

**Міністерство освіти і науки, молоді та спорту України
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА**

На правах рукопису

ПАРАЩУК ОКСАНА ПЕТРІВНА

УДК 821.161.2:82-5'04

**ДИНАМІКА АВТОРИТЕТУ В ДАВНІЙ УКРАЇНСЬКІЙ
ЛІТЕРАТУРІ (НА МАТЕРІАЛІ ОРАТОРСЬКО-
ПРОПОВІДНИЦЬКОЇ ПРОЗИ
ІХ – ПОЧАТКУ XVII СТ.)**

10.01.01 – українська література

**Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філологічних наук**

Науковий керівник:
Конончук Михайло Миколайович,
кандидат філологічних наук, доцент

Київ – 2010

ЗМІСТ

ВступС. 1
- 9

Розділ I. Процес формування канону в давній українській літературі.
Парадигма авторитету:С. 10 -
63

1.1. Дефінітивне поле поняття «авторитет»; С. 13 –
28

1.2. Авторитет у сакральному каноні XI – XV ст.; С. 28 –
53

1.3. Авторитет у секулярному каноні XVI – початку XVII ст. С. 53 –
63

Розділ II. Авторитет Святого Письма в ораторсько-проповідницькій
літературі XI – XIII ст.: С. 64 –
121

2.1. Аскетичний ідеал як критерій авторитету в повчаннях Феодосія
Печерського; С. 69 –
83

2.2. Поняття авторитету в контексті осмисленої віри в спадщині Климента
Смолятича; С. 83 –
95

2.3. Авторитет Святого Письма крізь призму образу Ісуса Христа в

**проповідях Кирила Туровського. С. 95 -
121**

**Розділ III. Ренесансний концепт авторитету автора: С. 122 –
159**

**3.1. Перехідна доба в історії української літератури й динаміка авторитету;
..... С. 125 –
132**

**3.2. Авторитет автора в творчій індивідуальності й промовах Станіслава
Оріховського. С. 132 -
151**

**Висновки С. 152 –
159**

**Список використаних джерел С. 160 –
178**

Вступ

Простір «між Сходом і Заходом» як територіальна і ментальна сутність України в різні періоди її розвитку зміщувався в напрямі того чи іншого полюсу, в результаті чого в українській культурній «ноосфері» (іншими словами «людинооточенні» [92; 3]) з'являлися феномени, генеалогію яких можливо було простежити на рівні історичних, культурних, літературних тощо чинників, а відтак і позиціонувати себе як один із Великих Кордонів (the Great Frontier) між культурами Сходу і Заходу.

У контексті українського літературного контенту поняття Сходу і Заходу становлять контекст, який залучався до творення оригінальної традиції в історії української літератури від початку її формування – XI століття. Давньоруська література творила власний орієнт, залучаючи традиції двох імперій, Римської й Візантійської.

Візантія та Рим були європейською єдністю давнього світу, де синтез і потенція у культурі Сходу сходяться із аналітичним мисленням Заходу. Ця єдність була нероздільною до моменту дії історичного фактора – завоювання й, як наслідок, занепаду Візантійської імперії, після якого зник фактор європейського Сходу, а Захід став уособлювати собою всю Європу. Тоді почалася нова ера в розвитку європейської літератури, яка знаменувалася переходом із Середньовіччя до Ренесансу, відповідно, зміною світоглядних, ментальних, інтелектуальних орієнтирів, зародженням європейського контексту як явища й початком консервування Західної Європи. Позбувшись візантійської, а відтак і східної, складової, європейська культура до успадкованого із Римської імперії додала здобутки варварських племен, відтак утворивши два визначальні стилі європейського середньовіччя – романський і готичний. І якщо готика, яка прийшла на зміну романському стилю, притаманна передовсім виключно країнам Західної Європи як породження християнізації племен готів, гунів, аланів, сарматів тощо, то романський стиль, який зберіг залишки величі Римської імперії після її занепаду у 4 столітті після

Р.Х., дав змогу по майже десяти століттях доби Середньовіччя воскресити пам'ять про минулі досягнення античної культури в Ренесансі.

Такі результати існування, взаємодії й розвитку християнської Європи зумовлені тим, що як цілісна й неподільна релігія християнство в Європі існувало менше століття (від едикту Галерія 311 р., який визнав на християнством статус офіційної релігії Римської імперії, до середини IV століття, коли після смерті імператора Костянтина, єдиновладного правителя імперії, який завдяки особистому релігійному досвіду та імпонуванню ідеї монотеїзму й особистого бога забезпечив християнам і християнським общинам привілейоване становище в імперії і запровадив практику проведення під патронатом імператорів Вселенських соборів, що мало наслідком утворення церкви як інституції, а відтак її впевнений і безперешкодний розвиток).

Англійський дослідник середньовічної церкви Д. Лінч пише про те, що «західняни мали суперечливі почуття щодо православних християн Візантійської імперії, спершу ставлячись до них як до «своїх», а потім як до «чужих». За часів пізньої Римської імперії існувала тільки одна офіційна церква, чий володіння поширювалися на всю імперську територію. Оглядаючись назад, ми можемо виявити початки процесу, що в кінцевому підсумку призвів до розколу між західною та східною церквами. Попри суперечки та мовні розбіжності, церква в пізній Римській імперії мала, по суті, одні символи віри, одні таїнства й одне канонічне право» [96; 221]. Вочевидь, як вважає С. Головащенко, саме із відносин церкви та держави розпочалися розбіжності між Заходом і Сходом імперії. З одного боку християнська традиція розмежовувала «Кесарева» і «Боже», з іншого – релігійно-політична традиція Римської імперії, як язичницька, фактично, не знала розмежування світського і релігійного авторитету і влади. Адже саме імператор Костянтин на Нікейському (Першому Вселенському) соборі проголосив: «Я – поставлений від Бога єпископ зовнішніх справ Церкви!»

Існували також ідеологічні та психологічні передумови різного становища церкви на Сході і Заході. Зокрема, на еллінізованому Сході, де була поширена

централізована деспотія, зовнішня несвобода, головна увага у визначенні принципів побудови церкви приділялася виявленню внутрішнього, духовного, метафізичного, теологічно-догматичного змісту. Це, у свою чергу, вплинуло на специфіку східної риторичної традиції.

Захід же, наслідуючи римську прагматичну традицію, найбільше переймався сферою практичних відносин та їх юридичного оформлення. На противагу послабленню владних структур зміцнювалася церковна організація.

Ситуація зазнає кардинальних змін після 476 року, коли розпалася Римська імперія. Константинополь став столицею східної її частини – Візантії. Приблизно на цей період випадає ініційований імператором Юстиніаном IV Вселенський собор (553 р., Константинополь), який справив значний вплив на утвердження Константинопольської метрополії, зробив можливою кодифікацію Візантійського законодавства, важливим компонентом якого була сфера державно-церковних відносин. Найвідомішою є новела 6 Юстиніанівського Кодексу, яка містить юридичне визначення й філософсько-теологічне обґрунтування специфічної форми союзу та партнерства Християнської церкви і держави – так званої «симфонії».

За період до відновлення Римської імперії у IX столітті дві церкви «розійшлися вже досить далеко» [96; 223]. І зумовлене це було не стільки теологічними відмінностями у трактуванні кредо, святої Трійці, таїнства причастя чи церковної дисципліни, скільки потужними позаімперськими впливами варварських племен заходу на культуру і літературу Римської імперії і східних племен персів та турків-сельджуків - Візантійської. Уже до XI століття ці чинники стали визначальними у створенні відмінностей між Сходом і Заходом. І якщо Римська імперія зуміла асимілювати варварські племена і в результаті християнізувати їх, то Візантійську імперію чекала розгромна поразка з боку мусульманських племен, таким чином Візантія «віддавала перевагу турецькому тюрбанові перед папською митрою» [96; 224 – 225].

Відповідно, в теорії християнської проповіді, яка передбачала знайомство із основними прийомами риторики, відбувся поділ на два специфічні формати

цього жанру, залежно від того, на яку із двох риторичних традицій він (жанр) був зорієнтований: західну (римську) чи східну (грецьку).

Деякі автори вважають, що Давня Греція не була частиною Заходу, а була нерозривно пов'язана з культурною системою Сходу. Самі елліни усвідомлювали молодість своєї цивілізації, шанували Схід як край мудрості, вважали себе учнями. Платон вклав в уста єгипетського жерця слова: «Ви, елліни, назавжди залишитеся дітьми, і немає серед еллінів старця!.. Всі ви юні розумом, бо розум ваш не зберігає ніякої легенди, споконвіку передаваної від роду до роду, і ніякого вчення, посивілого від часу» [141; 22]. «Усі великі творіння античності з'явилися під знаком заперечення будь-якого континентального кордону між Римом і Кіпром, Візантією і Александрією. Все, що називається європейською культурою, виникло між Віслою, Адріатикою і Гвадалквівіром», - стверджує О.Шпенглер [202; 145]. За словами Германа Грімма, грецька історія «лише здається, що проходить на європейському ґрунті. Погляди греків були звернені назад, в Азію, вони відчували себе лише крайньою західною частиною споконвічно давньої метрополії. Ксеркс хотів всього лише відвоювати втрачену провінцію, навіть для Есхіла, який святкує перемогу греків над персами, Азія залишається давньою матір'ю. Олександр Великий мав намір підкорити Персію, що йому було до Європи! Ця створеність Греції й Азії з такою силою характеризує початкові етапи Європи, що тут наперед явлено вирішальну відмінність між пануванням греків і пануванням римлян. Тільки з Римом починається європейська історія; з Римом вона і завершується» [202; 638].

Останню думку коментуємо в річищі формування національних історій, а відтак і літератур, в епоху Ренесансу, а отже, Римська історія й література як цілісна стала основою творення низки інших, оригінальних. На зміну історичній, культурній і літературній монолітності прийшов шлях пошуку національної ідентичності, що задіяв потужні художньо-стильові та ідейно-тематичні первні, які спричинили появу канону національної літератури.

Актуальність дослідження. Сучасна суспільно-політична, культурна та літературна ситуація в Україні зумовлює активний процес формування ідентичності, відтак історія літератури постає цінним матеріалом для дослідження. Як відомо, вітчизняне письменство XI – XVII ст. по-різному поціноване у наукових студіях XIX ст. (М. Погодін, О. Соболевський та М. Максимович, М. Грушевський) та в ідеологічно заангажованих дослідженнях радянського періоду (Д. Ліхачов, Л. Дмитрієв, М. Гудзій).

Нині ми маємо можливість неупередженого та системного підходу до вивчення нашої літературної спадщини тієї доби, який би, шляхом різнобічного аналізу на ідейно-тематичному та жанрово-стильовому рівнях, сприяв осмисленню української культури, літератури як ідентичної цілісності у своєму поступальному розвитку.

Сьогодні вже існує низка праць Л. Махновця, І. Жиленко, В. Яременка, С. Бондаря, О. Сліпушко, у яких здійснено реконструкцію літературних зразків Руського Середньовіччя у контексті української картини світу, та підготовлені до друку (В. Литвиновим, В. Кречетом, М. Сулимою, В. Шевчуком, Л. Ушкаловим) пам'ятки нашого письменства ренесансової та барокової доби. Проте, прочитання масиву творів ораторсько-проповідницької прози в річищі формування русько-української літературної традиції через призму динаміки авторитету залишається актуальним питанням для української та слов'янської гуманітаристики. Саме ораторсько-проповідницька проза як один із найбільш динамічних та синкретичних жанрів дає можливість простежити і способи впливу авторитету Святого Письма, й реалізацію письменником свого погляду на окреслені проблеми.

Авторитет у літературному творі є вагомою категорією, особливо в період становлення системи літератури. Аналіз його динаміки, від авторитету Святого Письма до авторитету автора, визначає як історико-культурний контекст (греко-візантійський, європейський), так і формування української культурної та літературної ідентичності.

Динаміка авторитету, разом із вживанням цього поняття у вітчизняному літературознавстві, порушує актуальне на сьогодні питання переосмислення й оцінки теорій та практик західноєвропейських істориків і теоретиків літератури (К. Браунлі, Ж. Ле Гоффа, Д. Грея, Е.Р. Курціуса, У. Стефанса, Г. Толівера, Н. Фрая та ін.) для аналізу української ораторсько-проповідницької прози давнього періоду.

Зміна авторитету в українській літературі дає можливість простежити процес творення художнього канону, що розширює межі для оцінки літературних процесів від давнього періоду до сучасного із залученням європейського контексту.

Означені вище проблеми зумовлюють актуальність теми дослідження **«Динаміка авторитету в давній українській літературі (на матеріалі ораторсько-проповідницької прози XI – початку XVII ст.)»**.

Мета дослідження полягає в аналізі динаміки авторитету в українській ораторсько-проповідницькій прозі XI – початку XVII ст.

Поставлена мета передбачає розв'язання таких **завдань**:

1) проаналізувати поняття «авторитет» через означення його дефінітивного поля та визначити його специфіку як критерію канону в українській літературі XI – початку XVII ст.;

2) простежити реалізацію авторитету Святого Письма в українській ораторсько-проповідницькій прозі XI – XIII ст.;

3) висвітлити визначальну роль переходового періоду в динаміці авторитету в літературі;

4) з'ясувати особливості зміни авторитету Святого Письма на авторитет автора в творах Станіслава Оріховського;

5) виокремити національні складові розвитку української літератури через динаміку авторитету в ораторсько-проповідницькій прозі.

Об'єктом дослідження є ораторсько-проповідницька література XI – початку XVII ст.

Предметом дослідження є авторитет в ораторсько-проповідницькій прозі та жанрово-стильові способи його вираження.

Теоретико-методологічну основу дослідження складають праці з історії української літератури XI – XVII ст.: М. Грушевського, І. Єрьоміна, І. Жиленко, Л. Задорожної, архієпископа Ігоря (Ісіченка), В. Кречотня, В. Литвинова, Д. Ліхачова, О. Мишанича, Д. Наливайка, Ю. Пелешенка, В. Перетца, С. Сас, М. Сулими, І. Франка, Д. Чижевського, В. Яременка; визначення дефінітивного контексту понять «автор», «авторитет», «канон» ґрунтується на працях О. Александрова, К. Браунлі, Ж. Ле Гоффа, Д. Грея, Дж. Кеннеді, Р. Кеннеді, О. Конявської, Е.Р. Курціуса, Г. Лаусберга, Т. Лонга, Ч. Райса, В. Робінса, О. Сліпушко, У. Стефанса, Г. Толівера, С. Трояна, Дж. Уоллеса, Е. Ферлі та ін.

У дослідженні також використані історико-літературний, культурно-історичний, компаративний, структуральний, контекстуальний, метод рецептивної естетики, текстологічного й типологічного аналізу. Типологічний аналіз забезпечив визначення дефінітивного поля понять «автор», «авторитет», «канон» в історії української літератури, а історико-літературний – дав змогу простежити динаміку авторитету в українській ораторсько-проповідницькій прозі XI – початку XVII ст. Контекстуальний метод застосовано для розгляду ораторських творів у двох площинах: як жанрового, ідейно-тематичного та художньо-естетичного утворення, в межах якого відбулася трансформація, і як матеріалу для демонстрування динаміки руху від авторитету Святого Письма до авторитету автора в історії української літератури.

Джерельна база. «Слово о Законѣ и Благодати» Іларіона Київського, «Повчання до братії» Феодосія Печерського, Слово «в неделю цветоносную», Слово «на пасху», Слово «в Новую неделю – о Фомине испытании ребр господень», Слово «о снятии тела Христова с креста и о мироносицах», Слово «о расслабленем», Слово «о слепьци», Слово «на Вознесение» й Слово «памяти отцов Никейского собора» Кирила Туровського, «Послання, написаному Климентом, митрополитомъ рускым, Фомѣ, прозвитуеру смоленскому, истолковано Афонасіємъ мнихомъ» Климента Смолятича.

Оскільки мета дослідження передбачає компаративний аспект, об'єктом нашої студії також є твори святих Отців Церкви (Іоанна Златоуста, Василя Великого, Теодора Студита, Григорія Ниського) та європейського середньовічного теолога П'єра Абеляра. Переходовий період представлений творами Серапіона Володимирського («Слово преподобного отця Серапіона»), Кипріана («Три послання до Сергія Радонезького й Феодора Симоновського») й Григорія Цамблаків («Григорія мниха и прозвитера, игумена обители плинаирския, [Слово] надгробное, иже во святых истинно, Киприану, архиепископу Російскому»), а ораторська проза XVI ст. – творчістю Станіслава Оріховського («Про целібат», «Настанови польському королеві Сигизмунду Августу», «Промова на похороні Сигизмунда I»).

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що твори ораторсько-проповідницької прози розглядаються не лише через призму жанрово-стильової чи ідейно-тематичної специфіки, а ще як вагомий компонент формування національної традиції української літератури. Визначальним у її становленні постає динаміка авторитету, яка саме в пам'ятках риторичного мистецтва рельєфно розкриває формування авторитету автора. У дисертації визначено низку жанрово-стильових прийомів, що репрезентують динаміку авторитету та визначають автора як виразника національної культури й літератури. Особливого значення це набуває в період становлення вітчизняного письменства, коли в культурі Русі був репрезентований греко-візантійський та західноєвропейський контекст.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Робота над дослідженням проводиться на кафедрі історії української літератури та шевченкознавства і пов'язана із науковою темою кафедри «Інтерпретаційний і текстологічний системний аналіз історико-літературного поступу давньої та нової епох української літератури».

Теоретичне значення дисертації обумовлюється тим, що вивчення динаміки руху авторитету від Святого Письма до автора дає змогу більш повно схарактеризувати шляхи розвитку літератури XI – початку XVII ст., оскільки

вона позначилася на провідних тогочасних жанрах і дала змогу говорити про специфіку давньої літературної традиції.

Практичне значення. Результати роботи можуть бути використані як матеріал для викладання курсу історії української літератури у вищих і середніх навчальних закладах, при укладанні спецкурсів та спецсемінірів із проблем давньої української літератури, при написанні курсових, бакалаврських, магістерських робіт та при подальшому вивченні європейського контексту української літератури.

Публікації. Основні теоретичні положення та практичні здобутки дисертації викладено у п'яти публікаціях, усі з яких у виданнях, які увійшли до переліку ВАК України.

Структура дослідження. Дисертація складається з таких частин: вступ, три розділи, висновки, список використаних джерел.

Розділ I. Процес формування канону в давній українській літературі.

Парадигма авторитету

У процесі еволюції поняття «авторитет» проходить дві основні фази – сакральну і секулярну. Такі зміни зумовлені переважно позалітературними факторами, зокрема історичними і культурними, однак вплив їх на літературу став визначальним у контексті динаміки одного із базових критеріїв канону – авторитету. Більше того, зміна авторитету Святого Письма на авторитет автора є, на думку Ж. Ле Гоффа, Р. Курціуса і Г. Блума, достатньою підставою для того, щоб визначати в історії літератури два періоди – Середньовіччя і Нового Часу, оскільки зміна, яка відбулася на межі цих епох, була настільки присутньою, що визначила подальший розвиток національних літератур, які на подібні зміни уже не спромоглися.

Більшість можливостей для інтерканонічних зв'язків є швидше результатом процесу канонізації в українській літературі, ніж будь-чого, що може стосуватися композиційних інтенцій літературних творів. Саме момент переходу продемонстрував наявність динаміки у понятті канону від сакральної фази до секулярної. Сакральний канон у суті своїй є одночасно і літературним, і богословським терміном. До простору літератури він наближається лише в епоху Середньовіччя, коли християнська доктрина є настільки потужною, що творить собою дискурс офіційної літератури, який орієнтується на витворений у перших століттях після Р.Х. канон текстів Святого Письма. Саме 27 канонічних творів (Євангелії від Матвія, Марка, Луки та Іоанна і Апостольські Діяння; послання Павла до Римлян, 1-2 Коринфян, Галатів, Ефесян, Филип'ян, Колосян, 1-2 Солунян, 1-2 Тимотея, Тита, Филимона та Євреїв, послання Якова, 1-2 Петра, Юди та 1-3 Іоанна; Одкровення) і визначали зміст літератури до Ренесансу, епохи, із якої починається відлік секулярного канону національних літератур.

Європейський секулярний канон веде відлік від Петрарки і унікального за своїми рисами італійського Ренесансу. Спробувати відшукати початки українського секулярного канону можемо в латиномовній поезії XIV – XVI

століть, позначеній потужним впливом античної традиції, яка дає змогу розглядати український Ренесанс у контексті європейського, а отже і порівнювати певні естетичні й культурні пошуки України й Європи на хронологічному та мистецькому зрізах.

Поняття «секулярний канон», за словами Г. Блума, «стало означати результат вибору між творами, котрі борються один з одним за виживання, зробленого – як хто переконаний – панівними соціальними групами, освітніми інституціями, критичними школами або [...] пізнішими авторами, котрі відчувають на собі вагу спадку того чи іншого автора-попередника» [17; 25-26]. Або, як вважає Н. Зборовська, що літературна канонізація є редуційною інтелектуальною стратегією, яка спрямована на вибір певного кола авторів, ідей, тем, художньої мови.

Говорити про витворення секулярного канону доводиться, з одного боку, у межах літературної критики, яка покладена на творення рецептивної бази національної літератури, з іншого – на роль особистості митця, його творчих (експліцитних та імпліцитних) потенцій у динаміці літературного процесу. Визначаючи, який із заявлених чинників витворення канону спрацьовує, варто зауважити той факт, що іменам, які ввійдуть до канону літератури, необхідне не одне покоління професійної критики, адже літературознавчо-рецептивні дослідження сучасників про сучасників є певною мірою реєстром «іміджевих і брендових письменників» [19; 144], які уже наступними поколіннями реципієнтів будуть трактуватися як постаті-одноденки. Значно перспективнішими і доцільнішими видаються спроби по-новому оцінити літературу попередніх культурно-історичних епох, а відтак і дати шанс на оновлення рецептивної бази, присвяченої конкретним постатям у літературі.

Самі митці певним чином також долучаються до творення канону в літературі. По-перше, визначаючи своїх попередників та пророкуючи наступників – те, що можна означити батьківством – що, фактично, спричинило визначення індивідуальних канонів для окремого автора. Наприклад, Т. Гундорова зробила спробу визначити такий канон для Андруховича -

прозаїка з огляду на традицію української літератури: «Там, напевно, мав би бути присутнім Валерій Шевчук. Сам Валерій Шевчук називає своїми попередниками в ХХ сторіччі деяких представників «розстріляного відродження» — Валер'яна Підмогильного тощо. Перед ними, очевидно, — Іван Левицький, але своїми нехрестоматійними творами — романом «Хмари» і т. д. Ще раніше — Сковорода. Перед Сковородою — бароко, козацькі літописці, Іван Вишенський... Тобто треба вибудувати такий канон аж до «Повісті врем'яних літ...». А це підтверджує явище створення усталеного літературного канону, вважає Володимир Панченко, адже поєднання індивідуальних канонів і створює загальний.

Інший бік індивідуального канону не пов'язаний із літературною традицією, а апелює до певних авторитетів у літературі попередніх періодів, якими (авторитетами чи конкретними їхніми поглядами, досягненнями тощо) просто послуговується, як герой Джойсового «Портрета митця замолоду» Стівен Дедалус Аристотелем та Томою Аквінським: «Зараз вони мені потрібні, - говорить він у розмові із учителем-єзуїтом, - тільки для власної користі й ужитку, поки в їхньому світлі я добуваю щось для себе. Коли лампада чадить чи смердить, я спробую вкоротити гніт. Коли з неї мало світла, я продам її й куплю іншу» [49; 191]. Але таке естетичне споживацтво, у найкращому із значень цього поняття, не має нічого спільного із процесом витворення канону, адже справжнім і найскладнішим випробуванням авторської канонічності є здатність «перевершити традицію і підім'яти її під себе» [17; 36]. Як вважає Г. Блум, «питання сьогодні стоїть так: чи зможеш ти заставити традицію звільнити для тебе місце, розштовхавши ліктями її зсередини...» [17; 36]. Власне, на цьому етапі існує небезпека зіштовхнутися із явищем самоканонізації як результатом надто наполегливого бажання автора потрапити до реєстру літературного канону. А це у свою чергу може свідчити про те, що літературний канон не «закам'янілий» і «задубілий», а «живий» і, «як і всі списки чи каталоги, послуговується швидше методами включення, аніж виключення», але тоді постає проблема критеріїв потрапляння певних текстів

та їх авторів до складу літературного канону. Тут, на нашу думку, варто скористатися як базовими критеріями, визначеними Г. Блумом у «Західному каноні», а саме «своєрідною міткою оригінальності [...], якою є незвичність» («strangeness», дослівно «дивність») [17; 9] з одного боку і, що важливіше, «принципом селективності, котрий є елітарним настільки, наскільки він спирається на суворі мистецькі закони» [17; 28] - з іншого.

Таким чином, принципи «дивності» й елітарності є вторинними критеріями формування й визначення канону на сучасному етапі поступу літератури, коли поняття літературного канону має власну історію, започатковану у добу Ренесансу. Однак у межах давньої української літератури існує потреба простежити динаміку цього поняття і пересвідчитися, що вона (література) розвивалася і продовжує розвиватися у загальному європейському літературному контексті, проходячи ті самі культурно-історичні етапи й ґрунтуючись на спільних первнях цивілізаційного руху. Саме поняття авторитету як основного і генетично первинного критерію канону є каталізатором зміни останнього у літературі.

1.1. Дефінітивне поле поняття «авторитет»

У контексті різнорівневих (безпосередніх та опосередкованих) зв'язків Східної і Західної Церков, Візантії, а через неї і Західної Європи із Київською Руссю, а давньоруської літератури періоду синкретизму із європейською, дефініцію поняття «авторитет» досліджуватимемо поряд із розвитком християнства як цілісної релігії, а секуляризаційних процесів як чинників формування нової парадигми літератури – автороцентричної. Загалом, динаміка аналізованого поняття у всіх літературах має однакові етапи становлення, тому генезу його в українській літературі можна простежити на рівні європейського контексту, де це поняття має генетично релігійну (сакральну) складову, яка в епоху Ренесансу здобувається на світську (секулярну) домінанту.

Про появу поняття «авторитет» доводиться говорити із I – II ст. від Р.Х., коли виникла так звана «криза авторитетів», тобто ситуація появи розбіжностей між християнами щодо прочитання і тлумачення вчення Ісуса Христа. Ці

протиріччя, на думку англійського вченого Джозефа Лінча, «значно загострилися у другому сторіччі, коли проповідники, що знали Ісуса (або апостоли) померли, і в міру того як надії на Його швидке повернення згасали з плином років» [96; 21-22]. Як наслідок, спонукувана загрозою зникнення, християнська громада створила чітку структуру своєї віри, засновану **на авторитетності одного проповідника**, якого назвали єпископ (від гр. *episcopus* «наглядач»). Оскільки така структура мала формат тріади, крім авторитету пастиря, було вибрано тексти, які склали **канон християнської релігії**. Останнім, третім, елементом стали короткі тексти, в яких стисло викладалися основи віри. Ці тексти зрештою отримали назву «**Credo**», або «**Вірую**», а християнство продовжило свій поступ під знаком авторитету тріади, який трансформується в авторитет Святого Письма як єдиного матеріального доказу істинності християнської церкви.

Візантійська література сприйняла цей авторитет як основу для оригінальних сакральних текстів, які представлені отцями церкви в особах Іоанна Златоуста, Василя Великого та Григорія Богослова, Григорія Назіанзина, Федора Студита, Єфрема Сирина. Саме їхні інтерпретації книг Святого Письма з'явилися на теренах Київської Русі у якості перекладної літератури після прийняття останньою християнства і стали базовим орієнтиром для творців текстів оригінальної. Відповідно, за принципом ієрархії давньоруські автори сприймали авторитет Біблії через призму творів святих отців. Для розкриття суті впливу цього явища на специфіку української літератури періоду синкретизму потрібна чітка дефініція «авторитету» у контексті ідеї утвердження християнства.

Визначення поняттю «авторитет» дає дослідник епохи середньовіччя Жак Ле Гофф як «зразок для частого наслідування» [85; 141]. Взавши його за основу, варто зауважити, що додатковими критеріями для формування дефінітивного поля цього поняття можуть стати різні дефінітивні парадигми. Так, Жак Ле Гофф радить «не ставати рабом однієї категоризаційної моделі [...], якщо вона може і повинна множитися, аби краще охопити предмет» [86; 15], і пропонує

два рівні дефініцій - через посередництво та на основі історичних джерел, тобто Біблії. Відповідно, щодо першого варіанту, авторитет – це автор або будь-яке цитування його, які стають прикладом для наслідування; з іншого боку – це книги Святого Письма, які визнаються за основу для подальших пояснень та інтерпретацій у межах похідних від останнього текстів. Появу авторитетів Ж. Ле Гофф пояснює «почуттям невпевненості» [86; 374] у світогляді середньовіччя, коли виникла потреба знайти орієнтири для внутрішнього духовного життя. Саме в теології, за словами Ж. Ле Гоффа, практика посилянь на авторитети знайшла своє найвище втілення і стала основою інтелектуального та духовного життя. Поряд із авторитетом Святого Письма, авторитетами вважалися отці церкви. «На практиці цей загальний авторитет втілювався в цитатах, які перетворювалися у «достовірні» точки зору і самі починали виконувати роль «авторитетів» [86; 394]. У результаті інтелектуальний світ середньовічної літератури залежав від збірників цитат із поясненнями, які свого часу були поширені на теренах Київської Русі і стали основним орієнтиром для києворуських письменників, зокрема авторів ораторсько-проповідницької прози Кирила Туровського, Климента Смолятича, повчань Феодосія Печерського.

Відомий німецький історик літератури та есеїст Е.Р. Курціус, розвиваючи розмову про зовнішні ознаки авторитету, у праці «Європейська література і латинське середньовіччя» говорить про «формули ввічливості й смирення» [83; 454-460], які спричинили нівелювання особи та імені автора тексту та утвердження його як інтерпретатора, тлумача книг Святого Письма, які визнаються дослідниками «вищим авторитетом». Як зазначає Е.Р. Курціус, «під формулою відданості ми розуміємо усталену конструкцію з середньовічної науки про складання грамот. «Протокол» грамоти містить виклад імені й титулу того, хто її складає. А це часто було пов'язано із формулою відданості, яка виходила з думки, що автор своєю життєвою місією засвідчує милості Господній» [83; 454]. Появу цих формул дослідник відносить через стародавній Схід до часу діяльності апостола Павла, який на початку своїх послань називає

себе слугою (рабом) Ісуса Христа, слугою Бога і покликаним апостолом. Слідом за Єфремом Сирином києворуський автор Кирило Туровський у циклі покаяльних молитов використовує формули, про які говорить Е.Р.Курціус: «Покарай мене як померлу вівцю, тому що зовсім нема в мені ревності, ні думки виправити себе» [161; 119] ; «нема в мене чистого розуму, немає у мене сліз під час молитви» [161; 126]; «любов примушує мене уповати до Бога, а недостойність моя переконує мене мовчати» [161; 133]; «а я земля і попіл, ганьба людини і приниження людей, воістину хробак, а не людина» [161; 153]. Як можемо переконатися, ця формула є актуальною і на рівні ораторсько-проповідницької літератури Київської Русі, яка успадкувала її із Візантії.

Поряд із формулою відданості Е.Р. Курціус відзначає формулу християнського смирення (або ж *humilitas*). У творчості апостола Павла, який, на думку дослідника, «висловлюючи власне усвідомлення апостольського та ієрархічного авторитету» [83; 456], дотримується лише ритуалу формальності і називає себе рабом рабів Божих, доводиться констатувати утворення своєрідної «теорії Павла», тоді як у візантійській та давньоруській літературах ці формули відіграли роль становлення авторитету книг Святого Письма для ідеї утвердження християнства.

Однак специфіка терміна починає змінюватися із появою в пост-середньовічному естетичному просторі проторенесансних ідей, процесу секуляризації літератури, на відміну від маргінального статусу світської відносно релігійної у Середньовіччі.

Наразі, ми не можемо відзначати наявність кардинальних змін в українській літературі XV – початку XVII ст., оскільки її культурно-філософська домінанта, подібно до Середньовіччя, продовжувала ґрунтуватися на ідеях Аристотеля. Неоплатонівські тенденції з'явилися в українському літературному просторі лише в контексті Бароко.

Однак уже ренесансна парадигма в українській ораторсько-проповідницькій прозі пропонує нове бачення авторитету з огляду на прихід автора-письменника, чия мета не бути «пером божим», через яке передаються

християнські істини, а самому ті істини творити, самостверджуючись через власні твори посередництвом своїх думок, поглядів тощо.

У контексті зміни авторитету Святого Письма на авторитет автора виникає помилкове бачення термінів «автор» і «авторитет» як корелятивної пари, що ускладнює розуміння їх як категорій різного рівня.

Російський дослідник С. Аверінцев в аналізі літератури давньоруського Середньовіччя, проводячи паралелі між поняттями «автор» як суб'єкт дії і «авторитет» як позначення певної особливості цього суб'єкта, розглядає можливість ототожнення цих понять, або перенесення ознак першого на друге, лише в «релігійно-містичному аспекті», де основним індикатором є «харизма», наприклад, пророча, на відміну від юридичного аспекту терміна «авторитет», де визначальними категоріями є «особа», «особистість». «Догмати про богодухновенність Писання і легітимне значення його рецепції церквою, є менше за все архаїчними; - наголошує вчений. - Архаїчна потреба закріпити цю надземну авторитетність земним авторитетом певного земного імені. Потреба ця викликана швидше набожною психологією, ніж доктринальною логікою. Характерно, що в ранньохристиянській літературі ми зустрічаємо досить невимушене обговорення авторства Євангелій, їхніх усних і писемних джерел тощо; це логічно, оскільки для віронавчання принципово єдине Благовіщення Ісуса Христа, а не прив'язування чотирьох складників авторизованого Церквою канону текстів до імен євангелістів» [4; 113]. Дослідник розглядає можливість не лише співвіднесення концептів «автор» і «авторитет», а й заміщення їх у контексті літератури синкретизму, коли властивість суб'єкта починає виконувати роль самого суб'єкта, віддаючи належне потребі у наявності джерела, основи, підґрунтя для християнської віри.

У полеміку із С. Аверінцевим вступає послідовник і учень видатного українського дослідника і філософа В. Горського О. Александров, який у своїй статті «Середньовічний автор» [7; 9-24] міркує над можливою корелятивною парою, яка могла б описати творчу авторську свідомість у літературі ранніх періодів, яким є Київська Русь. Так, «ідею домінування в творі колективного і,

відповідно, відсутності індивідуального начала» [7; 9], запропоновану С. Ліхачовим у «Поетиці давньоруської літератури» [93; 360] про те, що «на відміну від літератури нового часу, в Давній Русі жанр визначає собою образ автора» [93; 332], дослідник вважає однобічною. О. Александров також наводить думки вчених, які полемізують із Д. Ліхачовим, вважаючи, що «щодо середньовічної літератури варто говорити лише про слабкий розвиток авторської свідомості й недостатнє відчуття авторської «власності» стосовно тексту, а не про повну їхню відсутність» [7; 10]. Наголошуючи на гіпотетичності висновків у монографії О. Конявської «Авторська самосвідомість давньоруського книжника (XI – середина XV ст.)» [78; 199], О. Александров стверджує, що не можна сприймати корелятивну пару колективне/індивідуальне «як базову модель для вивчення свідомості середньовічного автора» [7; 11].

Критично переосмислив концепцію Д. Ліхачова П. Білоус. У статті «Руський автор» на матеріалі основних києворуських пам'яток показана наявність у них не тільки «жанрового» образу автора, а й істотних «індивідуальних відхилень», про які Д. Ліхачов пише як про випадкові [92; 33-43]. «Однак, - запевняє О. Александров. – Існує й інша наукова традиція, в рамках якої авторство тлумачиться набагато ширше, - як творча свідомість, суб'єктний бік (суб'єктна структура) твору» [7; 11].

Що ж до статті С. Аверінцева «Авторитет і авторство», О. Александров вважає, що вчений знімає проблему авторства, говорячи: «Поки ідеал літератури залишається нормативним, авторство є певною мірою авторитетом – але авторитетом, що ставить під сумнів інші, йому подібні, і ставиться під сумнів ними, який усвідомлено перебуває в стані суперечки, і притому не тимчасової – яким був конфлікт пророка і лжепророка в Старому Завіті, - а триваючої допоки триває буття культури» [4; 122]. Сучасний дослідник бачить корелятивну пару автор/авторитет у концепції С. Аверінцева і заперечує її, стверджуючи, що ці поняття «перебувають у різних площинах» [7; 13].

Дискусійним залишається питання про те, чи справді С. Аверінцев бачив автор/авторитет корелятивною парою, але неможливо не погодитись, що це поняття різних площин. Вочевидь, йдеться про ситуацію, коли авторитет перебуває над автором, мотивуючи тематику, поетику творів останнього. Тоді справді знімається проблема авторського начала, оскільки воно не заперчується у літературі найдавнішого періоду. Далі можна аналізувати, якими саме категоріями описати концепцію авторства у синкретичному періоді, але над нею тяжітиме авторитет Святого Письма посередництвом творів Отців Церкви, але не як «колективна власність, якою розпоряджається «грумада» (О. Александров).

Так, концепцію історичного розвитку категорії авторства створив С. Бройтман, автор книги «Історична поетика» [22; 359]. Він виділяє три доби генези й розвитку словесного мистецтва. Це епохи синкретизму, ейдетичної поетики і поетики художньої модальності – іншими словами – середньовіччя, ренесанс і нова доба. Важливим для нашого дослідження є факт вирізнення ейдетичної епохи, критеріями якої є не канон, а риторичність і рефлексивність, що дає нам змогу сфокусуватися на визначальному впливі помежів'я Середньовіччя і Ренесансу.

Принагідно до власної рецепції та розгляду історії української літератури проблему авторства та авторитету корелює і американський вчений і публіцист Григорій Грабович у контексті творчості Івана Вишенського, де дослідник намагається виробити власні дефінітивні концепції поняття «авторитет». Так, Г. Грабович пропонує обережно розглядати можливість визначати це поняття у «політичному» чи «владному» («юридичному» за С. Аверінцевим) аспекті: «Саме поняття авторитету [...] можна розглядати в [...] окремих аспектах: текстуальному, або дещо ширше, - у вимірі канонічної моделі; моральному, або у вимірі екзистенційної моделі; [...] і врешті, коли говорити про авторство, - як *auctoritas*. За різних часів і по-різному ці моменти перетинались і поєднувались. [...] Один із аспектів авторитету, - його [...] схема обминає, хоча він, можливо,

перший приходить на думку, - це авторитет, пов'язаний із позицією та привілеями, з ієрархією і владою» [34; 245-246].

Щодо першого із аспектів, визначених Г.Грабовичем, варто зауважити, що, відносячи до нього певне коло текстів, а саме «діяння і послання апостолів, передусім Павла (що найчастіше цитуються), та писання отців церкви (які цитуються рідше, більш вибірково й подекуди недосконало)» [34; 246-247], дослідник говорить швидше про канон. Загалом, найбільш слушним можна визнати другий аспект, тобто моральний/ екзистенційний, який є «Христовою заповіддю у її найпростішій формі, заповіддю Євангелій з особливим наголошуванням на покорі, вбогості і загальному, безкомпромісному відкиненні цінностей, тобто тенет цього світу, — між іншим, і свого "я", тобто своєї персони» [34; 247].

Варто також зауважити на проблемі покори та вбогості, що певним чином значно звужує коло тих, кому доступне божественне знання і хто може втілити у життя заповідь Христа – «На ділі, як впливає з незчисленних цитат, ілюстрацій і закликів, авторитет Христа та його церкви втілюється й полягає саме в чернечому ідеалі, не абстрактно, але дослівно, — через повсякденне існування, молитву і самозречення ченців» [34; 247-248]. Тобто чернець і аскеза стають стовпом морального авторитету і точкою опори морального діяння, а «Русь ототожнюється з цією аскетичною версією візантійського християнства» [34; 248].

Словесна творчість як чинник християнського вдосконалення світу в цивілізації європейського середньовіччя, структура якої визначена інтегральною роллю Церкви, тяжіє до цілковитого підпорядкування аскетичній доктрині.

Саме посередництвом ченців, авторитету їхнього слова у християнства як нової релігії з'явився портал, через який воно проникло в духовне життя людей, сформувавши новий тип світовідчуття, адже, за словами Ю. Лотмана, «Однією з особливостей руської середньовічної культури був особливий авторитет Слова. Слово поєднує в собі і розум, і мовлення, і одне із імен Сина Божого, і

даний людям закон» [100; 88-89]. Образ писаного слова у літературі періоду синкретизму творить новий контекст – оригінальні релігійні тексти, створені під впливом авторитету Святого Письма, перейнятого із візантійської культури православ'я.

На авторитеті Святого Письма посередництвом творів Отців Церкви наголошує видатний вітчизняний візантиніст Георгій Флоровський у праці «Святий Григорій Палама і традиція Отців»: «...вчення Отців є вічною категорією християнства, постійною, незмінною мірою і критерієм правої віри. Отці – не лише свідки віри істинної (*testes antiquitatis*). Вони – такий же авторитет для православного богослов'я, як і слово Святого Письма, й одне невіддільне від іншого. І як гарно хтось сказав: «Католицька Церква усіх часів – це не просто дочка Церкви Отців; вона була і залишається Церквою Отців» [186; 81].

На думку Г. Флоровського, «Згідно зі *Святими Отцями*... це не звернення до якоїсь абстрактної традиції, до набору формул і тверджень. Це перш за все відозва до свідчення святих. Адже ми звертаємося до апостолів, а не до абстрактного «апостольства». Те саме і з Отцями. Свідчення Святих Отців глибоко і невід'ємно входить у саму структуру Православної віри» [186; 93].

Література, заснована на апеляції лише до текстів Святого Письма, апостольських вчень і творів Отців Церкви, є статичною, оскільки рух у її кордонах обмежений тяжінням авторитету божественного слова. Натомість процеси секуляризації звільнили простір для особистісного начала у літературі, надавши їй динаміки для руху за межі окресленого Святим Письмом простору. Ідеї ренесансу стали поштовхом для творення нового шляху літератури в контексті творчості в розумінні самоідентифікації автора через момент творення: автор-письменник є самостимулом і самотвором.

Поняття авторитету передбачає перш за все владу, й якщо для середньовічного автора – це влада тексту джерела, то автор нового часу є джерелом влади для самого себе. Тому обмеження авторських інтенцій у

літературних творах епохи Ренесансу є свідомими, автор використовує їх як текстуальний прийом. Особливо це стосується ораторсько-проповідницької літератури, де майстерність промовця досягається шляхом використання усього доступного й наявного інструментарію.

Грунтуючись на поглядах на поняття «авторитет» згадуваних дослідників, пропонуємо визначення **авторитету як духовно-інтелектуальної максими, яка служить світоглядним орієнтиром для літературної думки в процесі її еволюції.**

Зрештою, чи не найбільш вагомим свідченням динаміки поняття «авторитет» є світська домінанта в українській літературі постсередньовічної доби. Приватне життя людини активно корелюється в літературному контексті, що надає ораторській прозі нової функції – повчання власним прикладом чи життям конкретної людини. Це явище є важливим ще й тому, що демонструє традицію в давній українській літературі, започатковану в Середньовіччі Володимиром Мономахом, чий твір є яскравим прикладом повчання собою, своїм життям, вчинками, думками тощо.

Авторитет маємо розглянути також і в контексті понять «текст» і «джерело», зокрема у тому, що стосується оригінальності тексту середньовічного автора, його артефактності, і співвідношення літературних текстів Ренесансу із текстами позалітературного походження. Хоча автор є творцем свого тексту, згідно із середньовічною і ранньою новочасною традиціями, власне його характеристикою не може бути оригінальність, самобутність, автентичність тощо.

За автором стоять його Джерела: за значною мірою свідомим процесом імітації, адаптації і цитування, автор моделює свою нову працю, наслідуючи найкращі зразки стилю, структури чи теми у каноні зразкових моделей. Подібно до визначення автора, джерела, на які він орієнтується, і спорідненість із творами, які перебувають в однаковому із ним контексті, містять у собі генеалогічну еволюцію літератури і передбачають, що літературний твір буде адекватно сприйнятий через його ідентифікацію, ізоляцію, аналіз і

рекомбінацію структурних частин з тим, щоб повністю відновити авторську концепцію через розгляд тексту у зворотному напрямі.

Середньовічну проповідь досить легко розкласти на складники, оскільки використання джерел проповідниками (Іларіоном, Феодосієм Печерським, Климентом Смолятичем, Кирилом Туровським, Серапіоном Володимирським, навіть Кіпріаном і Григорієм Цамблаком) є лінійним: Святе Письмо – твори отців церкви – власні авторові думки, підтверджені посиланнями (цитатами, алюзіями, ремінісценціями, прямими запозиченнями) попередніх рівнів. Таким чином і реалізується на рівні тексту авторитет Святого Письма.

Однак уже творчість С. Оріховського виконана у дещо іншому ключі. Хоча письменник так само має лінійну структуру джерел, але вона є розгалуженою, тобто запропонована вище схема «Святе Письмо – твори отців церкви – власні авторові думки» має одне відгалуження – твори античних авторів, переважно Аристотеля і Платона. Таким чином Оріховський, на відміну від попередників, варіює свої джерела, обирає з них лише ті, які сприяють досягненню поставленої автором мети. Крім того, джерела творів письменника XVI ст. не є суто релігійного походження, а отже, можемо констатувати залучення світської складової.

Специфіка зміни/доповнення джерел у контексті динаміки авторитету спричинила певні трансформації основного жанру ораторсько-проповідницької літератури – проповіді. Цю зміну вважаємо доцільним визначити у контексті динаміки авторитету в українській літературі: від релігійної за змістом середньовічної проповіді (повчальної і урочистої) до світського її інваріанту (виступ і ораторія) в епоху Ренесансу.

Погоджуємось, що середньовічна та ренесансна ораторсько-проповідницька проза – явища різнорідного походження, однак можуть розглядатися у контексті становлення і розвитку традиції в українській літературі як етапи трансформації жанру проповіді через призму зміни авторитету. Середньовічна проповідь – результат потреби у поширенні християнства через тлумачення текстів Святого Письма, тоді як інваріант цього

жанру в ренесансну епоху служить переважно світським цілям і утверджує авторитет автора на відміну від авторитету священних книг у Середньовіччі.

В межах християнського Середньовіччя жанр уже пройшов певну еволюцію щодо образно-символічного і жанрового наповнення їх. Можемо визначити чотири етапи таких змін, відповідно до яких розглянути чотири типи релігійної проповіді. Перший тип передбачав використання цитати із Святого Письма (розділу, книги) і пояснення до неї. На цьому етапі поки не доводиться говорити про насиченість таких творів значною кількістю тропів. Цей тип проповіді характерний для творів отців церкви IV – V століть. Та оскільки проповідь в українській літературі з'являється лише в XI столітті, перший різновид жанру в ній не представлений. Крім того, в Київській Русі ораторсько-проповідницька проза розпочалася із урочистої проповіді, тоді як аналізований різновид мав переважно повчальний характер і визначав домінантним морально-етичний компонент.

Дещо звуженою, в плані сюжетному, здається проповідь другого періоду. Це були захопливі, орнаментальні похвали апостолам, мученикам тощо. Оскільки йшлося не про пояснення певного уривка зі Святого Письма, а про роль, функції чи місію конкретного персонажа, потрібно було прикрасити твір засобами образної мови. Такий тип проповіді є прототипом житій, які у свою чергу на території Київської Русі мали відмінне від візантійських походження у зв'язку з появою власних святих.

Наступний етап характеризувався тим, що компіляція заступила місце оригінальній творчості. Проповіддю вважався текст, складений із окремих уривків Святого Письма. Щодо розвитку проповіді як жанру, то цей тип утворив незаповнену нішу. Хронологічно, проповідь третього періоду припала на VIII – IX століття, коли укладалися перші збірники творів великих патристів (Іоанна Златоуста, Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Ниського). Цей процес і призвів до утворення певної лакуни в еволюції жанру, оскільки проповідницька традиція в орієнтуванні на високі зразки замістила творчість компіляцією.

Четвертий тип проповіді виник у Константинополі й передбачав повернення до найдавнішого її варіанту. Проповіді стали виключним тлумаченням Святого Письма, але у зрозумілій кожному новому християнинові формі. Таку проповідь пропонує Іоанн Златоуст, твори якого були особливо знаними на Русі. Святитель використовував переважно поетику притч для тлумачення певних моментів із Біблії або для повчання. Його слова склали основу естетики і поетичного стилю літератури Київської Русі.

Власне, в четвертому варіанті проповідь проіснувала в українській літературі, за словами Ю. Пелешенка, до XVII ст. Урочиста ораторська проза вимагала від автора глибини змісту, великої професійної майстерності. Перед ораторсько-урочистою прозою не ставилися вузькопрактичні завдання – безпосереднього повчання, полеміки із приводу повсякденних проблем. Він повинен ефективно побудувати твір, зуміти так подати матеріал, щоб захопити читача, слухача, настроїти його на патетичне сприйняття матеріалу.

Урочиста проза мала на меті уславлення Бога, Богородиці, святих, героїв християнської релігії, а також події „священної історії”. Вона мала виразно панегіричний характер. Суто літературні, художні засоби викладу ставилися авторами на перше місце. Призначалася для високоосвічених слухачів і читачів.

Твори української урочистої ораторської прози позначались, переважно, термінами «слово», «проповідь», «казання». Вони складались у відповідності за каноном, запозиченим ще з античної та візантійської літератури. У композиційному відношенні твір повинен складатися із трьох частин: *exordium*, *narratio* і *conclusio*. Вступ – обов’язкова складова твору, дещо самостійна, але не пов’язана безпосередньо із основним змістом. Її призначення – ефектно розкрити мету розповіді, привернути до неї увагу слухача чи читача, наголосити на завданні, яке ставить перед собою автор.

Розповідь будувалася на основі якогось конкретного сюжету, запозиченого, як правило, із святого письма. Іншими словами, це авторська інтерпретація біблійного сюжету, що супроводжувалася авторськими відступами, поясненнями, коментарями. Висновки завершували розповідь. Їх

функцію часто виконували молитва, в якій автор звертається до бога, або похвала герою, події.

Теорія ораторської прози була детальніше розроблена у гомілетичному трактаті Іоанікія Галятовського «Наука, або Спосіб зложеня казаня» (1659). Основою казання автор вважає тему (Ѳему), своєрідний епіграф, що мусить бути вибраним з книг святого письма. Це основна думка, ідея проповіді, що пронизує її від початку до кінця. За Іоанікієм Галятовським проповідь структурно повинна складатися з трьох частин: вступу, у якому проповідник підводить слухачів до предмету казання, вказує на головну думку, виділяє ті сторони, які належить розглянути, тобто знайомить з тим, про що він має намір говорити; нар рації (виклад, розповідь), де викладається зміст проповіді, розвиваються думки, які доводять і пояснюють головну думку; конклюдії (закінчення), що коротко формулює висновки повчання. В основі побудови проповіді лежали певні прийоми. Вона могла будуватися на порівнянні, штампі або алегорії. Поширеним прийомом була постановка питання, яке передбачало несподівану й оригінальну відповідь, яка могла б зацікавити чи вразити аудиторію. Але одні із найголовніших засобів, що їх застосовували тогочасні проповідники, були оповідні приклади – коротенькі новелки різних жанрів, якими ілюструвалися чи аргументувалися догматичні, панегіричні й моралістичні тези проповіді. За оповідні приклади служили казуси, тобто оповідання, де сюжети подавалися як дійсні випадки з «священної» (легенди) чи «мирської» (анекдоти) історії; фабули-оповідання з вигаданими сюжетами (фацеції, міфи, казки, байки, диспути); параболи-оповідання, спеціально складені для алегоричного витлумачення.

Найвидатнішими представниками урочистої ораторської прози Середньовіччя є Іларіон Київський («Слово про закон і благодать», ХУ ст.), Климент Смолятич («Пославие Фомѣ», ХІІ ст.), Кирило Туровський («Слово на новую неделю по пасце», «Притча о человечестей души и о телеси» та ін., ХІІ), Серапіон Володимирський («О казнях божих и ратаях», ХІІІ ст.), Григорій Цамблак («Слово надгробное...Киприану», «Слово похвальное», поч.ХУ ст.),

Однак у XVI ст. слід відзначити появу інваріанта середньовічної ораторсько-проповідницької літератури – ораторії, або виступу, свідченням чого є творчість Станіслава Оріховського. Цей інваріант виник як реакція на появу світської складової в українській літературі цього періоду під впливом реформаційних рухів і секуляризаційних тенденцій. Варто, проте, зауважити, що зазначена специфіка жанру ораторської літератури розглядається не у контексті риторики, як це було у добу Античності, а як складова історії літератури, що свідчить про синкретизм жанру, який здатний на модифікації залежно від потреби і нових віянь у літературі певного періоду.

Тому, для розуміння і адекватного оперування термінами, принагідно до української літератури XI – XV ст. використовуватимемо термін «ораторсько-проповідницька література», оскільки урочиста і повчальна проповідь були основним жанровим різновидом означеного періоду. Що ж до XVI – початку XVII ст., природніше використовувати термін «ораторська література», оскільки твори цього часу, зберігаючи релігійну домінанту, мають досить потужну світську складову, яка пізніше визначить шлях розвитку української літератури бароко.

Таким чином, специфіку авторитету в означений період простежено в контексті побутування східної і західної риторичних традицій, засобами яких сформовано поетику аналізованих літературних текстів. У межах української літератури Середньовіччя сфери впливу обох традицій були чітко розмежовані конфесіями: західна – католицька, східна – православна. Лише у XV столітті після занепаду Візантійської імперії зникає фактор східного впливу.

Особливістю східної риторичної традиції є синкретизм, в якому поєднано грецьку, греко-елліністичну, юдео-християнську та інші орієнтальні риторичні традиції. А отже, східна риторична традиція передбачає етичні антитези, риторичні запитання, членування періодів, наявність ключових слів на початку або в кінці періоду, риторичну анафору, метафору і гіперболу Демосфена; пошук доказів, способів переконань, критерії істинності Аристотеля; плеоназми і триєдність фраз сирійських фольклорних творів тощо. Західна ж риторична

традиція представлена стилістичною майстерністю Цицерона поряд із його скептицизмом і стоїцизмом у питаннях філософії. Сферами перетину східної і західної риторичних традицій були поділ на жанри риторичних творів, структура риторичного твору і система топосів, які дали змогу зіставного аналізу художньої тканини творів XI – поч. XVII в українській літературі.

1.2. Авторитет у сакральному каноні XI – XV ст.

Український філософ початку XX століття В.Липинський вважає, що територіальний вимір Сходу і Заходу для України може існувати лише у єдності із виміром культурним, оскільки, «...ми цю границю між Сходом і Заходом маємо в географічно неозначенім стані на своїй землі, і по нашому живому тілі відбувається весь час пересування цієї рухомої границі, то даліше на Схід, то даліше на Захід» [89; 421].

Категорія Сходу для України теж породжує коло питань, пріоритетним серед яких є, чим була Візантія за своєю суттю і що із того готова була відкрити неофітам із Київської Русі, чим став для нас Схід після остаточного занепаду східної християнської імперії - Візантії, зрештою як вплинув на українську культуру і літературу Захід і східний Захід, Рим і Візантія, Аристотель і Платон, латинська і грецька періодів Середньовіччя й Ренесансу відповідно.

Вочевидь, початок може покласти характеристика специфіки давньої літератури через категорію канон давньоруської релігійної літератури як поняття, що перебуває у дефінітивному полі терміна «авторитет». Зокрема, що за суттю своєю є канонічною літературою й чим є канон у літературі.

Відомий французький історик і дослідник епохи Середньовіччя Жак Ле Гофф у своїй праці, присвяченій середньовічній уяві [86; 3], писав: «Щоб викликати в уяві образ собору, треба звернутися до літератури та мистецтва – до «Собору Паризької Богоматері» Віктора Гюґо, до сорока полотен «Руанського кафедрального собору» Клода Моне, до «Потопленого собору» з «Прелюдій» Клода Дебюссі». Українська література періоду синкретизму (XI – XIII століття) має власні ідентифікатори, які розкривають суть цієї епохи – часу утвердження християнства, прийнятого за візантійським обрядом, появи

оригінальної літератури, утвореної під впливом орієнтації на авторитет книг Святого Письма, які поширилися із Візантії через посередництво Болгарії на території Київської Русі, переходу від давнього періоду до ренесансного. Апеляція до французького дослідника середньовіччя Ж. Ле Гоффа, як і позиціонування візантійського впливу на києворуську культуру, а відтак і літературу, доцільні тим, що у період синкретизму, про який мовиться, по-перше, Візантійська імперія часів свого розквіту у IV - VII століттях мала тісні культурні зв'язки із західною Римською імперією (яка перебувала у занепаді, знесилена нападами варварських племен півночі), оскільки вони не лише межували територіально (жителі Константинополя називали себе ромеями (тобто римлянами), а саме місто розглядалося як східна столиця Римської імперії, де здобували освіту проповідники, які пізніше складуть когорту отців церкви), а й перебували у межах силового поля християнства. Більше того, саме Візантія у цей період уособлювала спадок античної культури, і лише у 800 році Карл Великий оголосив про відновлення Західної Римської імперії, тим самим визнавши за Візантією статус культурної, політичної складової нової держави. По-друге, як відомо, розкол на Західну та Східну Церкви (православ'я та католицизм) відбувся лише у 1054 році, коли Константинопольський патріарх Фотій та Папа Римський Миколай прокляли один одного. На цей момент відносини Візантії із Київською Руссю уже мали свою історію, а рецепція візантійських церковних та літературних традицій у києворуській культурі простежується значно раніше 988 року, дати офіційного прийняття Київською Руссю християнства православного обряду.

Вже з IX ст. починаються активні контакти Візантії та Київської Русі знаменитим шляхом «з варягів у греки». З легендарного походу князя Аскольда на Царгород у 860 р. було фактично започатковане хрещення Русі. У середині X ст. поїздка київської княгині Ольги до імператора Константина Багрянородного мала велике значення у дальшому розвитку торгово-політичних відносин між обома країнами і поширенні християнства на Русі. Шлюб сестри візантійського імператора Василія II — Анни з київським князем Володимиром довершив

перетворення християнства на державну релігію Русі (акт хрещення 988 р.). У такому вигляді воно повністю успадкувало візантійську традицію. Візантійська християнська концепція богообраності імператорської влади відчутно вплинула на формування «самодержавства» Київської Русі. Церква тут також була залучена до коронації київських князів, символізуючи, як і у Візантії, божественне освячення їхньої влади.

Звернімо увагу на те, що духовні процеси у формуванні середньовічного суспільства випереджали соціальні, що засвідчує надзвичайно важливу роль духовного фактора в розвитку історії.

Власне, завдання полягає у з'ясуванні впливу християнської естетики на європейську літературу в цілому та киеворуську зокрема. Для цього потрібно відзначити домінантні риси християнства в межах епохи Середньовіччя. Політеїзму християнська релігія протиставляє монотеїзм; натуралізму, інтересу до предметного світу – духовність, культивування інтроспекції; гедонізму (культу задоволення) – аскетичний ідеал; пізнанню через спостереження і логіку – книжне знання, яке спирається на Біблію і тлумачення її авторитетами церкви [183; 576].

З першого погляду європейська середньовічна культура вражає надзвичайною цілісністю. Середньовічна картина світу теоцентрична; зосередження усього – Бог. На зміну античному пантеїзму і космологізму, на зміну античним богам, які є узагальненням відповідних сфер живої і неживої природи, існують разом із своєю сферою світу і разом з нею гинуть, приходить релігія абсолютного духу. Оскільки Київська Русь здійснила аналогічний відхід від багатобожжя, вона на ряду із Європою пізнала християнство у паритетних із останньою умовах. Мається на увазі, що основа для витворення нового світобачення у межах християнства долучала таким чином русичів до європейського культурного й духовного виміру.

Християнство поставило віруючого віч-на-віч з богом – володарем всесвіту. «Біблійне Одкровення... засвідчує існування бога, який стоїть поза світом і над ним» [29; 135].

Християнський єдиний Бог трансцендентний, потойбічний («Царство мое не від світу цього», - говорить Ісус), і якщо його можна порівняти із чимось видимим, то тільки із світлом. «І світло у п'ятмі сяє, і темрява не поглинула його... Було світло істинне, яке освітлювало кожну людину, яка приходила у цей світ» (Євангеліє від Іоанна, гл.1).

Важливо, що саме у перші століття існування християнства як релігії було сформовано спільний релігійний канон для усіх його сповідників, який на момент хрещення Київської Русі у затвердженому і незмінному форматі існував уже понад п'ятисот років. Євреї, а згодом і християни, по систематичних змаганнях, устійнили каталог священних книг, канон. Тим Біблію було відмежовано від апокрифів (гр. «прихованих», «несправжніх», т. з. підмінених писань) та світської літератури. Прийняття християнства в контексті історії української літератури було пов'язане із входженням православної руської літератури до спільного із католицькими літературами канону, процес творення і результати якого вплинули на формування сакрального канону літератури українського Середньовіччя.

Процес творення канону християнської літератури має кілька етапів, які, взаємозаміняючи і взаємодоповнюючи один одного, витворили канон текстів, якими послуговувалися проповідники: єврейський, палестинський, олександрійський і, зрештою, християнський.

Єврейський канон бере до уваги тільки старозавітні книги, при чому він має подвійну редакцію. У тому *Палестинський канон*, що нараховував разом 35 книг, вилучивши второканонічні книги і об'єднавши в одну книги Самуїла, Царів, Хроніки, Езри-Неемії, згодом звів цю кількість до всього 22 книг, згідно з кількістю букв єврейської абетки, шляхом поєднання до купи ще й інших книг та виключення всіх тих, які не збереглись оригінальною єврейською мовою. Тим чином у цьому каноні містяться 5 книг Мойсея, 8 пророчих книг та 9 книг поетичних. Зате *Олександрійський канон* зберіг розрізнення поодиноких книг. Він закріплений і у так званому перекладі Сімдесятьох грецькою мовою. *Християнський канон* щодо старозавітних книг іде за єврейсько-

олександрійським каноном. Що ж до новозавітних книг, то спершу (I-II ст.) було прийнято за безсумнівно канонічні всі книги Н.З., пізніше, з появою апокрифів та у полеміці з євреями (III-IV ст.), виникли сумніви стосовно второканонічних книг. Подальші ґрунтовні дослідження привели до устійнення християнського канону. Цей канон урочисто потверджено на Вселенських Соборах: Флорентійському (1441), Тридентському (1546) та I Ватиканському (1870). Отже, християнський канон містить: у Ст.З. - 47, у Н.З. - 27 книг.

Новозавітні книги раніше (для літургійних цілей) розподілено на Євангелію та Апостол з тим, що сюди враховано всі інші книги. На сьогодні (переважно - для наукових цілей) вони розподіляються на три частини:

1. *Історичні книги*: Євангелії Матея, Марка, Луки та Іоанна і Апостольські Діяння.

2. *Повчальні*: послання Павла до Римлян, 1-2 Корінтян, Галатів, Ефесян, Филип'ян, Колосян, 1-2 Солунян, 1-2 Тимотея, Тита, Филимона та Євреїв, послання Якова, 1-2 Петра, Юди та 1-3 Йоана.

3. *Пророча книга*: Одкровення.

Літературна форма Євангелій, як і жанрів середньовічної візантійської літератури, незрозуміла у відриві від традицій близькосхідної учительної прози (Біблія, сирійські повчання Ахікара тощо). Якраз у цю епоху, коли виникає християнська література, у єврейській словесності відбувається розквіт фольклорно-літературних жанрів. Цей тип прози має свої закони, відмінні від законів звичайної «художньої прози» греко-римського виду. Його поетика виключає «пластичність»; природа чи речі згадуються лише принагідно до сюжету і ніколи не стають об'єктами самоцільного опису, предметна обстановка зведена до нуля, дія відбувається без будь-яких декорацій. Дійові люди у цій прозі, як правило, не мають не тільки зовнішніх рис, а й «характеру» в античному значенні цього слова, тобто замкненого набору душевних якостей; вони постають не об'єктами художнього спостереження, а суб'єктами морального вибору. В центрі стоїть якась проблема людської поведінки, яку необхідно вирішити.

У перші століття існування християнства, коли інтенсивно розвивалася східна (грецька) патристика, саме вище наведені жанрові й стильові особливості дають змогу відтворити джерела середньовічної гомілетики й проаналізувати структуру ораторсько-проповідницької прози. У її межах найбільш ушлявлені імена так званих «великих кападокійців»: Василя Великого (Кесарійського) (329—379), Григорія Богослова (330—389), Григорія Ниського (335—394). У їхніх працях [24; 312, 39; 127] розглянуто широке коло питань християнського життя та християнського світобачення, починаючи від ідей натурфілософії (твір Василя Великого «Коментар на шість днів творіння»), антропології (твір Григорія Ниського «Про впорядкування людини» [40; 174]), пізнання та моральної поведінки і закінчуючи питаннями церковного життя. «Великі кападокійці» провадили ідею про те, що у світі присутня божественна енергія, яка й підтримує його існування, а оскільки людина є найвищим Божим створінням, то вона постає своєрідним провідником та зосередженням цієї енергії. Звідси випливали тези про важливу роль людської активності у справі спасіння душі та вдосконалення світу.

Своєрідним «східним августином» був для сповідників православ'я Іоанн Златоуст, чий натхненні творіння склали основу для наслідування серед книжників народів – послідовників ортодоксального християнства. Ставлення до нього наступних поколінь проповідників яскраво характеризує візантійський автор XIV століття Никифор Калліст: «Я почитав більше тисячі його проповідей, які розливали неймовірну насолоду. З самої своєї юності я любив його і слухав його голос так, ніби то був голос Господа. І всім, що я знаю, і всім, чим я є, я завдячую йому».

Для Іоанна Златоуста Слово Боже було основою християнського шляху («*Хто згоден з Письмом, той християнин*»). Святитель показував, як Біблія може стати зразковою наставницею людини й допомогти досягнути такий новий символічний світ християнського середньовіччя. Пояснюючи священні книги, він часто робив відступи на сучасні йому суспільні та моральні теми, постійно підкреслюючи зв'язок сказаного у Старому Заповіті та Новому Заповіті з

духовним життям і вчинками християнина. Саме це, а не просто красномовство робило біблійні гомілії Іоанна Златоуста настільки привабливими як для його сучасників, так і для багатьох наступних поколінь. Його тлумачення були дуже рано перекладені старослов'янською мовою і були поширені на території Київської Русі, починаючи з X століття.

Дослідник давньої літератури О.С. Архангельський, визначаючи основний принцип творчості Іоанна Златоуста, називає любов: *«Любов'ю дихали усі його вчинки, любов'ю дихало кожне його слово, любов'ю було і могутнє його слово... як часто він проповідував про любов до ворогів..; любов до грішних, про любов до бідних! Він був другом грішників...»*[12; 55].

Іоанн Златоуст був типовим представником антиохійських принципів екзегези. Він передовсім шукав прямого, історичного смислу Слова Божого і лише потім виводив із нього уроки моралі. Погоджуємось із думкою протоієрея Г. Флоровського у тому, що Іоанн Златоуст був близький до буквального розуміння богодухновенності. Так, коментуючи фразу із Псалма 44 *«вся слава Дщери Царевы внутрь»*, проповідник говорить: *«Проникни в серце її, пізнай красу душі її – про них я говорю тобі; хоча згадую про одяг, красу, золото, бахрому, коштовності і подібне, але мова – про серце, вчення – про душу, слово – про чесноти, про внутрішню славу»* [154; 227].

Спадкоємиця греко-візантійської патристики Київська Русь доповнила своїми надбаннями світову нішу літератури Середньовіччя. Оскільки збірники із творами Отців Церкви були відомими на Русі ще із IX-X століть, на час розквіту ораторсько-проповідницької прози, представлені творами Кирила Туровського, Климента Смолятича, Феодосія Печерського, можна говорити про витворення унікального риторичного й гомілетичного стилю цієї європейської із походження літератури. Заснований на найкращих зразках мистецтва прочитання і подання інтерпретацій текстів Святого Письма останній свідчить про приналежність культури Київської Русі до загальноєвропейського естетичного простору. Вважаємо, що творчість Іоанна Златоуста є тим важливою для розгляду в цьому контексті, що є складовою творення

сакрального канону української літератури Середньовіччя. І мова йде не лише про наслідування його поетики, способу ведення оповіді чи використуваних патристом джерел, скільки про орієнтири, які сприяли творенню власної риторичної традиції української ораторсько-проповідницької прози, яка через орієнтування на авторитет Святого Письма й твори Отців Церкви здобулася на формування й розвиток як самостійна художньо-стильова одиниця.

Однак після занепаду у XV столітті Візантія перестає бути фактором культурного й літературного впливу на Сході, інтелектуальні ресурси колись могутньої імперії мігрують на Захід і згодом стають предтечею появи ренесансних в Італії у форматі відродження античних традицій, оскільки епоха Ренесансу в інших Європейських країнах (Франція, Німеччина) почалася із реформаційних процесів.

Київській Русі не вдається повністю розвинути успадковану від Візантійської імперії літературну традицію. Натомість, українська культурна парадигма зміщується на Захід, до новоутвореного Галицько-Волинського князівства, де продовжує існувати у дещо модернізованому давньоруському форматі до початку XVI століття.

Важливою складовою розгляду ораторсько-проповідницької літератури є питання залучення візантійської риторичної традиції як елемента поетики української середньовічної проповіді. Історія християнських літератур, які практикували прийоми риторики в створенні проповідницьких текстів, дає можливість чітко окреслити специфіку східної риторичної традицій, щоб на текстуальному та ідейно-тематичному рівнях творів XI – початку XVII ст. продемонструвати перехід української літератури від традиції греко-візантійської до римо-латинської, яка склала основу європейської культурної парадигми, посередництвом динаміки поняття «авторитет».

Загалом, відомі науці чотири риторичні традиції (грецька, греко-елліністична, римська і візантійська) залишили чотири основні дефініції риторики: «Риторика є частиною політики» і «Риторика – майстриня переконування» - Платона; «Риторика є відповідником діалектики [...]

Риторика – це здатність (сила) винайдення всього, що в мові може мати переконливе значення» - Аристотеля; «Риторика – це практична здатність переконливого слова у публічній діяльності; метою [риторики] є добре говорити» - Діонісій з Галікарнасу (I ст. до н.е.) [97; 543].

Візантійська риторична традиція є синтезом грецької, греко-елліністичної, юдео-християнської та інших орієнтальних риторичних традицій. Теоретиком візантійської традиції є Гермоген із Тарсу, який розбудовує теорію і творить науку про ідеї. Взірцем для нього є Демосфен, одна із центральних постатей грецької риторики. Щоб з'ясувати принципи й постулати мистецтва красномовства видатного грека, звернімося до історії грецької риторичної традиції, яка бере початок від Перікла.

Риторика починається не стільки з самого красномовства, як з того періоду, коли настає усвідомлення, що красномовству можна і треба вчитися. Красномовство набуває інтелектуальної сили. Ним починають займатися філософи-софісти (вчителі майстерності).

У класичній давньогрецькій риторичній Демосфен (384–322 рр. до н. е.) став вершинною постаттю – її символом (більшого патріота й захисника серед ораторів, як Демосфен, Давня Греція не знала). До нього грецька риторика вже мала чимало технічних напрацювань. Демосфен, скориставшись частиною з них, доповнив арсенал риторичної техніки своїми засобами. Він вважав, що першою умовою успіху оратора є жвавість, другою – жвавість і третьою – жвавість.

Членування періодів, довгі склади й ритми, евфонія кінцівок колонів робили вимову Демосфена плавною, приємною. У промовах Демосфена слово вирізнялося логічним наголосом, ключові слова ставилися на початку або в кінці періоду, вони повторювалися, створюючи риторичну фігуру анафори.

Улюбленими тропами Демосфена були метафора й гіпербола. Активно використовує він фігури умовчання, передбачаючи елемент співтворчості із аудиторією.

Риторична діяльність Аристотеля (384–322 рр. до н. е.) відрізнялася від риторики його попередників тим, що він вивів загальні закони красномовства, створив теоретичне вчення про принципи досягнення прекрасного в сфері мовотворчості. Врахувавши досягнення попередників, Аристотель запропонував систему вимог до поетичного твору, до ораторської (античної) прози.

Риторичне вчення Аристотеля викладене в двох трактатах: «Риторика» (або «Про мистецтво риторики», що складається з трьох книг) і «Поетика». Аристотель вважав, що коріння насолоди, яку одержуємо від оратора, не в чуттєвому задоволенні від словесної гри оратора, а в пізнавальних та інтелектуальних потребах. Те, що говоримо, має бути розрахованим на слухача, сказано правильно й до того ж несподівано. Аристотель вважав головним у риториці пошук доказів, способів переконань. Вирішальними в цьому ланцюжку пошуків є діалектика (рух думки і слова, розвиток) і критерій істинності.

Аристотель скеровував увагу риторів і ораторів на такі чинники:

- предмет риторики;
- позу оратора;
- очікування емоції;
- стиль промови.

У першій книзі «Риторики» розглядається предмет риторичної науки у системі інших наук, називаються три види (роди) промов: дорадчі, або політичні; епідейктичні, або урочисті; судові.

Дорадчі промови радять щось прийняти або відхилити, судові – звинуватити або виправдати, епідейктичні – хвалять або гудять.

Особливе місце в теорії риторики Аристотеля належить моральності. «Всі оратори, як ті, що проголошують хвалу чи хулу, так і ті, що вмовляють або відмовляють, а також ті, що звинувачують чи виправдовують, не тільки намагаються довести що-небудь, а й стараються показати велич і нікчемність

добра чи зла, прекрасного чи ганебного, справедливого чи несправедливого» [146; 512].

Майстерність риторики Аристотель вбачав у трьох видах засобів переконання: а) логічні докази; б) моральні докази (довіра до оратора); в) емоційні впливи.

Аристотель, чиє ім'я було відоме в українській літературі ще в епоху Середньовіччя, має важливе значення з огляду залучення античної спадщини до формування оригінальної традиції, оскільки переосмислення Античності ставало предметом літературних пошуків і в християнських проповідників.

Однак, як уже було зазначено, риторика класичної Греції становила лише частину синкретичної східної елліністичної риторики, яка поєднала грецьку традицію із місцевими культурними процесами й умовами, де Заходів з його римською ментальністю, латинською мовою, скрупульозною схильністю до централізації та зовнішньої впорядкованості протистоїть елліністичний Схід, репрезентований творами отців з Каппадокії, єгипетським і сирійським монашеством, Александрійською та Антіохійською духовними школами, Схід, позначений схильністю до споглядального аскетичного життя й глибоких богословських дискусій. Саме тут набувають розвитку й вдосконалення прийоми риторики, використовувані Отцями Церкви.

Варто згадати, що для класичної грецької риторичної традиції, яка постала із політичних промов, аюзії на вплив Сходу сприймалися виключно негативно. І коли політична промова поступилася місцем урочистій, це означало, що там, де найбільш важливою була сила, важливою стала краса. Таку кардинальну зміну вважали занепадом і пояснювали засвоєнням «варварських смаків» грецького Сходу, пізніше вона отримала назву «азіанство» і характеризувалася пафосом, вишуканістю, пишністю, блиском, появою рідкісних слів, пишномовних метафор, підкресленого ритму тощо.

З IV до XV ст. центром східного світу є Новий Рим, Константинополь, християнська столиця Римської імперії, названа на честь її засновника — рівноапостольного імператора Костянтина. Вселенський Собор 381 р. визнав за

Константинопом пріоритет серед усіх митрополичих міст Сходу. Згодом архієпископ Константинополя дістав титул «Вселенського Патріарха».

У коло впливу Константинополя потрапляють Сирія й Єгипет, Вірменія й Балкани, Грузія і Сицилія, міста на півдні Апеннінського півострова й на північ від Чорного моря. Тут оформлюється богослужбовий устав, закріплений у практиці Влахернської церкви Константинополя й афонських монастирів, складається досвід чернечого життя, згодом перенесений на Захід, проходять усі сім Вселенських Соборів, виробляється кодекс канонічного права, упорядкований за імператора Юстиніана (527—565).

Риторична традиція, реалізована в середньовічній візантійській гомілетичі, дала імпульс до своєрідного розвитку ораторсько-проповідницької прози Київської Русі періоду синкретизму. Твори Отців церкви, посередництвом болгарської літератури, у збірниках цитат були втіленням авторитету Святого Письма для давньоруських книжників. Центральною постаттю й зразком для наслідування в церковному красномовстві був, беззаперечно, Іоанн Златоуст: «Зірка красномовства, яку ми хочемо взяти для наслідування, — це Златоуст. Протягом усіх століть лунала його слава, а ніжне ім'я «Златоуст» стало величним пам'ятником його вічної слави. Якщо ти розглянеш його твори, то побачиш, що його слава менша, ніж його красномовство, а талант його пізнаєш із найбільш витончених доводів, чудових порівнянь, силу — з кожної палкої і обдуманого побудованої промови», - пише про нього Феофан Прокопович у творі «Про риторичне мистецтво» [146; 512]. І підсумовує: «Ніхто більше, ніхто краще за святого Златоуста!» [146; 446].

Іоанн Златоуст як апологет середньовічної ораторсько-проповідницької літератури суттєво вплинув на наповнення сакрального канону давньоруської літератури. Наслідування його творів давньоруськими проповідниками визначали поетику творів останніх у контексті східної риторичної традиції. Тому авторитет Святого Письма, який виражається, в основному, в посиленнях на Євангелія й твори Отців Церкви, передбачає і наслідування поетики останніх як текстуального втілення авторитету.

Співмірність періодів паралельних конструкцій, посилення антитези через застосування антонімічних пар, уживання численних метафор, насиченість різними видами накопичень (градації, плеоназми, синонімічні ряди), спроби символічного трактування біблійних образів і сюжетів робили твори візантійського проповідника певними середньовічними поетиками, оскільки визначали художньо-естетичні межі текстів, які творили український сакральний канон.

Розквіт риторичної прози своєї кульмінації він досягає в творчості церковного оратора — антиохійського проповідника Іоанна, що отримав за своє красномовство прізвище «Златоуста». Красномовство святителя Іоанна має пристрасний, захоплюючий характер, а гомілії - багаті образами, як на витончений смак античної культури. Ось як він звертається до тих, хто недостатньо благопристойно поводить ся в церкві: «...Жалюгідна ти і нещасна людина! Із страхом і трепетом слід було б тобі виголошувати ангельське славослів'я, а ти перенесиш сюди звичаї мимів і танцюристів. Невже ти не розумієш, що сам Господь незримо присутній тут, вимірює твої рухи, досліджує твою совість» [154; 600]. У своїх творах, що яскраво змальовують суспільне й релігійне життя сучасної йому епохи, св. Іоанн Златоуст гнівно критикував недоліки суспільства. Ораторська майстерність і блиск античної мови були спрямовані проти розкошів імператорського двору, розбещеності вищих верств суспільства. Прикладами ораторського мистецтва святителя Златоуста можуть служити його вислови з приводу видовищ, які настільки привертали до себе людей, що церква на богослужінні інколи була порожня. «На видовища запрошують кожен день, і ніхто не лінується, ніхто не відмовляється, ніхто не посилається на безліч занять... біжать всі: ні старий не соромиться своєї сивини, ні молодий не боїться полум'я своєї природної хоті, ні багатий не побоюється принизити свою гідність» [155; 240]. Все це обурює проповідника, і він вигукує: «Невже марно труджуся я? Невже сію я на камені або серед терня?» [155; 132] Якщо йти на іподром, то «...вони не звертають уваги ні на холод, ні на дощ, ні на дальність дороги. Ніщо їх в будинку не

утримає. А сходити в церкву — дощ і грязюка стають нам перешкодою!» [155; 342]

Тим часом нічого хорошого не дають відвідини театру, бо «...там можна бачити і блудодіяння, і перелюбство, можна чути блюзнірські слова, так що хвороба проникає і через очі і через слух...» [155; 48] І природно, що «якщо ти пішов на видовище і слухав блудні пісні, то такі ж слова ти неодмінно вивергатимеш перед ближнім...» [155; 87] Слідування кращим традиціям античного красномовства опанованим в школі Ліванія сприяло швидкому зростанню популярності його здібного учня. Ритор навіть хотів призначити його своїм наступником, однак несумісність світогляду учня й учителя не дозволила це зробити. Св. Іоанн Золотоуст безперечно є одним із інтелектуалів IVст., перше місце серед яких по праву належить св. Василю Великому.

Як і його попередник, святий Василій писав багато й уміло, але його літературна діяльність цілком підпорядкована практичним цілям. Проповіді святого стоять на рівні досконало розробленої риторики свого часу — і в той же час вони по своїй суті відрізняються від естетичного красномовства язичницьких софістів типу Ліванія. У св. Василя Великого слово стає інструментом дієвої пропаганди, переконання, діє на розум слухача. Великий вплив на риторику святого справляють твори Плутарха, які послужили зразком для трактату про те, як молоді люди можуть отримати користь від язичницьких книг. Цей твір аж до епохи Відродження служив авторитетною реабілітацією поганської класики.

Погляди і твори, в який вони (погляди) викладені, св. Василя активно залучалися до контексту творення оригінальної традиції української літератури доби Середньовіччя. Посилання на праці святого і цитування є одним із переконливих аргументів в утвердженні авторитету Святого Письма для руських проповідників, які текстуально і художньо переосмислювали і використовували потужний ораторський хист Василя Великого через образно-символічну і стилістичну палітру.

Лояльне ставлення до античної спадщини, як і можлива користь від творів давньогрецьких філософів, вважаємо, могла стати передумовою зацікавлення в оцінці цієї спадщини руськими авторами Середньовіччя.

Саме в українському Середньовіччі була зроблена спроба долучитися до загальнохристиянського літературного контексту через осмислення актуальної на той час проблеми ставлення до античної спадщини. Творчість Климента Смолятича є свідченням такого залучення. Саме тому доцільним є зіставлення його «Послання» із творами французького мислителя Середньовіччя П'єра Абеляра. Руський і французький мислителі синхронно в часі висловлюють подібні думки щодо античної складової християнського світогляду. На відміну від панівної позиції щодо категоричної відмови від залучення елементів давньогрецької філософської спадщини до християнського літературного контексту, Климент Смолятич і П'єр Абеляр відстоюють у своїх працях право християнина на самостійне пізнання Бога і даних ним істин. І якщо цьому може сприяти античні літературні надбання, вони мають бути використані.

Потребою у залученні до давньоруської середньовічної літератури загальноєвропейської викликаний аналіз основних тенденцій «латинського» європейського Середньовіччя.

Латино-римський канон, на відміну від греко-візантійського, втілював ідею християнської церкви як державної інституції, а не як граду Божого на землі, що спостерігаємо на Сході Римської імперії. Тому витворення чітких ієрархій, образів, структур превалювала і в релігійній літературі середньовіччя, яке творить власний тип світогляду й пропонує нову картину світу, засновану на християнській доктрині.

Вихідним джерелом середньовічного літературного канону постає Біблія у складі Старого та Нового Заповітів. Біблія озброює християн цілою низкою вихідних догм. Але ці догми потребували певних пояснень і тлумачень, з одного боку, тому, що людина повинна розуміти, у що вона вірить, а з іншого боку — тому, що життя завжди постає багатшим та більш розмаїтим, ніж текст, навіть священний; звідси виникає потреба поєднувати догми із змінними

ситуаціями життя. Нарешті, тексти Біблії мають символічний, образно-притчевий характер, і тому потребують певних тлумачень.

Символізм – фундаментальна риса середньовічного мислення. Видимі речі – це образи (символи, гр. *symbolon* – умовний знак) речей невидимих для християнської культури загалом, і літератури зокрема, душа важливіша за тіло. Духовне відповідно і представлене символами, які забезпечують високість тієї чи іншої естетичної системи, витворення якої свідчить про появу якісно нового типу світогляду.

Християнська теологія заснована на писаному слові Бога, взятого у сукупності з міфом, вона в річищі віри вивчає усю істину, зосереджену в таємниці Христа. Зміст християнського богослов'я подано незмінно, раз і назавжди; *non est mutata fides* (віра незмінна) (Августин); у божественної істини немає розвитку, і мова може йти лише про шляхи розкриття смислу, закладеного в слові (екзегеза). Поняття екзегетики як мистецтва тлумачення текстів Святого Письма, пояснення змісту та сенсу божественного об'явлення з'явилося, коли Оріген повстав проти єретиків, відповідно і проти довільного тлумачення сакральних текстів. Екзегети (від гр. «той, що тлумачить») існували як у добу античності, так і в середньовіччі. У давній Греції це були люди, які тлумачили закони, звичаї, пророцтва. За Олександрійської доби екзегетами називали філологів, які займалися екзегезою, а також богословів схоластики, які тлумачили біблійні тексти. Середньовічні теологи-екзегети виділяли, як правило, чотири шари сенсів у змісті Святого Письма: реальний, історичний, символічний та священний. Однак до оформлення цих сенсів екзегетика пройшла складну еволюцію. Її розвиток розпочався із етимологічного аналізу тексту. (Робимо такі висновки на основі «Етимології» Ісидора із Севільї). Зрілий етап становлення цієї науки полягав у зосередженні на концептуальному, а не словесному дискурсі, тобто текст сприймався як цілісність, що потребує реконструкції семантичного поля. Такий спосіб тлумачення впровадив Аврелій Августин, ним пройнята уся західноєвропейська традиція тлумачення текстів. Пізній етап мав назву «спекулятивний» і

передбачав, що прийом інтерпретації застосовувався у значенні передумови оригінальної авторської творчості.

Як наслідок, у цих умовах виникає квазітекст. Він спрямовується за межі авторитарної матриці, яка засвідчена багатьма коментарями (від довільних до канонічних). Фома Аквінський свого часу дасть таке визначення – *Hermeneutica sacra*, тобто мистецтво алегорично-символічного тлумачення. Однією із специфічних форм герменевтики є екзегетика, а саме мистецтво тлумачення текстів Святого Письма, методами якого (мистецтва) керувалися християнські проповідники Середньовіччя, пояснюючи, аналізуючи й інтерпретуючи священні тексти.

Екзегетика занепадає у проторенесансі та зникає у ренесансі внаслідок секуляризації літератури й самого життя, однак у межах епохи Середньовіччя саме екзегетика як мистецтво тлумачення визначає змістове й стилістичне наповнення творів літератури.

За допомогою багатозначної системи символів, розробленої середньовічними теологами-схоластами, будь-який напрям думки вводився у сферу християнських роздумів, у світ християнських образів і значень [177; 318].

Середньовічна теорія філософствування – це культура «християнського прозріння», Одкровення, осяяння.

Бог повідомляє свої істини людині через її душу і серце, а не посередництвом розуму, зовсім не тими шляхами, які використовує новоєвропейська наука [96; 24].

«Блаженні убогі розумом, їм належить Царство Небесне». Істини середньовічної філософії – це істини Одкровення.

«Замовкнуть уста людські і затихнуть розуми людські; до недсяжного потягнуться не як ті, що мають намір осягнути, але як ті, що збираються долучитися», - писав Августин [13; 133]. Тертуліан у трактаті *De corpore Christi* (Про тіло Христове) сформулював такий парадокс: «Син божий розіп'ятий, нам не соромно, бо належало соромитися. І помер Син божий; це цілком

достовірно, бо ні з чим не схоже. І після погребіння Він воскрес; це безсумнівно, тому що неможливо» [199; 43]. Звідси походить знамените твердження Тертуліана: *credo quia absurdum est* (вірю, бо недоречно). Справді, вірити в доведення – зайве, не вірити після доказу – нерозумно. Вірити тільки й можна в неможливе, неймовірне, недосяжне.

Сила віри, таким чином, вимірюється неспівмірністю з розумом. У просторі руської літератури концепт віри набув основоположного значення. Віра як спасіння, як останній шанс, як вихід за межі наявного і перехід у трансцендентне. Віра як ідеальне свідчення величі духу та еволюції світобачення у бік багатой орнаментальної естетики візантійської культури.

Християнські теологи стверджували, що необхідно показувати не видиму красу, а істинну красу духу. Августин у листі до Небридія писав: «З чого ми складаємось? З духу і тіла. Що з них краще? Звичайно, дух... Отже, дух потрібно любити більше, ніж тіло. В якій частині духу знаходиться... істина? В розумі та інтелекті. Що йому протистоїть? Відчуття. Отже, потрібно всіма силами протистояти відчуттям? Так. Що робити, якщо чуттєві предмети приносять занадто багато задоволення? Потрібно, щоб вони не приносили його. Як це досягається? Звичкою до відсутності їх і звичкою прагнути кращого. Що, якщо дух загине? Тоді загине істина» [68; 276].

Один із західних Отців Церкви Аврелій Августин писав у «Сповіді» [16; 469-741], що доказ буття Божого кожен пізнає у власній душі. Зосереджено вглядаючись у глибини своєї душі середньовічна людина бачить неповторність і невичерпність особистості. У середньовічній культурі простежується постійний потяг до самовдосконалення і визволення від гріховності. «Почуття невпевненості – ось що впливало на розум і душі людей середньовіччя і визначало їх поведінку. Невпевненість у матеріальному забезпеченні і невпевненість духовна... Ця основоположна невпевненість зрештою стала невпевненістю у майбутньому житті, блаженство в якому нікому не було обіцяне напевно і не гарантувалося повною мірою ні добрими вчинками, ні благочестивою поведінкою. Влаштовувані дияволом загибелі здавались такими

багаточисельними, а шанси на спасіння настільки мізерними, що страх переважав над надією» [86; 302].

Перехід від простору зовнішнього світу у внутрішній «простір» людського духу – ось головна мета християнської культури. Вона виражена відомою фразою Августина: «Не блукай зовні, але ввійди всередину себе». Цей постулат стверджує й Іоанн Златоуст у «Бесіді на Псалом 44»: «Він (пророк) не дозволяє тобі зупинитися на зовнішності, але спрямовувати думку свою всередину. Як тіло, вбране в золото, є прекрасним, так прекрасною є душа, вбрана у благодійство» [86; 302].

Цей перехід наглядний у храмовому зодчестві. «Подібно до того, як християнський дух замикається у внутрішньому світі, так і будівля стає у середині себе обмеженим з усіх боків місцем для зібрання християнської общини віруючих, і для досягнення її внутрішньої зібраності... Враження, яке мистецтво повинно тепер викликати, є на відміну від радісної яскравості грецьких храмів... враження спокою душі, яка, будучи відстороненою від зовнішньої природи і мирських справ взагалі, концентрується в собі» [30; 69].

Побудові логічних зв'язків між архітектурою та літературою середньовіччя сприяє визначення релігійної проповіді як своєрідного «жанру в собі». Замкнений для зовнішнього втручання (ідей, образів, подій) він містить глибинний символічний зміст із окремими натяками на конкретні історичні реалії. Духовність і полісимволічність сприймаються як домінанти художнього мислення.

Перші введення християнської догматики в контекст життя здійснювали апостоли, але розгалужено та деталізовано здійснили це історичне завдання, водночас осмислюючи реалії життя під кутом огляду положень Святого Письма, представники християнської патристики — так звані Отці Церкви.

Надалі, завдяки потужному розвитку патристики, цитати, посилання, коментарі із канонічних текстів наблизилися до християн посередництвом Отців Церкви. На ранньому етапі свого розвитку патристика набула характеру *апологетики* (II—IV ст.): перші християнські мислителі зверталися до

римських імператорів або широкого загалу із посланнями на захист християн (давньогрецькою мовою «апологія» — захист). У таких зверненнях апологети почали розглядати та розробляти важливі світоглядні ідеї, такі як розуміння сутності Бога, характеру та змісту божественного творіння, природа та сутність віри, співвідношення віри й знання.

Від самого початку рання патристика (апологетика) поділилась на *два напрями* в питанні ставлення до попередньої язичницької (античної) мудрості: позитивний та негативний.

Прихильники *позитивного* ставлення — Юстин Мученик (бл. 100—165), Афінагор (II ст.), Климент Олександрійський (150—215), Ориген (185—254) — вважали, що грецькі філософи прямували шляхом істини, але не могли досягнути її тому, що вона ще не оприявила себе в особі Христа. Тому філософію треба використовувати, підпорядковуючи її теології, оскільки християнське світобачення більш істинне, ніж попереднє.

Юстин, якого прозвали філософом, сформулював у своїх апологіях п'ять аргументів щодо переваг християнства над попередньою язичницькою мудрістю:

- аргумент *єдності* (оскільки Бог єдиний, не треба шукати все нові й нові початки буття);
- аргумент *універсальності* (християнство відкрите й доступне всім, незалежно від статі, віку, походження);
- аргумент *простоти* (у християнстві йдеться про те, що зрозуміле для усіх і не потребує спеціальної освіти);
- аргумент *авторитету* (філософію вигадали люди, а істини християнства дані Богом через об'явлення);
- аргумент *давнини* (Юстин посилався на твердження Аристобула про те, що греки запозичили філософію у Мойсея, тобто зі Старого Заповіту). Варто зауважити, що не всі ці аргументи мають однакову виправданість, проте чотири перші використовуються у богослов'ї ще й сьогодні.

Другий напрям патристики – напрям негативного ставлення до античної філософії, представлений іменами Татіана (125—175), Арнобія (260—327), Тертулліана (160—220), наполягав на рішучому відкиданні античної мудрості як такої, що порівняно з божественним об'явленням постає як безумство. Філософські міркування, по-перше, безпідставні, бо філософи можуть довести все, що завгодно, по-друге, ведуть до розбещеності та гріха, по-третє, складні та заплутані. Божественна мудрість та віра живуть у простих душах тому, що вони не підлягають розумному осмисленню та обґрунтуванню, а потребують відданості, любові, щирого почуття до Бога.

Отже, як бачимо, в основі розмежування патристики на два напрями лежало питання про співвідношення віри та знання у людському світоорієнтуванні, яке майже ніколи не зникало з духовного обрію Середньовіччя.

Важливе значення для християнської філософії мав кодекс праць Діонісія Ареопагіта під загальною назвою «Ареопагітики» (532 р.). Тут проведено думку про *ієрархічну* (суворо підпорядковану) будову світу, в якій кожен вид буття має свою міру причетності до божественного світла; про шляхи богопізнання: *катафатичний* шлях (позитивний) передбачав вивчення форм буття задля сприйняття величі божественної мудрості, *анофатичний* шлях (негативний) був пов'язаний з відкиданням усього, що пізнане, як несумісного з абсолютністю творця, і, отже, передбачав прилучення людини до невимовної таємниці сутності Бога.

Найбільш завершеного вигляду ідеям патристики надав представник західної патристики - Аврелій Августин — Августин Блаженний, єпископ Гіппонійський (північ Африки) (354—430). У його численних творах знайшли вираз усі найважливіші проблеми християнського світобачення, але, крім того, у цілій низці своїх ідей та міркувань Августин виступив сміливим новатором. Він розглядав Бога як абсолют, як сукупність усіх можливих досконалостей. Як духовна сутність, що має названі атрибути, Бог є справжнє, вічне та завершене Буття. Саме завдяки тому існують як світ загалом, так і всі окремі

речі. Бог творить світ із нічого, бо його могутність необмежена, і це творення триває вічно саме тому, що можливості Бога у творенні невичерпні. Тому світ змінюється, нове приходить і замінює те, що було. Світ перебуває у повній залежності від Бога, але Бог аж ніяк від світу не залежить; його буття ніщо не порушує і не ушкоджує. У цьому сенсі Бог завжди є принципово позасвітовим (трансцендентним), і на нього не можна переносити якості та властивості цього світу. Саме ці характеристики Бога дають змогу зрозуміти його як гаранта безсмертя та спасіння людства.

Особливо уважно розглядає Августин усе те, що пов'язане з людиною, висувачи в людині на перший план людську свідомість. Тут Августин вважає основним наявністю «внутрішньої людини» (або душі), до якої входять *пам'ять* (без того не може бути єдності особи), *воля* (що пов'язана з первинними мотивами дії) та *розуміння*. Воля спрямовується не розумінням, а вірою: «вірю для того, щоб розуміти». У внутрішньому світі людини провідне значення має час як міра людського здійснення. Час має винятково духовну природу, адже без свідомої уваги ми б не відчували неперервності й часу, й свого життя. Минуле існує тільки як пам'ять, теперішнє — як споглядання, майбутнє — як очікування. Надавши увагу «внутрішній людині», Августин чи не вперше переконливо продемонстрував вихідне значення для людини переживань, духовних рухів та подій; свою власну духовну історію він виклав у славнозвісній «Сповіді», започаткувавши цим новий літературний жанр. Маючи подвійну природу, людина перебуває у центрі світу. Перед нею вибір між рухом догори, до Бога, і до чуттєвості, до Нічого. Людина у процесі гріхопадіння обрала другий шлях і стала причиною появи зла в світі. Врятувати ж себе власним зусиллям людина неспроможна; тут провідну роль відіграє божественна підтримка — Благодать. Бог від самого початку чітко визначив, хто з людей буде праведний, хто — грішний. Але люди про це не знають і діють (і повинні діяти) так, ніби вони самі вирішують усе у своїй долі. Так в Августина поєднується божественне попереднє визначення долі людини та її свобода волі.

Загалом, для латино-римської (європейської) традиції епоха від Феодосія (379 – 395) до Карла Великого (770 – 840) має велике значення. Серед авторів цього часу є помітні особистості, яких американський дослідник Е.К.Ренд називає «засновниками середньовіччя» [83; 32]. На V ст. припадає життя і діяльність Ієроніма, Августина, а також першого великого християнського поета Пруденція, першого християнського вселенського історика Орозія. Біля 450 р. Макробій і Сервій дають початок середньовічному тлумаченню Вергілія, Марціан Капелла укладає підручник сімох вільних мистецтв, який став для середньовіччя авторитетним.

Однак вторгнення германських народів і арабів (які на відміну від племен готів, гунів не асимілювалися) суттєво знизив продуктивність середньовічних мислителів, і до VIII ст. (дієвості англосаксонського впливу) чинником, якому вдалося зберегти єдність романського світу, була латина. Важко переоцінити значення латинської мови в появі та розвитку середньовічної літератури національними мовами, тому що вона була носієм західноєвропейської літературної традиції; нею були записані здобутки всіх відомих сфер людського досвіду; у посібниках із риторики латинською мовою було описано мистецтво красномовства й поезики; латина була мовою літургії і мовою Біблії (маємо на увазі Вульгату – перший переклад текстів Святого Письма).

Релігійні поети Середніх Віків успадкували вражаючий цілісний «образний музей», результат дванадцятивікової християнської традиції – гімни, релігійну лірику, коментарі, проповіді й, звичайно, книги Святого Письма, Псалтир та літургію західного зразка. Хоча традиція була західною, корені її сягають меж Східної Церкви, зокрема довершеної та розвиненої теології, численних витончених символічних та алегоричних способів оформлення думки.

Оскільки християнство було новою релігією, література покликана була довести, що саме ця система вірувань є істинною, праведною і довговічною. Для цього було використано так званий типологічний метод, аби шляхом створення певних типів за допомогою текстів Старого Заповіту пояснити суть

християнства, образи Месії, Богоматері, Бога тощо. Так, із образу жертвовного ягняти з'явився образ Христа як того, хто спокутує гріхи всього людства, принісши себе в жертву. Те, що поряд із образом Христа згадуються персонажі із Старого Заповіту (Авель, Авраам), а особливо, якщо вони зображені на одній мозаїці, робить винятковим значення часу та послідовності подій, досліджених Еріхом Ауербахом, у контексті Нового Заповіту. Так, історична чи умовно історична подія Старого Заповіту (така як жертвоприношення Авраама) сприймається як реальна подія, теперішня, яка одночасно означає і самопожертву Христа, іншу реальну подію, яка є її наповненням (*figuram implere* – саме цей термін інколи вживають). Але зв'язок між цими двома подіями не є історично спричиненим, вони поєднані Божим провидінням, на Божий розсуд. Як каже Е.Ауербах: «Тут і тепер не є просто складовою земного ланцюжка подій, це одночасно те, що завжди було й що буде в майбутньому; а точніше, в очах Бога, це щось вічне, щось всюдисуще, щось уже завершене в королівстві фрагментарності земних подій» [208; 8].

Таким чином спостерігаємо витворення чи не найважливішого концепту християнства – граду Божого, який є позачасовим, в якому Рай – вічний, який гарантує вічне життя тим, хто на це заслужить, будучи вірним християнином. Власне, саме тема відречення від земних утіх, присвята себе Богу, праведне життя стали основними темами релігійної лірики поряд із молитвами, які можна асоціювати з проханнями, але навіть у цьому жанрі в частині обіцянок звучать ті ж само мотиви бажання жити праведно за законами Божими.

Поряд із книгами Старого Заповіту важливе значення для тематики релігійної літератури мали тексти Псалмів, які відповідали усім потребам християнина (інтимне спокутування гріхів, прохання про божу милість, подяка за все, що трапилось тощо). Так, книга середньовічної релігійної лірики Семюеля Сінгера, яка називається *Das Nachleben der Psalmen* («нове життя псалмів»), починається реченням «Псалми Старого Заповіту – основа всієї європейської лірики» [208; 10]. Ми безперечно можемо знайти в Псалмах, експліцитно чи імпліцитно, багато яскравих прикладів тем та образів релігійної

поезії. Псалтир же є своєрідною антологією єврейської релігійної поезії, яка є вражаючою за рівнем емоційності: тут і прохання до Бога, подяки, молитви, судження пристрасного націоналізму, прокляття, демонстрування віри, любові, надії, страху, вшанування божої роботи в природі та історії. Ізольовані образи та фрази, які, як правило, залишаються, поширюють через Псалми надання переваги «колективному Я» поета, де автор псалму говорить від імені багатьох незалежно від форми, яку обирає для твору.

Розквіт народномовних літератур від XII і XIII ст. аж ніяк не означає подолання латинської літератури або відходу від неї, бо XII і XIII ст. стали навіть вершиною розквіту латинського письменства. Латинська мова й література за тієї доби сягають «від Центральної та Південної Європи й півночі Ісландії, Скандинавії, Фінляндії до Палестини на південному сході» [83; 36]. Мова вчених, латина, відома також як *grammatica* для Данте є винаходом людей мудрих, непорушною мовою мистецтва [83; 36]. Латинська література жила і справляла вплив паралельно, всередині і поміж великих рухів нового часу, що починав визрівати: гуманізму, Ренесансу, Реформації, Контрреформації.

Залишається з'ясувати, яке значення мала у понятті «латино-римський канон» складова «римський», яка «ніяк не розкривається в римській ідеї в сенсі прославляння Риму чи прагнення його відновити... Вже в християнському Римі IV ст. формується уявлення про «спокутний Рим», що «як обтяжена провиною людина після каяття за пролиту християнську кров, спокути і визнання Христа може бути прийнята до святої громади» [83; 39]. Речниками цієї ідеї були Ієронім, Амвросій, Пруденцій. Відтак Августин надає цьому гострішого повороту. Достославні чесноти Риму – це, з погляду християнства, не що інше, як пороки. Християнам слід відвертати погляд від земного Риму, історія якого поєднується із *civitas terrena*, містилищем зла, до *civitas Dei*, понадсвітнього граду Господнього. Германське кайзерство та римська імперія, поганське і церковне, августинівське і дантівське історичне мислення – це лиш декотрі зі згустків напружень, що наповнюють римське мислення. Однак усі вони сформувалися і знайшли свій вияв у мові Риму, яка була також мовою Біблії,

патріархів, церкви, римських auctores, що набули канонічності. Саме автори, які почали творити канони національних літератур продовжать життя мові Риму (і самому Риму), більше того – поширять її вплив на території Східної і Південної Європи, давши змогу їй ще раз виконати свою об'єднавчу функцію. Лише цього разу латина сполучить не романський світ, а усю Європу.

У такому контексті творив П. Абеляр і в такому контексті варто поглянути на творчість давньоруського проповідника Клима Смолятича.

1.3. Авторитет у секулярному каноні XVI – початку XVII ст.

Ера секулярного канону в українській літературі розпочинається XVI ст., коли було проголошено право людини на земне (особисте) щастя, самовираження, на вільний від обмежень релігії розвиток науки тощо. Саме в межах цього періоду з'являється поняття людини як «вільної богоподібної істоти, спроможної самостійно розвиватись і вільно формувати своє буття» [91; 70]. Це дало змогу автору зрештою вийти із тіні авторитету Святого Письма, відмежуватися від влади церкви й її історії й почати творити власну, унікальну й неповторну. Увага до внутрішнього світу людини, її почуттів, бажань вплинула на розширення спектру авторських інтенцій у творах, особливо тих, які розглядаємо в контексті ораторсько-проповідницької літератури, оскільки їхні потенційні художні можливості, так само, як і мета, сприяють найбільш повному розкриттю авторського «я».

Потрібно, однак, усвідомлювати, що для автора епохи Ренесансу існує певна двоїстість – «arrogia dantesca» - у ставленні до попереднього досвіду в літературі й позиціонуванні власного місця в ній. З одного боку, це бажання створити індивідуальний абсолютний авторитет у своїй креативній зоні, але з іншого – поки що чітко визначити межі цієї зони, за якими індивідуальне не має особливого авторитету.

Проте вже наявність простору, в якому автор визначає себе як єдиний авторитет, створює певну порожнечу між Середньовіччям, де автор керується виключно авторитетом ззовні, тобто джерелами, і Ренесансом, де автор здобувається на певну свободу. Відповідно, і в процесі динаміки канону в

літературі утворюється лакуна із майже двох століть. Власне, XIV – XV ст. в українській літературі оцінені І. Франком як такі, що не презентували жодних творів, які можна було б віднести до художньої літератури [189; 373]. Вочевидь, потребує розвідки проблема тяглості в літературі в контексті пошуку перших протозмін ще в Середньовіччі з проекцією на наступні епохи.

Доцільним прикладом є «Повчання дітям» князя Володимира Мономаха, друга частина якого може розглядатися в контексті зародження жанру автобіографії, тобто вже у Середньовіччі зроблено спробу поставити людину в центр твору, акцентувати увагу на її самореалізації. І хоча розповідь про епізоди свого життя Мономах вносить у «Повчання», переважно, із дидактичною метою, цей твір може прочитуватися й у контексті динаміки авторитету як питомої риси української літератури, яка має чітко простежувану традицію. Зокрема, автобіографізм і чітка авторська позиція в «Повчанні» Володимира Мономаха започаткували рух української літератури до проторенесансних ідей. У текстах перехідного періоду (кінець XIII – XV ст.) продемонстровано тяжіння української літератури до формування гуманістичного світогляду, процесу секуляризації, переосмислення античної спадщини. Відтак оригінальна традиція, започаткована в Середньовіччі, продовжується динамікою авторитету від Святого Письма до автора в контексті творення секулярного канону в українській літературі, який зорієнтовано на особу автора, а не на текст.

Велике значення мав для української літератури Другий південнослов'янський вплив, який, поряд із процесами секуляризації і Реформації, розширив межі авторської присутності в тексті, що яскраво доводить творчість Григорія Цамблака, який у «Надгробному слові» уже свідомо використовує спогади про своє знайомство із митрополитом Кіпріаном для того, щоб підкреслити те, що він (Цамблак) – достойний наступник покійного митрополита. Тобто, навіть на рівні заявлення авторської присутності в тексті, а відтак і динаміки авторитету вбік автора, простежується

певна тенденція розвитку національної літератури - через творення авторського канону посередництвом зміни авторитету.

Справді посутню зміну в плані сприйняття авторитету в українському літературному просторі можемо фіксувати лише із XVI ст., коли на терени України проникають ідеї європейського гуманізму, а в ораторсько-проповідницькій літературі відновлюються практики античної риторики, яка відроджується формально лише на рівні поезики.

Для розуміння рушіїв творення секулярного канону літератури потрібно детальніше розглянути суть гуманістичних проявів ув українському континуумі й роль античної риторичної поезики.

По-перше, формується нова самосвідомість людини, її активна життєва позиція, з'являється відчуття особистої сили та таланту. Ідеалом людини є різнобічна діяльність, пріоритетним в ієрархії духовних цінностей стають особисті чесноти, благородство. Людина відчуває силу, владу над усім існуючим, і над самою собою, не потребує ніяких зовнішніх сил – ні природи, ні Бога, оскільки вони лише частково можуть вплинути на життя, переважно ж, залишаються лише споглядати.

Такі принципи позиціонування себе в світі українські письменники XVI – початку XVII ст. привносять у літературу, спираючись на прийоми й практики риторичної традиції, відновленої з античності й вдосконаленої для релігійних потреб у добу Середньовіччя. Варто, однак, зауважити, що українські латиномовні автори під впливом ідей Ренесансу послуговуються західною риторичною традицією.

Такий вибір є вмотивованим, оскільки проповідь як жанр ув українській літературі здобувається на розгалуження. З одного боку, продовжує функціонувати релігійний її піджанр, який через насичення стильовим прийомом «плетенія слів», виконує функцію проповідування християнських істин і навчання життя в Христі. З іншого боку, з'являється світський різновид проповіді – виступ (ораторія), який використовується для захисту особистісних цілей чи позиціонування думки перед аудиторією. Особливості ораторій

полягали в наданні значення усному викладу, тому і poetика цих творів орієнтована перш за все на усне сприйняття.

Саме цей різновид ораторсько-проповідницької літератури свідчить про динаміку авторитету в українській літературі й творення секулярного канону, тому що передбачає суттєву автономність автора у виборі предмету, мети, засобів для аргументації виступу, а також залучення традиції античного ораторства до українського літературного орієнту. Позиціонування автора себе як самостійної творчої одиниці спричинило появу тенденції до оформлення авторського канону в літературі, який свідчив про передумови для домінування світського над релігійним.

Українські письменники посередництвом латини й безпосередніх зв'язків із мислителями заходу зробили античний риторичний досвід складовою українського процесу творення канону. Вони сприйняли риторичку уже як систематизовану науку, поділену на:

- 1) виклад теорії;
- 2) сукупність інтерпретацій і застосувань риторички та їх історичний опис.

Центральною постаттю для українських письменників, як і для римської риторичної традиції, є Марк Тулій Цицерон, який, прагнучи втілити політичний ідеал грецьких філософів у Римській державі, зумів реалізувати лише їхній духовний ідеал у своїх риторичних творах, ставши зразком стилістичної майстерності. Його твори «Про оратора», «Брут» і «Оратор» не лише «виростили» св. Августина, а й стали основою для поетик і риторик нового часу. Ім'я Цицерона було відоме і в українській шкільній освіті XVI – XVII ст.ст. поряд із іменем Іоанна Златоуста. Автор епохи Бароко Феофан Прокопович дає досить високу оцінку мистецтву красномовства Цицерона: «...У центрі нашої уваги Марк Туллій Цицерон, вершина людського красномовства, похвали якому, якщо їх виголосити відповідно до його заслуг, то, слушно зазначив Лівій, потрібно було б такого майстра похвал, як сам Цицерон. Фабій Квінтіліан твердить, що його послало нам божественне

провидіння, щоб красномовство випробувало на ньому всі свої сили. У нього є все, чого треба шукати в досконалому ораторі» [146; 500].

Основні твори Цицерона були написані протягом останніх трьох років його життя. В одному з листів він писав Аттику про те, що існують речі, які не потребують праці, лише слів, пояснюючи, що просто переробляє твори греків. Насправді, запозичивши філософські погляди, він вибирає й поєднує елементи своєї філософської системи індивідуально й своєрідно. Саме цю рису творчого методу Цицерона майстерно використовує в судових промовах С.Оріховський, який по-своєму інтерпретує слова зі Святого Письма для того, щоб довести справедливість свого протесту проти целібату.

У питаннях теоретичної філософії Цицерон – скептик і дотримується вчення Філона: критерієм істинності пізнання для нього немає, буття божества непередбачуване, фатуму не існує, і в людини є свобода волі. У питаннях практичної філософії Цицерон – стоїк: його етика будується на основі уявлення про природу, керовану розумом, і про чотири чесноти душі (мудрість, справедливість, мужність, помірність), які диктують людині його моральний обов'язок, виконання якого приносить щастя. Саме за таке ставлення до Божого провидіння й місця людини в творенні власного щастя виступає у своїх творах С.Оріховський. Письменник вважає, що не лише Бог керує долею людини й обирає за неї, тому що природа є також одним із важливих факторів вибору свого місця у світі. С. Оріховський переконаний, що божественне й природне в людині мають однаково важливе значення й спонукають мислити й обирати самостійно, адже лише свобода волі робить людину справді повноцінною особистістю. Власне, розкриваючи механізми свого творчого методу, український гуманіст власним прикладом демонструє свою тезу.

Погляди Цицерона, як і його праці із теорії риторики, складуть духовну й формальну основу західної патристики на чолі самобутнього проповідницького таланту Святого Августина Блаженного.

Домінування риторики у відродженні ідеалів античності й створенні ідеалів християнства роблять її, а не філософію чи поезію, представницею давньогрецького інтелектуального набутку.

Однак виходячи за межі історії риторики й розглядаючи її як систему, сфокусуємо увагу на теорії риторики, яка є інструментом для роботи із текстами. Теорію риторики застосовують як ораторство (*ars oratoria*), проповідництво (*ars praedicandi*), диктамен (*ars dictaminis*), епітолографія (*ars epistolandi*), мистецтво пам'яті (*ars memoria*) тощо [97; 495].

Суттєве значення має поділ на риторичні різновиди, і він є досить складним. По-перше, тексти поділялися за способами їх представлення на стиль письмової промови і стиль усної промови. Перший характеризується стислістю, другий – є живою і безпосередньою грою. Первинний поділ на різновиди був дихотомічним, практичний і ювілейний. Потім прийнято тридільний поділ, де юридичний розпадався на дорадчий і судовий, похвальний (ювілейний) залишався незмінним. У межах кожного різновиду визначено бінарну опозицію. Так, у дорадчій промові або радять, або відраджують, у судовій промові – звинувачують або захищають, у похвальній промові – хвалять або засуджують.

Кожен різновид пов'язаний із певним часом: у дорадчому різновиді – майбутнім, судовому – минулим, у похвальному – теперішнім [97; 497].

Схема побудови цієї науки століттями була незмінною. Риторика як мистецтво (*ars*) поділялася на п'ять частин: *inventio* (способи знаходження і опрацювання теми), *dispositio* (способи впорядкування аргументів і вибору композиції цілості промови), *elocutio* (мистецтво прикрашання тексту), *memoria* (мистецтво запам'ятовування приготованого тексту), *actio* (спосіб його виголошення).

Найістотніше, що кожна промова (величальна також) ставила перед собою завдання накинути слухачеві певний постулат або схилити його до певної справи. На користь цього потрібно було навести аргументи, що промовляли б до розуму й серця слухача. Існував цілий набір таких аргументів, до яких

можна було вдаватися в найрізноманітніших ситуаціях. Існували й певні «пам'ятні» теми, які використовувались для розгортання та видозміни залежно від уподобань оратора. Грецькою вони називалися «топоси», наприклад, топос величальної промови – це «похвала предкам та їхнім діянням». Ув античні часи укладали цілі збірники таких топосів.

Отож, спершу топові були допоміжним засобом у складанні промов. Як каже Квінтіліан, це були «скарбниці для пошуку ходу думки» (*argumentorum sedes*) [97; 82], тобто служили практичним потребам. Оскільки два найважливіші різновиди промов – судова і політична - втратили своє значення й опинилися поза політичним реаліями внаслідок занепаду грецьких міст-держав та республіки в Римі, величальна промова перетворилася на величальний прийом, який можна було застосовувати до будь-якого предмету. Майстерно опрацьована система риторики стає спільним знаменником, теорією форми та мірилом оцінювання всієї літератури загалом. Це була найзнаменніша віха в історії античної риторики. Водночас і топоси змінили свої первісне функціональне призначення: вони стали штампами, кліше, які можна використовувати в будь-якій літературній формі. За доби християнського середньовіччя прийоми риторики склали формальну основу гомілетики, а нові топоси утворилися внаслідок постання нового світовідчуття.

Література Середньовіччя в основному лише використовувала набуток античної риторики, не роблячи помітних відкриттів у її теорії. Натомість новий розквіт цього мистецтва припав на період освітньої кризи й відновлення Римської імперії у IX столітті, коли актуалізується роль латини як мови освічених людей (представників християнського духовенства), яка актуалізувала звертання до античних авторів. Оскільки латина є топовою мовою освіти і культури навіть до XIV століття, університети нового часу творять сприятливий контекст для її побутування і процвітання, власне, саме посередництвом латини буде консолідовано європейський інтелектуальний світ у створенні ренесансного світовідчуття, у відтворенні багатовимірної античної спадщини, яку європейці проголосять своєю «колицкою».

Маємо відзначити, що систематизування риторики як науки в українському просторі відбудеться лише в добу Бароко в контексті Києво-Могилянської академії, однак зробимо спробу визначити діапазон образно-стильових засобів, використовуваний українськими письменниками XVI – початку XVII століття.

Процес творення секулярного канону в українській літературі має точки дотику із процесами, що синхронно відбувалися в інших європейських літературах. Однак наголосимо на власне українських чинниках творення канону. У статті «Духовна генеза першого українського відродження» О. Зілінський визначає вихідні точки давньоруського світогляду [63; 286], які вплинули на формування сакрального канону української літератури через переосмислення яких постане новий секулярний канон:

1. «Трансцендентний ідеалізм... Пізнання й етична снага звертається виключно в бік світу ідей, уміщених у другому житті, що його обіцяє релігія» [63; 286]. Це означає, що в ораторсько-проповідницькій прозі українського Середньовіччя особливу і виключну увагу було приділено Царству Небесному, його перевагам тощо, аніж світу людському. Відповідно, автор позиціонує себе в проповіді як посередник між Богом і людьми, оскільки має намір пов'язати реальний і обіцяний світи.
2. «Агностицизм і віра в пізнання з ласки. Людський розум ослабий, щоб пізнати істину. Тільки ласка Божа може привести вибраних святих до пізнання» [63; 286]. Українські середньовічні проповідники послуговувалися богонатхненними книгами, оскільки лише віра слово Боже була шляхом до царства небесного. Від сили віри прямо залежить міра благодаті, яку Бог посилає людям. Відповідно, аргументи для ідеї утвердження християнства в Київській Русі автори черпали із постулату про безсумнівність існування бога, творення ним світу й людини, керування її життям і волею.

3. «Безперсоналізм. Людина – це порох, в зв'язку з Богом отримує тільки запоруку майбутнього життя» [63; 286]. Середньовічний автор позиціонує себе в проповіді недостойним, нікчемним і недолугим розумом, аби прославляти Бога і Його любов до людей. Використовуючи формули самозаперечення й самоприниження, він лише утверджує авторитет Святого Письма і отців церкви.
4. «Духовність. Тільки витвори ласки Божої, що входять у склад релігійного передання, як Євангелія, Святе Письмо, писання святих, обрядові книги, є самотнім джерелом справжнього духовного» [63; 286]. Потрібно зазначити, що сакральний канон давньої української літератури творився із залученням спільнохристиянського канону релігійних текстів, які сформували поетику середньовічної ораторсько-проповідницької прози. Посилання на священні книги, як і ремінісценції, алюзії на тексти Святого Письма та цитації його як текстуальне втілення авторитету є чинниками творення канону, адже сприяли відбору текстів, які становили сакральний канон українського літературного Середньовіччя.
5. «Неісторичність... Немає розвитку, як висліду праці людських рук чи ума. Бог кермує змінами в світі по своїй волі» [63; 286]. Українська ораторсько-проповідницька проза, як і література Середньовіччя загалом, хоч і передбачає наявність історичних реалій, авторитет Бога над усім сущим – незаперечний фактор того, що людина не здатна керувати світом, що її оточує і власними вчинками.
6. «Предестинативність. Життя людини складається з Божих інтервенцій, проти яких людина безборонна. Спокуси, чуда й рятунки творять зміст життя» [63; 286]. Чудотворення є невід'ємною частиною життя християнина. Воно породжене вірою, що підтримувана авторитетом Святого Письма становить один із критеріїв творення сакрального канону.

Починаючи із часу проникнення ренесансних ідей в українську художню площину (XVI – початок XVII ст.), а з ними процесу секуляризації літератури, звертання до внутрішнього світу людини, співучасті Бога й природи в творенні світу й людей, спроб не лише переосмислити античну спадщину, а й використати її як складову творчого методу, світоглядні зміни спровокували присутні трансформації в ораторсько-проповідницькій прозі постсередньовічної доби:

1. «Трансцендентний ідеалізм» змінився зацікавленістю письменників-гуманістів земним світом і місцем людини в ньому. Вони не заперечують існування царства небесного, але дають людині право на самореалізацію в її земному житті. Власне, поділ світу на два світи зберігається, але творами гуманістів утверджується ідея про паритетність їх у світовідчутті й творчості.
2. Започаткований Климентом Смолятичем спосіб пізнання Бога через розуміння здобувається на еволюцію в творах письменників Ренесансу. Їхня віра у вищу силу не становить для них перешкод для осмисленого сприйняття християнства й зображення своїх творчих пошуків у цьому напрямі в літературних творах. Особливо, це стосується ораторсько-проповідницької прози, де діапазон аргументації оратора розширюється саме потужністю його інтелекту, бажання пізнавати і використовувати отримані знання. Сила людського розуму є основною рушійною силою творчого процесу.
3. Схильність до імперсональності змінюється потужним авторським началом в ораторсько-проповідницькій прозі Нового Часу. Активно використовується прийом автобіографізму, започаткований в українській літературі Володимиром Мономахом. Але він (прийом) не обмежується лише повчанням своїм життям, як це пропонує «Повчання дітям». Автобіографічність інколи стає метою твору, коли автор використовує факти зі свого життя, щоб реалізувати свої письменницькі амбіції, заявити про себе тощо. Тому середньовічні формули

самозаперечення та самоприниження змінюються прийомами самозвеличення й самоствердження.

4. Тенденція до секуляризації на рівні змісту ораторсько-проповідницьких творів привела до розгалуження й урізноманітнення джерельної бази, використовуваної авторами. Тому Святе Письмо й твори Отців Церкви не є уже єдиними орієнтирами для письменників. Більше того, автори епохи Відродження досить вільно трактують священні тексти, здобуваючись інколи на далеку від класичної інтерпретацію. Тяжіння до таких кардинальних змін у ренесансній літературі зумовлюється реформаційними процесами, які йому (тяжінню) передували.
5. Історизм літератури Нового Часу полягає в оцінці авторами сучасних їм подій у діячності. Для них чітко існує минуле й сучасне, вони апелюють до своїх сучасників, а не лише до пророків, апостолів, Отців Церкви тощо. Більше того, сучасники можуть ставати й прикладами для наслідування.
6. Людина Ренесансу має свободу волі, право керувати власним життям, обирати те, що співмірне її внутрішньому світу, відповідає її уявленням про світ, дає змогу почуватися гармонійно тощо. Письменники намагаються активно позиціонувати свою незалежність від Божого провидіння, що наближає їхні твори до рівня самоусвідомлення і самопізнання автора.

Секулярний канон української літератури творився під впливом авторитету автора, який у свою чергу став результатом світоглядних трансформаційних процесів від Середньовіччя до Ренесансу. Домінанта авторського «я» письменника стала передумовою творення секулярного канону в українській літературі, частиною якого була ораторсько-проповідницька проза XVI – початку XVII ст. Завершення процесу творення канону відбудеться у добу Бароко, однак зміни й тенденції, які можемо відстежити в аналізованому періоді, свідчать про продовження започаткованої в Середньовіччі оригінальної традиції в українській літературі.

Розділ II. Авторитет Святого Письма в ораторсько-проповідницькій літературі XI – XIII ст.

Першим свідченням-реакцією на прийняття християнства в давньоруській літературі було «Слово о Законѣ и Благодати» Іларіона, яким розпочалася оригінальна ораторсько-проповідницька традиція в Київській Русі, продовжена Феодосієм Печерським, Климентом Смолятичем і Кирилом Туровським. Статус першої оригінальної пам'ятки й точне датування дають змогу оцінити ступінь впливу греко-візантійської й посередницької болгарської середньовічної писемності та оригінальної творчості в «Слові» з метою вибору інструментів для оцінки й аналізу давньоруської ораторсько-проповідницької літератури в контексті авторитету Святого Письма.

Дослідники «Слова о Законѣ и Благодати», В. Істрін, І. Єр'омін, Д. Ліхачов, М. Возняк, одноставно відзначають, що джерелами твору були Євангеліє від Іоанна, Послання апостола Павла і болгарський твір X ст. – «Шестоднев» Іоанна Екзарха. Таким чином, Іларіон продовжує традицію орієнтування на авторитетні джерела через посилення, цитування тощо, тим самим перебуваючи в загальному контексті утвердження християнства, що пізніше продовжать у своїх творах інші давньоруські проповідники. Така позиція середньовічного автора є цілком логічною, оскільки, як вважає М. Возняк, «в самій Візантії панував дух компіляторства й риторичної сухості» [27; 138], тому «наші проповідники в своїй великій більшості відразу стали на становищі, що неї діло зачіпати в проповідях живу дійсність, що вигідніше піти шляхом вказування на традиційні правила християнської релігії та моральності» [27; 138].

У тому, що стосується Іларіона, про наслідування наявної у Середньовіччі традиції можна говорити лише в контексті двох перших частин «Слова», де йдеться про релігійний закон, даний Мойсею, і про Благодать та Істину, отримані від Христа, а також про зміну старого Закону на нову (християнську) Благодать, яка, «наситивши усі країни, нарешті утвердилась і на Русі» [54; 69]. Давньоруський автор обирає темою своєї проповіді старозавітну розповідь про

Авраама, Сару й Агар, щоб, використовуючи протиставлення вільної Авраамової дружини, Сари, і рабині Агар, ствердити вищість благодаті над законом, Нового Заповіту над Старим, євангельського закону над законом Мойсея. Адже, на думку І. Ісіченка, «навряд чи треба всерйоз сприймати небезпеку впливу юдаїзму на новонавернену Русь і вводити твір до контексту християнсько-юдейської полеміки» [73; 340].

Більше того, сам Іларіон стверджує, що пише не для простих людей, а для підготовлених і начитаних, а відтак у першій частині «Слова» не йдеться про ідею утвердження християнства, а подано міркування автора в контексті наявної на той час традиції слідування авторитету Святого Письма й актуальної тематики загрози з боку юдаїзму. Цю думку підтверджує І. Франко, говорячи про наративну природу тексту: «Іларіонове слово не було говореною імпровізацією, але писаним твором, призначеним для людей інтелігентних, тобто начитаних у книжках» [189; 137].

Елітарність проповіді Іларіона доводять не лише майстерність автора в оволодінні мистецтвом східного ораторства та висока освіченість його реципієнтів, але також і частина тексту, яку умовно названо «Похвала князю Володимирі» і яка, на думку ряду дослідників, є втіленням основної мети твору – проблеми канонізації князя-хрестителя в контексті однієї із базових критеріїв авторитету – спадковості. Подібно до того, як апостоли прийняли вчення Ісуса Христа і через наслідування проповідували його іншим народам, так і князь Володимир, подібно Константинопольському імператору Костянтину, який зробив християнство державною релігією Римської імперії, реалізовував місію поширення й проповідування християнства серед русичів, тим самим заслуживши собі місце між найдостойнішими послідовниками Ісуса Христа. Зрештою далі Іларіон говорить і про гідного наступника Володимира – Ярослава, який достойний продовжувати розпочату батьком справу.

Відтак, перебуваючи в контексті спільнохристиянської проповідницької традиції, заснованої на авторитеті Святого Письма й апостольському наступництві, Іларіон модифікує ідею авторитету для реалізації власне руської

ідеї – вшанування князя-хрестителя, який своїм вчинком, життям і чеснотами зробив русичів гідними Царства Небесного, долучивши їх до інших народів, які прийняли християнство й здобули право на вічне життя.

Твір Іларіона ознаменував собою епоху Середньовіччя в Київській Русі. Він є неповторною довершеною художньо-естетичною системою, яка репрезентувала світогляд автора, данину традиціям і витворення оригінальних рис літератури власної. Ця система стала маркером всієї епохи, тому що з часом поглиблювалась, удосконалювалась, творячи високий стиль проповідницької літератури, збагачуючи її як рисами греко-візантійського типу проповіді, так і прикрасами власне локальними. Однак, якщо розглядати образне наповнення «Слова» Іларіона, то стає помітним використання проповідником маркерів певного художнього світобачення. У митрополита Іларіона вони нагадують знаки-індекси, як антитези для доведення переваг християнства над язичництвом, благодаті над законом. Ці вирази є не просто метафорами, текстовими прикрасами, а ілюстраціями певного стильового явища. Вони справді не мають того рівня узагальнення, яке наявне в символах, але в даному контексті мають здатність позначати певні образи тим шляхом, який притаманний символам. Рівень знакових індикаторів дає змогу продемонструвати явища стильового синкретизму, зафіксувати процес витворення стильових домінант на різних його етапах і пояснити вибір конкретного знака з огляду на мету зображення в творі, а відтак і творення власне українського канону Середньовіччя.

Церковно-панегірична література Київської Русі з XI століття засвоювала основну метафору християнської літератури – Христос, християнство – сонце: у митрополита Іларіона християнство «сонце євангельське», «сонячна теплота», «сонце сяюче», «зоря благовір'я», тоді як іудейство – «світло місяця», яке «як вечірня зоря гасне».

Поряд із символічним вживанням образу «сонця» з'являється таке ж символічне потрактування образів «місяця» й «зірок». У книжній літературі сонцю, місяцю й зіркам уподібнюються близькі за значенням об'єкти. Вибір

одного із трьох образів зазвичай визначається якісним співвідношенням об'єктів. Сонцю уподібнюється вищий ступінь якості, місяцю і зіркам – нижчий. Тому в літописній похвалі княгині Ользі вона, на відміну від Володимира, що освіти руську землю хрещенням, називається ще «місяцем»: «у темряві» язичництва вона сяє «як місяць вночі» (Іпат. Під 6477р.). У Іларіона місяць – Старий Заповіт, на відміну від сонця – християнства, Нового Заповіту. Особливо вичерпно це уподібнення розвинуто в Іларіона: «Отиде бо свѣтъ луны слнцю вѣсїавъшу. Тако и законъ, блгдти явльшася» [65; 280]. На схожих антитезах та паралелізмах і витворюється метафорична система в Іларіона. Роз'яснюючи божественну та людську сутності Ісуса Христа, митрополит Іларіон наводить сімнадцять антитез на позначення цієї тези:

«Яко члкъ во оутробу матерню растяше, и яко бѣ изиде дѣвства не врѣждь.

Яко члкъ матерне млѣко прїать, и яко бѣ пристави агглы съ пастухы пѣти: «Слава въ вышнїихъ бу».

Яко члкъ повиться въ пелены, и яко бѣ вѣлхвы звѣздою ведяше.

Яко члкъ възлеже въ яслехъ, и яко бѣ от волхвъ дары и поклоненїе прїать. Яко члкъ бѣ жааше въ егупеть, и яко бу рукотворенїа егупетскаа поклонишася» [65; 284-285] і т.д.

Таким чином автор за допомогою антитез створює своєрідну біографію Христа, де перша частина вислову відноситься до немовляти Ісуса й реалій його існування як звичайної людської істоти, а друга свідчить про Його Божественне походження, оскільки містить свідчення визнання Його Сином Божим.

Для побудови своїх антитез Іларіон Київський використовує доступну і зрозумілу інформацію, оскільки його метою є не стільки возвеличення Христа як Сина Божого, скільки доведення подвійної Його природи. Це дає змогу проповіднику пов'язати новонавернених християн із Богом посередництвом Ісуса, який належить і Богому світу, і людському, доті коли Бог – траньєндентний, а людство без віри в Спасителя замкнене в мирському світі.

Закінчивши першу частину протиставленням поганства та християнства, Іларіон переходить до похвали князеві Володимирі. Спочатку в градаційній послідовності автор згадує тих, кому підносять похвалу інші країни та народи, хто заслуговує на честь бути проповідником і утверджувачем християнської віри: «Хвалить же похвальними гласы Римська страна Петра и Паула, има же вѣроваша въ іс хса сна бжіа; Асія і Єфесь и Пафмъ – Іоанна Бгословьца; Индия – Фому; Єгупеть – Марка. Вся страны и гради и людїе чтуть и славять коєгождо ихъ учителя, иже наоучиша я православнѣ и вѣрѣ» [65; 295].

Закликаючи далі до похвали князю Володимирі, Іларіон творить своєрідний руський християнський пантеон, ставлячи заслуги князя поряд із найпочеснішими проповідниками Христової віри в світі: «Похвалимъ же и мы, по силѣ нашеи, малыими похвалами, великаа и дивнаа сътворишааго, нашего учителя и наставника, великааго кагана нашея земли – Володимера, вьнука старааго Игоря, сна же славнааго Святослава» [65; 295].

Після характеристики політичного значення Володимира, «єдино державця» Руської землі, Іларіон переходить до охрещення Володимира. Однак звеличуючи князя-правителя, проповідник уже наділяє його типово християнськими рисами: «И тако єму вѣ дни свои живуцю и землю свою пасуцю правдою, мужьствомъ же и сьмысломъ» [65; 296]. Іларіон мовби наголошує, що лише мужній, справедливий і мудрий правитель, яким є Володимир, здатен побачити істинність християнської віри й запровадити її в своїй державі.

Але, знову є таки, не впливові грецької проповіді, а покликанню Божому приписує Іларіон навернення Володимира до християнства: «Приде на нь посѣщенїе вышняаго, призрѣ на нь всемилостивое око блгааго ба и вьсіа разумъ вѣ срдци єго, яко разумѣ ти суету идольскыи льсти взыскати єдиноа ба сътворишааго всю тварь – видимую и невидимую» [65; 296]. Лише тоді він звертається до «благовірної землі грецької» за охрещенням: «Съвлѣ че же ся убо каганъ нашъ и сѣ ризами ветъхааго члка сьложи тлѣннаа, отрясе прахъ

нєвѣ рїа и вѣлѣ зе вѣ стую купѣ ль и породися от дха и воды. Вѣ ха крстився вѣ ха облѣ чеся и изиде от купѣ ли бѣ лообразуяся, снѣ бывѣ нетлѣ нїа» [65; 297].

Іларіон переходить до похвали князю Володимиріу як християнину, малюючи картину його добротину в останні роки його життя та вказуючи на пізніший розвиток християнства на Русі. Похвала кульмінує в патетичному заклику до Володимира: «Вѣстани, о честнаа главо, от гроба твоего вѣстани, отряси сонѣ. Нѣ си бо умерлѣ нѣ, спиши до обѣшааго всѣ мѣ вѣстанїа. Вѣстани, нѣ си умерлѣ, нѣ с бот и лѣ по умрѣ ти, вѣ ровавшу вѣ хса живота всему миру. Отряси сонѣ. Вѣзведи очи да видиши, какою тя чести гѣ тамо съподобивѣ» [65; 304-305].

Похвала князю Володимиріу із об'єктивних причин (намір митрополита довести потребу в канонізації Володимира як хрестителя Русі) виходить за рамки монументального стилю, оскільки містить яскраві символи-характери Володимира й Ольги. Іларіон майстерно проводить паралелі із візантійським правителем Костянтином Великим та царицею Єленою.

Таким чином, Іларіон започатковує канон давньоруської літератури, яка, розвиваючись в межах середньовічної традиції, має власні особливості й ритми розвитку, які не лише не відокремлюють її від панєвропейського контексту, але й забезпечують їй статус цілісної літератури, що поставала в конкретному культурно-історичному періоді.

2.1. Аскетичний ідеал як критерій авторитету в повчаннях Феодосія Печерського

У процесі визначення стандартів, за якими обиралися книги для творення новозаповітного канону, критерієм, що превалював над іншими, була апостольність. Якщо книга могла вийти з-під пера учня Христа або мати за собою його (учня) авторитет, вона однозначно зараховувалася, оскільки апостоли, як прямі послідовники Ісуса Христа, перейняли богодухновенне знання безпосередньо. Таким чином, тексти, із яких укладені книги Святого Письма, стали основою сакрального канону середньовічної літератури як ті, що

були передані Богом для людей посередництвом Христових послідовників. Наступним рівнем в утвердженні авторитету Святого Письма були твори Святих Отців Церкви, які тлумачили апостольські вчення через проповіді й повчання, доповнюючи тим самим сакральний канон літератури епохи Середньовіччя. Саме апелювання до авторитету Святого Письма стала критерієм набуття текстами проповідників IV – VI століття канонічності й статусу прикладів для наслідування.

Давньоруські проповідники перебували в насиченому духовному контексті текстів сакрального канону, що вимагало від них, як від правдивих інтерпретаторів, виконувати вимогу збереження оригінальної цілі слів Біблії за умови наявності авторських інтенцій. Більшість можливостей для таких внутрішньо канонічних зв'язків є результатом швидше процесу канонізації, ніж будь-чого, що може стосуватися композиційних інтенцій. Єдиним «живим» аспектом авторського впливу на текст є його форма, яка містить не позначені впливом і/або вибором автора ідеї/висловлювання, які є даниною авторитету Святого Письма як критерію канонічності.

Одним із чинників проголошення візантійським імператором Левом III у 726 р. руху іконоборства, метою якого було покінчити з ідолопоклонством, а отже, і з античною культурною традицією, була загроза, яку становила давньогрецька спадщина. Після цього періоду іконоборства, що тривав до середини IX ст., в східному християнстві запанувала виключна увага до духовного світу, розроблено чернечий устав Теодора Студита, який велів ченцям ізолюватися від світу й насамперед прагнути до аскетизму.

Ігумен Києво-Печерського монастиря Феодосій Печерський у «Повчаннях ПРП. Феодосія Печерського на велику чотиридесятницю» апелює до авторитету Святого Письма саме через посередництво творів Теодора Студита, називаючи його страсотерпцем і сповідником віри Христової. Прийняття Феодосієм Печерським Студитського статуту зумовило появу повчань до мирян і братії як обов'язку ігумена – навіть від'їжджаючи надовго, він залишав приготвлені послання для того, аби ввірені йому християни

постійно відчували його підтримку як духовного наставника. Дослідники творів Феодосія, О. Творогов, В. Чаговець, В. Склярук, І. Єр'омін, М. Гудзій, І. Ісіченко, наголошують на образі ігумена як ідеалу аскета, який сприйняв і відтворив досвід попередніх подвижників, а піст, зречення світських насолод, тілесних потреб робить його щедрим джерелом молитов і заступником людей.

Феодосій Печерський, слідом за своїм попередником, утверджує аскетичний ідеал християнина, який відмовляється від світу і свого, що в ньому, наслідуючи заповідь Христову. Генезу християнського ідеалу можна простежити на рівні використання формул самозаперечення та самоприниження, які використовують проповідники, щоб посилити авторитет Святого Письма і/або віддати йому данину за традицією. У повчаннях на «Святу чотиридесятницю» Феодосія Печерського й Теодора Студита можна чітко простежити шляхи його утвердження через концепти аскези, гріха й слідування Божим заповідям.

Аскетизм обох авторів ґрунтується на набутті й розвитку «сили заради осягнення власної євангельської досконалости, заради уподібнення Христу» [73; 36]. Аскетична традиція Сходу загалом тісно пов'язана з ісихазмом як споглядальним молитовним станом, який досягається напруженою ментальною працею й відчуженням від мирського простору буття. Лише такий шлях до Христа є єдино правильним, оскільки гарантує Царство Небесне і спасіння душі з одного боку, з іншого – наближає аскета до образу Ісуса Христа через призму жертви, яку потрібно принести. «Християнське життя є можливістю, яка подається людині, щоб вона знайшла через добровільну аскезу і благодать таїнств саму себе, своє призначення, і щоб постійно ставала все більше Божим образом і осягнула «міру Христової слави» [163; 276-277].

Натомість втратою людиною себе не лише в морально-етичному, а й в онтологічному, сенсі є спокуса гріхом, слідування злу. Відкидаючи «пропозицію сопричастя з Богом» [163; 135], людина втрачає джерело свого існування, стає приреченою на смерть, адже позбавлена шансу на Царство Небесне й вічне життя, оскільки перестає бути образом і подобою Бога, який

створив її. Гріх відноситься до динаміки жити / вмирати, бути / не бути: «Неможливо жити без життя, але життя є можливим тільки завдяки участі в Бозі» [163; 136]. Саме від такого зла застерігає братію і мирян Феодосій Печерський слідом за своїм попередником. Зокрема, проповідник говорить і про покарання за переступ (гріх), яке Бог посилає не задля страждання людини, не як кару, а як ліки, що допомагають оздоровитися й повернутися до нього, оскільки він є джерелом нашого «доброго існування» [163; 138].

Третім чинником формування й утвердження авторитету Святого Письма для Феодосія є концепт слідування Божим заповідям. Власне, названий концепт є певним запобіжником від гріховних дій і помислів, він складає основу обов'язку християнина перед богом. У контексті східної традиції давньоруський книжник розв'язує й проблему свободи вибору й примусу виконувати заповіді. Оскільки християнам через смерть Христа й спокутування ним гріхів людства дано право увійти в Царство Небесне, то вони самі й є носіями Законів Божих, тобто мають їх своєю внутрішньою суттю, так само, як і образ і подобу Бога. З іншого боку – дотримання заповідей «не є питанням примусу, але питанням любові: оскільки люблю Бога, зберігаю заповіді» [163; 274]. Печерський дещо відходить від загальноприйнятого, так званого августинівського, погляду на дотримання заповідей – «люби, і роби, що хочеш», натомість він погоджується з думкою про те, що разом із любов'ю людство отримує від Христа й свободу, тому слідування заповідям є «вчинками свободи»: «Всі вірні, які переживають свої взаємини з Богом як «раби» чи «робітники», ігнорують правдиву свободу. Тільки ті, які його переживають як «діти», розуміють правдиву свободу, через те й називаються «вільними» [163; 276].

Завдання ж ченця-аскета не просто прожити життя так, аби реалізувати вповні місію християнина, а посередництвом книг Святого Письма навчити інших, відкрити їм шлях до істинного Бога через ісихію (мовчазну молитву) й щоденні вчинки (дотримання божих заповідей). Таким чином, образ ченця в творах давньоруського мислителя є ланкою між Богом і людьми, саме тому

Печерський такий вимогливий у своїх порадах до братії, адже ченці мають відповідати покладеному на них обов'язку бути вчителями й проповідниками віри, а також показувати приклад для наслідування, подібно до пророків, апостолів, мучеників, які страждали, терпіли знущання й нерозуміння, але не зрікалися віри Христової, й за те було їм дароване Царство Небесне.

Твором, у якому поєднано усі використовувані Феодосієм концепти для утвердження авторитету Святого Письма, можемо відзначити повчання «Про карі Божії». Проблему гріха проповідник розглядає в антитетичному контексті добра й зла, Бога й диявола: «Богъ бо не хоцетъ зла человѣкомъ, но блага, а дiаволь радуется всему злomu, творимому въ человѣцѣхъ: искони бо той есть врагъ намъ, хоцетъ убiйства и кровoпролитья, подвизаа свары и убiиства, и зависти, и братоненавидѣнiя, и на клеветы» [88; 83]. Людинолюбний Бог завжди дає шанс на усвідомлення й виправлення помилок, оскільки схильність людини до гріха є глибоко закоріненою в людську природу, і навіть священний обряд хрещення цього не змінює. Однак Печерський наголошує й на присутності гніву Божого в випадку, коли люди не навертаються до нього «всѣмъ сердцемъ вашимъ, постомъ и плачемъ» [88; 83]: «Странѣ убо сѣгрѣшивши коей любо, казнить Бог смертю, или гладомъ, или наведенiемъ поганыхъ, или бездождiемъ, и инѣ ми различными казньми» [88; 83].

Розвиваючи тему гріха й спокути, проповідник моделює шлях для віруючого до Бога через дотримання божих заповідей, інакше людина втратить божественну природу й шанс на вічне життя в Царстві Небесному: «Будетьбо, рече, егда призовете мя и не послушаю васъ; взыщутъ мене зли и не обрящутъ; не восхотѣша бо, рече, путемъ моимъ ходити» [88; 84]. Носіями зразка для наслідування звичайним мирянам є ченці, які своїми чеснотами і смиренням показують шлях до істинного християнина через аскезу. Обравши шлях ісихії, вони покладають на себе й віронавчальну місію: «Любовію приплетемся Господеви, постомъ, рыданіемъ и слезами омывающе прегрѣшенiя наша» [88; 84]. Феодосій переконаний, що лише за Божим бажанням ми дістаємо кару за гріхи, але тільки від нас залежить вибір шляху – до Бога чи до смерті.

Такою позицією давньоруський проповідник продовжує східну традицію започатковану ще Василієм Великим про гріх, кару й спокуту, через апеляцію до пророцтв Ісайї, Амоса, Малахії, Іоїля и притч Соломона. Однак, значний ступінь наслідування, на думку В. Чаговця, «може поширюватися на форму і на зміст, дух творів» [198; 97]. Навіть у творах візантійських проповідників зустрічаються цілі уривки текстів, взяті із книг Святого Письма, які, скріплені словами автора, створюють досить довершену мозаїчну картину, але «нерідко вони виявляються зайвими, служачи лише для поширення думки, а не для підтвердження її» [198; 97]. Наявність значної кількості запозичень із авторитетних джерел призвела до того, що авторська індивідуальність виражена лише у виборі й деяких незначних змінах у текстах першоджерел, що, вважає В. Чаговець, не властиво творам Феодосія Печерського, а отже, цей текст повчання про божі карі йому не належить. Задекларований вище вплив на творчість давньоруського книжника Теодора Студита простежується на різних рівнях інших текстів проповідника, однак дає змогу оцінити й проаналізувати певні авторські інтенції у контексті утвердження авторитету Святого Письма в повчаннях «На Велику Чотиридесятницю».

У повчанні «В середу третього тижня посту слово святого Феодосія на часах про терпіння і любов» говорить про себе: «И како азъ могу, грѣшный и недостойный рабъ вашъ, противникъ Богу быти, оному о мнѣ тако творящую?» [88; 92] і продовжує: «Трость бо не пишесть сама, аще не будеть, аще не будеть пишуцаго ею, ниже прославится сѣ кира безъ сѣ куцаго ею. Сами бо вѣ сте, братіе моя и отци, яко не азъ вѣ вышнихъ, пославый единороднаго Сына своего за избавленіе всего міра» [88; 92]. Проповідник стверджує, що діє за чіткою настановою, яку заповів Бог своїм послідовникам і якою керувалися найсвітліші уми християнства у своїх проповідях. Теодор Студит у поученні 51-ому «У п'ятницю другого тижня Про одностудність і любов і про те, щоб мужньо переносити працю над виробленням чеснот, щоб отримати Небесне Царство» після настанов братії просить помолитися і за нього, щоб дати йому шанс на спасіння: «Помоліться і за мене, смиренного, щоб устам моїм було

дане пожиточне слово, і я жив праведно і справо славно, щоб з вашою любов'ю і я, найменший і найнижчий, досягнув спасіння душів Господі...» [167; 126]. Проповідники визнають над собою образ Єдиного Творця, Господа Бога, відзначаючи, що лише його бажання і воля керують світом.

Якщо провести паралелі між власне порадами Феодосія й Теодора, можна відзначити, що вони є фактично ідентичними в утвердженні посту як оновлення душі, у підтримці тих, хто його дотримується, у молінні й терпінні, в любові до Бога і його істин, у терпимості до ганьби, образ, приниження. На будь-яке невдоволення від пастви Феодосій, наслідуючи Теодора, говорить: «Не азъ бо то глаголю, но они, свѣтила вселенныя вся, истинніи стлпы правыя вѣры, всадители, наставници всему доброму благодравію, вожди истинніи и свѣтила негасущая» [88; 93].

З одного боку проповідник нібито знімає з себе відповідальність за свої слова мотивуючи це належністю їх Богові, з іншого – стверджує, що не може чинити інакше, тому що йому не дозволяє цього його духовний сан і посада. Теодор Студит пише: «Бо так само, як борці і бійці потребують заохочення, так і пост ник потребує підбадьорювання і потішання учителів. А оскільки і я перебуваю серед вас, найдорожчих, на місці предстоятельства й ігуменства. То й на мені лежить обов'язок сказати вам кілька слів про цей спасительний для душі піст» [167; 118].

Слідуючи за порадами Теодора, Феодосій Печерський використовує ті ж цитати зі Святого Письма, наголошуючи на присутності Бога у всьому, що оточує людину, наводячи приклад Мойсея: «И не изведе ли насъ пакы изъ Египта, отъ міра въ пустыню сію безводную, не рукою Моисевою, но благодатию Божією?» [88; 94]. Цитати, використані автором, є формулами для тлумачення і розуміння порад, що їх він дає мирянам і братії.

Ще одним аспектом утвердження авторитету Святого Письма, поряд із безмежною любов'ю до Господа, є «страх Божий». Автор апелює до Теодора Студита, який вважає страх Божий є передумовою витворення чеснот і слідом за Святим Письмом називає його початком мудрості. А потім чотири великі

чесноти: мудрість, мужність, чистота і правда та ніші з ними, одна з одною поєднувані і витворювані союзом любові, виростають в святий храм Господа.

Ідея спасіння є кінцевою метою у житті християнина, «йдеться про життєве зростання людини, яке походить з дуже важливих ототожнень: людина = Божий образ = обожествлення = божественне життя = спасіння» [163; 263]. Настанова на спасіння у Феодосія, як і в Середньовіччі загалом, - критерій авторитету Святого Письма як єдиного шляху для його (спасіння) досягнення, оскільки Біблія є основним джерелом знань про Бога, а твори Отців Церкви і середньовічних проповідників, автори яких тяжіли до імперсональності, створювали відповідний екзегетичний контекст.

Мова наразі не йде про заперечення авторства середньовічних текстів чи применшення його ролі, швидше, - про кодекс проповідника, згідно з яким автор позиціонує себе «вбогим», «нікчемним» тощо. З іншого боку – проповідник має достатньо повноважень для того, щоб поширювати Боже слово й від його імені навчати не за власним бажанням, але йдучи за Божою заповіддю. Настанова на наслідування й запозичення, так само, як і посилення на високі зразки повинні розглядатися в контексті освіченості й вченості автора, а не для характеристики його письменницького таланту чи присутності авторського «я» в тексті проповіді.

На відміну від Кирила Туровського, центром проповідницької місії якого є постать Ісуса Христа, через життя й страждання якого і свідчення про них проповідник розкриває специфіку авторитету Святого Письма, метою Феодосія Печерського є навчати братію життю в Богові і вберегти її від спокус мирського світу. Через образ ченця-аскета давньоруський автор ретранслює основні складові життя християнина, ґрунтуючись на текстах Святого Письма.

Якщо повчання винятково для мирян передбачає оперування словами пророків і апостолів, які закликають повірити й слідувати заповідям, то вимоги в повчаннях до ченців є значно вищими – вони повинні наслідувати й також спосіб життя мучеників. Феодосій у повчанні «О тѣрпѣніи и милостыни» закликає звернутися до прикладу страстоперпців, які добровільно постраждали

за віру Христову, прийнявши різноманітні знущання, але вони не зрікались її, просили в Бога сили і, отримавши її, не занепадали духом, але тримались своєї надії на Царство Небесне. Прийняти страждання і добровільну смерть, вважає Печерський, можна лише отримавши підтримку істинного Бога, саме тому вони подібні зіркам, які освячують душі людей, які прагнуть спасіння. Така позиція проповідника суголосна повчанню «На згадку про сорок святих мучеників» Теодора Студита, який, у день їхнього вшанування звертається до братії із настановою зважитися на подібний вчинок, гідний подвижника, як і святі мученики, що «перемогли невидимого ворога-диявола в немочі своєї плоті, завершивши світлий та славний подвиг, і прославившись у цілому світі так, що всі християнські уста величають і прославляють їх» [174; 135].

Коментуючи можливу причину звернення із такими настановами до братії, В. Чаговець говорить про те, що «монахи відійшли далеко від того ідеального стану, про який завжди мріяв турботливий ігумен, якщо з'явилась потреба доброму, люблячому пастирю кинути такий сильний докір своєму стаду» [198; 163]. Поряд із цим, здобувши перемогу терпінням і боротьбою із «супостатами», як обіцяє Феодосій, ченці отримують «славу безконечну» і «честь невимовну».

Виникає питання про співмірність слави із аскезою як відмовою від усього, приналежного світу. Для Кирила Туровського ченці-аскети – уже ідеальні приклади для наслідування, вони апріорі володіють усіма чеснотами християнина, «сподобилися вінця вічної слави» й гідні славити Бога на землі як найкращі представники людства. Феодосій бачить своїх підопічних лише на шляху досконалості – для них існує небезпека спокуси, вони ще повинні усвідомити, що слава й честь подвижника належить Богу, як і він сам, оскільки з милості божої обрав шлях смирення. У цьому полягає суттєва відмінність у використанні стилістичного інструментарію і формуванні ієрархічної моделі авторитету Святого Письма двох давньоруських авторів, перший з яких тяжіє до методу Іоанна Златоустого, інший – Теодора Студита.

Спільною рисою давньоруський книжників є буквальне розуміння текстів Святого Письма. І коли Туровський у контексті есхатологічного підходу до розуміння природи божественних книг приходять до використання символічного методу оповіді, Феодосій Печерський не виходить за межі історичного підходу, розглядаючи епізоди із життя Ісуса Христа як історичні факти й як реальний приклад для наслідування ченцями. У повчанні «О хоженіи къ церкви и о молитвѣ» автор закликає братію діяти, маючи за зразок лише життя і подвиг Христа: «Видимъ бо Его предстояща предъ Пилатомъ, и поругаема, и не глаголюща ни чсоже. И повелѣно ны есть другомъ толики чьсти даяти смиренія ради, имже добродѣтельныя вѣнца украшаемъ» [88; 97]. Застосування прикладу Ісуса для вироблення правил поведінки в церкві під час служби не має нічого спільного із поняттям рівня тлумачення текстів Святого Письма, однак використовується Феодосієм як винайдений ним засіб впливу на чернечу аудиторію. Основною метою проповідника є створення кодексу дотримання правил, який можна наповнити залежно від вимог, які ставляться перед певною цільовою групою. Так, «с лѣ потою поклонившеса трижды до земля, и съ великою боязнію и съ страхомъ стаючи безъмолвно при стѣнѣ, гласы немолчными воспѣвающе къ Вышнему» [88; 97] є основою творення подібного кодексу для ченців-аскетів.

Аскетизм і духовне самовдосконалення є для Феодосія первинним чинником утвердження авторитету Святого Письма, оскільки істини, задані в ньому, можуть реалізуватися в повноцінну Церкву лише за умови, що хтось реальний (наразі йдеться про ченців, до яких звертається проповідник) повторить подвиг смирення й жертвовності Ісуса Христа та його послідовників. Тому Печерський є дуже вимогливим і безкомпромісним у ставленні до підпорядкованої йому братії. У якості аргументів на користь шляху смирення як єдино істинного, автор повчання використовує слова Христа, який поділяє людей на тих, які трудилися в молитвах, перебуваючи серед «благих», а також «лінивих і безчинних», «объщници будете мукамъ безконечнымъ» [88; 97],

оскільки вони не слухалися «пророкъ и опостоль, и святыи ми Евангеліи, позывающа въ царство небесное» [88; 97].

Уповноважений «богоносивым Феодоръ» і «Давидьское оно слово въ умѣ умѣ юще» [88; 97], Феодосій користується поширеними в середньовічній гомілетичній традиції емоційними формулами звертання («Подвизайтесь, трудницы, да приимете вѣнецъ трыпѣнія вашого» [88; 97]) й заклику (« И въздеземъ свѣтильники наша любовію и послушаніемъ, кротостію и смиреніемъ, и срящемъ Христа непостыднымъ лицемъ» [88; 97]). Крім того, подібно до промов Кирила Туровського, Печерський моделює ієрархічну структуру посилання на авторитетні джерела, якими для нього є слова найближчого попередника Теодора Студита, свідчення пророків старого Заповіту, далі апостолів, Євангелій і, як найвищий рівень авторитету – свідчення ангелів, які, воздають хвалу Богу зі страхом і трепетом.

Таким чином, у Слові про ходіння до церкви і молитву Феодосій Печерський творить заснований на посиланнях на книги Святого Письма кодекс ченця-аскета, який своїм життям і чеснотами (смиренням, послухом, терпінням тощо) служить утвердженню Христової церкви на землі. Пройшовши шлях самовдосконалення до кінця, чернець не лише знаходить вхід до Царства Небесного, а й служить живим втіленням люблячого Бога на землі, який приніс себе в жертву заради людства.

Саме у процесі самовдосконалення братії проповідник обирає роль викривача невідповідностей життя в богові, найбільшою з яких є бажання мати багато волі. А це у християнстві, а тим більше у чернецтві, призводить до двох наслідків, на які натякає проповідник: по-перше, це відсутність страху перед Богом, а отже і перед його карами; по-друге, це може похитнути віру в Бога, оскільки ця воля – від диявола, який спокушає до ліні і непослуху. Загалом концепти страху перед Богом і віри в нього є основоположними для християнина, і порушення їх призводить не просто до гріха, але до втрати божественності й права на спасіння.

Тому автор повчання й не може про це мовчати, адже за багато років не було нікого, хто б шукав шляху до спасіння, лише матеріальні й мирські справи володіли серцями людей. Присвячуючи всі свої гомілетичні твори ідеї утвердження християнства й авторитету святих книг, Феодосій створює модель християнського смирення й послуху для конкретної аудиторії – чернецтва – з метою зробити їх наступниками Христа на землі. Використовуючи насичену ампліфікаційну модель, автор повчання реалізовує свою мету в традиціях східного красномовства, перейнятого давньоруською літературою: «і не опечалимо Святого Духа, - прийдемо, поклонимось і припадемо до Нього, і розплачемося», «і зустрінемо лице Його каяттям, і псалмами кликнемо до Нього, і просімо, щоб прийняв», «і стукаймо, щоб відкрив нам» тощо. Для підтвердження своїх слів Печерський використовує свідчення найвищого рівня ієрархічної моделі авторитету – слова апостола, який стверджує, що «зітхання і праця» є нічим перед майбутньою славою, приготовленою Богом для людей.

Складові авторитету - дотримання заповідей і аскеза, які ґрунтуються на вірі в Бога і страху перед ним, - для Феодосія є фундаментом нової Церкви Христової, яку він як наставник будує через свої повчання. Позначені значним впливом уставного й гомілетичного письма, твори давньоруського автора можуть претендувати на певний рівень оригінальності в контексті наявності в літературі Київської Русі ораторського-проповідницьких текстів, заснованих виключно на буквальному розумінні книг Святого Письма.

Однак слід відзначити і переваги такого типу сприйняття святих книг, оскільки воно дещо відходить від біблеїзму, характерного грецькій проповіді візантійського періоду, де нагромадження текстів із Біблії ускладнювало розуміння смислу повчання [198; 174]. Феодосій використовує тексти із Святого Письма близько до зразка, але органічно вплітає їх у власний текст.

Варто також відзначити порівняльне дослідження повчань Феодосія Печерського й біблійних текстів, здійсненого В. Чаговцем, де дослідник наводить близько сорока цитат, дослівно продубльованих середньовічним автором [198; ХХІХ – ХХХІІІ] тощо.

Обрані проповідником цитати несуть основне смислове навантаження в проповідях, оскільки є квінтесенцією основної мети, закладеної в такого типу літературі – утвердження християнства через авторитет книг Святого Письма. Щодо зовнішнього, технічного, боку повчань Прп. Феодосія, його слід розглядати в контексті впливу Теодора Студита, твори якого так само «короткі і прості, без будь-яких натяків на суто архітектонічні побудови у словах Іоанна Златоуста чи просторі правила Василя Великого» [198; 175]. Наразі можемо говорити, поділяючи думку В. Чаговця, про чотири структурні моделі наслідування гомілетичної проповіді Феодосієм Печерським. По-перше, це звертання до чернечої аудиторії, які є ідентичними в обох проповідників:

Феодосій Печерський: *«братія моя», «братія и отци», «братія отцы и чада духовная», «братіе моя любимая»* тощо.

Теодор Студит: *«братіе мои», «братія и отци», «братіе мои возлюбленные»* [198; 175] тощо.

Авторитет Святого Письма, який тяжіє над обома авторами, є причиною використання формул самозаперечення та самоприниження, так само як і смирення, яке виявляється в схильності до імперсональності та визнання поваги до авторитетних попередників, які подаються в чітко структурованій послідовності, від пророків та апостолів до Отців Церкви, які є для середньовічних авторів безпосередніми попередниками, а їхні твори – прикладами для наслідування:

Феодосій Печерський: *«Що робити – не відаю, вбогий!»*.

Теодор Студит: *«І я, грішний, тягнуся до добра і, скажу вам правду, перебуваю весь у страсі й трепеті»* [174; 92].

Зрештою, слідом за Теодором Студитом Печерський моделює авторитет Святого Письма через образ ченця-подвижника, який, пройшовши шлях очищення від мирських спокус і пізнавши істинного Бога, є втіленням Христа на землі, а отже, може проповідувати й навчати від його імені. Шлях аскези у вченні проповідників є єдиним істинним способом стати достойним Царства Небесного:

Феодосій Печерський: *«То-бо наша хвала, і радість, і мужність: щоб заради імені Божого страждати, рани Його на тілі своєму носячи, - як же і Він за нас постраждав».*

Теодор Студит: *«В чому полягає істинна Божественна слава, як не в тому, щоб задля Бога зазнавати зневаги від людей? І в чому полягає істинна честь і прослава інока, браття мої, як не в тому, щоб зневажати себе задля Бога» [174; 97].*

Така внутрішня й зовнішня схожість творів обох проповідників не може бути лише випадковим збігом. Потреба у виконанні функцій ігумена – головна причина пошуку Феодосієм форм і методів проповідування, а знайомство із повчальною спадщиною Теодора Студита спричинило до того, що «подібний у переконаннях до пр. Теодора, він поріднився з думками його, він став думати, діяти і проповідувати, як думав, діяв і проповідував пр. Теодор. Ми тут помічаємо лише явище, яке часто спостерігається... - повне проникнення учня духом свого великого вчителя» [198; 176].

Отже, повчання Феодосія Печерського є класичними зразками гомілетичної риторичної традиції Сходу, в яких ідея утвердження й поширення християнства тісно пов'язана із технічними прийомами ораторського мистецтва. Проповідуючи принципи життя в Богові і вчення про Ісуса Христа як істинного Бога, який прийшов врятувати людство і дарувати йому вічне життя, давньоруський книжник, слідуючи наявній у візантійсько-болгарському просторі традиції, підпорядковується авторитету Святого Письма, який у його творах відображений через призму чернечого ідеалу.

Аскети-подвижники для Феодосія – найбільш достойні бути втіленням Божого слова, оскільки вони добровільно обирають шлях служіння і смирення. Подолавши гріх, маючи страх перед Богом і виконуючи всі його заповіді, ченці можуть стати гідними наступниками апостолів, продовживши справу створення Царства Божого на землі. Печерський розглядає Святе Письмо з історичної точки зору, а отже події, викладені в ньому, є для проповідника реальними. Тому, закликаючи братію наслідувати життя Христа, переживати його

страждання, приниження й смирення, Феодосій Печерський творить власний образ ідеального християнина, шлях до якого лежить через відречення від самого себе заради слави Господа Бога.

І якщо смисловою суттю його повчань є слова із Біблії, якими автор аргументує і підтверджує свої вимоги до братії, то над технічним, зовнішнім, боком повчань прп. Феодосія тяжіє творчість Теодора Студита, духовного вчителя й наставника давньоруського автора. Формули самозаперечення та самоприниження, тяжіння до імперсональності, форми звертання до братії, простий виклад думок, роль подвижника в утвердженні віри Христової на землі й визнанні авторитету Святого Письма як технології повчання й проповідування наближають твори Печерського до рівня зразків, на які вони зорієнтовані.

Подібно до свого великого попередника, давньоруський книжник своїми повчаннями реалізує месіанську функцію в літературі Київської Русі – посередництвом авторитету Святого Письма творити канон літератури Середньовіччя, покликаної утверджувати ідею християнства як єдино істинної віри, що врятує людство.

2.2. Поняття авторитету в контексті осмисленої віри в спадщині

Климент Смолятича

Складна герменевтична проблема права на алегоричну інтерпретацію Святого Письма [66; 305] породжена різними поглядами на залучення античного філософського дискурсу в православний літературний і світоглядний контексти. Візантійська патристична традиція переосмислила термін «філософія», надавши йому християнського змісту, тобто прагнення до мудрості, якою є Христос. Відповідно, «філософія» «в християнському розумінні могла тлумачитись лише як «життя во Христі» [80; 227]. У «Філософських главах» Іоанна Дамаскіна йдеться про те, що «філософія є любов'ю до мудрості; Бог же є істинною мудрістю. Тому істинна філософія – це любов до Бога» [171; 57]. Костянтин-Кирило Філософ говорить про

проблему пізнання в контексті наближення людини до Бога, розкриття божественної частки, закладеної Богом у кожному, відтак розглядає філософську генезу концепту боротьби з гріхом як єдиного шляху до обожествлення.

Трансферт цих ідей на давньоруський ґрунт відбувся посередництвом раніше християнізованої Болгарії, свідченням чого є «Ізборник 1073 року», «що являє собою цінне джерело спадку античних філософів та грецької патристики» [80; 228] та «Шестоднев» Іоанна Екзарха Болгарського, «де акумульовано попередній філософсько-богословський досвід» [80; 228] для Болгарії, як згодом і для Київської Русі.

У контексті наскрізної для середньовічної літератури ідеї утвердження християнства через авторитет Святого Письма, порушення меж алегоричного тлумачення священних текстів наданням людині спроби самостійного їх осмислення призвело до сприйняття філософії як ворожої християнству технології, особливо в давньоруській літературі, де досить стійким був вплив язичницької світоглядної домінанти. І хоча в творах Іларіона, Феодосія Печерського, Кирила Туровського як шлях до Премудрості-Христа через самовдосконалення й життя в Богові, «Посланіи, написаному Климентом, митрополитомъ руским, ФомѢ, прозвитуру смоленскому, истолковано Афонасіємъ мнихомъ» Климента Смолятича, в якому оперується самим поняттям «філософ», є компрометуючим особу митрополита явищем, оскільки Фома вдається до аргументації, в якій знайомство й вільне поводження із античною спадщиною постають найбільшими звинуваченнями [80; 332]. Однак, як справедливо зазначає І. Ісіченко, проблема не у викладанні філософії, а в порушенні «вірності Константинопольському Патріархові як символів та осердю спадкоємних зв'язків з традицією апостолів і Отців» [67; 214].

Порушення Смолятичем авторитету апостолів, іншими словами апостольського наступництва, спровокувало звинувачення його в славолюбстві, а отже, у тому, що власні інтереси й бажання митрополит поставив вище слави Бога, утвердженню якої мають бути присвячені дії й думки істинного

християнина, який хоче здобути Царство Небесне. Відповідаючи на звинувачення Фоми, Климент відмовляється від переваг матеріального світу, тому що єдине, що він має, - це місце для могили, тобто уже за життя думками перебуває поза межами всього мирського. А обрання його митрополитом сталося не з його волі, і лише повага до князя не дозволила йому відмовитися. Смолятич нанизує аргументи на свій захист, використовуючи стилістично ємкий прийом смирення й покори, коли звертається до опонента «возлюблений в Бозі мій брате Фома».

Наріжним каменем, вочевидь, у творі давньоруського книжника є тлумачення й розуміння ним образу Премудрості, зокрема, чи є це протестом проти авторитету Святого Письма, а відповідно й апостольського наступництва, чи утвердженням цього ж авторитету через образ Ісуса Христа, але не як Сина Божого, який приніс себе в жертву заради спасіння всього людства, а як втілення Премудрості, божественної істини, до якої прагне людина на шляху до пізнання і прийняття Бога. В українському літературознавстві знаходимо думки на підтвердження обох позицій.

Так, І. Ісіченко переконаний, що несприйняття й критика Смолятича пояснюються не лише традиційним протистоянням Печерського монастиря грецькому митрополиту [68; 214], а тим, що давньоруський книжник перевищив межу алегоричного тлумачення текстів Святого Письма, внісши в нього (тлумачення) завелику частку особистісного. Зокрема він здобувається на цілком оригінальну інтерпретацію образу Софії із книги Приповістей Соломонових – «будівельниці, що створює світ, ніби тесляр чи будівничий дім» [82; 160] -, де Премудрість – це божество, а людство – храм. Дослідник, слідом за Д.Чижевським, погоджується з тим, що в особі Климента Смолятича середньовічна руська література дістала взірць «початкової богословської екзегези» [68; 334]. Таким чином середньовічний автор претендує на власне місце в ієрархії авторитету Святого Письма й право на тлумачення священних книг безпосередньо через пророків і апостолів без посередництва греко-візантійської патристичної традиції.

Дещо іншу позицію стосовно творчого методу Смолятича має В. Горський, аналізуючи ставлення книжника до античної спадщини й позиціонування себе «філософом». По-перше, Климент визнає лише службову, допоміжну функцію, яку здатна виконувати антична спадщина стосовно християнського світорозуміння; по-друге, на відміну від Феодосія Печерського та Кирила Туровського, для яких зразком християнського смирення й утіленням божественної суті є чернець-аскет, Смолятич звертається до князя, тим самим заявляючи про своє переконання в тому, що пізнати божественні істини може кожен, хто проявить любов до Бога і ближнього, відкине гординю й марнославство. По-третє, давньоруський проповідник, поділяючи погляди кападокійської школи патристики, вважав християнську мудрість спадкоємицею філософської мудрості, корисної для тлумачення потаємної істини, прихованої в Святому Письмі.

Для Климента Смолятича «філософ» - це з одного боку – інтерпретатор притч, темних місць, символів, які містило Священне Писання, з іншого – посередник між Богом і людьми, що досягалося завдяки прилученню його до Божої Премудрості через любомудріє. Тобто загалом мислить у контексті ієрархії авторитету Святого Письма, де істинне знання безпосередньо отримали лише апостоли, інші – лише в притчах. На відміну від класичної патристики, Климент дає шанс кожному пройти шлях до пізнання Бога, а не лише обраним.

Дотримуючись такої позиції, він намагається балансувати між двома антагоністичними способами прийняття істини: «Та віра не має ціни, якій людський розум приносить докази» (Григорій Великий) і «Не лише вірити, а й розуміти» (Ансельм Кентерберійський). Однак будучи залученим не лише до літературної праці, а й до загальнодержавних справ через посаду митрополита, Климент Смолятич перебував у контексті проблеми, так само актуальної й «для європейських інтелектуалів XII ст., які, будучи безпосередньо пов'язаними із святоотецькою традицією, постали перед завданням оцінити античну філософську спадщину» [80; 232] й віднайти своє місце в структурі авторитету Святого Письма. І хоча за суттю своєю завдання були різними (з боку

Київської Русі – здобутися на культурну й літературну самостійність від Візантії, а з боку Західної Європи – подолати стійку схоластичну традицію, яка не передбачала варіантності думок і суджень), засоби й кроки на шляху до змін (чи точніше було б сказати до протозмін) у свідомості були однаковими.

Французький мислитель П'єр Абеляр і давньоруський книжник Климент Смолятич належали до різних християнських конфесій, орієнтувалися у своїй творчості на різні школи патристики (перший на західну – Августин Блаженний, Ієронім Блаженний, а другий – на східну – Василій Великий, Григорій Богослов, Костянтин-Кирило Філософ відповідно), але паралельно в часі в межах Середньовіччя розвивали власні погляди на сприйняття християнства як системи вірувань, утвердження життя в Богові й тлумачення текстів Святого Письма; обидва митці, з одного боку, ставили під сумнів авторитет визнаних проповідників, з другого – творили модель християнина, який глибоко вірить, однак вірить у те, що розуміє.

Різновекторне зіставлення й порівняння текстів середньовічних мислителів у контексті ідей західного й східного богослов'я може відкрити нові аспекти розвитку української літератури та сприяти їх витлумаченню у відмінних від наявних категоріях, які використовує західний світ.

Зокрема, західноєвропейські літературознавці в особах Джорджа Кеннеді, Гайнріха Лаусберга, Чарльза Райса, Родні Кеннеді, Джеймса Уоллеса, Скотта Трояна, Вернона Робінса, Дугласа Грея, Кевіна Браунлі та Уолтера Стефанса, Гарольда Толівера, Томаса Лонга й Едварда Ферлі, Ернеста Роберта Курціуса, Жака ле Гоффа, розглядаючи європейську літературну історію поділеною на три епохи, уважають, що «античність, середньовіччя, новий час <...> назви науково «безглузді» (Альфред Доув), однак для практичних потреб незамінні. Найменше сенсу в понятті середньовіччя – витворі італійського гуманізму, – яке можна пояснити лише з його перспективи» [82, 31]. Зв'язки античного й модерного світів, що їхній перебіг (зв'язків) описано процесами «слідування», «продовження», «успадкування» (які уже застаріли) [82, 30] та «долучення», «наскрізного зрощення», «неперервності» (які на часі) [82, 30] важливі, бо «це

надає європейському світові глибини, наповненості, співпричетності та зрушень в потягу до історичного мислення, до історичного самоперевтілення...» [82, 30].

Вектор наукових пошуків стосовно європейськості давньої української літератури доцільно, вважаємо, спроектовано на відносини Середньовіччя й Нової доби (що розпочалася епохою Ренесансу). Чинники, які спровокували присутні зміни в літературному середовищі помежів'я цих епох, мають переважно позалітературний характер, однак викликаний ними резонанс може стати адекватним орієнтиром для істориків літератури.

Прийняття християнства греко-візантійського формату передбачало трансплантацію культурних, релігійних, теологічних і духовних генів нової системи існування на руський ґрунт, а не винайдення свого порядку в просторі нової релігії. Власне, це було своєрідною платою за статус повноправної культурної європейської держави, що перебуватиме на політичній арені Європи не лише територіально. Для православної руської літератури християнство пропонувало свій спільний із католицьким канон, основу якого склали тексти Святого Письма (цей канон урочисто затверджено на Вселенських Соборах Флорентійському (1441 р.), Тридентському (1546 р.) та I Ватиканському (1870 р.), однак існував він із II – III ст. після Р. Х. Отже, християнський канон містить у Старому Заповіті – 47, у Новому Заповіті – 27 книг, ідейно, тематично й жанрово продовжені й осмислені у творах західних (Августин Блаженний, Ієронім Блаженний, Амвросій, єпископ Медіоланський) і східних (Іоанн Златоуст, Василій Великий, Григорій Богослов, Теодор Студит, Єфим Сирин) святих Отців Церкви. Прийняття християнства означало для української літератури вихід на новий рівень сприйняття світу й людини в ньому, сакральну мову для розуміння догм і постулатів нової віри й спільну християнську долю із іншими європейськими літературами. Незважаючи на те, що останні перебували в католицькому естетичному просторі, маючи сакральною мовою латину й відмінності в церковних обрядах та ієрархіях, західно – і

східнохристиянські за походженням літератури діяли в межах спільного сакрального канону, основним критерієм якого є авторитет Святого Письма.

Однак маємо зважити й на те, що в світоглядній системі Середньовіччя створене людьми для слави Господа є «тим більш нашим, будучи його, не належне йому, але може належати йому зараз чи завжди, якщо він так захоче» [216; 127]. І далі: «Ничто же бо преобидно от Господа, все видит безсонное его око, то все смотритъ, у всего стоитъ, да комуждо спасение. Да елико то ехиона не остави кромѢ своего мѣста Богъ, то кольми паче изобилуютъ щедроты его и человеколюбие до нас, уповающих на имя святое его. Устраааетъ и промышляетъ прѣмудрено спасение наше и повелѣвает комуждо, якоже хоцетъ» [112; 128]. Віра в Бога, який створив світ і все, що у ньому, як і посвята усього, створеного людьми, Богу в середньовічній літературі відобразилася у тенденції до імперсональності, до ідеї належності світу і всього, що в ньому, Богові-творцеві й заперечення деміургічної суті самої людини.

Ідея «філософії авторитету» [206; 47] у межах Середньовіччя передбачає наявність кількох текстуальних складників: 1) постулювання аскетизму – лише ті, хто здатні відкинути матеріальний світ із його спокусами, – справжні християни, гідні Божої благодаті; 2) використання формул самоприниження й самозаперечення як визнання верховенства Святого Письма; 3) використання прийомів гомілетики з метою впливу на аудиторію засобами символічно-алегоричного стилю; 4) автора – інтерпретатора сакральних текстів і позиціонування ним цієї ролі.

Істини Святого Письма, інтерпретовані візантійськими й західноєвропейськими Отцями Церкви, стали основою для освічення християн. Коло завдань і можливостей середньовічних проповідників обмежувалося створенням варіацій на відповідні події церковного життя із привнесенням реалій і особливостей сприйняття світу християнами-неофітами. Мета полягала в тому, аби переконати слухачів увірувати в нову релігію, сприйняти її за істинну на основі слів проповідника, джерелом виступів і повчань якого слугували тексти Святого Письма й твори Отців Церкви.

У межах такого формату літератури позиція «вірити можна лише в те, що пізнане розумом», здавалась як мінімум неадекватною й претензійною, як максимум – єретичною та гідною осуду. Постаті видатних представників духовного життя середніх віків руського книжника й мислителя Климента Смолятича (початок XII ст. – після 1164 р.) та французького філософа й теолога П'єра Абеляра (1079 р. – 02. 04. 1142 р.) перебувають у силовому полі бунту й спротиву, будучи речниками змін та еволюції думки. І хай яких висот вони досягли, зрештою, залишилися в статусі ідейних вигнанців, прийнявши постріг і назавжди залишивши мирське життя задля спасіння душі.

Вибір об'єктів зіставлення пояснюється не так хронологічною співвіднесеністю життя й діяльності обох мислителів (кінець XI – друга половина XII ст.), як перегуком долі, викликів, спокус і поразок у їхньому житті, а також подібністю поглядів на релігію, віру, ставлення до Бога й тлумачення священних книг, зрештою, з боку Смолятича, спробою довести, що в руській літературі Високого Середньовіччя всупереч і завдяки впливові Візантії відбувалися ті самі процеси руху від сакрального канону з авторитетом Святого Письма до секулярного канону, де авторитетом є автор, над яким немає тягара данини традиції, етикету тощо або принаймні цей тягар добровільний.

Посвячення Климента в митрополити пов'язано в Київській Русі з фактом тимчасової емансипації від влади вселенського патріарха. Вибраний духовенством за сприяння великого князя Ізяслава, Климент був посвячений собором єпископів (1147 р.). Прихильники традиційної церковної практики відмовились визнати канонічність посвячення Климента, і після вигнання його покровителя, князя Ізяслава, позбувся кафедри й митрополит Климент Смолятич.

Будучи талановитим філософом, досягши значних успіхів у книжному знанні, П'єр Абеляр засновує й очолює школу вивчення філософії та мистецтва диспутів у Корбеї (тодішній королівський феод), що біля Парижа, однак, переслідуваний неприхильними до нього колегами й опонентами, змушений відмовитися від цього проекту, почавши роботу в новому для себе напрямі

теології й ставши згодом абатом Сен-Дені (цю посаду йому довелося залишати в безчесті).

Саме з цих поразок почався для мислителів новий відлік у генеруванні ідей щодо бачення християнської доктрини й шляхів сприйняття та усвідомлення релігії християнства. Першою постає проблема ставлення до попередника (наставника), оцінки його потенціалу. У «Посланні, написаному Климентом, митрополитомъ руским, ФомѢ, прозвиту смоленскому, истолковано Афонасіємъ мнихомъ» [112; 103] Климент відкидає порівняння себе з учителем Фоми Григорієм, говорячи, що «реченаго тобою учителя Григориа, егоже и свята рекъ, не стыжюся» [112; 126], і тут же додаючи: «Григорей зналъ алфу, якоже и ты, и виту подобно, и всю 20 и 4 словесъ грамоту. А слышиш ты, ю у мене мужи, имже есмь самовидецъ, иже может единъ рещи алфу, не реку, на сто, или двѣстѣ, или триста, или 4-ста, а виту – також» [112; 126-127]. Тим самим Климент Смолятич визнає єдиним джерелом істини слово Боже, «ни едина бо помощь развѣ помощи Божиа, «вся бо, рече, елико восхотѣ, и сътвори на небеси, и на земли, и в мори, и въ всѣх безднах» [112; 127]. Книжник руйнує прийняту в Середньовіччі ієрархічну структуру авторитету, де наступною сходинкою в інтерпретації Священних книг, після пророків і апостолів, Отців Церкви, були безпосередні наставники – сучасники проповідників.

Війною з авторитетом наставника завершується спроба П. Абеляра слухати настанови Ансельма Лаонського, якого, однак, має за «старця, якому зробила ім'я більше довголітня навичка, аніж меткий розум чи тривка пам'ять» [2; 17]. Далі в «Історії моїх страждань. Утішне послання до друга» він напише про Ансельма: «Дивовижно вмів уживати слова, але сенс їх був мізерним, а думка порожньою. Запаливши вогонь, він більше напускав диму, аніж проливав світла» [2; 17]. Використовуючи образ вогню як символ божественного знання, що проливає світло на темряву нерозуміння, яке (знання), дане Богом, очищує душі людські й збагачує їх благодаттю, П. Абеляр наближається до бачення сили вогню, яке знаходимо в «Посланні» Кліма Смолятича. Руський книжник

алегорично зображає ефект вогню: «Егда же силу изгорѣния примет огонь, смотри, како ти человекскими хитростями чистѣйшаа вещь, влагаема въ нь, очищается. Рекше, злато и серебро аще наполнено будетъ каа любо скверны, рекше мѣса, ти влагаемо будетъ къзньнивше огонь, и изжагается огненнымъ разгорѣнием, и очищается въложеное то злато и серебро, и отдавается вложившему е и чисто и без врѣда, а вмѣшеная та в не черность без врѣда погибнет» [112; 127]. Так слово Боже має служити для очищення розуму людського від скверни, негідних думок, аби був готовим до прийняття істинного вчення.

Саме тому П. Абеляр говорить про свого наставника, що той лиш «напускав диму», маючи на увазі, що біблійні знання, якими той оперував, не сприяли просвітленню розуму й вдосконаленню душі, а залишали в ще більшому невіданні й цілковитій темряві. А ті, хто перебуває в пітьмі невігластва, уважає Климент Смолятич, не в змозі досягнути, «якоже прияхом законная и благодатная Святых Писаний от общего владыки, Господа нашего Исуса Христа, Спаса и правителя наших душъ, от святых и божественых его апостоль по дару и благодати и силѣ Духа, да держимся убо, возлюбленнии, за ту подлежащую надежду, не укланяющесе ни на щую, ни на десно, да не в самое то дно падемся пагубы впадемся, но ко церковнымъ истиннымъ и честнымъ святителемъ грядуще и тако доидемъ вышния свѣтлости» [112; 127].

У своїх посланнях автори використовують образ сухої смоковниці, яку Господь прокляв за те, що марно росла, не приносячи плодів. У розумінні середньовічних мислителів кожен, хто називає себе проповідником чи наставником, має приносити користь, не перетворюватися на «смоковницю», від якої користі нікому немає. У «Посланіи» Клим Смолятич пише про своє бажання розуміти слова євангелістів «правильно і серцем»: «что ми о усшей смокви, прашаю силы слову» [112; 125]. П. Абеляр в «Історії моїх страждань» більш прозорий, коли говорить про конкретного наставника, у якого він сам прагнув навчитися мудрості, – Ансельма Лаонського: «Дерево його, ціле вкрите

листям, здавалося показним для тих, хто дивився здалеку, варто ж було наблизитися й пильніше приглянутися, як воно виявилось безплідним. Коли я підступив до нього, аби зібрати з нього плоду, то спохопився, що воно те саме фігове дерево, яке прокляв Господь» [2; 17-18].

Обом книжникам вдалося розвінчати й подолати один із рівнів пізнання текстів Святого Письма – через тлумачення його авторитету поважними й відомими проповідниками й наставниками. Натомість Клим Смолятич і П. Абеляр роблять спробу самостійно тлумачити складні для розуміння місця зі Святого Письма, покладаючись на слова й вчинки Ісуса Христа та апостолів, керуючись власними розумом і талантом. Визнаючи факт богодухновенності (божественного натхнення, яке спрямовує автора), біблійних книг і сказань апостолів, вони наполягають на власному прочитанні сюжетів Святого Письма: «Христос рекль святымь учеником и апостоломь: «Вамь есть дано вѣдати тайны царствия, а прочимъ въ притчах» [112; 124]. Лише проповідники, як уже зазначалося вище, дають змогу кожному знайти власне прочитання даного в притчах одкровення. Вірячи в божественність Святого Письма, яке благословив Святий Дух, вони заперечують наявність когорти обраних серед своїх сучасників, яким належить виключне право правильно розуміти та тлумачити Священне Писання, залишаючи решті лише «сліпу віру».

Тому Климент Смолятич, заперечуючи Фомі, не вважає марнославством «разумѣвати приводни и духовнѣ» [112; 124], «списаючим евангелистом чюдеса Христова» [112; 124], неправомірним посяганням на авторитет Святого Письма чи узурпацією священних істин задля власної користі. Це радше «неспинний процес саморозвитку національного оригінального письменства, яке від повторення запозичених, хоча й авторитетних, тлумачень переходило до авторських інтерпретацій, до самостійного мислення й незалежної творчості» [168; 28]. Подібно творилися й самоутверджувалися всі національні літератури Європи, де поява потужних авторських інтенцій спровокувала незворотні процеси трансформації сакрального канону в секулярний, основу якого склали деміургічна суть авторської творчості.

Климент Смолятич через утвердження образу «Премудрості Божої» створює внутрішній стрижень [46; 28] руського християнства, даючи пораду йти слідом за блаженним Соломоном, «рекущу въ Притчах... Премудрость созда себѣ храм и утверди седмь столпов... премудрость есть Божество, а храм – человечество, аки во храм бо вселися въ плоть, юже приялъ от пречистыа владычица наша Богородица истинный нашъ Христос Богъ. А еже «утвердивъ 7 столпов» – сирѣч 7 соборов святых и богоносных наших отецъ» [112; 105]. Таким чином, руський мислитель робить свій вибір у розумінні християнства – осмислену віру.

З одного боку, він заявляє власну авторську позицію щодо тлумачення текстів Святого Письма, емансипуючись від авторитету творів видатних проповідників, що є незвичним для Середньовіччя, з другого – для нього незаперечна вага Святого Письма, вияскравлена в його «Посланіи» образом Премудрості Божої, тобто авторитет текстів, які належать самому Богові й були передані через його апостолів. Власне, тому теологічні позиції Климента Смолятича і П'єра Абеляра можна зіставляти: вони апелюють до спільних джерел (християнського канону релігійних текстів), апостольність яких – єдиний авторитет для обох митців.

Отже, творчість Смолятича є значним кроком на шляху до доручення давньої української літератури до паневропейського контексту. Крім того, вона є свідченням того, що зазнаючи впливів як Сходу, так Заходу, ця література є автономною художньою системою із власними тенденціями, поступом і розвитком. Поряд із традиційними для східної, і давньоруської зокрема, риторичної традиції ідеєю утвердження християнства, проповідуванням євангельських істин, правил життя «во Христі», формуванням образу істинного християнина, достойного Царства Небесного, яке стало можливим через жертву Ісуса Христа, середньовічний автор робить спробу переосмислити античну філософську спадщину й з'ясувати роль її технологій у проповідуванні й пізнанні християнства. Тим самим Климент долучається до паневропейського проповідницького контексту Середньовіччя й заявляє про себе як представника

окремої літератури, яка є самотутньою, хоча і перебуває з іншими європейськими у спільному християнському просторі.

Через образ Христа як Премудрості Божої він постулює концепт «осмисленої віри», не обмежуючи ментальний простір християнства лише вірою і наслідуванням життя і принципів Ісуса Христа, а розширюючи межі пізнавальної спроможності людини рухатися шляхом істини, якою є Христос, через осмислення і розуміння. Певна річ, не всі можуть прагнути до пізнання істини чи мати відповідні внутрішні ресурси (глибоку віру, любов до Бога, смирення і готовність до самопожертви), однак будь-хто, вважає книжник, має право іти цим шляхом, визнаючи над собою авторитет Святого Письма як єдиний орієнтир.

На основі такої тези робимо висновок про те, що проповідник у тексті свого твору звертається уже до християнської спільноти, дає настанови й поради тим, хто уже прийняв віру Христа й потребує провідника на шляху пізнання істин життя в Бозі, спасіння й Царства Небесного. Таким чином спостерігаємо з одного боку продовження започаткованої Іларіоном традиції, з іншого – процес творення руської, тепер уже християнської, ідентичності.

2.3. Авторитет Святого Письма крізь призму образу Ісуса Христа в проповідях Кирила Туровського

Мистецтво східнохристиянського (грецького) ораторства ґрунтується на синтезі принципів гомілетики, які творять образно-художнє і смислове тло традиції середньовічної урочистої і повчальної проповіді. Зароджене й сформоване в надрах каппадокійської та антиохійської шкіл патристики, східне ораторство справило значний вплив на жанрову й змістову структуру давньоруської літератури. Твори Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Ниського, в яких розглянуто широке коло питань християнського й церковного життя, моральної поведінки тощо стали базовим джерелом для повчальних творів середньовічних проповідників. «Великі каппадокійці» створили масив повчань для щоденного життя, підсилених прикладами із

Святого Письма, з метою формування образу істинного християнина, людини, створеної за образом і подобою бога.

Якісно інший тип ораторства, що ґрунтується на прийомах риторики, практикували антиохійці на чолі із Диодором Тарсійським та Іоанном Златоустом. Традиції урочистої проповіді, започатковані ними, продовжив у своїх творах «давньоруський златоуст» Кирило Туровський, генеза творчості якого підпорядкована авторитету візантійського попередника. Неодноразово наголошує на літературному зв'язку проповідей давньоруського книжника із працями Іоанна Златоуста І.Єрьомін, доводячи авторство Кирила [55; 342-367]. Дослідник визначає вісім проповідей (слів), які, на його думку, є «без сумніву оригінальними творами Кирила Туровського» [55; 342]: слово «в неделю цветоносную», слово «на пасху», слово «в Новую неделю – о Фомине испытании ребр господень», слово «о снятии тела Христова с креста и о мироносицах», слово «о расслабленем», слово «о слепьци», слово «на Вознесение» і слово «памяти отцов Никейского собора».

Ідейно-тематичний, жанровий, образний, текстуальний і смисловий контексти давньоруської літератури загалом, як і творчості Кирила Туровського зокрема, ставали предметом наукового інтересу починаючи уже із першої половини ХІХ ст. у працях М. Костомарова, І. Франка, О. Потебні і продовжуючи літературознавством ХХ ст. в особі О. Архангельського, М. Сухомлінова, М. Нікольського, О. Орлова, К. Зеємана, В. Перетца, В. Істріна, Г. Бараца, Д. Ліхачова, І. Єрьоміна, М. Возняка, В. Горського, С. Аверінцева та ін. Однак висновки І. Єрьоміна стосовно творчості Кирила Туровського й карти безпосередніх впливів на неї є шляхом з'ясування місця давньоруського проповідника в ієрархії авторитету Святого Письма.

Слово «В недѣлю цвѣтную о сказании евангельствъ мь святаго Кирила» розкриває ієрархічну панораму авторитету Святого Письма через образ Ісуса Христа як найвищого рівня в структурі і його послідовників, які доповнюють її. І.Єрьомін пов'язує аналізований текст із словом Іоанна Златоуста «От чудес на чудеса господня» [56; 350], тому можемо припустити, що поняття авторитету

Туровський розглядає у контексті наявної у Середньовіччі традиції орієнтування на високі зразки. Критерій авторитетності — сила слів Христа, яка здатна врятувати душу: «Словеса бо евангельская пища суть душам нашим, яже Христос многообразно глагола человекскаго ради спасения» [57; 409]. Елемент творення дива також важить свідченням авторитету Ісуса Христа й визнання його Сином Божим: «Лазоря из гроба возва и от мертвых въскреси и. Предобро народа послушьство, ему же языци и вѣ ровавъше, сына божия познаша и» [57; 409]. Знаковість постаті Христа зумовлена тим, що основу канону християнської літератури Середньовіччя складають чотири Євангелія, які оповідають про життя й смерть Христа і посилення на які свідчать про визнання авторитету Святого Письма для мислителів пост-апостольської доби.

Слово Христа було самим словом Бога, текстуально відображеним у книгах Святого Письма, які у I-II ст. після Р.Х. були укладені в канон із 27 книг, серед яких Євангелії від Матвія, Марка, Луки та Іоанна і Апостольські Діяння; послання Павла до Римлян, 1-2 Корінтян, Галатів, Ефесян, Филип'ян, Колосян, 1-2 Солунян, 1-2 Тимотея, Тита, Филимона та Євреїв, послання Якова, 1-2 Петра, Юди та 1-3 Йоана і Одкровення.

Поруч із апостолами, пророками і євангелістами, які отримали знання про божественні істини безпосередньо від Христа, Кирило Туровський визначає у Слові ієрархію послідовників, які належать до другого рівня тлумачення текстів Святого Письма і мають делеговані повноваження відносно апостолів, оскільки позбавлені можливості сприймати вчення Ісуса Христа безпосередньо, але мають покладену на них місію – будувати божу обитель на землі, місце якій у душах людей: «церкви имѣ еть искусны строителя: патриархы и епископы, ерѣя же и игумены, и вся церковныя учителя <...> приемлють святаго духа благодатью различныя дары ученью, ицѣ лению по мѣрѣ дара Христова» [57; 409]. Процесія входження Ісуса в Єрусалим використовується давньоруським проповідником як структура авторитету Сина Божого. Так, ті, що йдуть попереду, - «суть пророци и апостоли; они же преже прорицавше о

Христовѣ пришествии, а си проповѣ давьше во всем мирѣ бога пришедша и во имя его крестящей народы» [57; 410]. Автор наголошує на винятковості ролі пророків і апостолів в утвердженні християнського вчення й поширення істин, проповідуваних Ісусом Христом.

Своє особливе призначення виконують і ті, що йдуть позаду в процесії – «святители суть с мученики», які «до крове за имя Христова пострадавша» й «причастници будутъ страсти его» [57; 410]. Розділяючи долю і страждання Христа, вони утверджують його божественність через перетворення своєї жертви в осанну істинному Богу, велич якого незрівнянна, оскільки він – «измѣ ривый пядью небо и землю дланью, в церковь входитъ невѣ стимый в небеса» [57; 411]. Середньовічний автор, розкодовуючи символи Вербної неділі і входження Сина Божого до Єрусалима, послуговується словами пророка Ісаї: «На руку своею написах стѣ ны твоя, Иерусалиме, и вселюся по среде тебе» [57; 411]. Богу, який робить людей вмістилищем Святого Духа й своїми дітьми, про яких обіцяє дбати й яких оберігати, Кирило Туровський, за зразком своїх попередників, Отців Церкви, офірує смирення, супротив гріху, звеличення «пѣ сньми, яко цвѣ ты» [57; 411].

Далі, використовуючи формулу самоприниження, Кирило говорить і про власне місце в ієрархії авторитету Святого Письма, називаючи себе вбогим рабом, який «тоя же тряпезы останковъ крупицѣ възє» [57; 409]. Тим самим проповідник утверджує авторитет божественних книг через призму постаті Ісуса Христа, речника Бога й учителя людства.

Принцип ієрархічності, який закладений ув основі авторитету, передбачає послугування прийомами градації і плеоназму, які творять поетику ораторсько-проповідницької літератури. У структуру слова «Святого Кюрила мниха слово о сънятии тѣ ла Христова, и о мюроносицах, от сказания евангельскааго, и похвала Иосифу, в недѣ лю 3-юю по пасцѣ» Туровський вмонтовує названі прийоми в промову Йосипа, одного із учнів Христа, перед Пілатом з проханням видати тіло Ісуса для поховання. Успішність цієї місії залежить лише від сили аргументів Йосипа, тому проповідник, щоб продемонструвати це, використовує

текстуальний прийом посилання на пророків, які передбачили народження й долю Сина Божого: «прорече Каиафа», «рече Иеремия», «рече Соломон», «писа в законъ Моиси», «Исаия къ Ахазу глаголаше» [57; 221], «Давыд прорече глаголя» [57; 422].

Продовжуючи вибудовувати градаційну структуру, проповідник залучає до аргументації й самого Пілата: «о нем же ты рече къ просящим его у тебе на смерть жидом» [57; 422]. Наступним рівнем визнання Христа є ворожі до нього сили – біси: «ему же...въпияху бѣ си» [57; 422], й свідками найвищого авторитету є «сам бог отець съ небесе» й «дух святыи Исаиемъ глаголетъ» [57; 422]. Таким чином середньовічний автор творить чітку градаційну модель авторитету Христа на текстуальному рівні за допомогою прийомів риторики.

Наступним кроком в утвердженні авторитету є символ Ісуса Христа як запоруки справжності й істинності християнства. Як сину Божому, йому вклоняються небеса, але він прийшов на землю як людина, своїм смиренням і відмовою від власних бажань продемонструвавши готовність жити для людей і померти задля прощення їхніх гріхів. Тому Кирило Туровський посередництвом Йосипа, наближеного до Христа, говорить про те, ким є Ісус насправді, про його велич і силу, хоча для людей він залишався всепрощаючим заступником: «Солнце незаходяй, Христе, творче всѣх, и тварем господи! Како пречистѣмъ прикоснуся тѣлѣ твоємъ, неприкосновѣнну ти суцю небесным силам, служащим ти страшно!» [57; 322].

Далі автор продовжує нанизувати факти із життя Христа, які підтверджують його божественність і недоторканність його духу, покликаною врятувати людство своїм вченням. Творення образу Христа Спасителя, закладеного в основі християнства і відображеного в канонічних текстах, є запорукою авторитету Святого Письма у літературі Середньовіччя, оскільки він скріплений і запечатаний образом сина божого – вартового людських душ. Ніщо на землі, наголошує проповідник, не може бути достойним його, оскільки йому «дары съ вонями пьрсьстии принесѣше цесари, яко богу поклоняхуся» і

«въ вышньих немолчьными гласы серафими поють!» [57; 422]. І лише за настановою Духа Святого можна з честю віддати шану богіві.

Свідчення пророків і факти із життя Ісуса Христа є лише передумовою творення авторитету в літературі, оскільки текстуальною основою для посилань і цитувань середньовічними проповідниками були чотири Євангелія від Матвія, Марка, Луки та Іоанна. Звертання до них візантійських, болгарських, а пізніше і давньоруських авторів дають змогу переглянути погляди на компілятивний стиль як ознаку мінімізування оригінальної творчості в ораторсько-проповідницькій літературі. Час розглянути такий тип письма в контексті традиції наслідування високих зразків з метою підтвердження авторитету Святого Письма, витвореного докола постаті Ісуса Христа.

Образ автора в таких текстах зумовлений текстуальними східними впливами, відображеними в перших перекладах текстів Святого Письма грецькою мовою. Євангелії як основа для гомілетичної творчості перших християнських проповідників, по суті своїй, були синкретизмом грецької риторичної й особливостей східної (переважно сирійської) поетико-жанрової традицій. Так, за словами С.Аверінцева, «для літературної форми Євангелій характерний сильний семітичний колорит; очевидно, це було жанровою традицією...Перш за все, євангельські тексти (як, зрештою, і весь Новий Заповіт) пронизані впливом мови і стилю Септуагінти (першого перекладу книг Старого Заповіту грецькою мовою)» [3; 501 - 515]. Учений помічає, крім ремінісценцій із останньої, звороти, цілком звичайні в межах арамейської й сирійської мов, які екзотично виглядали в грецькій мові. У Євангелії від Марка (2,9) зустрічаємо вираз, який своєю орнаментальністю нагадує семітичну арабську літературу [3; 507]: «сини чертогу шлюбного», що означає «ті, що відзначають весілля». Сирійська мова переповнена словосполученнями, на зразок «подібний» як «син образу», «слово» як «дочка голосу». Крім того, «аромат східної мови додають Євангеліям живильні плеоназми: тут ми зустрінемо не «зроби», а «піді і зроби» (Матв., 5, 24: «спочатку піді і помирися з братом своїм»), не «попросили», а «прийшли і попросили», не «відповів», а

«відповів і сказав» (Матв., 15, 28) [3; 507]. Традиційний для Сходу (хоча не чужий і для грецької риторики) характер має прагнення до тричленної побудови мови: «Прощайте, і воздасться вам; шукайте, і знайдете; стукайте, і вам відчинять» (Матв., 7, 7 – 11).

Чотири Євангелія, які входять в канон, приписуються традицією Матвію, Марку, Луці й Іоанну; власне, визначення «від Матвія» тощо нагадує, що мова йде не про звичне для нас поняття авторства, а про містичну (характерну в цілому для Сходу) ідею авторитету: не «Євангеліє Матвія», а «Євангеліє, скріплене іменем Матвія». Гостро особистісний характер ранньохристиянської психології постійно тяжіє до своєї діалектичної протилежності – до анонімності, до відмови від самоствердження (зокрема, авторського). Це дуже суттєво впливає на структуру літературного процесу перших століть християнства й пізніше середньовіччя.

Продовжує традицію орієнтування на євангелістів, а відтак тяжіння до відмови від власності над своїми текстами і Кирило Туровський у слові Про зняття тіла Христового з хреста, де сюжет про воскресіння Ісуса Христа із мертвих оповідає словами чотирьох євангелістів. Так, Матвій повідає про жінок, які, прийшовши до гробниці, зустріли там ангела й Ісус явився їм, повідомивши, що воскрес із мертвих. Лука написав про інших, які, почувши від Магдалени новину про воскресіння, опівночі прийшли до гробниці, але ангели на варті сказали їм: «Что ищите живаго с мъртвыми? Нѣсть сде, нѣ вьскрьсе» [57; 423]. Іоанн оповідає про Петра та інших учнів, які прийшли до гробу, «Марко же о всѣх повѣ даеть мюроносицах» [57; 423].

Проповідник апелює до авторитету євангелістів і сюжету із Старого Заповіту, де Адам, послушавши ворожої поради й захотівши стати богом, аби показати трансцендентність постаті Христа, який «послушав отца, бог сы бысть человек, да змя погубить и человек а обожить» [57; 423]. Цими словами Туровський утверджує основний постулат християнства – те, що знаходиться поза світом, пізнати неможливо, тому потрібно просто повірити в жертву Христа, який помер за усе людство і за гріх прабатька Адама, у можливість

спасіння душі посередництвом цієї жертви, у божественність людської природи, знання про яку бог передав людству через своїх учнів.

Мотив спокути Ісусом Христом гріхів усього людства від первородного гріха Адама як текстуальний прийом використовує Кирило Туровський у слові «Того же грѣшнаго мниха слово о раслабленѣмъ, от бытия и от сказанія евангельскаго, в неделю 4 по Пасцѣ». Проповідник звертається до братії із закликом «хвалити и пѣти и прославляти господа бога и спаса нашего Исуса Христа, исповѣдающе великая его чудеса... неисповѣдима бо суть ни ангелом, ни человеком» [58; 331], підтримуючи тим самим його авторитет і називаючи його лікарем людських душ і тіл. Через образ купелі – Благодаті Божої і безнадійно хворого – уособлення усіх гріхів людства автор розкодує божественну тріаду, де благодать, послана богом, через воду за допомогою цілющого слова Сина Божого і освячена Духом Святим, дає надію тим, хто «слѣпъ есть разумом, ли хром невѣриемъ, лис ух мнозѣх безаконий отчаяниемъ» [58; 332], тому що жодні ліки не можуть скасувати божої кари.

Безмежна любов Христа до людства відображена у бажанні зробити людину Богом, для якої «солнце свѣтомъ и теплотою служить, и луна съ звѣздами ночь обѣляетъ» [58; 333]. Ісус називає себе озером життя, яке є живим джерелом на відміну від створеного руками людей. Вода в цьому випадку є перепусткою для християнина у світ духовного очищення через обряд хрещення. Посередництвом води Ісус зцілює не лише хворого біля Овечої купелі, а й рятує душу Адама від вчиненого ним гріха: «да слышитъ мя Адам и обновится ныня... от истълѣния» [58; 334]. Погляд на гріх Адама як такий, що «зробив людей винними» [163; 141], тобто первородний гріх успадковували усі його нащадки, оскільки були народжені в хтивості, поширений у західній традиції. Цей гріх може бути прощений лише через заслуги Христа, через Хрещення, яке допоможе людям віднайти святість і здобути право на вічне життя.

Східна традиція не має однозначної позиції щодо первородного гріха, натомість у наявному спектрі поглядів, на відміну від Заходу, переважає

концепція смерті. Тобто гріх, вчинений Адамом із власної волі, полягає, на думку Максима Сповідника, у віддаленні від Бога, у відкиненні божественності: «Адам був свобідний з'єднатися з Господом і стати духовним; спокушений він вибрав тілесність; зі своєї волі віддалився від божественного і блаженного плану, добровільно вибрав стати порохом, замість того, щоб стати богом за благодаттю» [163; 145]. Іоанн Златоуст також заперечує успадкування Адамового гріха, натомість вважає, що нащадки успадкували смерть, спричинену гріхом [163; 146]. Втративши безсмертя людство набуло схильність до гріха, подолання якої у східній традиції здійснюється аскезою.

Милосердя Христа є частиною тандемного утворення із гнівом Бога Отця, який потребує розплати за непослух чи переступ, тому Туровський наголошує: «горе... не боящимся бога» [58; 335]. Але богобоязність, чи к'єркегорівські «страх і тремтіння» [216; 158], має стати генетичною пам'яттю християн, тому що старозавітний Бог, який, вимагаючи принести в жертву сина Ісаака, помилував Авраама за силу його віри й зрештою справді пожертвував власним сином заради людства за умови абсолютної віри. Однак можливості людського розуму обмежені, саме тому, вважає С. К'єркегор, одна зі світоглядних настанов християнства, полягає у тому, що «віра починається там, де закінчується мислення (thinking)» [216; 82].

Віра Старого Заповіту породжена страхом перед караючим Богом, підкорена законам послуху й покорі. Авторитет Христа породжений його любов'ю до людства, створеними ним чудесами і свідченнями пророків і апостолів, переданими «от богодъновеньных скажем книг» [58; 341]. Кирило Туровський у слові «Кюрила недостойнаго мниха слово на възнесение господне, в четвърток, 6 недѣли по пасцѣ, от пророчьских указаний, и о въскрѣ шении всеродьна Адама из ада» мотивує віру тим, що про неї говорять пророки й апостоли, бо так велів їм Дух Святий «вѣ рующим на спасенне, а невѣ рующим на погыбѣ ль» [58; 341]. Далі проповідник звертається до свідчень апостола Павла, який говорить, що вознесіння Христа на небеса бачили більше п'ятисот людей (пророки, патріархи, апостоли і вірні учні). «И

многа телеса почивши святых вѣсташа, и внидоша по вѣскресении в святыи град, сирѣчь в небесный Сион» [58; 341], - констатує Матвій. Починаючи із сучасників Христа, автор Слова вибудовує градаційну структуру свідчень появи Бога перед людьми, щоб показати важливість і реальність цієї події. Навіть душі померлих святих прийшли, або піти за Ісусом в обіцяне Царство Боже.

Божественні сили також задіяні в містерії вознесіння – ангели й архангели приносять небесні крила, щоб забрати із землі Христа, і престол херувимський йому готують. Сам Бог Отець чекає на нього, щоб зайняв він місце поряд із ним на небесному престолі; Дух Святий наказує ангелам відчиняти небесну браму, щоб ввійшов Цар Слави. Так Туровський завершує п'ятирівневу градаційну структуру, використану для створення картини вшанування Христа в день його вознесіння.

Середньовічний автор сакралізує й місце вознесіння Ісуса Христа – Оливкову (Єлеонську) гору, порівнюючи її із Синайською, де також відбулося явлення Бога людині. І хоча Синай – також святе місце, але Туровський будує порівняльну модель для створення образу винятковості описуваної ним події. Якщо на Синайській горі Бог явився невидимо й лише одній людині (Мойсею), то Христос явив себе із «тьмами святих» [58; 341]. Старозавітний Бог прийшов, вселяючи страх, з вогнем, громами і блискавками, Ісус прийшов, щоб освятити й утішити. Саме такому Богу, вважає мислитель, «принесѣ м вѣ ру яко дары» [58; 343].

Категорія віри є основоположним критерієм авторитету Святого Письма, оскільки через неї відбувається осягнення й прийняття Ісуса Христа за істинного Бога. Сугестивна природа віри служить обожествленню людини, робить її достойною Царства Божого. У слові «Кюрила мниха слово о слѣпци и о зависти жидов, от сказанія евангельскаго, в недѣлю 6-ю по Пасцѣ» Туровський описує обряд хрещення зціленого сліпого, де Ісус запитує його: «Ты вѣ руеши ли в сына Божия?». Той, припадаючи до землі, відповідає: «Вѣ рую, Господи, и кланяю ти ся! Вѣ рую в тя, сыне Божий, и прославляю тя!»

[58; 339] і т.д. Концепти Христової любові до людей з одного боку і людської віри у сина Божого – з іншого є складовими формули Царства Небесного на землі – саме такий формат християнства розвиває східна традиція, послідовником якої є давньоруський автор.

У властивій ораторсько-проповідницькій літературі манері він не від свого серця говорить слова, а апелює до авторитету Іоанна Богослова, «самовидьця христовых чудес» [58; 336], і його Євангелія, оскільки «в души бо грѣ шьнѣ ни дѣ ло добро, ни слово пользьно ражається» [58; 336]. Автор Слова пояснює принцип взаємодії між любов'ю Христа й вірою в нього через диво, створене Ісусом. Чудотворення Христа поширюється не лише на тіло, воно рятує душу, очищає від гріха й через хрещення дарує Царство Небесне, частина якого є в кожній віруючій душі.

Продовжуючи провідну ідею, започатковану Іларіоном, у літературі Київської Русі – утвердження християнства, Кирило Туровський описує навернення в християнську віру сучасника Христа, зціленого ним сліпого, відданість якого настільки велика, що він сам намагається переконати фарисеїв і служителів храмів у тому, що прийшов син Божий, щоб врятувати людство: «Нъ молю вы, не глаголѣ те на бога неправды, но смотрите пророчьских писаний» [58; 339]. Цей сюжет служить проповіднику зручним тлом, щоб «упразднить закон» [58; 339], подати благодать і утвердити авторитет Святого Письма, яке є первинним джерелом благодатних істин. Туровський проголошує закінчення епохи закону із принесенням жертв і слідуванням старим заповідям, бо закони Мойсея не в змозі зцілити людські недуги. Зрештою сам Мойсей пророкував прихід Месії: «Пророка вам въставитъ бог от братия ваша, и яко мене, тако и того послушайте» [58; 338], про те ж говорили Ієремія та Ісайя.

Заздрість не дозволяє фарисеям і їхньому оточенню пізнати Божу благодать, вони, обмежені правилами й законами, ніколи не сподобляться на небесах апостольського вінка. Царство Небесне обіцяне лише тим, хто вірить в істинного Бога й проповідує його вчення.

Особливе місце в ієрархії авторитету Святого Письма поряд із пророками й апостолами займають проповідники й вселенські учителі, які продовжували місію поширення християнства й захисту його від ересей. Кодекс середньовічного проповідника, який ґрунтується на формулах самозаперечення та самоприниження, не передбачає і навіть виключає згадки про себе за межами означених формул, тому в ораторсько-проповідницькій літературі, починаючи із патристики, існує традиція похвальних слів на честь сучасників чи попередників, відомих своїми чеснотами, знаннями й ораторським талантом.

Григорій Богослов подає яскравий приклад такої промови в «Похвальному слові на честь Василя Великого, архієпископа Кесарії Кападокійської», він прирівнює Василя до пророків, апостолів і мудреців, говорячи про його походження, життя, діяльність і чесноти: «Красою ж Василя була чеснота, величчю – богослов'я, бігом – безустанні, до Бога спрямовані злети, а силою – сівба й роздача Слова» [153; 92]. Григорій обирає формат похвали, оскільки вважає, що немає іншого способу викликати зацікавлення, а йому, що вже давно залишив «всяку честолюбність» [153; 25], потрібно виголосити цю промову, яка стане «насолодою та заохоченням до чесноти» [153; 26].

Велич же Василя в тому, що живучи в бідності й смиренні, духом своїм він перебував серед найдостойніших послідовників Ісуса Христа: «Петра наслідував Василій у ревності, Павла – в невтомності, обох же цих славних іменням та переіменуванням апостолів – у вірі» [153; 102]. Автор похвали не виходить за межі авторитету Святого Письма, орієнтуючись на цитати й посилання з нього, однак у межах ораторського стилю наближає постать Василя до рівня послідовників – сучасників Христа.

Кирило Туровський, продовжуючи традицію похвальних слів на честь Отців Церкви, обирає приводом перший Вселенський собор у Нікеї (325 р.), де суд над Арієм і його прибічниками служить тлом для возвеличення поборників і захисників християнської віри. Слово «Кюрила грѣшнаго мниха слово на сбор святых отець 300 и 18, от святых книг указание о Христѣ сынѣ Божии, и

похвала отцем святого Никѣйскаго събора, в недѣлю преже пянтикостия» починається із обґрунтування вибору похвальної промови, де Кирило, слідуючи за Григорієм, обирає шлях «вѣтии», оскільки «украсять словесы и възвеличатъ» [59; 344] святих Отців, божих воєвод. Адже тим, хто духовними мечами боронили церкву Христову від єретиків, «паче нам лѣ по есть и хвалу к хвалѣ приложити» [59; 344]. Проповідник використовує символ євхаристії як слова божого, що наповнює уста того, хто має намір скласти йому хвалу: «ничто же бо от своего ума сде вписаю, нъ прошу от бога дара слову на прославление святыя троица» [59; 344]. Утверджені Христовим Євангелієм, смирені Духом Святі Отці стоять на сторожі Церкви Божої «яко корабли пълны духовнаго богатства, ли яко орли апостольскимъ възкрильвъшеся учениемъ» [59; 345], і коли виникає загроза, збираються, щоб висловити своє пророче слово.

Приводом для Нікейського вселенського собору стала одна із найдавніших єресей християнства – аріанство. Заперечуючи рівність Бога Отця й Бога Сина й стверджуючи, що Христос створений Богом, а отже має початок свого буття і не рівний йому, Арій, фактично, заперечує Святу Трійцю й триєдність Бога Отця, Сина й Святого Духа – символ християнства. У період становлення догм християнства подібна позиція була досить резонансною, боротьба з нею привела до утвердження догмату Трійці, що зрештою стало формальною причиною розділення християнської Церкви на Східну і Західну, де остання мала відмінний розгляд на природу Святого Духа, вважаючи, що він походить і від Бога Отця, й від Сина. Таке уточнення зроблене західно-християнською церквою в VII столітті описується терміном філіокве, що означає «і від Сина».

Вочевидь, важливість першого собору, де аріанство було засуджене, на відміну від кількох наступних (Антіохійський вселенський собор (341 р.) і Міланський собор (355 р.)), і спонукало Кирила Туровського присвятити проповідь саме йому.

Арія, який «начат яко стрѣлы пуцати богохульная своя словеса, яко льв злохытрѣемь неукротимо рикая» [59; 345], проповідник називає безголовим звіром, нечистою душею, новим Каїном, другим Іудою, церковним всім відомим розбійником, непокаяним грішником, невгамовним вовком для Христових овець тощо. Кирило звинувачує Арія не стільки в тому, що той заперечує божественну природу Ісуса Христа, скільки у тому, що він не слідує за святими книгами, тобто не визнає авторитету Святого Письма, говорячи й пишучи від себе особисто. Саме це є найбільшим переступом прихильників аріанства: «Си же от своего ума, а не от святых книг извѣщал еси, и глаголеши еже твое сердцѣ умысли, а не же Бог пророком и апостолом о своемь сыну въписати повелѣ» [59; 345]. Арій проігнорував свідчення ангелів, які пастухам повідомили, що народився «Христос спас сын Божий» [59; 345], євангелістів, апостолів (Павло, «посъл божий и учитель языком» [59; 346], сповіщав про появу Бога в плоті), які пророкували прихід Сина Божого. Саме в цьому міститься істина, говорить Туровський, - «вся бо от бога повелѣна суть глаголати» [59; 346].

Далі давньоруський автор складає честь і похвалу старійшинам собору, святим мужам чудотворцям, які «тако подвизавъшесе по Христѣ, яко и апостоли, и того же апостольскаго прѣстола и вѣнча сподобльшесе» [59; 347]: Папі Римському Сильвестру, Візантійському патріарху Митрофану, Александрійському архієпископу Олександрю, Євстафію із Антіохії й Макарію із Єрусалима. Вони достойні захищати віру, тому що здобули знання від апостолів і слідують авторитету євангельських книг. В ієрархії авторитету Святого Письма Отці церкви є послідовниками апостолів, тому Туровський звертається до них як до апостолів свого часу: «О блаженнии святители,... олядѣвшюю грѣхъми наших сердець землю євангельскихъ словес раломъ въздѣласте! Вы есте рѣкы разумнаго рая, напоивъше мир вьсь спасенаго учения» [59; 347]. За виконання своєї місії із захисту віри Христової їм було дароване Царство Небесне, оскільки, стверджує проповідник, вони були ангелами земними, і навіть будучи поряд із Христом, продовжують разом із

ним дбати про людей, бути їм порадиниками й заступниками, учителями християнських істин.

Зображення Святих Отців ув образі учителів вмотивоване тим, що подібно до Христа, який навчав апостолів, вони «чистиі съсуди» [59; 348], які слово Боже в собі носять. Адже сам Ісус Христос «яко фюники доброплодны, в мирьских удолих избьрал» [59; 348] їх і посадив у церквах дому свого для того, щоб вони прикрашали апостольський престол, утверджували святу віру, повертали тих, хто піддався ересі. І сам Бог їм «свѣ дитель и мьздовъздатель» [59; 348].

Завершує промову Кирило традиційною формулою самоприниження, називаючи себе грубим розумом і злиденним словом, який «не по чину, нь щербопохваление» [59; 348] пише усім святим патріархам, архієпископам, єпископам, преподобним архієреям, пречистим пресвітерам і всім священним праведним вчителям. Тим самим проповідник чітко окреслює коло послідовників апостолів, які продовжують своїм життям і діяльністю (зокрема літературною) підтримувати й поширювати авторитет Святого Письма, який склав основу творення канону середньовічної літератури, візантійської, болгарської й давньоруської.

Близький до буквального розуміння «богодухновенності» Туровський творить власний образ послідовника Ісуса Христа й сповідника його віри – ченця-аскета, який береже свою душу чистою, «и телеса бескверньна, и житие непорочно, дѣвство неокрадомо» [57; 354]. Загалом, образ не новий для літератури середньовіччя – служитель Бога як людина, яка добровільно відмовляється від мирського життя й присвячує себе єдиній місії, - так бачать чернецький ідеал отці церкви (Іоанн Златоуст, Василій Великий, Григорій Богослов, Теодор Студит, Єфим Сирич, Йосип Ариматейський), яких наслідують давньоруські проповідники. Але Кирило моделює образ ченця через образ Ісуса Христа, наскрізний у його проповідях. Саме посередництвом Христа, як центральної фігури християнства, проповідник визнає авторитет

Святого Письма, книги якого оповідають про життя, смерть і воскресіння Сина Божого.

Чернець-аскет для Туровського повинен прожити життя Ісуса Христа, пройти крізь його страждання й втриматися від спокус. Ісус є не просто прикладом для наслідування, а земним втіленням кожного, хто зважиться присвятити себе Богу. Смирнення ченця повинно бути безмежним, як Христос, який, входячи до Єрусалима, сказав своїм учням: «Хотяй быти в вас болий, да будеть всех мний и всѣм слуга» [57; 357], так і чернець має дотримуватися того, що обіцяв, і те, що записане на скрижалях свого серця, не порушити «худовѣ рьемь» [57; 357], віддати себе Ісусові, відрікшись усієї волі, і бути «акы чистый съсуд, зблюдая вливаемая внь благая» [57; 357]. Лише тоді його душа зможе стати божою обителлю на землі.

Чернечий спосіб життя також є прямим віддзеркаленням життя Христа. Подібно до того, як страждав Ісус через привселюдне побиття й приниження, так і чернець повинен принести Богові живу жертву своїм щоденним життям, відмовляючи собі в задоволеннях, «яко муку молитву господеву принося, в масла мѣсто – слъзы, в сала мѣсто – въздыхание от сердца» [57; 359]. Ченцю належить наслідувати й зовнішній вигляд Христа, оскільки кожна деталь його одягу (риза, пояс, «кидарь») несе на собі конкретне символічне значення, те ж стосується й аскетичної атрибутики (батога, гоління голови тощо). Поношений одяг і пояс порівнюється із смиренням Христа, оповитим поясом правди із прозорінням Святого Духа, а батіг означає послух.

Певним відходом від традиції протиставлення Старого і Нового Заповітів є в Кирила Туровського спроба вивести історію чернецтва від Адама через Аарона до Ісуса. Проповідник мотивує таку модель тим, що для Адама ще не існувало матеріальних спокус і одягом йому, тобто покровом Божим, служив лист смоківниці. Піддавшись гріху, Адам змушений був страждати в пеклі, поки Ісус своїм аскетичним життям не спокутував його гріх і не повернув йому дану Богом духовну (райську) чистоту, ним втрачену. Смерть Адама в стражданнях, подібно Христу, має служити прикладом для послухника: «по

образу Адамової смерті, пропадає в ребра. І съжагаєть духом святымъ, излитиемъ крове и воды: да и ты, мнише, пожри свою волю и съжжи грѣхы излитиемъ теплыхъ слъзъ» [57; 360].

Чотирикутна риза Аарона символізує сторони світу, або ж цілий світ, який є простором служіння Богу. Тут Аарон не є лише старозавітним образом, але своєю діяльністю демонструє зразок служіння Богу й людям. Зрештою Ісус образом свого смирення є предтечею нового чернецтва, яке носить на собі почесний ангельський образ. І подібно до ангелів небесних, невидимих і створених за світла, земні ангели, преподобні мужі, «в ветсѣхъ м и новѣхъ законѣхъ в телеснѣхъ чистотѣхъ богоугодно» [57; 360] мають служити – «таковии бо человекѣ ангели нарицаются» [57; 360]. Ті, хто не зовні, а внутрішньо терплять і подвизаються, достойні честі й ангельського вінця й успадкують Царство Небесне.

Аскетичний спосіб мислення поєднується в Кирила Туровського із життєствердним світобаченням, яке відображено в художньому просторі Слів на Пасху та Антипасху. Пасха в проповіді «Слово Кюрила недостойного мниха на святую пасху во свѣтаносный день воскресения Христова от пророческихъ сказаньи» знаменує завершення періоду принесення кривавих жертв, як це відбулося в Єгипті, щоб врятувати народ Ізраїлю від гніву ангелів, посланих на єгиптян. Ісус приніс себе в жертву «за спасенне всего мира» [58; 412], тим і великий цей день, що створені Христом дива привели до об'єднання всього світу: «десь бо ангели со человекѣхъ ликують, и человекѣхъ богом освящаются, святыи приимающе дух» [58; 413]. Саме Воскресінням Христовим завершується ера Старого Заповіту й починається нова, заснована на любові Бога до людей.

Ця подія, на думку Кирила, має стати об'єктом складення похвали. «Велика учителя и мудра сказателя требуетъ церкви на украшение праздника», - говорить він у творі «Слово Кирила недостойнаго мниха по пасцѣхъ, похваление въскресения, и о арьтусѣхъ, и о Фоминѣхъ испытаньи ребр господнихъ». І хоча проповідник традиційно вважає себе злиденним словом і мутним

розумом, все ж зважається сказати «о поновленні вєскресення Христова» [58; 415]. Ідучи за започаткованою Іларіоном традицією перенесення прийому антитетичного використання тез із Старого й Нового Заповітів на ідею утвердження християнства, Туровський дещо відходить від традиції у виборі власних посилань на книги Святого Письма.

Зі Старим і Новим Заповітами автор порівнює Іоанна й Петра, які прийшли до гробниці Христа, почувши звістку про те, що він воскрес. Іоанн першим приходив до гробу, але чекає й пропускає спочатку Петра. Кирило пояснює це тим, що «ветхий закон», який був спочатку, не повірив у Христа, хоча його появу було передвіщено й дива його засвідчені. Новий закон з'явився пізніше, але вже будучи сповненим віри в Ісуса.

З нагоди Воскресіння Христа середньовічний автор моделює порівняльну картину не просто змін пір року, а накладання двох світів, один із яких існує у пору гріховної зими й льоду невіри, в іншому – «весна убо красная» [58; 416] віри Христової створює рай «земли естєства нашого» [58; 416], видимий і невидимий: апостоли, благословенні Святим Духом, через проповідування сповіщають про прихід нової доби. Саме через них «сѣмя слово Божие» сприймають не лише віруючі, а кумирслужителі інших країн через Христове втілення, апостольські вчення й дива повірили й повернулися до Святої Церкви.

Важливе смислове навантаження в проповіді відведене образу Фоми, який вимагає експертизи Христових ран, аби переконатися в справжності Божого воскресіння. Ісус доводить істинність свого повернення своїми ранами, до яких дозволяє торкнутися, і апеляцією до пророків, які передбачили долю Христа й принесену ним жертву заради людства: «Веруй ми, Фомо, яко сам аз есмь» [58; 418] - тому що явився Єзекіїлю серед тварин образом людським, Даниїлу в хмарах небесних тощо. Відповідь Фоми повністю дублює використану проповідником семантичну модель: «Вѣ рую, господи, яко ты еси сам Христос бог мой» [58; 418], тому що пророки писали, «прозряще духомь» [58; 418], прообраз Христа був у законі Мойсея, страті Пілатом відданий був разом зі злочинцями й Бог його із мертвих воскресив.

Туровський робить акцент на тому, що Фома мав змогу безпосередньо переконатися в правдивості слів Христа й повірити. Сучасники Кирила мають лише свідчення із книг Святого Письма, тому їм потрібно мати значно більшу віру: «Яко видѣ в мя и вирова, блажен невидѣ вшеи в мя вѣ ровавшеи» [58; 419]. Наголошуючи на особливій ролі чернецтва в підтримці й порадицтві християн, проповідник відводить їм роль сучасних апостолів, які, благословенні Святим Духом, виконують посередницьку місію між Богом і людьми: «мнишьскаго образа трудолюбивая бчела свою мудрость показавши вся удивляетъ; ... и си на цвѣты възлѣтаючи медвены сты стваряють, да человек ком сладость и церкви потребная подасть» [58; 417]. А сповнені вірою християни, особливо в день Пасхи, засвідчують свою відданість дарами, які в Новому Заповіті утверджені на зміну жертвоприношенням. І кожен в міру своїх можливостей славить Христа, офіруючи йому «милостыню и безлобье и любовь», «дѣвство чисто и вѣру праву и смѣрение нелицемѣрно», «псаломское пѣнье, апостолское учение» [58; 415] тощо.

Подібно до створеного ним образу ченця-проповідника, духовного й морального лідера в просторі християнства, Туровський у своїх творах (словах) певним чином позиціонує себе в ролі такого наставника показом любові Бога до людей, закликами до життя в Христі, тлумаченням слів пророків і апостолів. Авторитет Святого Письма для Кирила визначається мірою проникнення апостольських свідчень у його тексти, в яких актуалізується ідея наступництва Церкви від її апостольських джерел. В межах наступництва існує два підходи, «історичний» і «есхатологічний» [62; 180], які через апостольську керигму (проповідь і повчання) синтезують поняття авторитету.

Ідея наступництва, або передачі авторитету, у кожному із підходів трактується по-різному. Основним компонентом в історичному підході є «спадкоємство, або збереженість у часі, тобто з минулого через теперішнє до майбутнього... апостольських витоків» [62; 180], що може здійснюватися шляхом передачі певних здібностей, влади тощо. Акт передачі передбачає ідею посередництва, де «Святий Дух є Тим, Хто *передається*, і передається Він

Христом» [62; 181]. Ретроспективне наступництво із минулого замінюється апостольством майбутнього в есхатологічному підході, оскільки церква майбутнього, заснована Христом, уже існує тут і тепер через його Воскресіння, присутність *eschata* світу.

З одного боку передбачено лінійну парадигму наступництва: «Бог послав Христа – Христос послав апостолів – апостоли передали звістку про Христа, заснувавши Церкви та призначивши служителів» [62; 175], з іншого – апостоли - «це не ті, хто йде за Христом, а ті, *хто* оточує Його» [62; 177], не ланка між Христом та Церквою, а основа Церкви як присутності Царства Божого, що об'єднує всіх людей.

Відстежити генезу спроб синтезу цих двох підходів у літературі раннього середньовіччя досить складно, оскільки традиції розуміння наступництва у східному християнстві не було. Тобто поняття природи, історичної чи есхатологічної, наскрізного в літературі підпорядкування авторитету Святого Письма не було актуалізовано, відповідно, пошуки тлумачення апостольства в ораторського-проповідницькій літературі Київської Русі невмотивовані в контексті слідування греко-візантійській традиції. Але межі авторської концепції утвердження авторитету Святого Письма через апостольське наступництво Кирила Туровського розкривають специфіку власне давньоруського урочистого ораторства світлі сприйняття й розуміння образу Ісуса Христа.

На перший погляд, давньоруський проповідник повністю дотримується історичного підходу в наступництві, оскільки для нього існує чітка ієрархія подій, пов'язаних з особою Христа, пророцтвами про його прихід, власне його народження, життя, смерть і воскресіння. А отже, Кирило вибудовує градаційну структуру для тих, хто причетний до цих подій, починаючи від Мойсея, в законі якого присутній прообраз Христа, через пророків, які передбачили народження, дива, страждання Ісуса, ангелів - Божих посланців, які з'являлися в вирішальні моменти його життя, до власне апостолів, учнів Христа, безпосередніх свідків здійснення пророчих слів. Від них же про віру Христову й Царство Небесне

дізнається решта світу, за чії гріхи помер на хресті Син Божий і кому дарований шанс на вічне життя.

Воскресіння Христа – «остаточне і найвище призначення всього, що існує» [62; 181] - описане Туровським не як чергова подія на лінійній прямій часу, а як великий день «не множѣе часов имѣя, но великих ради чудес» [57; 413]. Воскресіння Христа стало початком творення Христової Церкви в момент, коли усе «стадо Христове», пророки, повсталі із мертвих душі праведників і мучеників, ангели з небес, учні й апостоли, звичайні миряни зібралися в одному місці, щоб засвідчити свою єдність із Богом у час його тріумфу. Кирило відчуває себе частиною цього дійства, тому що воно відбувається поза історичним часом, є перманентним моментом істини: «Мы же, братие, воскресение Христово видѣвше, поклонимся» [57; 414]. Завершення минулого й творення майбутнього «тут і тепер», реальна присутність *eschata* у світі – розкривають характер апостольського наступництва для проповідника.

Запорукою об'єднання усіх людей у Царство Небесне є існування у Дусі. В есхатологічному підході, яким користується Туровський, Святий Дух не залежний від Ісуса Христа, для нього Дух походить і від Бога Отця, і від Сина. Апостоли прийняли Духа від воскреслого Христа і були хрещені в ньому, тому їхня керигма є богонатхненною, оскільки на неї зійшов Святий Дух. Саме він є запорукою істинності книг Святого Письма, авторитету якого підпорядкована ораторсько-проповідницька література Середньовіччя.

У творах Кирила Туровського поєдналися два види наступництва, тобто впливу авторитету Святого Письма, - наступництво через апостольську керигму й наступництво через служіння. Апостольська керигма для давньоруського проповідника є «життям, а не просто словами» [62; 191], оскільки вона існує в Дусі, лише так вона може мати сенс. Це означає, що сказане чи написане слово набуває божественної суті лише як наслідок сходження Святого Духа. Місію служіння Туровський розглядає не в контексті найвищої ланки церковної ієрархії – єпископату - , а через образ ченця-аскета, наставника й проводиря

«стада Божого», який, заручившись богонатхненним словом апостолів і, подібно Ісусовим стражданням, принісши в жертву своє мирське життя, допомагають християнським душам пізнати свого владика й бути достойними Царства Небесного, приготованого Богом для людей. Всім є місце в Царстві Христа, бо з його воскресінням світ пізнає нову якість, тому все нове «богови приноситься: от язык вѣра, от хрестыян трѣбы, от иерѣи жертвы, от миродержитель боголюбныя милостыня, от вельможь церковное попечение, от праведник смѣреное мудрие, от грѣшник истинное покаяние, от нечестивых обращение к богу, от ненавидящиххся духовныя любви» [57; 417].

Шляхом синтезу історичного та есхатологічного підходів до наступництва Туровський обирає обряд Євхаристії, тому що лише він означає «об'єднання «багатьох» в «одне» і дає вкушати вічне життя Бога тут і тепер» [62; 190]. Водночас істинне й православне вчення має бути поєднане з Євхаристією: «наше вчення суголосо з Євхаристією, а наша Євхаристія – з нашим ученням» [62; 192]. Більше того, слово проповіді стає тотожним євхаристійній плоті, адже таким чином Ісус передає людям своє слово, благословенне Богом і натхненне Святим Духом: «Мы же вѣрою Божественныя Пасхы причастимя и помажемъ уста Божією кровію, еже суть душевнаго дому двери» [88; 128], де жертвна смерть Ісуса Христа – умова воскресіння з мертвих.

Проповідь як «сповіщення євангельського вчення про наше спасіння» [73; 348] для Кирила Туровського є основною риторичною формою реалізації екзегетичного коду Святого Письма. О. Ярослав Левицький наголошує на практично цілковитій залежності проповідника від східної риторичної традиції, зокрема від впливу творів Іоанна Златоуста: «Кирило Туровський іде невідлучно за своїми грецькими взірцями. Його *Слова* се живі, прості, але риторичні пояснення Євангелія» [88; 6]. І якщо ступінь наслідування, визначений дослідником, може викликати дискусії, то сам факт наявності його неможливо заперечити. Прийоми східної риторики справили значний вплив на

проповіді Туровського, що виявляється в традиції епідактичного красномовства і літургійному контексті проповіді [73; 343].

Утверджуючи авторитет Святого Письма, Кирило слідує за своїм попередником у використанні прийому посилання на слова апостолів і пророків, які отримали знання безпосередньо від Бога, тяжіючи тим самим до імперсональності: «Найбільша доброчесність – приписувати все Богу і нічого не визнавати своїм, нічого не робити для здобуття слави людської, але все робити для Божого блага» [156; 6]. Зазначимо два шляхи реалізації у тексті апостольського наступництва: послідовний (слова проповідника пояснюються/ підтверджуються свідченнями апостолів/ пророків) і зворотний (спочатку подаються слова апостола, а потім тлумачення їх проповідником).

У проповідях Іоанна Златоуста й Кирила Туровського зустрічаємо модель послідовного вираження апостольності. Говорячи про тих, хто поширює слово Боже через пісні й повчання, Златоуст називає цю справу корисною для любомудрія. Свої слова проповідник підтверджує цитатою із апостола Павла, який проводить алегоричну паралель між вином як символом спокуси, що приводить до розпусти, і Святим Духом, який дарує вічне блаженство: *«Духовні пісні приносять велику користь, велике повчання, велике освячення і слугують настановою для всякої любомудрості... А що дійсно ті, котрі співають їх з розумінням, прикликають на себе благодать Духа, про це послухай, як говорить Павло: «І не вживайтеся вином, яке доводить до розпусти, а сповнюйтеся Духом» [156; 103].*

Кирило Туровський у властивій йому художній манері, використовуючи емоційні вигуки, на зразок «весельє всему миру» чи «радуйся з'ї ло», говорить про справдження пророцтва щодо входження Царя Небесного в Єрусалим. Проповідник посилається на передбачення Захарія, чим підтверджує власні слова й текстуально реалізовує послідовну модель апостольності, коли слова автора підкріплюються цитатою чи, як у цьому випадку, посиланням на авторитетне джерело: *«Весельє всему миру пришедшаго ради праздника, о немъ же пророческая писанья сбытье прियाша, творимаго ради вонь Христомъ*

знаменья. Днесь Христос от Вифанья в Ерусалим въходить, въсѣд на жребя ося, да пророчество Захарьино свершится, иже рече о нем: Радуйся зѣло, дщи Сионова! Се бо цесарь твой грядетъ кротокъ» [58; 409].

Підтриманню авторитету апостольських слів служать формули самозаперечення та самоприниження як етикетні прийоми середньовічного східного ораторства. Їх використання доцільно розглядати у контексті утвердження образу ченця-аскета, носія слова Божого, переданого йому від богонатхненних книг. Використання цих формул на початку і як завершення проповіді має форму смислового обрамлення й підсилює велич та значення описуваного в творі.

Іоанн Златоуст використовує у своїх творах маркери, які б свідчили про позиціонування автором себе як недостойного говорити про настільки важливі предмети. Саме тому проповідник називає себе бідним, а слово своє безсилим. Крім того, він скаржиться на складність дорученої йому місії – зобразити божественні знамення. Іоанн Златоуст насичує свої проповіді етикетними фразами, які доповнюють обраний ним спосіб відображення авторитету Святого Письма – через заперечення автором власного творчого внеску: *«Хоча і бідний я, але змушений вашою вдячністю»; «відчуваю, що моє слово безсиле для зображення такої кількості Божественних знамень»; «мене пригнічує велич предмета: я дивуюсь і мені надзвичайно складно, як мені взятися за справу і яким способом повести мову»* тощо.

Якщо Іоанн Златоуст обмежується декларативними, позбавленими художності етикетними фразами, руський проповідник Кирило Туровський описує свою недостойність нести слово Боже метафоричними виразами, за допомогою яких, з одного боку, утверджує авторитет Святого Письма й Отців Церкви, оскільки лише апелювання до них надає йогт словам ваги й переконливості; з іншого – творить власний проповідницький стиль, переданий через порівняння, метафоричні та епітетні звороти: *«Мы же нищи есмы словом и мутни умом, не имуще огня святого духа»; «от неразумия глаголю»;*

«человѣк бо есмь грѣшен, кален уд имѣя мой язык»; «мене же, аки пса, молю вы, не презрите»; «мы, грубая чадь» тощо.

Формули, як і посилання на апостольські слова, моделюють у проповідницькій літературі центральний для християнства образ Ісуса Христа. Іоанн Златоуст і Кирило Туровський через символ воскресіння формують основоположний концепт Царства Небесного, створеного Богом для людей, яке змінює світ і людину, дарує їй не лише прощення всіх гріхів, але й частку божественності, прийнятої через жертву Христа й відображеної в обряді Євхаристії. Тому в проповідях на Пасху задіяно низку риторичних ресурсів, які дають змогу реципієнту досягнути важливості цього свята для християн, зокрема засобів, які сприяють емоційному сприйняттю інформації: вигуки, звертання до аудиторії, нанизування аргументів, градаційні структури тощо.

Характерним прийомом похвального красномовства є антитеза, широко застосовувана проповідниками, оскільки вона дає змогу контрастного зіставлення двох тем, сумної і радісної, мінорної і мажорної [56; 357], особливо що стосується протиставлення Старого і Нового Заповітів.

Розкриваючи божественну суть свята Пасхи, Іоанн Златоуст проводить паралель між християнами та євреями, зазначаючи, що останні обклами земну Пасху, на відміну від небесної, дарованої не через смерть єгипетських дітей і спасінням іудейських, але через добровільну жертву Божого Сина: *«Іудеї святкують пасху земну, відкинувши небесну, ми ж, святкуючи пасху небесну, залишили земну. Як здійснювалася вона у них, вона була нагадуванням про спасіння первенців іудейських, коли первенці іудейські на загинули разом з єгипетськими, будучи збережені таємно кров'ю жертви пасхальної; пасха, що здійснюється у нас, є причиною спасіння всіх людей, починаючи з первозданної (людини)» [155; 156].*

Кирило Туровський переважно дублює смислові й риторичні прийоми свого попередника, використовуючи ті самі аргументи й пояснення: *«Пасха убо нарицається закалаемых ради Моисѣем во избавишася смерти от убивающи егуптяны ангел. То же бысть образ нынѣшнее пасхы: заклася нынѣ от*

священик агнець божий Иисус за спасение всего мира, и всеродного Адама» [58; 347]. Однак поряд із цим руський проповідник створює метафоричний образ власного бачення Пасхи через порівняння місяця й сонця, де місяць закону поступається сонцю Христової благодаті: *«Нынѣ луна с вышняго съступивши степени болшему свѣтилу честь подаваетъ; - уже бо ветъхий закон по писанию с суботами преста и пророки Христову закону честь подаетъ»* [58; 345]. Таким чином Туровський, орієнтуючись на високі зразки, продовжує власну проповідницьку традицію, започатковану Іларіоном Київським.

Зазнавши впливу візантійських Отців Церкви й ораторів, «Кирило Туровський не був, однак, простим наслідувачем, що засвоїв чужі взірці; у ньому виявляються справжній творчий талант і безсумнівне поетичне натхнення» [43; 95]. Творчість давньоруського проповідника слід розглядати в рівноправному спільному із візантійськими попередниками контексті утвердження авторитету Святого Письма як свідчення справжності віри та істинного служіння. Однак, на нашу думку, варто наголосити й на впливі Туровського на становлення і розвиток оригінальної традиції в українській літературі. Зокрема, автор утверджує власну екзегетичну манеру тлумачення текстів Святого Письма, яка полягає у використанні символічних і метафоричних конструкцій, які панорамно описують не лише інтерпретаційні межі використовуваної проповідником цитати, але й широкий контекст аргументації, до якої Туровський залучає ієрархічну модель авторитету.

Отже, оригінальність творчого мислення й інтерпретаційної вправності Кирила Туровського полягає в тому, що авторитет Святого Письма, до утвердження якого тяжіє середньовічна ораторсько-проповідницька література, у творах давньоруського проповідника корелюється навколо образу Ісуса Христа, центральної фігури християнства. Через призму жертви Христа, принесеної заради спасіння усього людства, див, створених ним, смиренності й любові до людей Туровський доводить істинність Христової віри, переданої християнам через пророків і апостолів.

Синтезуючи історичний та есхатологічний підходи до апостольського наступництва, Кирило, на нашу думку, вибудовує ієрархічну структуру авторитету Святого Письма, вершину якої посідає Свята Трійця. Послідовники Христа, благословенні Богом і натхненні Святим Духом, передають знання про божественні істини людям через апостольську керигму (проповідь і повчання). Посилання на слова пророків і апостолів таким чином є запорукою істинності слів проповідника.

Концептуально важливим чинником в утвердженні авторитету Святого Письма для Туровського є віра. Позбавлені можливості отримати знання про Царство Небесне й спасіння душі безпосередньо від Христа, на відміну від апостолів, середньовічні проповідники виконують місію переконання в істинності християнства через слово. Лише сила віри є шляхом перенесення частки божественності в душі людей.

Важливу роль у процесі навчання вірі проповідник відводить ченцям-аскетам, які своїм життям у відмові від мирських спокус, смиренням і любов'ю до Христа Спасителя певним чином дублюють його долю, страждання й милосердя, чим заслуговують на статус, близький до апостольського. Кирило визнає прикладами для наслідування Отців Церкви, які є достойними учителями й наставниками тим, хто прагне пізнати Христову віру.

Слідуючи традиції тяжіння до імперсональності, про власне місце в ієрархії авторитету Святого Письма Туровський говорить виключно в межах формул самозаперечення та самоприниження, які стають ще одним свідченням величі його попередників у справі проповідування й утвердження християнства.

Східне ораторство в особі Іоанна Златоуста, звичайно, справило вплив на твори давньоруського проповідника, наситивши їх низкою риторичних прийомів (антитеза, градація, ампліфікація, посилення, звертання до аудиторії, вигук і заклик, повтори тощо), традиційних для середньовічної ораторсько-повідницької літератури, що сприяють емоційному наповненню Слів. Однак поряд із цим Кирило Туровський є гідним представником когорти

найвизначніших проповідників середньовіччя, виконуючи з ними спільну місію утвердження й поширення християнства через свої твори, натхненні авторитетом божественних книг. Крім того, принагідно до творчості проповідника можемо стверджувати появу нового типу символічної екзегези, яка є інструментом для реалізації авторитету Святого Письма й творить оригінальну традицію в середньовічній ораторсько-проповідницькій прозі.

Розділ III. Ренесансний концепт авторитету автора

На відміну від Середньовіччя, епоха, що прийшла йому на зміну, запропонувала новий шлях розвитку української літератури. Авторитет Святого Письма змінився авторитетом автора, що поряд із процесами пошуку самоідентифікації, звертання до внутрішнього світу людини, прагнення до самореалізації й самопізнання, творять новий літературний дискурс. Виконуючи роль базового критерію канону, поняття «авторитет» своєю динамікою означило новий етап поступу літератури.

Для автора нового часу джерела відіграють другорядну роль, він вільно користується ними для реалізації власних креативних потенцій. Над ним не тяжіє зобов'язання в реінтерпретації слів Святого Письма чи Отців Церкви, так само як і підтвердження кожної своєї думки цитатами із названих джерел чи посиланнями на них.

Ренесанс породжує поняття шляхетності/благородства, у межах якого починає функціонувати авторитет людини, на відміну від авторитету тексту в Середньовіччі. Таким чином, генезу авторитету автора можна простежити від «імперсонального» авторитету історичного розвитку до персонального авторитету, який передбачає дискурс самого себе в творі, і дає змогу автору автономно обирати межі власної та інтерпретаційної творчості.

Українська ораторська проза XVI – поч.XVII ст. демонструє лише зародковий етап зміни авторитетів і перебуває на межі середньовічного і нового, однак інтелектуальний авторитет нагадує про себе в творах С.Оріховського, який розміщує його у сфері використання уяви, або, за

визначенням ренесансного письменника Віко, *fantasia*, коли поряд із апеляцією до апостолів і пророків, у дещо іронічному контексті звинувачуючи Сіріція, описує уявну розмову між Богоматір'ю й Ісусом Христом чи моделює реакцію Бога на прийнятий Папою закон про целібат. Ще одним свідченням авторитету автора в С.Оріховського є зображення ним себе за роботою – тобто часткове розкриття його власного методу побудови виступу, пошуку аргументів тощо. Оратор, здається, навіть емоції, які у нього викликає небажаний духовенству закон, подає як частину свого авторського творчого методу.

Оскільки основний акцент у дослідженні зроблено на ораторській прозі, варто звернути увагу на проблематичне співвідношення між текстом і промовою. Перспектива бути озвученим перед певною аудиторією із метою вплинути, переконати, спровокувати наділяє текст своєрідною месіанською функцією, каркасом якої є авторитет автора як запоруки унікальності заявленої позиції. З іншого боку, на відміну від Середньовіччя, тексти, в яких авторитет – це автор, є лише версією, однією із; і чим більш категоричною є позиція письменника, тим більше заперечень вона може мати, а, відповідно, і низку інших текстів, які ці заперечення будуть ілюструвати, опираючись на ті самі аргументи, контрверсуючи їх.

Художній фаталізм середньовічної доби не передбачав «часткової правди» [206; 65]. Покликані ідеєю утвердження християнства, давньоруські проповідники творили сакральний канон своєї доби із варіацій на релігійну й морально-етичну тематику, а їхні тексти служили аргументами основної ідеї, які, нанизвані на структуру авторитету Святого Письма, не передбачали наявності іншої позиції. Українські письменники нової доби не мали запрограмованого шляху для літературної творчості і не потребували його. Ідеї європейського Відродження відкрило людині шляхи до розкриття і пізнання власних почуттів, бажань, талантів, яке дало їй свободу обирати власний шлях у житті, ренесансні автори позбавлені страху моральної і релігійної цензури, для них існує лише правда, породжена їхнім власним творчим «я». Усе ще перебуваючи в просторі Аристотелевого наслідування природи й найкращих

зразків (творів класичних філософів), вони вільні обирати, що саме і як наслідувати.

Можемо відзначити, що подібно до ораторсько-проповідницької літератури релігійного змісту, над «Повчанням» князя Володимира Мономаха тяжіє авторитет Святого Письма. Традиційно, автор починає свій твір із формули смирення, називаючи себе «худый» і «грѣшн», безапеляційно доповнюючи її визнанням над собою авторитету Бога й Псалтиря.

Таким, що вкладається в модель середньовічного повчання є й схема, де спочатку подано цитату із Святого Письма, а потім її пояснення чи коментар до неї. Князь Володимир обирає для свого твору низку цитат із Псалтиря, які наводить повністю, після чого, звертається безпосередньо до обраної ним аудиторії, дітей і тих, хто читатиме, з проханням зрозуміти, що «єсть челоуѣ колюбець богъ милостивъ и премилостивъ» [132; 396], а отже, лише уповаючи на його милість, сльозами, покаєнням і милостинею, можна позбутися гріхів і здобути Царства Небесного. Однак паралельно із цим Мономах наголошує на нецерковній приналежності своєї аудиторії: «ни одиночство, ни чернечство, ни голодь, яко инии добрии терплять, но малым дѣломъ уллучити милость божью» [132; 396]. Навіть, ті, хто не належить до духовного сану, може отримати милість Божу за умови складання Йому похвали. Середньовічний письменник наголошує на тому, що не всім його повчання буде корисним, але якщо хоча б половина із них прислухаються, матимуть із того велику користь. Володимир Мономах складає своєрідний духовний заповіт, в якому у дусі християнської моралі готує собі гідних послідовників, які повинні дотримуватися даного слова, підтримувати духовенство, допомагати нужденним, остерігатися сумнівних зв'язків, тримати очі долі, а душу спрямовувати до неба тощо.

Поряд із цим «Повчання» містить і розповідь про життя самого князя, про походи, пригоди на ловах, правління тощо. У другій частині свого твору Мономах відходить від християнської домінанти й демонструє власним життям, яким має бути воїн, полководець, князь і чоловік, якими принципами

має керуватися і яку славу серед людей мати. У контексті динаміки авторитету, таке явище характерне для переходового періоду, оскільки порушує середньовічну проповідницьку традицію.

Про межовий період як про системне явище доводиться говорити лише із початком післямонгольської доби, однак наявність секуляризаційної складової у Середньовіччі говорить про потенціал української літератури і її готовність до еволюційних і революційних змін.

Період із другої половини XIII – XV ст. – це, на думку І.Франка, «абсолютна люка в духовному житті, 300-літній занепад усякої духовної праці, всякої літературної творчості» [191; 216]. М. Грушевський певним чином реабілітує цей проміжок літератури, тим самим доводячи безперервність літературного процесу, отже, і творення канону, а також визначає специфіку цього періоду, яка є актуальною в контексті ролі межового періоду в динаміці поняття «авторитет»: «при всій бідності своїй в сфері продукції, цей період, очевидно, був повний внутрішнього змісту. Він підготовлював небувалу доти напружену громадську, ідейну активність першого відродження» [44; 5].

Вважаємо, що другу половину XIII – XV ст. варто розглядати не з позицій лакуни у розвитку української літератури, а як період формування критеріїв відбору художньо-стилістичних і жанрових феноменів, які стануть набуток наступних епох, як час появи нових протоявищ у літературному контексті, що, властиві переходовому періодові, складають чіткий образ проміжної ланки в зміні авторитету Святого Письма на авторитет автора.

3.1. Перехідна доба в історії української літератури й динаміка авторитету

В історії літератури, у яку на певному етапі розвитку активно втручаються позахудожні чинники, можуть виникати різного роду аномалії. Проста на перший погляд зміна в структурі літературного канону із Середньовіччя до Ренесансу в українській літературі долає пустку в майже три століття. Період так званого пізнього Середньовіччя, в якому Ю.Пелешенко

визначає два періоди (середина XIII – середина XIV ст. і середина XIV – кінець XV ст.) [138; 12], має специфіку переходової доби. Незважаючи на досить песимістичні візії цього часового відрізка української літератури серед учених-медієвістів, він є незамінною складовою динаміки авторитету, поняття, що перебуває в дефінітивному полі літературного канону.

Як кожна переходова доба, середина XIII – кінець XV ст. мають явища, які пов'язують її і з попередньою епохою – Середньовіччям -, і з наступною – Новою Добою, яка починається Ренесансом. Серед проміжних явищ, які б свідчили про динаміку авторитету, в українській літературі можна визначити такі:

- Більш чіткою стає «авторська індивідуальність, а отже, й органічність творів» [138; 14];
- Пом'якшується протистояння між східною й західною християнськими конфесіями;
- Зароджується процес демократизації церкви (так звана Реформація), а відтак, і різні рухи за національну свідомість (лютеранство, анабаптизм, кальвінізм, соцініанство тощо);
- Джерелами літературних творів почасти стають апокрифи;
- Укладаються збірники ораторсько-проповідницької літератури Середньовіччя, де робиться спроба означити літературний канон попередньої доби із проекцією на наступну;
- Простежується нова хвиля перекладної літератури, яка (література) поширюється у збірниках «Ізмарагд», «Златая Цѣпь», «Златая матиця», «Маргарит», «Златоуст»;
- З'являється нова модель позиціонування автора у творі – «я – ти».

Елементи ораторського способу викладу думки, вважає Ю. Пелешенко [138; 19], присутні у Галицько-Волинському літописі, зокрема щодо паралелей між князями Данилом та Володимиром Васильковичем і Соломоном та Давидом відповідно, що може свідчити з одного боку про продовження традиції, започаткованої Іларіоном, з іншого – про часткове вивільнення

індивідуальності автора й подолання імперсонального імперативу. Ще одним свідченням зародження авторської творчої свободи, а відтак і дистанціювання від авторитету Святого Письма й творів Отців Церкви, є певна толерантність до католиків, які зображені просто християнами.

Апокрифічне «Слово о Лазаревѣ воскерсеніи» [193; 65-72], наближене до церковної проповіді, дослідники І. Франко, В. Перетц, Г. Єршоміна відносять до означеного періоду. Це свідчить про те, що джерела ораторсько-проповідницьких творів, на відміну від Високого Середньовіччя, не обмежуються канонічними Святим Письмом і працями Отців Церкви. Можемо припустити наявність у цьому передумов для відходу від сакрального канону на користь секулярного. Поширення в Україні низки апокрифів есхатологічного змісту, «Епістолії небесної», «Сну Богородиці», «Пророцтва Ісаї, сина Амосова», «Слова про дванадцять п'ятниць» [138; 32], поряд із проникненням у проповідь згадок про історичні події, свідком яких був проповідник, переорієнтовує її (проповідь) виключно на світську (мирську) аудиторію.

На суттєві модифікації в перехідний період здобулася ораторсько-проповідницька література в творах єпископа Серапіона Володимирського. Як уже було зазначено, вплив есхатологічних мотивів спричинив часткову емансипацію авторського «я», що виявилось в залученні історичних реалій як ілюстрації до покарань людства Богом за відхід від заповідей, життя в Христі, за втрату божественності й гріховне життя. У творах єпископа Серапіона наскрізною є ідея про те, що кінець світу більш реальний, ніж може здаватися, а такі знамення, як землетруси, ворожі напади, смерть і страждання, є його передвісниками.

Поряд із згадками про сучасні йому події, проповідник апелює до прикладів зі Святого Письма, які доводять, що любов Бога до людей не безмежна, що за гріхи свого часу було знищено Содом і Гоморру, а пророцтво Йони не справдилося лише тому, що в останній момент усі мешканці Ниневії покалися й таким чином врятувалися. Серапіон наголошує, що перед наближенням кінця світу обов'язково з'являються відповідні знамення на сонці, місяці, зірках, над

якими людина не власна, тому потрібно не просто жити згідно із Божими настановами й відмовитися від гріховних дій та думок, а й бути готовими до смерті в будь-який час.

Варто все ж зазначити, що Серапіон продовжує започатковану Іларіоном проповідницьку традицію, як і посилення на авторитет Святого Письма. Він використовує формули смирення, аргументує свої слова цитатами із Біблії, висловлює жаль і занепокоєння тим, що люди продовжують несправедне життя, навіть ще більше занурюючись у свої пороки. Як наставник, автор намагається протиставити гріховному життю життя вічне, сповнене радості, Божої милості тощо; він застерігає від гніву Господа Бога, закликає мати страх перед ним, оскільки лише це вбереже від здійснення гріха тощо.

Тим, що повчає конкретну паству, яка уже постраждала від нападів, втрат, голоду, смерті близьких, а не, подібно до проповідників XII ст., абстрактну християнську душу, яка, ще знаходячись певним чином на роздоріжжі, потребує чіткого дороговказу, конкретної настанови (як у Феодосія Печерського) чи сили ораторського таланту в звеличенні діянь Ісуса Христа у спасінні людства (як у Кирила Туровського), Серапіон відходить від виключно релігійних джерел для проповіді, залучаючи секулярні елементи. Однак згадуване дистанціювання від авторитету Святого Письма й Отців Церкви є для нього певним порушенням, автор відчуває страх, оскільки відсутності авторитету йому поки немає що протиставити. У «Слові преподобного отця Серапіона» проповідник зазначає: «Не послухалися Євангелії, не послухалися Апостола, не послухалися пророків, не послухалися світил великих, маю на увазі: Василя та Григорія Богословця, Іоанна Золотовустого; інших святителів святих, якими була утверджена Віра, відігнані еретики, й Бог усіма народами спізнаний був» [60].

Ще однією відмінністю проповідей Серапіона від творів попереднього йому століття було те, що застереження від величі Божого гніву змінилися на демонстрацію його, на конкретні його наслідки для тих, хто відвернувся від Бога й відкинув його заповіді: «Сплюндровано божественні церкви, осквернено

посудини священні й чесні хрести, і святі книги, потоптано святі місця, святителі харчем для меча стали, плоті преподобних мнихів птицям на поживу кинуті були, кров батьків і братів наших, як вода рясна, землю напоїла, міць князів наших, воєвод щезла» [60]. І якщо сам Бог для Володимирського єпископа продовжує залишатися трансцендентним, то світ людей він розмежовує на минуле, сучасне й майбутнє, що відображено в залученні секулярної складової до проповідей і повчань. Тобто Бог карає вже християн, які, присягнувши на вірність і отримавши частку божественної сили, своїми діями спровокували гнів Бога, який полюбив і прийняв їх.

У XIII столітті потреба в утвердженні християнства першочерговою уже не була, відповідно, авторам, які відчували потребу в настановах жити згідно із Божими заповідями, довелося обирати власні методи й прийоми для реалізації своїх цілей. І хоча Серапіон робить це з певними острахом і пересторогою, однак наявність такого явища у межовому періоді свідчить про заявлену вище динаміку в межах поняття «авторитет».

Другий південнослов'янський вплив, який об'єднав країни Рак Ortodoxa (Візантію, Болгарію, Македонію, Сербію, Волощину, Молдову і Росію), «хоча кардинально не охопив жодну її (української культури – О.П.) галузь» [138; 33], залишив українську літературу другої половини XIV – першої половини XV ст. в слов'янському просторі, а отже й наповнив певним чином перехідний період явищами, характерними для балканських літератур періоду розквіту до захоплення турками.

Привнесені зміни торкнулися переважно «високих» жанрів української літератури – проповідей і житій. Зокрема, набув поширення стилістичний прийом «плетеніє словес», який передбачав використання окличних речень, риторичних запитань, внутрішніх монологів, різні види художніх нагромаджень (епітетів, метафор, порівнянь тощо). Підвищена емоційність і абстрагованість викладу вимагали від авторів певної гіперболізації почуттів, як і уваги до внутрішнього світу людини. Поширення цього стилю в Україні пов'язане з діяльністю Київських митрополитів, болгар Кипріяна і, особливо, Григорія

Цамблака, твори якого «вражають силою і глибиною думки, блискучим драматизмом, ґрунтовною логічною аргументацією... Під завісою алегорій часто криються проблеми, що хвилювали сучасників» [138; 37] .

У творі «Григоріа мниха и прозвитера, игумена обители плинаирския, [Слово] надгробное, иже во святых истинно, Кипріану, архиепископу Російскому» [178; 600] Цамблак, за словами Ю. Пелешенка, зсередини руйнує «моноліт середньовічного риторичного мислення» [138; 44], роблячи спробу «вербальної інтерпретації душевних станів людини» [138; 44]. Емоційність письменника виглядає досить щирою посередництвом залучення спогадів, передачі власних почуттів до покійного митрополита, автобіографічних подробиць життя. Натомість, він повністю відмовляється від формул самоприниження, широко використовуваних проповідниками Середньовіччя.

Передаючи свою скорботу по Кипріану, Цамблак підкреслює свою близькість до митрополита, але як рівний до рівного: «Не бо имѣ ни ем отятіе, не славы, не села или стяжаніа, не стада или чреды, не отечества, не домов и сродник или сусѣдствующих, но самого отятіе пострадохом» [178; 55]. На межі традиції й новаторства знаходиться використовуваний письменником прийом порівняння Кипріана із біблійними постатями: Аароново священнолѣпие, Самоилова твердость, Давидова кротость, Соломонова премудрость, Ильина ревность, Даниилово разсуждение — не в соновох, яко же он в Халдѣох, но в духовох» [178; 60]. Проведення паралелей між персонажами зі Святого Письма й Отцями Церкви практикували середньовічні давньоруські автори, однак вони використовували лише ті порівняння, які були сталими в межах традиції.

Цамблак долучає митрополита Кипріана до когорти авторитетних мислителів Середньовіччя, вільно обираючи приклади для зіставлення. Більше того, він підносить митрополита до рівня апостола Павла, який відзначився тим, що своє життя присвятив християнам, бо любов його до них була такою ж великою, як і Христова: «Другій вам Павел явль ся и болше всѣх труди ся, иже прежде его во вас болших, подвиг добрый подвиза ся, течение сконча, вѣру

соблюде» [178; 60]. Таким чином, Григорій, як досвідчений проповідник, враховуючи психологію своєї аудиторії, створює посмертний портрет свого наставника, істинного оборонця віри, сповідника праведного життя, зображаючи себе як його гідного наступника.

Динамізм, експресіонізм, індивідуалізм, характерні для творчості Григорія Цамблака, Ю. Пелешенко називає основними рисами Передвідродження, який ґрунтується на неоплатонізмі в його християнському варіанті, представленого корпусом творів Псевдо-Діонісія Ареопагіта. У цих творах знаходимо ідеї більш мирського, земного шляху людини до спасіння. Більшої уваги приділяється людській активності, емоціям, чуттєвості, які не поглинаються Божественним началом, що породило людство. Саме О. Лосєв узагальнив ці риси у понятті «проторенесансна естетика» [99; 163], яка була спільною для літературних процесів, що відбувалися у XIII ст. як у Східній, так і в Західній Європі.

А в межах двох потужних рухів XVст., ісихазму та «ожидовілих», було зроблено спробу перегляду сакрального канону Середньовіччя, тим самим активізувавши процес трансформації поняття «авторитет». Так, поряд із згадуваними вище збірниками, «Злутоуст», «Маргарит» тощо, які продовжували кодифікацію середньовічного літературного канону, ісихасти поширювали ряд пам'яток, призначених для читання, які містили апокрифічні тексти, що певним чином підважувало сакральний канон Середньовіччя. «Ожидовілі» ж реанімували невраховані в сакральному каноні тексти із Старого Заповіту, здійснюючи переклади з івриту так званою «простою» мовою. Таким чином, в арсеналі автора XVст. була низка нових джерел, які підлягали варіативності, осмисленню й трансформації в контексті ораторсько-проповідницької літератури.

Можливо, зарано було ще говорити про потужні авторські інтенції чи про самореалізацію автора через текст, однак «ці прояви вільнодумства вели часом до зміни наголосів, а часом до низки реформаційних за своєю суттю змін» [138; 317] не лише в церковній структурі, а й у літературній творчості. Вони

генерували в українському письменстві процеси, генетично й типологічно подібні до загальноєвропейських, які будуть поглиблені, розвинені й реалізовані в літературі Нового Часу.

3.2. Авторитет автора в творчій індивідуальності й промовах

Станіслава Оріховського

Еволюція обмежених авторських інтенцій у повноцінну авторську самосвідомість відбулася під потужним впливом ідей гуманізму, які прийшли з епохою Ренесансу. Переосмислення місця людини в світі, її стосунків з Богом і повернення до античного концепту «людини природної» спричинили суттєві зміни в критерії формування літературного канону, змінивши авторитет Святого Письма в Середньовіччі на авторитет автора у літературі Нового Часу. Автороцентричність у художньому просторі Ренесансу ґрунтується на принципі етичного гуманізму, сформульованого Томою Аквінським, і моральному вихованні, якому відводив важливу роль європейський гуманіст Еразм Ротердамський. Продовжені в літературних пошуках українських гуманістів, ці чинники відзначили діапазон інтерпретацій свободи волі людини в ораторській прозі середини XV – початку XVII століття в контексті утвердження авторитету автора.

Саме в епоху Відродження письменник вперше усвідомлює себе автором, який бере участь у божественній творчості; автором, який споглядає, головним чином, самого себе. У той же час вперше з'являється потреба в реципієнті – його оцінці, схваленні. Адже саме в пам'яті нащадків автор може здобути бажане безсмертя. Він починає відчувати себе медіумом, провідником Знання, який добуває, зберігає й передає його наступним поколінням.

Ораторсько-проповідницька література цього періоду заповнила потребу в реципієнті-критику, переформатувавшись із жанру літургійної проповіді, яка передбачала повчання й постулювала примат віри над розумінням, у жанр публічного виступу, власне, свою первісно генетичну форму, поширену в добу

Античності. Цей процес певним чином спровокувала й поширена в Ренесансі тенденція до реанімування античної спадщини, зокрема й того, що стосується жанрового наповнення секулярного канону, який під впливом десекуляризаційних рухів, прийшов на зміну сакральному канону, витвореному під впливом авторитету Святого Письма в літературі Середньовіччя.

Власне, деякі прототенденції до зміни авторитету Святого Письма на авторитет автора можна помітити і в текстах перехідного періоду, однак лише із використанням прийомів західної риторичної традиції письменниками-гуманістами маємо змогу відзначити присутню зміну в механізмі творення канону в літературі. А твори ораторського мистецтва у форматі переорієнтування традицій дають найбільш прийнятний ілюстративний матеріал з огляду на спільність виражальних засобів, прийомів тощо та кардинальну відмінність у меті й смислового наповненні цих текстів.

Давньоруські книжники використовували прийоми риторики для утвердження християнства, вживаючи так звані формули самозаперечення та самоприниження («некнижного та убогого розумом» – як у Феодосія) й покладаючись на Боже благословення та слова авторитетів ув особі апостолів і Отців Церкви; автори починаючи із XVI століття використовують багатий арсенал античної спадщини для реалізації своїх власних поглядів, думок тощо, утверджуючи себе посередництвом свого тексту, де єдиним авторитетом є сам автор як творець тексту, зрештою, як письменник.

Одним із найвизначніших письменників слов'янського Відродження, на думку Д. Наливайка, є Станіслав Оріховський, який заявив про себе: «Я русич, гордий цим і охоче говорю про це всюди» [111; 125]. Здобувши освіту в німецьких та італійських університетах, проживши за кордоном сімнадцять років і повернувшись в Україну зрілою людиною й сформованим письменником, він однозначно заявляє про себе як русича й навіть стає на захист православно-руської церкви, піддаючи критиці окремі догмати

католицької церкви, зокрема у «Промові в справі закону про целібат, виголошеній на соборі Станіславом Оріховським Русином» [127; 112-180].

Промова С. Оріховського – класичний приклад риторичного тексту, який за набором використаних засобів є своєрідним продовженням «Послання» Феодосія Печерського, якби не жанр «Промови» - по-перше, світський; по-друге, виступ на суді є, фактично, первинним жанром ораторського мистецтва в добу Античності. Варто зауважити, що ми маємо на увазі не пряме наслідування С. Оріховським Феодосія Печерського чи орієнтування письменника-гуманіста на руську середньовічну ораторсько-проповідницьку прозу. Вочевидь, знайомство С. Оріховського із творами ігумена Феодосія досить сумнівне, але в процесі творення оригінальної традиції української літератури, в якій були присутні греко-візантійський та європейський контексти, ці автори належать до двох культурно-історичних епох, які змінили хронологічно одна одну, а відтак мають нам змогу розглядати паралелі між середньовічною та ренесансною проповіддю крізь призму динаміки авторитету.

Тому, щодо С. Оріховського, він, заявивши мету своєї промови, з упевненістю констатує: «Я, судді, легко доб'юся того, якщо зможу словами пояснити суть усієї справи й свого задуму», підсиливши її тим, що «зробив позов цій людині (Сіріцію), господньому противнику, ворогові природи, руйнівникові людського й божественного права, чумі та загибелі всякого чесного й спокійного людського життя» [127; 113]. У використанні прийому ампліфікації С. Оріховський, на відміну від Феодосія, не є настільки експресивним, але достатньо категоричним.

Щодо модифікації апеляції до авторитетів, то С. Оріховський закликає звернутися до прикладів із Святого Письма, говорячи, що Рим після прийняття закону про целібат чекає доля Содому й Гоморри, але використовує це звернення лише як переконливий аргумент для суддів.

Загалом, на нашу думку, одним із важливих чинників динаміки авторитету в творчості С. Оріховського є переосмислення образу Бога. Середньовічна схоластика, що займалася доведенням буття Бога, уявляла його вічним, незмінним і абсолютно досконалим первенем всього світу, його творцем, володарем "вищого, горнього царства". Таке визначення Бога ґрунтувалося на вченні Арістотеля, для якого Бог — це досконалий мудрець, "мисляче себе мислення", першорушій світу, вища мета всіх форм і утворень, що розвиваються за власними законами; нерухомий, але все рухаючий Ум.

З часом теологи як західної, так і східної церкви на свій розсуд уточнювали поняття Бога. Так, західні дотримувалися переважно раціоналістичної концепції Бога, зокрема Тома Аквінський наголошував на тому, що Бог — необхідна й уособлена першопричина, яка в природі й світі людини діє за допомогою "вторинних причин; є кінцевою метою суцього, "чистою формою", чистою актуальністю". На думку Ансельма Кентерберійського, сутність Бога і його буття тотожні. Він є найвищим благом і безмежно довершеною істотою. Вони вважали, що Бога можна пізнати, і це пізнання досягається шляхом позитивної теології. Натомість східна (грецька) патристика, також акцентуючи увагу на надприродності й трансцендентності Бога, на його абсолютній свободі й абсолютній владі над створеним ним з нічого світом, переважно наголошувала на його цілковитій непізнаваності. Бог, на їхню думку, — абсолют, що має світлову, еманативну й творчу енергію, є непізнаваною Божественною сутністю, адекватним способом осмислення якої є негативна теологія.

В епоху Відродження філософська інтерпретація поняття Бога починає змінюватися. Ренесансна філософія не акцентує увагу на абсолютній свободі Бога й на створенні Богом світу з нічого, натомість підходить до ідеї співвічності Бога й світу та його злиття з законом природної необхідності [33; 10]. Ув основі такого повороту в розвитку тогочасної думки була переорієнтація ренесансних мислителів від схоластизованого Арістотеля на

вчення Платона й неоплатоніків. Про це свідчать, зокрема, твори Л. Вали, Піко дела Мірандоли, М. Фічіно тощо. Одним із найвиразніших неоплатоніків був Ніколо Кузанський, який, спираючись на інтерпретацію Бога такими видатними неоплатоніками, як Плотін, Прокл та Псевдо-Діонісій Ареопагіт, розумів Бога як нескінченне єдине начало, більше якого й поза яким нічого не існує. Він обґрунтував тезу про нескінченність Бога й про тотожність Бога та сукупності його творінь, що спричинило до звинувачення мислителя в еретизмі; стверджував, що згідно з апофатичною теологією немає "ні Отця, ні Сина, ні Духу Святого, а є тільки нескінченне". Бог, на його думку, це книга природи, яка співвідноситься зі світом як ідеальне коло з нескінченним багатогранником.

Ідеї Ніколо Кузанського поширювалися не тільки в Західній Європі, але й на терені України. Прикладом цього може бути схоже визначення Творця Софронієм Почаським: "Бог є не фігуральний, а є округлість світу". Ідея Бога зазнала значних змін і в протестантизмі. Якщо для середньовічної релігійної філософії є характерним накладання біблійного міту про уособлене божество ("живий Бог") на платонівсько-арістотелівське уявлення про неусоблену чисту "досконалу сутність", "першопричину всіх речей", то протестантську теологію Бог цікавив переважно як партнер людини, якому можна доручити своє життя. Протестантизм, на противагу середньовічним онтологічним і космологічним доказам буття Бога, оперував "моральними доказами". Водночас, перетворивши Бога на могутню непізнавану надсвітову силу, реформатори здійснили його деперсоналізацію [115; 126]. "Бог ставав все більш трансцендентним і відсувався до самих основ світобудови... Він втрачав свої антропоморфні риси і перетворювався на філософський абсолют, на неусоблене духовне начало" [115; 87]. Ідеї різноманітних реформаційних течій і угруповань мали значне поширення в Україні, про що засвідчує велика кількість протестантських громад тут у розглядуваний період.

Проблема Бога, що посідала чільне місце в західноєвропейській філософії епохи Середньовіччя (а почасти й Відродження) стояла також у центрі

філософських роздумів і українських діячів. Так у часи Київської Русі вона осмислювалася в дусі філософії патристики. Це означає, що Бог, з одного боку, мислився як щось трансцендентне, вічне, ненароджене й незнищене, позбавлене виду, образу, індивідуальності, будь-яких акциденцій і числа; а з іншого боку — іманентним, вважався джерелом закономірності й впорядкованості природи, а також таким, що прославляється людськими ділами. Згодом, у XVI — на початку XVII ст. у трактуванні Бога з'являються гуманістичні та Реформаційні тенденції. Свідченням цього є насамперед полемічні, а також й поетичні твори представників спочатку Острозького культурно-освітнього центру, а пізніше — вченого гуртка при Лаврській друкарні в Києві. Це такі визначні релігійні й культурні діячі України, як Клірик Острозький, Василь Суразький, Іван Вишенський, Захарія Копистенський, Касіян Сакович, Ісайя Кам'ячанин, Мелетій Смотрицький, Софроній Почаський, Памво Беринда, Лаврентій і Стефан Зизанії, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Іван Калимон, Фікара, Хома Євлевич та ін. Всі вони у своїх визначеннях Бога орієнтуються на вчення Псевдо-Діонісія Ареопагіта та східних Отців церкви (Григорія Ниського, Василя Великого, Григорія Назіанзина). Так, у руслі ареопагітської теології й християнського неоплатонізму вони стверджували, що Бог — абсолютно невизначений, що він не лише трансцендентний, а й іманентний щодо світу; є безособовою силою, що проникає світ і все в ньому існуюче. Нечуттєвий, невидимий, неосяжний і всюдисущий, Бог існує сам по собі і над усім, водночас все охоплює й наповнює собою.

Поняття Бога включало також філософське уявлення про субстанцію, оскільки Бог наділявся атрибутами вічності й нескінченності. Богіві не можна приписувати, зауважував, наприклад, Василь Суразький, визначення, що їх вживають до земних речей. Тому вислови "Бог-отець", "Бог-цар" є безглуздими, оскільки "Бог не спить", "не упивається" і "з черева не родить". Як надприродний і нематеріальний принцип, як єдину, вічну та об'єктивну істину, що існує сама в собі, є незалежною, таємничою і непізнаваною, розумів Бога

Іван Вишенський. Бог для нього — вища воля, творча сила, об'єктивна основа буття, якій підпорядковане все існуюче в світі.

Досить своєрідним було бачення Бога у Станіслава Оріховського. Підвалинами йому слугували головним чином погляди на проблему Бога Арістотеля, Ціцерона й концепція підпорядкованої розумним засадам (наприклад, наявним у Божому розумі ідеям) вільної Божественної волі Томи Аквінського. При цьому слід підкреслити, що, як істинний гуманіст, він користувався творами самого Арістотеля, а не тільки їх середньовічними інтерпретаціями. Незважаючи на відсутність безпосередніх посилань на Ціцерона, його вплив на формування поняття Бога в Оріховського підтверджують деякі дослідники. Розмірковуючи про сутність Бога, Оріховський прямо не йде за Томою, який характеризує Бога як арістотелівську першу причину, як самодостатнього й безмежно досконалого. У нього домінуючу роль відіграє визначення Бога як першопричини. Остання ж включає в себе й два інші складники наведеної дефініції. Ці складники не існують самостійно, а є тільки властивостями "першого руху" (*primi motus*). У вченні Томи Аквінського перше місце, як відомо, посідає телеологічне доведення буття Бога, в той час як природниче (космологічне) доведення відсунуте в нього на другий план. С. Оріховський лише частково поділяє цей погляд, як і концепцію троякого роду пізнання Бога (*cognitio infmitiva, per fidem, per rationem*), а також доведення існування Творця, виходячи з його справ. Йому цілком вистачає Арістотелевого доведення. Значну увагу Оріховський приділяв доведенню єдності Бога. І тут він стає на вторований уже Арістотелем шлях: "якщо припустимо, — пише він, — що є два творці світу, тоді мусять вони бути або рівні один одному, або нерівні. Якби були не рівні, сильніший легко зневажив би слабкішого і правив би зрештою сам. А якби вони були рівними, то внаслідок незгоди між ними згинув би світ" [127; 122].

Чимало уваги приділяє С. Оріховський і поняттю "єдине", яке він вважає першопричиною. Воно, на його думку, є змістищем усіх форм, які

впорядковуюють матерію і є zarazом найдосконалішою формою. "Єдине" не підлягає і не може підлягати жодній зміні, бо інакше воно не було б першою причиною. До того ж воно само для себе є метою, і задає одночасно мету існування всім речам. "Єдине", за Оріховським, є ніщо інше, як тільки правдивий Бог, в якому єдність поєднується з вічністю і, який є одночасно мірою всіх речей. Тут, вочевидь, Оріховський інтерпретує Арістотеля в дусі неоплатонівсько-ареопагітської концепції єдності Бога, який, згідно з цією концепцією є джерелом форми й досконалості всіх матеріальних речей, "бо від того єдиного всі різноманітні речі постають і істинність та єдність свою немов од власної причини свого буття мають" [127; 176].

Використання засобів західної (римської) і східної (візантійської) риторичних традицій Станіславом Оріховським може свідчити про тяглість у давній українській літературі. Такі висновки можемо зробити на основі виражальних засобів (послання Феодосія за греко-візантійською традицією орієнтовані на емоційно-чуттєве сприйняття, тоді як промови С.Оріховського – на прагматично-аналітичне в поєднанні із емоційно-чуттєвим). Цим зумовлений і вибір жанрів: проповіді й виступу (ораторії).

У промові С. Оріховського відчутна присутність особи автора в тексті. Він уже не лише інтерпретує біблійні цитати й посилання, а самостверджується через твір, презентує власні ідеї, вибудовує систему поглядів та ідеологію. Над ним не тяжіє вплив (можливо, навіть тиск) авторитетів. Він використовує поняття, цитати й посилання на Святе Письмо не як аргументацію, а як увиразнення власних думок, які апріорі є цінними й переконливими. У той час як Феодосій повністю залежний від перекладної традиції, а звернення до Апостольських писань чи творів Отців Церкви є чи не єдиним його аргументом, оскільки сам він, використовуючи формули самоприниження, називає себе недостойним.

С. Оріховський не має над собою явних авторитетів, навіть Папа для нього таким не є: «не надавайте зовсім значення імені Сіріція, але самі

розміркуйте» [127; 145]. А увиразнює оратор свої аргументи традиційною (у стилі греко-візантійської риторики) емоційною заявою: «Не говорю тут, з яким наміром, але з яким виразом обличчя ти посмів змінити цей Господній закон, запроваджений таким великим авторитетом... Як посмів ти підняти руку зрадливу й оті свої пальці, щоб написати таку погань? Слів немає у мене, судді, коли я називаю це злочином і поганню» [127; 134].

І навіть, коли промовець звертається до свідчень «вельми мудрих мужів» (Соломона, Малахії, Павла, Господа Христа), він залишається безпристрасним обвинувачем. Причому вільно оперує як книгами Старого, так і Нового Заповіту. Це, зокрема, стосується згадки Закону про коханку, де він, на основі цитати зі Старого Заповіту стверджує постулати Ренесансу про людину природну, в якій задоволення тілесних потреб має місце, незалежно від того, чи це мирська людина чи священнослужитель. Причому С. Оріховський звертається не до християнського бога, а до язичницького: «О святий Юпітере!» [127; 160].

Далі, у розділі про реєстр повій, автор посилається на Аристотеля, говорячи: «Це давнє право, а його автором був сам Аристотель, який сказав, що як матерія вимагає форми, так і жінка – чоловіка, як форма без матерії не може існувати, так і чоловік (а це всім зрозуміло) не може жити без жінки» [127; 127]. Письменник використовує прийоми й засоби, апелюючи до аналітично-розумового і емоційно-чуттєвого в аудиторії, аби досягти мети: довести спроможність своєї промови бути аргументом проти целібату.

Виконуючи роль обвинувача несправедливо прийнятого Папою Сіріцієм закону і одночасно захисника тих, хто від цього закону постраждав, Оріховський демонструє своє розуміння ключових для Ренесансу світоглядних концептів:

- зміну поглядів на людину не як гріховне й духовно слабе Боже творіння, а як істоту, наділену правом на самоствердження і задоволення земних потреб;
- «ідею співвічності Бога і світу і його злиття з законом природної необхідності» [33; 10];
- свободу волі, яка передбачала певний спектр вибору долі й власного шляху, невизначеного наперед Божим провидінням, а людину робила «щасливим смертним Богом»;
- гармонію душі й тіла, можливу лише за умови задоволення тілесних потреб як передетапу духовного вдосконалення;
- переорієнтацію від богопізнання на пізнання людини й природи, людської природи, «людини природної»;
- відходу від традиції віри в всемогутність і всевладність християнського Бога і надання людині парва на власну долю;
- невизнання єдиного авторитету Бога, але вибір власних джерел для посилення й орієнтування (міфічні персонажі, давньогрецькі боги тощо).

Найбільш повно й ґрунтовно С. Оріховський у своїй промові розкриває концепт «людини природної», центральний в естетиці Ренесансу, оскільки є предтечею появи авторської самосвідомості й, власне, автора як письменника, який керується лише своїми бажаннями й думками. Увага до людини як особистості, а не вінця Божого творіння, свідчить про формування авторського начала в літературі в контексті традиційної для Античності ідеї наслідування природи й кращих зразків.

Для письменника не існує різниці між мирянами й священниками, тому концепт «людини природної» він застосовує для всіх, універсалізуючи його: «Священнослужителі – люди, й також ми люди, й вважаємо, що ніщо людське

нам не чуже, тому й сан священнослужителя не може наша природа відділити від нашого людського єства» [127; 137].

Оріховський перебуває в просторі ідей нового часу посередництвом освіти, знайомства із видатними західноєвропейськими гуманістами, розвитку власних поглядів та ідей, однак йому так само вдається синтезувати в своїх творах східну й західну риторичні традиції, набутки не лише Античності, але й Середньовіччя, оскільки письменник переслідує власну мету, якій і підпорядковує наявний і доступний йому культурний, філософський і літературний матеріал. Можемо припустити, що згодом, починаючи із XVII ст., це виллється в розвинену авторську самосвідомість у художніх творах. Зрештою, із відходу від тлумачення текстів Святого Письма як основної функції художнього тексту в українській літературі з'являється тенденція до герменевтичного підходу, об'єктом якої є не християнин, а людина, особистість із повним спектром почуттів, емоцій тощо.

Скажімо, звертаючись до свідчення Соломона про те, що «У доброї жінки – щасливий чоловік, і число років його подвійне» [127; 127], оратор не намагається, використовуючи принципи екзегези, тлумачити Святе Письмо. Для нього в цьому немає потреби, оскільки метою автора є знайти аргументи для підтвердження своєї думки, тому, поряд із біблійними реаліями, С.Оріховський згадує Спарту, де, як стверджували «греки, мудрі люди» [127; 127], не було щастя через невігідність шлюбного зв'язку.

Письменник свідомий того, на якому рівні використовує Святе Письмо, і на можливе зауваження з боку опонента про символічність біблійних текстів, розуміє, «що повинен говорити, що все це покрите туманом, й воно є для нас ніби символами сучасних речей» [127; 135]. Однак поряд із цим розмежує символи й «самі речі» [127; 135], де, на його думку, парость, ягня, манна – символи, а закон про шлюб – то сама річ, стверджуючи, що слова апостола Павла слід розуміти буквально.

С. Оріховський заперечує також символічність вислову «Єпископ має бути чоловіком однієї жінки» [127; 135], де жінка – це символ однієї парафії. Письменник доводить приналежність цього тлумачення власне Сіріцію, а тому різко й категорично його за це критикує: «О милий чоловіче, прекрасний тлумачу божественного закону!.. Чому, питаю, порівнюєш жінку з парафією?.. Чи ти глузуєш з нас, коли видумуєш слова й на свій розсуд змінюєш їх значення? Чи ж не соромно тобі, Сіріцію...» [127; 135]. Називаючи таку позицію абсурдом і відверто глузуючи із опонента, С.Оріховський не зважає на поширену в Середньовіччі традицію прийняття постригу як символічного одруження із Церквою, так само, як і черниці у західній традиції – наречені Христа. Письменник цілком покладається на власний ораторський хист і вважає недоцільним дискутувати на цю тему, беручи за свідка міфічного героя: «Соромно, клянусь Гераклом, судді, вести справу» [127; 136].

Синтезування середньовічної традиції посилення на авторитет пророків і апостолів, і нової тенденції до вільного оперування текстами Святого Письма дає С. Оріховському потужний аргументаційний інструмент, який він використовує проти свого опонента. У розділі «Свідчення Христа» оратор, через звинувачення Сіріція в спробі дорівнятися своїм законом до «творця нашої природи» і «щедрого дарителя милостей» Ісуса Христа, малює іронічну карикатуру на Папу, залишаючи за собою й прихильниками шлюб образ послідовників «найправедніших і найвірніших слів» Бога: «Запитайте, судді, Сіріція, адже він недавно зійшов з небес і знає, що Христос сказав учора на вухо Діві-матері. Ми ж тут, на землі, не відступаємо від тих слів...» [127; 144]. Причому автор промови досить вільно оперує біблійними образами, які попередня, середньовічна, проповідницька традиція зображала лише як об'єкт поклоніння, натомість С. Оріховський їх «олюднює» в контексті свого авторського задуму.

Доповнюючи низку аргументів стосовно неправомірності закону про celibat, письменник наголошує на неможливості звичайним, сучасним автору

священникам, в особі Сіріція, дорівнятися стриманістю до апостола Павла: «Коли ж хочеш наслідувати Павла, тобто нестриманий стриманого, то побачиш, що ти не раніше загинеш, ніж досягнеш якоїсь частки його милості» [127; 145 - 146]. Оріховський порівнює їх з Ікаром, який загинув, бо летів на чужих крилах, застерігаючи від такої долі священницький сан.

Подібно до проповідників Середньовіччя, український гуманіст використовує прийом посилання на авторитетів, але вільно обирає формат таких послань. Так, закон про те, що «не добре, щоб бути чоловікові самотнім» [127; 118], стверджує Оріховський, «встановила не людина, а сам творець усіх речей – Господь» [127; 117], таким чином оратор виключає можливість недовіри чи оскарження його в людському суді будь-якого рівня. А «пишне пустослів'я Сіріція» письменник критикує саме за це: «З яким виглядом обличчя ти посмів змінити цей Господній закон, запроваджений таким великим авторитетом» [127; 117]. Крім того, С.Оріховський поглиблює ступінь провини свого опонента ще й тим, що закон про шлюб «виголошений... вустами, а то й мовою нашого Бога й затверджений навечно» [127; 117].

Відмітимо, що критичне ставлення до будь-яких авторитетів, яке виявляється в С.Оріховського в постулюванні неможливості в усьому покладатися на Бога, оскільки життя людини може залежати лише від докладених зусиль, є новою рисою ораторсько-проповідницької прози в українській літературі й свідчить про появу нових, порівняно із Середньовіччям, тенденцій.

Бог дає людям лише допоміжні засоби, вважає С.Оріховський, решта – справа самих людей. Щоб аргументувати цю свою думку, письменник використовує образ човна, який Бог дарував людям, аби пливати по морю спокус, і тому, хто впаде за борт, допомоги від Нього не буде, оскільки людина здатна врятувати себе сама.

С. Оріховський підтримує позицію щодо створення Богом світу з нічого, однак обмежує його функції спогляданням людей і частковим втручанням у їхнє життя, розподіливши, таким чином, повноваження між Богом і Природою. Письменник переконує, що Бог слухає молитви людей лише тоді, коли цього бажає, «щоб ми просили його й щоб ми вважали найбільшим добродійством те, що він нам пошле добровільно, за власним бажанням» [127; 147]. Саме тому далі автор і закликає до докладного пізнання самого себе, до слідування за природою, «щоб ми йшли за нею, захоплювалися і трималися її за всяку ціну» [127; 147]. У цьому випадку С. Оріховський говорить власне про людську природу, стверджуючи, що виступаючи проти закону, вони приділяють увагу своєму тілу. Крім того, в основі людської природи лежить, на думку автора, бажання: «Ми створені природою для шлюбного союзу і так створені, що уста, обличчя, груди й стан нашого тіла бажають нічого іншого, а тільки жінки» [127; 149]. Саме через призму природності С. Оріховський розглядає концептуальні для свого часу питання.

Так, його твори засвідчують різко негативне ставлення їх автора до аскетизму. Натомість у них помітна тенденція до реабілітації тілесної природи людини, захищається її право на відмову від того способу життя, який їй не подобається — в даному разі йдеться про право відмовитись від посади священнослужителя. Кожна людина, — переконаний мислитель, — обдарована певними лише їй притаманними природними здібностями, має свої вподобання й обов'язки, дотримування яких гарантує їй щасливе життя. Для доведення безглуздості законів католицької церкви про безшлюбність священників С. Оріховський покликається на природне право, автором якого він вважає Арістотеля, про неможливість бути чоловікові без жінки. Цю думку Оріховський висловлює і в "Посланні до папи", де радить останньому визнати і прийняти як норму передусім природне право і Божественний закон. В інших випадках він часто послуговується терміном "закон природи", за яким закликає жити папу, бути його охоронцем.

Наслідування природи, визнання права священників на одруження, на думку Оріховського, зробить життя цнотливим, дасть надію на родинний затишок та продовження роду. Потяг до жінки, зауважує мислитель, відповідає природі. Нехтування ж нею призводить до ганебного, розпусного, антиприродного життя католицького кліру, яке викликає єдине бажання — втечі від нього: «О, я втечу від Содому цього і слуги його прудко, — Житиму так, як мені Бог і природа велять» [127; 157].

До цієї теми С. Оріховський не раз звертався у своїй творчості, наполягаючи на тому, що природу не можна зневажати, інакше земля проковтне зневажників живцем, як колись Содом і Гомору; що до неї треба дослухатися; з нею не слід боротись і ні в якому разі закони природи не змінювати людськими законами. Мислитель переконаний, що не можна діяти всупереч власній природі і в цьому сенсі її не можна жодним чином стримати.

Міркуючи про необхідність дослухатись голосу природи, С. Оріховський дуже багато уваги приділяв доведенню шкоди від celibату та користі й потрібності подружнього життя. В основі заперечення celibату С. Оріховським лежали його особисті переконання, обставини власного життя, вплив М. Лютера і досвід ладу сімейного життя православного духівництва. Celibat, на його думку, сприяв розпусті, адже відсутність власної дружини компенсувалася випадковими позашлюбними зв'язками.

Шлюб, на думку С. Оріховського, це свята, чесна й дозволена Богом справа. І лише нечестива людина може видати Декреталії, які забороняють одружуватися священникам, але дозволяють в той же час позашлюбне життя з жінками. Таким чином, закон Сиріція про celibат спрямований на те, щоб усунути шлюб священників, скасувати співжиття з чесною й законною дружиною й жити як худоба в ганебній розпусті. "Шлюбний союз, — переконує він Папу, — є до такої міри святим, що з двох людей утворилася одна людина й Господь не хоче забрати в людей цього союзу" [127; 176]. В одруженні Оріховський не бачив нічого непристойного й до кінця життя закликав до скасування celibату, навіть у такому найбільш прокатолицькому творі, як

"Квінкукс". З великою теплотою відгукується С. Оріховський про дружин як супутниць чоловіків у житті. Дружина потрібна, пише він до Папи, для того, щоб уникнути розпусти й народити нащадків. Це природне право не суперечить людським звичаям. Таким же природним правом вважає мислитель і право людини на кохання.

Цілком у ренесансному дусі С. Оріховський складає справжній гімн жінці, її красі й розуму. Посилаючись на закони природи, він прославляє любовне почуття й родинне життя. Жінка, на його думку, має право разом із чоловіком брати участь у вирішенні родинних справ. Вона допомагає в домашньому господарстві, підтримує сім'ю, виховує малих дітей. У жінок, пише мислитель ув іншому місці, більше привабливості, ніж у чоловіків, розсудливості, більше чарів, "більше порядку, до якого ми прямуємо. Нас хвилюють зваби жіночого тіла, коли ми його не тільки бачимо, не тільки чуємо про нього, але й навіть тоді, коли про нього думаємо" [127; 155]. Природа, продовжує С. Оріховський, не вигадала нічого ніжнішого, нічого чарівнішого, нічого приємнішого за жінку; вона наділила її такою красою, що нема іншого витвору природи, так по-мистецьки створеного. Жінка — окраса для чоловіка, його підпора; і немає для чоловіка більшого щастя за неї. Вона підтримує його впродовж усього життя, без неї занепадає дім, руйнується сім'я. Всі апологетичні, захвальні вислови С. Оріховського про жінок годі перелічити. Але наведемо ще бодай один, який, на нашу думку, є ніби квінтесенцією в його панегіриках жінці-дружині, матері, коханій: "Найбільшою благодаттю, заявляємо, необхідно визнати дружину, що є образом свого чоловіка, з нею не можна нічого порівняти. Жінка все перемагає і все перевищує. Стародавні дивувалися її красі і порівнювали її не з якоюсь тлінню, маловартісною річчю, а з самим сонцем, сяйво якого осявало все, — в цьому не можна вбачати нічого Божественного. Тож жінка, тому що є світлом та прикрасою дому чоловіка, слушно вважається ніби якимось сонцем в людському житті. Якщо ж забрати її із нашого життя, то чи не здавалося б вам, що з цього світу забрано саме сонце й людське життя вкрилося бридким та непроглядним мороком? Все оповилося

б густим туманом, затьмарилось і стало безглуздим. Ніщо б тоді не прикрашало і не осявало нашого спільного життя. Якщо відняти у нас жінку, як те сонце, все перетвориться на жах і огиду" [127; 118].

Уводячи до контексту авторитету автора світські мотиви на підтвердження своєї позиції проти целібату, С. Оріховський послуговується авторитетом Бога через цитату зі Святого Письма. Письменник наголошує, що Господь з'єднав чоловіка й жінку не лише духовно, а й тілесно, «про що авторитетно проголосив: «І стануть вони одним тілом» [127; 120]. Хоча далі, звинувачуючи Сіріція в союзі із дияволом, автор звертається до образу «пояса Венери» [127; 129], яким, на його думку, є шлюб, і в якому «заховані всі ліки проти любовних пристрастей» [127; 129]. Таким чином С. Оріховський поєднує в своїй аргументації біблійні й античні образи, що, на нашу думку, підважує авторитет Святого Письма й утворює авторитет автора.

Одним із ключових аспектів зародження авторської самосвідомості в контексті аналізованої проблеми є прийом автобіографізму. Неодноразово в своїй промові С. Оріховський натякає на те, що виступає проти целібату не лише через несправедливість едикту Сіріція, але також і через особисту зацікавленість у цій справі. У «Листі до Яна Франціска Коммендоні про себе самого» [127; 405 - 417] письменник розповідає детальну історію власного життя, де наводить відомості про своє навчання, захоплення й примусове прийняття священницького сану. «Внаслідок цього, - пише він. – На моїх пребендах, які мав у врожайній Русі, тлумилися всякі наложниці, з якими жив по-сороміцьки й огидно, як другий Геліогабал. Раз тільки в житті відправив святу мессу і ніколи більше. Прилюдно вихваляв міркування Лютера проти римського целібату й оголошував вищість шлюбу священників грецького обряду» [127; 414]. Як можемо спостерегти в листі, С. Оріховський вибачається за свою промову проти целібату, оскільки, як він стверджує, був тоді під впливом Лютера й проголошував, безперечно, його ідеї.

Однак така зміна ставлення до статусу священників у християнській церкві свідчить про еволюцію самого Оріховського як письменника й оратора, який у

різні періоди свого життя творив відповідно до своїх переконань, реалізуючи себе як особистість, яка має право на помилки так само, як і на їх виправлення, посередництвом потужних авторських інтенцій.

Одним із аргументів на підтвердження цієї думки є «Лист до короля Сигізмунда», в якому автор, на відміну від цитованого вище листа до Яна Франціска Каммендоні щодо celibату, пояснює королю свою попередню промову щодо заклику до війни із турками. Змістовий рівень аналізованого тексту для нас є тлом, яке дає змогу визначити ораторський портрет С. Оріховського.

Письменник складає хвалу королю, тому на власних здібностях і талантах він не зупиняється. Більше того, він називає вчинок написати королю приватно зухвалим і не чуваним; застерігає, що поряд із більшістю освічених мужів, які «перевищили мене авторитетом, досвідом, талантом» [127; 111], дозволяє собі лише йти за ними. Отже, С. Оріховський приміряє образ смиренного підданого, оскільки має на меті звеличити короля, тоді коли у справі про celibат він є оборонцем священства, а тому й приділяє багато сусиль для того, щоб довести аудиторії, що він достойний ним бути.

Мета Оріховського-оратора - не просто похвальний лист королю, а спроба творити історію й імідж короля для нащадків. Таким чином, письменник пророкує безсмертя і своїм творам, які будуть славити достойного, на його думку, монарха: «Я також скільки сили прагнув підтримати частку твоїх заслуг перед тою незмірною славою, яка дуже велика порівняно з моїми мізерними силами, недостатніми для здійснення подібних подвигів. Тому за іншу частку твоїх справ хочу взятися і, довірившись письму, нащадкам передати» [127; 110]. Як бачимо, Оріховський своєрідно продовжує традицію звеличення правителів, яка передбачає опис чеснот, подвигів, любові з боку підданих, вдячність за своє життя й благополуччя тощо.

Письменник наголошує, що лише добровільна, не з примусу похвала складає славу правителю і народу: «Прагнемо також переконати читача, що ти король, яким підлегли воістину повинні пишатися. Бо лиш такою справжня

слава королів буває, і в неї легко вірить слухач, коли король подобається і, немов освітлений похвалою своїх підлеглих, прославився» [127; 111].

Ми не можемо стверджувати, що С. Оріховський продовжив традицію введення історичних реалій і персоналій до художніх творів, започатковану Іларіоном у Середньовіччі, однак незаперечною є присутність творчості гуманіста в давньоукраїнському літературному контексті, що дає нам змогу відстежувати процеси, які творили його традицію, зокрема через динаміку авторитету в ораторсько-проповідницькій прозі.

Отже, у творчості С. Оріховського, одного із найбільш довершених письменників ренесансної доби, авторитет автора можна простежити на кількох рівнях. По-перше, автор не визнає над собою авторитету Святого Письма, апостолів й Отців Церкви, а використовуючи посилання на них, робить це лише з метою увиразнення власних думок. По-друге, автор послідовно розробляє ренесансний концепт «людини природної», тим самим заперечуючи потребу в аскетичному житті як мирян, так і духовенства. Зрештою, письменник відводить Богові роль спостерігача за людським життям, даючи останній шанс на самореалізацію, на пошук власного «я», навіть потуранню власним бажанням.

Ораторська проза українського гуманіста - це приклад літератури Нового Часу, натхненної найкращими європейськими зразками, які автор уміло наслідує. Очевидно, що доба Ренесансу в Україні лише започаткувала присутню зміну у літературі, як і творення новочасного канону, але вона безперечно показала і перспективу, яка реалізується у добу Бароко у різножанровому контексті і таким чином довершить еволюцію авторитету.

Активізація громадського і культурного життя, яка розпочинається у кінці XVI ст. в Україні, справила значний вплив і на літературний процес. У цей період зароджуються різні тенденції й спрямування на ідейно-художньому і жанровому рівнях, а «поряд із творами, традиційними для давньої української літератури та літератур візантійсько-слов'янської культурної спільності з'являються твори, в яких знаходять вираження нові віяння та інтенції,

породжувани переломною епохою в історичному й культурному житті народу» [111; 122]. Однак появу нових тенденцій в українській літературі цього часу, на думку Д. Наливайка, не можна класифікувати як окрему культурно-історичну епоху, за аналогією до європейського Ренесансу.

Творчість латиномовних письменників, вважає дослідник, слід розглядати як пограничну для польської і української літератур. І якщо Польща мала тісні зв'язки із Європою, переважно, посередництвом латини, то український літературний контекст перебував під впливом візантійсько-слов'янського континууму, який, проте, перефразовуючи Е.Р. Курціуса, не здобувся на, подібно до «латинського», «грецьке Середньовіччя», а отже, існував у своєму особливому темпоритмі, за власними динамікою і законами.

Приналежність латиномовних авторів до українського літературного простору І. Голенищев-Кутузов пропонував визначати, виходячи із національної самосвідомості письменників, яка є «мірилом національності, точніше – народності» [111; 125], але такий підхід не є достатньо фундаментальним для визначення ступеня повноти представлення явищ епохи Ренесансу в українській літературі.

Тим не менше, цей період породив явища, які суттєво вплинули на подальший розвиток літератури. Ця система в Україні не повторилася навіть за інших часів, тут не можуть зародити й пролонгації "українського Ренесансу" на все XVII ст. Але культурно-історичні функції Ренесансу — гуманізація й секуляризація культури, освоєння античної спадщини, перехід до новочасної жанрової системи тощо, — були прийняті й продовжені в українській літературі в інших, неренесансних формах, у феномені художньої системи бароко.

Погоджуємось із позицією Д. Наливайка у тому, що українська література XVI ст. була пов'язана з античною традицією «не тільки на рівні поезики, художніх норм і структур, а й на рівні семантики, ба навіть тематичного змісту» [111; 128]. Безперечно також і те, що, ґрунтуючись на естетичному принципі наслідування, ця література розуміла його як наслідування природи і кращих

зразків, які були класичними (античними), тому успіх творів цього періоду багато в чому визначався близькістю до класичних взірців, а не оригінальністю чи індивідуальністю. Однак поряд із цим варто зауважити і наявність процесу вивільнення автора з-під влади авторитету Святого Письма і початок процесу самотворення автора через текст, навіть при формальному орієнтуванні його на античне естетично-художнє полотно.

Можливо, літературні явища XVI ст. і «не проникали в глибинні пласти українського духовного життя і майже не зачепили традиційну культуру і літературу» [111; 130], успадковану із епохи Середньовіччя, вони засвідчили тенденцію до питомих національних ознак у розвитку української літератури, презентованої добою Бароко.

Дискутивним залишається питання про продовження письменниками Бароко традиції латиномовних авторів, незаперчним є те, що без перекладу, вивчення й введення в культурний обіг латиномовних творів українських письменників неможливо проникнути в особливості літературного процесу пізніших епох, а отже, неможливо створити повну й об'єктивну картину розвитку української літератури, що на сьогодні вже є нагальною необхідністю.

Перебування «в полі тем, мотивів, образів античної, переважно римської, словесності, наповнення античними топосами, ремінісценціями, парафразами, алюзіями» [111; 128] у контексті динаміки авторитету в українській літературі може свідчити не стільки про «відродження», «наслідування», «орієнтування», скільки про появу питомих рис українського літературного процесу, зміну сакрального канону секулярним, зародження світського ідейно-тематичного й естетично-художнього імперативу, зміщення українського літературного орієнту із візантійсько-слов'янського простору в європейський. Відкриття нового шляху для подальшого поступу спровокувало в українській літературі присутні зміни, які можна класифікувати як питома національну стратегію розвитку літератури, східної за походженням і західної у перспективі.

Висновки

Українська література має трансплантовану, але чітко хронологічно визначену традицію, яка містить греко-візантійську й римо-католицьку жанрово-стильову і художню складові. На цій основі виникла й розвинулася власне українська літературна традиція, яка, розпочавшись із «Слова о законѣ и благодати» Іларіона Київського, презентувала оригінальну повноцінну середньовічну літературу. Сакральний канон цієї літератури, в основі своїй спільний для усіх християнських художніх систем, доповнювався автентичними текстами давньоруського орієнту. Із певними відхиленнями (залучення апокрифічних сюжетів, перекладених зі старосврейської текстів Старого Заповіту), які припадають на другу половину XIII – кінець XVст., він опирався на авторитет Святого Письма й твори Отців Церкви до XVI ст. Саме в цей період, із послабленням впливу Візантійської і південнослов'янських літератур, середньовічний орієнт української літератури змінив свою специфіку із східної на західну. Творчість С. Оріховського, та, особливо, письменників доби Бароко фіксують потужну європейську тенденцію в українській літературі, у контексті якої (тенденції) відбулася зміна авторитету Святого Письма на авторитет автора.

1. Авторитет – це духовно-інтелектуальна максима, яка служить світоглядним орієнтиром для літературної думки в процесі її еволюції. Трансформація авторитету в ораторсько-проповідницькій прозі проходить у форматі зміни авторитету Святого Письма в середньовічній літературі на авторитет автора у ренесансній.

Текстуальним втіленням авторитету Святого Письма в синкретичних текстах середньовіччя є практика посилення на Святе Письмо й цитування творів Отців Церкви, використання формул ввічливості, відданості й християнського смирення, морально-екзистенційна модель позиціонування автора в образі ченця й аскета, який стає точкою опори морального вчинку. Вчення Отців Церкви є константною категорією християнства й критерієм істинності віри. А отже, література, заснована на апеляції лише до текстів

Святого Письма і творів Отців Церкви, є статичною, оскільки рух у її кордонах обмежений тяжінням авторитету божественного слова.

Однак специфіка категорії авторитету кардинально змінюється із появою у пост-середньовічному естетичному просторі проторенесансних ідей і процесу секуляризації літератури. Саме ренесансна парадигма пропонує нове бачення авторитету з огляду на появу автора-письменника, чия мета не бути інструментом для передачі божественних істин, а самостверджуватися через власні твори посередництвом своїх думок, поглядів, досвіду тощо. Ідеї ренесансу стали поштовхом для творення й нового шляху літератури в контексті творчості в розумінні самоідентифікації автора через момент творення: автор-письменник є самостимулом і самотвором.

Поняття «автор» і «авторитет» не є полярними чи корелятивними, а перебувають на різних рівнях аналізу літературних текстів, тому не можуть взаємовиключати чи взаємозаперечувати одне одного. Тяжіння авторитету Святого Письма над середньовічним автором не заперечує існування останнього, а свідчить про специфіку розвитку християнських літератур цього періоду, які тяжіють до імперсональності як стилістичного прийому, що служив певною даниною сакральному канону Середньовіччя. Скажімо, Феодосій Печерський у повчаннях на «Чотиридесятницю» творить своєрідний кодекс середньовічного проповідника, згідно з яким автор позиціонує себе «вбогим» і «нікчемним», якому лише посилання на твори Теодора Студита дають право на висловлення власних думок.

В українській літературі починаючи із XVI ст. поняття «автор» і «авторитет» формують синкретичне поняття, засноване на принципах унікальності, автороцентризму, індивідуалізму, прагнення до поглиблення особистісних інтенцій, автобіографізму тощо.

Таким чином дефінітивний контекст поняття «авторитет» врівноважено трьома чинниками: 1) у процесі динаміки авторитет проходить дві фази (авторитет Святого Письма й авторитет автора); 2) фази авторитету відповідають складовим процесу творення літературного канону – від

сакрального до секулярного; 3) поняття автора й авторитету не підлягають протиставленню, а перебувають у різних дефінітивних площинах.

2. В історії української літератури канон пройшов два етапи свого становлення – сакральний і секулярний. Перший з них був заснований на чітко регламентованій сукупності текстів Святого Письма, утвердженій у перших століттях після Р.Х. і переданій літературі XI – XIII ст., разом із перекладами творів отців церкви, після прийняття християнства на теренах Київської Русі. Відповідно, сакральний канон існував у загально визнаному для давньоруської літератури форматі практично до XV ст., оскільки середньовічні автори започаткували оригінальну традицію посилань на тексти Святого Письма через формули самоприниження й смирення, використання цитат, ремінісценцій, алюзій, порівнянь, антитез і різного роду художніх нагромаджень (градацій, плеоназмів).

У період із другої половини XIII – кінця XV ст. в українській літературі в контексті другого південнослов'янського впливу починають з'являтися нові явища, які започатковують деформацію сакрального канону Середньовіччя. Це стосується актуалізації апокрифів і перекладів з давньоєврейської невідомих досі текстів Старого Заповіту, які використовуються авторами на рівні із канонічними книгами Святого Письма, однак літературні твори цього періоду зберігають і продовжують започатковану в XI – XIII ст. практику посилань, цитувань, виражальних засобів тощо.

Переломним етапом у трансформації літературного канону стало XVI ст., коли під впливом європейських гуманістичних традицій, поширених через освіту, зароджується секулярна ера канону. Автор припиняє бути лише інтерпретатором тексту, зникає тенденція до імперсональності, а з нею – і формули смирення й самозаперечення. У жанровій специфіці риторичних творів відбувається процес секуляризації, проникнення світської складової переорієнтовує виражальні засоби на зображення емоцій і внутрішнього світу людини, а утвердження християнства й прославлення Божих заповідей, як і закликів до їх дотримання.

Специфіку авторитету в означений період простежено в контексті побутування східної й західної риторичних традицій, засобами яких сформовано поетику аналізованих літературних текстів. У межах української літератури Середньовіччя сфери впливу обох традицій були чітко розмежовані конфесіями: західна – католицька, східна – православна. Лише в XV столітті після занепаду Візантійської імперії зникає фактор східного впливу. Особливість східної риторичної традиції, така як синкретизм, в якому поєднано грецьку, греко-елліністичну, юдео-християнську та інші орієнтальні риторичні традиції, що передбачають етичні антитези, риторичні запитання, членування періодів, наявність ключових слів на початку або в кінці періоду, риторичну анафору, метафору і гіперболу Демосфена; пошук доказів, способів переконань, критерії істинності Аристотеля; плеоназми й триєдність фраз сирійських фольклорних творів тощо вплинула на середньовічну ораторсько-проповідницьку прозу Київської Русі. Західна ж риторична традиція представлена стилістичною майстерністю Цицерона поряд із його скептицизмом і стоїцизмом у питаннях філософії вплинула на ренесансних письменників. Сферами перетину східної й західної риторичних традицій в українській літературі були поділ на жанри риторичних творів, структура риторичного твору і система топосів, які дали змогу зіставного аналізу художньої тканини творів XI – початку XVII століття в українській літературі.

3. Найбільш ідейно-тематично, жанрово й художньо вмотивовано авторитет Святого Письма реалізовано в творчості середньовічних проповідників Іларіона, Феодосія Печерського, Кирила Туровського, Климента Смолятича. Іларіон започатковує канон давньоруської літератури, яка, маючи греко-візантійську домінанту й розвиваючись в межах середньовічної традиції, має власні особливості й ритми розвитку, які не лише не відокремлюють її від панєвропейського контексту, але й забезпечують їй статус цілісної літератури, що відбулася у конкретному культурно-історичному періоді. Розпочату Іларіоном оригінальну традицію орієнтування на високі зразки продовжують в українській літературі Середньовіччя й інші проповідники, привносячи власні

авторські елементи, які однак не порушують загальну тенденцію до імперсональності в контексті авторитету Святого Письма.

Так, Феодосій Печерський реалізовує авторитет Святого Письма через образ ченця-аскета як продовження ідеї апостольського наступництва в проповідницькій літературі. Формули самозаперечення та самоприниження, тяжіння до імперсональності, форми звертання до братії, простий виклад думок, роль подвижника в утвердженні віри Христової на землі і визнанні авторитету Святого Письма як технології повчання і проповідування наближають твори Печерського до рівня зразків, на які вони зорієнтовані.

Кирило Туровський, продовжуючи традицію символічної екзегези й принципів антиохійської проповідницької школи, слідує авторитету Святого Письма посередництвом символічного тлумачення образу Ісуса Христа. Через призму жертви Христа, принесеної заради спасіння усього людства, див, створених ним, смиренності й любові до людей Туровський доводить істинність Христової віри, переданої християнам через пророків і апостолів. У основі зображення життя й подвигу Христа в Туровського закладено символічний паралелізм. Автор залучає, образні насичені метафорами вирази для створення символічних картин у власному проповідницькому стилі, дотримуючись при цьому обов'язкового текстуального зв'язку із канонічним контекстом Середньовіччя.

Климент Смолятич поряд із традиційними для східної, і давньоруської зокрема, риторичної традиції ідеєю утвердження християнства, проповідуванням євангельських істин, правил життя «во Христі», формуванням образу істинного християнина, достойного Царства Небесного, яке стало можливим через жертву Ісуса Христа, робить спробу переосмислити античну філософську спадщину й з'ясувати роль її технологій у проповідуванні й пізнанні християнства. Тим самим Климент долучається до панєвропейського проповідницького контексту Середньовіччя, а відповідно, й до проблем, актуальних для всього християнства, зокрема в тому, що стосується залучення античної спадщини в художню тканину твору. Саме тому доцільним був

зіставний аналіз творів Клима Смолятича й П'єра Абеляра, які через біблійну символіку визначають свій власний шлях для розуміння текстів Святого Письма без посередництва патристичної традиції.

4. Перехідний період ув українській літературі, який охоплює часовий проміжок другої половини XIII – кінця XVст., ознаменувався змінами, важливими для динаміки авторитету, оскільки український літературний контекст розвивався не синхронно із західноєвропейським, а мав власні художньо значимі процеси, які вплинули на літературні твори. Так, відбулося часткове вивільнення індивідуальності автора й подолання імперсонального імперативу. Ще одним свідченням зародження авторської творчої свободи, а відтак і дистанціювання від авторитету Святого Письма і творів Отців Церкви, є певна толерантність до католиків, які зображені просто християнами. Вплив есхатологічних мотивів спричинив часткову емансипацію авторського «я», що виявилось в залученні історичних реалій як ілюстрації до покарань людства Богом за відхід від заповідей, життя в Христі, за втрату божественності й гріховне життя. Набув поширення стилістичний прийом «плетеніє словес», який передбачав використання окличних речень, риторичних запитань, внутрішніх монологів, різні види художніх нагромаджень (епітетів, метафор, порівнянь тощо). Підвищена емоційність і абстрагованість викладу вимагали від авторів (єпископа Серапіона Володимирського, митрополитів Кипріяна й Григорія Цамблака) певної гіперболізації почуттів, як і уваги до життя людини. Поширення цього стилю в Україні пов'язане з діяльністю Київських митрополитів, болгар Кипріяна і, особливо, Григорія Цамблака. В межах двох потужних рухів XVст., ісихазму та «ожидовілих», було зроблено спробу перегляду сакрального канону Середньовіччя, тим самим активізувавши процес трансформації поняття «авторитет».

5. Найбільш яскравим представником ораторської літератури XVI ст. є Станіслав Оріховський, твори якого свідчать про появу чіткої тенденції до зміни авторитету Святого Письма на авторитет автора. Зокрема, ораторська література цього періоду переформатувалась із жанру літургійної проповіді, яка

передбачала повчання і постулювала примат віри над розумінням, у жанр публічного виступу, власне, свою первісно генетичну форму, поширену в добу Античності. Цей процес певним чином спровокувала й поширена тенденція до реанімування античної спадщини, зокрема й того, що стосується жанрового наповнення секулярного канону, який під впливом десекуляризаційних рухів, прийшов на зміну сакральному канону, витвореному під впливом авторитету Святого Письма в літературі Середньовіччя. Пов'язаний із літературним простором Західної Європи, С. Оріховський використовує поняття, цитати й посилання на Святе Письмо не як аргументацію, а як увиразнення власних думок, які апіорі є цінними й переконливими. Більше того, він використовує посилання не лише на книги Святого Письма, пророків й апостолів, але звертається також до античних богів і героїв. Відомі й використовувані у літературі ще з Середньовіччя риторичні прийоми нагромадження (ампліфікації, плеоназми, синонімічні ряди), окличних конструкцій тощо у творчості С. Оріховського лише увиразнюють авторську позицію і сприяють самореалізації автора через текст. Письменник повністю відмовляється від формул смирення й самозаперечення, чітко артикулюючи свої таланти й переваги і обертаючи принижувальні синтаксичні конструкції проти опонентів. С. Оріховський взагалі дуже критично ставиться до ідеї аскетизму, реалізуючи в своїх творах концепт «людини природної», яка владна над своїм життям. Письменник відводить Богові роль спостерігача за людським життям, даючи останній шанс на самореалізацію, на пошук власного «я», навіть потуранню власним бажанням.

6. Авторитет Святого Письма в сакральному каноні Середньовіччя змінюється авторитетом автора в секулярному каноні наступного періоду. Східна риторична традиція, яка склала художньо-жанрову основу ораторсько-проповідницької літератури XI – XV ст., змінилася західною риторичною традицією уже в ораторській прозі XVI – початку XVII ст.. яка мала значний секулярний імператив, що, власне, і вплинуло на зміну специфіки жанру із літургійної чи повчальної проповіді до світської ораторії.

Динаміка авторитету, проаналізована на прикладі ораторських текстів XI – початку XVII ст., демонструє одну із питомих ознак розвитку української літератури. Метою цього дослідження не було оцінити позитивні чи негативні наслідки такого руху в її (літератури) межах, лише показати національну специфіку поступу української літератури від початків до доби Бароко, коли зміна стратегічного вектора розвитку стала очевидною.

Список використаних джерел

1. Абеляр [Текст] / П. С. Таранов // Философский биографический словарь, иллюстрированный мыслями. – М. : Эксмо, 2004. – С.3-10.
2. Абеляр П. Історія моїх страждань. Листування Абеяра й Елоїзи / П. Абеляр; [пер. з лат. Р. Таранько]. – Львів: Літопис, 2004. – 136 с.
3. Аверинцев С. С. Истоки и развитие раннехристианской литературы / С. С. Аверинцев // История всемирной литературы: в 9 томах — М. : Наука, 1983. –Т. 1. — 1983. — С. 501–515.
4. Аверинцев С.С. Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания / С. С. Аверинцев. – М., 1994. – С. 3 – 38.
5. Аверинцев С. Собрание сочинений / С. Аверинцев; [под ред. Н.П. Аверинцевой, К.Б. Сигова]. - Переводы: Многоценная жемчужина. Пер. с сирийского и греческого. – К. : Дух і літера, 2006. – 456 с.
6. Аверинцев С. С. Софія – Логос: Словник / С. С. Аверинцев. – К. : Дух і літера, 1999. – 464 с.
7. Александров О. Середньовічний автор / О. Александров // Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти / Нац. ун-т «Києво-Могилянська акад.»; [упор. О. Вдовина, Ю. Завгородній]. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 398 с.
8. Александров О. Старокиївська агіорафічна проза XI – першої третини XIII ст.: моногр. / О. Александров. – Одеса: Астро-Принт, 1999. – 272 с.
9. Александрова О. Філософія Середніх віків та доби Відродження: підручник / О. Александрова. – К. : Вид. Парапан, – 2002. – 172 с.
10. Амман А. Путь отцов: краткое введение в патристику / А. Амман; [пер. с фр.]. – М., 1994. – 239 с.
11. Аполлонова лютня: Київські поети XVII — XVIII ст.; [упоряд, та прим. В. Маслюк, В. Шевчук, В. Яременко]. — К. : Молодь, 1982. – 320 с.
12. Архангельский А. С. К изучению древнерусской литературы. Творения отцов церкви / А. С. Архангельский. – СПб., 1888. – С. 141 – 142.
13. Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе / Ауэрбах Э. - М., 2000. – 511 с.
14. Баррі П. Вступ до теорії: літературознавство та культурологія / П. Баррі; [пер. з англ. О. Погинайко]. – К. : Смолоскип, 2008. – 358 с.

15. Білоус П. В. Світло зниклих світів (художність літератури Київської Русі) / П. В. Білоус; [зб. статей]. – Житомир, 2003. – С. 108 – 115.
16. Блаженный Августин. Творения: В 4 т. Т. 1: Об истинной религии / Блаженный Августин. – Киев: УЦИММ-Пресс, 2000. – С. 469 – 741.
17. Блум Г. Західний канон: книги на тлі епох / Г. Блум; [пер. з англ. під загальною редакцією Р. Семківа]. – К. : Факт, 2007. – 720 с.
18. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви / В. В. Болотов. – СПб., 1907- 1908. – Репр. : М., 1994. – Т.4. – 564 с.
19. Бондар-Терещенко І. Ostмодерн: геопоетика, психологія, влада / Бондар-Терещенко І. — Тернопіль: Навч. книга — Богдан, 2005. – 144 с.
20. Борисенко К. Українські богословсько-полемічні трактати межі XVI – XVII століть і їхні рефлексії в антирозкольницькій літературі XVIII століття / К. Борисенко // Біля джерел українського бароко : Збірник наукових праць. [У надзаг.: Львівська медієвістика. – Вип. 3]. – Львів: Свічадо, 2010. – С. 59 – 69.
21. Брайчевський М. Ю. Утвердження християнства на Русі / М. Ю. Брайчевский. – К. : Наук. думка, 1988. – 261 с.
22. Бройтман С. Н. Историческая поэтика / С. Н. Бройтман; [уч. пособие]. – М. : РГГУ, 2001. – С. 359 – 383.
23. Валько В. Первісне християнство / В. Валько. – Львів: Місіонер, 1997. – 176 с.
24. Василій Великий. Гомілії / Василій Великий; [пер. з давньогр. Л. Звонська]. – Львів: Свічадо, 2006. – 312 с. – (Джерела християнського Сходу. Золотий вік патристики IV – V ст., № 14).
25. Васильев А. А. История Византийской империи [Текст]: Время до Крестовых походов (до 1081 г.) / А. А. Васильев; [пер. англ., науч. ред., вступ. ст., примеч. А. Г. Грушевой]. - СПб. : Алетей, 1998. - 511 с. : ил.
26. Владимирский летописец // Полное собрание русских летописей. — 1965. — Т. 30. — 240 с.
27. Возняк М. Історія української літератури : У 2 кн. – 2-е вид. / М. Возняк. – Львів : Світ, 1992. – Кн. 1. – 696 с.
28. Гвардини Р. Конец нового времени / Р. Гвардини // Вопр. философии. - 1990. - №4. – С. 127 – 163.

29. Гегель Й. В. Эстетика. В 3т. / Й. В. Гегель. - М., 1968 - 1973. – Т. 1. – С. 7 – 96.
30. Голубинский Е. Е. История русской церкви / Е. Е. Голубинский. — М., 1900. — т. II. — ч. 1. — 853 с.
31. Горський В. С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (сер. XII — сер. XIII ст.) / В. С. Горський. — К. : Наук. думка, 1993. – 163 с.
32. Горський В. С. Святі Київської Русі / В. С. Горський. – К. : Абрис, 1994. – 176 с.
33. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения / А. Х. Горфункель. – М., 1980. – 368 с.
34. Грабович Г. До історії української літератури. Дослідження, есеї, полеміка / Г. Грабович. – К. : Критика, 2003 – 632 с.
35. Гранстрем Е. Э. Почему митрополита Климента Смолятича называли "философом" / Е. Э. Гранстрем // Труды отдела древней русск. лит-ры. — 1970. — Т. XXV. —С. 20—28.
36. Грачотті С. Спадок Ренесансу в українському бароко / С. Грачотті // Українське бароко. — К., 1993. — 430 с.
37. Григорий Богослов, свт. Собрание творений в 2 т. Т. 1. / свт. Григорий Богослов. – М., 1994 – 680 с.
38. Григорий Богослов, свт. Собрание творений в 2 т. - Т. 2. / свт. Григорий Богослов. – М., 1994. – 250 с.
39. Григорий Нисский. О блаженствах / Нисский Григорий. – М. : Изд-во святителя Игнатия Ставропольского, 1997. – 127 с.
40. Григорий Нисский. Об устройстве человека / Григорий Нисский. – СПб. : Аксиома, 1995. – 174 с.
41. Григорій Ниський. Життя Мойсея / Григорій Ниський; [пер. з давньогр. Дзвінка Коваль]. – Львів : Свічадо, 2001. – 116 с.
42. Гудзий Н. К. История древней русской литературы. – 7-е изд. / Н. К. Гудзий. – М. : Просвещение, 1996. – 544 с.
43. Гудзий Н. К. Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII – XVIII веков / Н. К. Гудзий. – К. : Наук. Думка, 1989. – 376 с.

44. Грушевський М. Історія української літератури: у 6 т. 9 кн. – Т. 3 / М. Грушевський; [упоряд. В. В. Яременко; приміт. С. К. Росовецький]. — К. : Либідь, 1993. — 285 с. («Літературні пам'ятки України»)
45. Грушевський М. Історія української літератури : В 6 т., 9 кн. – Т. 5. – Кн. 1. / М. Грушевський; [упоряд. та приміт. С. К. Росовецький]. — К. : Либідь, 1995. — 256 с.
46. Давньоруське любомудріє: Тексти і контексти / Нац. ун-т «Києво-Могилянська акад.»: [упор. : О. Вдовина, Ю. Завгородній]. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 398 с. : іл. – Укр., рос.
47. Данилова И. Е. О категории в живописи средних веков и раннего Возрождения / И. Е. Данилова // Из истории средних веков и Возрождения. – М., 1976. – 318 с.
48. Джерела канонічного права Православної Церкви. – Харків, 1997. – 112 с.
49. Джойс Дж. Портрет митця замолоду [Роман] / Дж. Джойс; [пер. англ. Мар'яна Прокопович]. – Львів : ВНТЛ-Класика, 2005. – 272 с.
50. Дрогобич Ю. Вступ до книги "Прогностична оцінка 1483 року" / Ю. Дрогобич // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). – С. 15 – 16.
51. Дрогобич Ю. Роки і пророцтва / Ю. Дрогобич; [уклад. і наук. ред. В. М. Вандишев]. — Х. : Факт, 2002. – 287 с.
52. Еремін И. П. Из истории древнерусской публицистики XI века: Послание Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинянах / И. П. Еремін // ТОДРЛ. – 1935. – Т.2. – с. 21-34.
53. Еремін И. П. Лекции и статьи по истории древней русской литературы. – 2-е изд. / И. П. Еремін. – Л. : Изд-во Ленинградск. Университета, 1987. – 327 с.
54. Еремін И. П. Литература древней Руси: Этюды и характеристики / И. П. Еремін. – М.; Л. : Наука, 1968. – 253 с.
55. Еремін И. П. Литературное наследие Кирила Туровского / И. П. Еремін // ТОДРЛ. – Т.11. – М., 1955. – С. 342 – 367.
56. Еремін И. П. Литературное наследие Кирила Туровского / И. П. Еремін // ТОДРЛ. – Т.12. – М., 1956. – С. 340 – 361.

57. Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского / И. П. Еремин // ТОДРЛ. – Т.13. – М., 1957. – С. 409 – 426.
58. Еремин И. П. Литературное наследие Кирилла Туровского / И. П. Еремин // ТОДРЛ. – Т.15. – М., 1958. – С. 331 – 348.
59. Еремин И. П. Ораторское искусство Кирилла Туровского / И. П. Еремин // ТОДРЛ. – Т.18. – 1962. – С. 50-58.
60. Жиленко І. Святий Серапіон Печерський — маловідомий український письменник XIII ст. [Електронний ресурс] / І. Жиленко. — К., 2002. — Режим доступу: <http://litopys.org.ua/synopsis/serap.htm>
61. Замалеев А. Ф., Зоц В. А. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV — первая треть XVII в. / А. Ф. Замалеев, В. А. Зоц. — К., 1990. — 173 с.
62. Зізілуас Й. Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви / Й. Зізілуас; [пер. з англ.]. — К. : Дух і літера, 2005. — 276 с.
63. Зілінський О. Духова генеза першого українського Відродження / О. Зілінський // Європейське Відродження та українська література XIV – XVIII ст. – К. : Наук. думка, 1993. – С. 276 – 300.
64. Златоструй: Древняя Русь X – XIII веков: [ред. А.Г. Кузмин]. – М., 1990. – 303 с.
65. Золоте слово. Хрестоматія літератури України-Руси епохи Середньовіччя IX – XV століть; [за ред. В. Яременка]. – В 2-х книгах. - Кн. 1. – К. : Аконіт, 2002. – 784 с.
66. Историческая поэтика: Литературные эпохи и типы художественного сознания. – М., 1994. – С. 39 – 105.
67. История русской литературы X-XVII веков : [под ред. Д. С. Лихачова]. – М. : Просвещение, 1980. – 452 с.
68. История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли. - М., 1962. - Т.1. Античность. Средние века. Возрождение. – 682 с.
69. Итальянские гуманисты XVI века о церкви и религии. [Антологія]. — М., 1963. – 393 с.
70. Итальянское Возрождение: гуманизм второй половины XIV в. — первой половины XV века: [сост. и пер. Н.В. Ревякина]. — Новосибирск, 1975. — 173 с.

71. Ісаєвич Я. Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI–XVII ст. / Я. Д. Ісаєвич. – К. : Наук. думка, 1966. – 250 с.
72. Ісаєвич Я. Д. Джерела з історії української культури доби феодалізму XV–XVIII ст. / Я. Д. Ісаєвич. – К. : Наук. думка, 1972. – 143 с.
73. Ісіченко І., архієп. Аскетична література Київської Русі / архієп. Ісіченко. – К. : Акта, 2007. – 398 с.
74. Карсавин Л. П. Св. отцы и учителя Церкви (раскрытие православия в их творениях) / Л. П. Карсавин. – М., 1994. – 176 с.
75. Колобанов В. А. К вопросу об участии св. Серапиона Владимирского в соборных “деяниях” 1274 г. / В. А. Колобанов // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. — 1960. — Т.16. — С. 442-445.
76. Колобанов В. А. О св. Серапионе Владимирском, как возможном авторе “Поучения к попам” / В. А. Колобанов // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. — 1958. — Т.14. — С. 159-162.
77. Колобанов В. А. Обличение княжеских междоусобий в поучениях Серапиона Владимирского / В. А. Колобанов // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. — 1961. — Т.17. — С. 329-333.
78. Конявская Е. Л. Авторское самосознание древнерусского книжника (XI – середина XV в.) / Е. Л. Конявская. – М., 2000. – 199 с.
79. Кралюк П. М. Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці XVI — першій пол. XVII ст. / П. М. Кралюк. — Луцьк: Надстир'я, 1996. – 132с.
80. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії / С. Б. Кримський. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. – 367 с.
81. Криса Б. С. Відображення ренесансного світовідчуття в літературі / Б. С. Криса // Філософія Відродження на Україні. – К. : Наук. думка, 1990. – С. 139-156.
82. Кузьминська М. С. Про історико-філософське дослідження релігійного тексту (православної традиції) / М. С. Кузьминська // "Практична філософія". - № 3 (25). – К., 2007– С. 177.

83. Курціус Е. Р. Європейська література і латинське середньовіччя / Е. Р. Курціус; [переклад з нім. Анатолій Онишко]. – Львів : Літопис, 2007. – 752 с.
84. Лавровский Л. Я. Послание митрополита Климента Смолятича к Фоме пресвитеру Смоленскому как историко-литературный памятник XII в. / Л. Я. Лавровский. - Смоленск: Типо-лит. наел. Зельдович, 1894. - 107 с.
85. Ле Гофф Ж. Середньовічна уява / Ж. ле Гофф; [переклад з франц. Ярема Кравець]. – Львів : Літопис, 2007. – 348 с.
86. Ле Гофф Ж. Цивілізація середньовічного Запада / Ж. ле Гофф. - М., 1991. – 560 с.
87. Левицький Я., о. Гомілетика: Відбитка з «Ниви» / о. Я. Левицький. – Львів, 1925. – 104 с.
88. Левицький Я., о. Перші українські проповідники і їх твори. – 2-е вид. / о. Я. Левицький. – Рим, 1973. – 188 с.
89. Липинський В. – Листи до братів-хліборобів / В. Липинський. – Київ – Філадельфія, 1995. – 421 с.
90. Липинський В. Релігія і церква в історії України / В.Липинський. — К. : ПБП “Фотовідеосервіс”, 1993. - 128 с.
91. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні / В. Литвинов. — К. : Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2000. — 472 с.
92. Лихачев Д. С. Великий путь. Становление русской литературы XI-XVII веков / Д. С. Лихачев. - М. : Современник, 1987. – 301 с.
93. Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. – 3-е изд. / Д. С. Лихачев – М. : Наука, 1979. – 360 с.
94. Лихачев Д. С. Развитие русской литературы X — XVII веков: Эпохи и стили / Д. С. Лихачев. — Л. : Наука, 1973. — 254 с.
95. Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси / Д. С. Лихачев. – М. : Наука, 1970. – 180 с.
96. Лінч Дж. Г. Середньовічна церква. Коротка історія / Г. Дж. Лінч; [пер. з англ. В. Шовкун] – К. : Основи, 1994. – 492 с.
97. Література. Теорія. Методологія: [пер. з польськ. С.Яковенко; упор. і наук. ред. Д. Уліцька]. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 554 с.

98. Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI — XVIII ст. — К. : Наук. Думка, 1981. — 264 с.
99. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения / А. Ф. Лосев. — М. : Мысль 1978. — 623 с.
100. Лотман Ю. М. Очерки по истории русской культуры XVIII века. Т. 4. (XVIII — начало XIX века) / Ю. М. Лотман. - М., 1996. - С. 88–89.
101. Лук'янець В. С. Філософський постмодерн : навчальний посібник для викладачів, студентів та аспірантів вузів / В.С. Лук'янець, О.М. Соболюк. - К. : Абрис, 1998. - 352 с. - (Трансформація гуманітарної освіти в Україні).
102. Лурье В. М. Призвание Авраама: Идея монашества и её воплощение в Египте / В. М. Лурье. — СПб. : Алетейя, 2000. — Т.1. — 252 с.
103. Лютер М. О рабстве воли / М. Лютер // Эразм Роттердамский. Философские произведения. — М., 1986. — С. 290-545.
104. Майендорф И., прот. Византия и Московская Русь: Очерк по истории церковных и культурных связей в 14 в. / прот. И. Майендорф; [пер. с англ.]. — Париж, 1990.
105. Маслюк В. П. Латиномовні поетики і риторики XVII — першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні / В. П. Маслов. — К. : Наук. думка, 1983. — 234 с.
106. Мельник А. Погляди на історію та її закони в українській філософії XI — XVI ст. / А. Мельник // Філософські обрії: Науково-теоретичний часопис. — 2004. - № 11. — С. 120 — 132.
107. Моджевский А. П. Польские мыслители эпохи Возрождения: [антологія] / А. П. Моджевский. — М., 1969. — 315 с.
108. Молдован А. М. Слово о законе и благодати Илариона / А. М. Молдован. — К. : Наук. думка, 1984. — 240 с.
109. Назарко І. Митрополит Клим Смолятич і його послання / І. Назарко // Праці літературознавчої комісії НТШ. — Філадельфія, 1952. — Т. 2. — 58 с.
110. Наливайко Д. С. Спільність і своєрідність. Українська література в контексті європейського літературного процесу / Д. С. Наливайко. — К., 1988. — 395 с.

111. Наливайко Д. С. Теорія літератури й компаративістика / Д. С. Наливайко. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. – 347 с. : портр.
112. Никольский Н. О литературных трудах митрополита Климента Смолятича, писателя XII века / Н. Никольский. – СПб., 1892. – 4+VII+229+2.
113. Никольский К., прот. Пособие к изучению устава богослужения Православной Церкви / прот. К. Никольский. – 7-е изд. – СПб. : Синодальная типография, 1907. – 878 с.
114. Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні / В. М. Нічик, В. Д. Литвинов, Я. М. Стратій. — К., 1990. — 324 с.
115. Нічик В. М. Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах / М.В. Нічик // Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI — початок XVII ст.). — К. : Дніпро 1990. – 425 с.
116. Новий Завіт: Четвертий повний переклад українською мовою. – К. : Українське біблійне товариство, 1997. – 542 с.
117. Огієнко І. І. Українська церква: Нариси з історії Української Православної Церкви: У 2 т. / І. І. Огієнко– К. : Україна, 1993. – 284 с.
118. Огієнко І. (митрополит Іларіон). Українське монашество / І. Огієнко (митрополит Іларіон). – К. : Наша культура і наука, 2002. – 393 с.
119. Оріховський С. До римського папи, який вигадав целібат / С. Оріховський // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). У 2-х ч. – 1995. – Ч.1. – К. : Наукова думка, 1995. – С. 405.
120. Оріховський С. Лист до Яна Франціска Комендоні про самого себе / С. Оріховський // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). У 2-х ч. – 1995. – Ч.1. – К. : Наукова думка, 1995. – С. 405 – 417.
121. Оріховський С. Лист Павла Рамузю (15 серпня 1549 р.) / С. Оріховський // Українська література XIV — XVI ст. – К. : Наукова думка, 1988. – С. 417 – 420.
122. Оріховський С. На промову Станіслава Оріховського, спрямовану проти запеклих оборонців ганебного целібату / С. Оріховський //

- Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). У 2-х ч. – 1995. – Ч.1. – К. : Наукова думка, 1995. – С. 112 – 180.
123. Оріховський С. Напучення польському королеві Сигізмунду Августу II / С. Оріховський // Українська література XIV — XVI ст. – К. : Наукова думка, 1988. – С. 40 – 61.
124. Оріховський С. Про турецьку загрозу слово друге (До польського короля) / С. Оріховський // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). У 2-х ч. – 1995. – Ч.1. – К. : Наукова думка, 1995. – 430 с.
125. Оріховський С. Про турецьку загрозу слово перше (До польської шляхти) / С. Оріховський // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). У 2-х ч. – 1995. – Ч.1. – К. : Наукова думка, 1995. – 430 с.
126. Оріховський С. Промова на похоронах польського короля Сигізмунда Ягеллона / С. Оріховський // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). У 2-х ч. – 1995. – Ч.1. – К. : Наукова думка, 1995. – С. 180 – 224.
127. Оріховський С. Промова у справі закону про celibat / С. Оріховський // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). У 2-х ч. – 1995. – Ч.1. – К. : Наукова думка, 1995. – С. 112 – 180.
128. Оріховський С. Супліка до найвищого понтифіка Юлія III про схвалення взятого шлюбу / С. Оріховський // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія). У 2-х ч. – 1995. – Ч.1. – К. : Наукова думка, 1995. – 430 с.
129. Оріховський С. : [Твори]; [пер. з латинської та статопольської В.Д. Литвинов]. – К. : Дніпро, 2004. – 672 с.
130. Отцы и учителя III века: [антология]: в 2т. Т.1. : [сост., биогр. и библиогр. ст. иеромонаха Иллариона П. Алфеева]. — М. : Либрис, 1996. — 378 с.
131. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI — поч. XVIII ст.): Тексти і дослідження. – К. : Наук. думка, 1988. – 568 с.
132. Памятники литературы Древней Руси: XI – начало XII века. – М. : Худож. лит., 1978. – 413 с.
133. Памятники литературы Древней Руси: XII век. – М. : Худож. лит., 1980. – 704 с.

134. Памятники литературы Древней Руси: XIII век. – М. : Худож. лит., 1981. – 616 с.
135. Памятники этической мысли на Украине XVII — первая половина XVIII вв. : [Антология]; [упоряд., перекл. з лат., вступ М.В. Кашуба]. — К., 1987. — 527 с.
136. Пахльовська О. Є. Українсько-італійські літературні зв'язки XV — XX ст. / О. Є. Пахльовська. — К., 1990. — 215 с.
137. Пелешенко Ю. В. Розвиток ораторської та агіографічної прози кінця XVI ст. / Ю. В. Пелешенко. – К. : Наук. думка, 1990. – 142 с.
138. Пелешенко Ю. В. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII-XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції / Ю. В. Пелешенко. – К. : ПЦ «Фоліант», 2004. – 422 с.
139. Перетц В. Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI — XVIII веков / В. Н. Перетц. — М.; Л., 1962. — 255 с.
140. Пилип'юк Н. Київські поетики і ренесансні теорії мистецтва / Н. Пилип'юк // Європейське Відродження та українська література XIV — XVIII ст. – К. : Наук. думка, 1993. – С.75–109.
141. Платон. Тимей // Платон. Соч. в 3-х т. – Т.3. – Ч.1. – М., 1979. – С. 455 – 551.
142. Покровский А. И. Соборы Древней Церкви эпохи первых трех веков: Историко-каноническое исследование / А. И. Покровский. – Сергиев посад, 1914. – 808 с.
143. Поплавська Н. М. Полемісти. Риторика. Переконування. (Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI – поч. XVII ст.): [Монографія] / Н. М. Поплавська. – Тернопіль : ТНПУ, 2007. – 379 с.
144. Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. – К., 1991. – 616 с.
145. Проблема людини в українській філософії XVI — XVIII ст. : [Збірник]. — Львів, 1998. — 239 с.
146. Прокопович Феофан. Філософські твори : В 3 т. / Феофан Прокопович. — К., 1979. — Т. 1. — 512 с. ; К., 1980. — Т. 2.— 552 с.; К., 1981. — Т. 3. — 524 с.

147. Рогачевская Е. Б. Цикл молитв Кирила Туровского: Тексты и исследования / Е. Б. Рогачевская. – М. : Языки русской культуры, 1999. – 280 с.
148. Роттердамский Эразм. Философские произведения / Эразм Роттердамский. — М., 1986. — 703 с.
149. Роттердамський Еразм. Похвала глупоті. Домашні бесіди / Еразм Роттердамський; [пер. з лат. В. Литвинов, Й. Кобів]. - К., 1993. - 320 с.
150. Рыбаков Б. А. Киевская Русь и русские княжества: XII-XIII вв. / Б. А. Рыбаков – М. : Наука, 1982. – 591 с.
151. Савчук О. Поет-гуманіст Павло Русин з Кросна / О. Савчук // Європейське Відродження та українська література XIV — XVIII ст. – К., 1993. – 400 с.
152. Сакович Калліст. Арістотелівські проблеми, або питання про природу людини / Калліст Сакович // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVIII ст.): Тексти і дослідження [Текст]. – К. : Наук. думка, 1988. – 568 с. : іл. (Пам'ятки філософської культури українського народу).
153. Св. Григорій з Назіянзу. Велич святого Василя Великого. - 2-ге вид. / Св. Григорій з Назіянзу. – Львів : Місіонер, 2006. – 168 с.
154. Св. Иоанн Златоуст. Беседы на Псалмы / Св. Иоанн Златоуст. – Белгород : «Луг духовный», 2004. – 634 с.
155. Св. Йоан Золотоустий. Зібрання повчань. Книга 1 / Св. Йоан Золотоустий; [пер. з рос. І. Жеребецька] – Львів : Місіонер, 2007. – 376 с.
156. Св. Йоан Золотоустий. Зібрання повчань. Книга 2 / Св. Йоан Золотоустий; [пер. з рос. І. Жеребецька]. – Жовква : Місіонер, 2009. – 456 с.
157. Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і реформації: [збірник]. — К., 1991. – 280 с.
158. Січинський В. Чужинці про Україну. Вибір з описів подорожніх по Україні та інших писань чужинців за десять століть / В. Січинський. — К. : Фірма "Довіра", 1992. — 225с.

159. Сліпушко О. Еволюція та функціонування літературних образів у книжності Києворуської держави (XI – перша половина XIII т.) : Монографія / О. Сліпушко. – К. : Аконіт, 2009. – 416 с.
160. «Слова» Серапiona Владимирского / Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С. 440-455. Підготовка тексту В. В. Колесова.
161. Словарь книжников и книжности Древней Руси. XI – первая половина XIV в. – Л. : Наука, 1987. – Вып. I. – 494 с.
162. Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV в.) — М., 1985. — 384 с.
163. Спітеріс Я. Спасіння і гріх у східній традиції / Я. Спітеріс; [пер. з італ. О.В. Парасюк, ЧСВВ]. – Жовква : Місіонер, 2009. – 288 с.
164. Столяров А. А. Патрология и патристика / А. А. Столяров. – М. : Канон+; ОИ «Реабилитация», 2001. – 119 с.
165. Стратій Я. М. Розвиток ідей ренесансно-гуманістичного напрямку книжниками Острозького культурно-освітнього центру / Я. М. Стратій // Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI — початок XVII ст.). – 382 с.
166. Стратій Я. Цитування і тлумачення Святого Письма в українських текстах кінця XVI — першої половини XVII ст. / Я. Стратій // Діалог культур. — К., 1999. – Вип. 2. – С. 29 – 44.
167. Студит Теодор. Поучення / Теодор Студит; [пер. з рос. Г. Теодорович]. – Львів : Свічадо, 2005. – 228 с.
168. Сулима В. «Питати потонку Божественних Писаній»: філософія Кліма Смолятича у вимірах біблійної екзегези та герменевтики / Віра Сулима // Слово і Час. – № 12. – 2009. – С. 17–29.
169. Сучасна літературна компаративістика: стратегії і методи: [антологія]; [за заг. ред. Дмитра Наливайка]. – К. : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2009. – 487 с.
170. Тальберг Н. Д. История Христианской Церкви / Н. Д. Тальберг. – Jordarille, 1964. – Репр. : М., 1991. – 142 с.
171. Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания: [науч. издание / перевод с древнегреч. и комментарии

- Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды]. – М. : Индрик, 2002. – 416 с.
172. Творения святых отцов в русском переводе. – Т. 20 / Творения иже во святых отца нашего Ефрема Сирина. – Ч. 7. – М., 1852. – 153 с.
173. Творогов А. В. Античные мифы в древне-русской литературе XI–XVI вв. / А. В. Творогов // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. — 1979. — Т.33. — 463 с.
174. Теодор Студит. Поучения / Теодор Студит; [пер. з рос. Г. Теодорович]. – Львів : Свічадо, 2005. – 228 с.
175. Тисяча років української суспільно-політичної думки. У дев'яти томах: [упор., прим. О. Сліпушко]. – Київ : Дніпро, 2001 – Том 1. X – XV. – 662 с.
176. Тихомиров М. Н. Исторические связи России со славянскими странами и Византией / М. Н. Тихомиров. — М. : Наука, 1969. — 374 с.
177. Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья / В. И. Уколова. - М., 1989. – 318 с.
178. Українська література XIV - XVI ст. (Антологія). - К., 1988. - 600 с.
179. Українська література XVII ст.: Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика: [упоряд., приміт. В. І. Кречотень]. — К. : Наук. думка, 1987. — 605 с.
180. Українська поезія. Кінець XVI — початок XVII ст. : [антологія / упоряд. В.П. Колосова, В.І. Кречотень]. — К. : Наук. думка, 1978. – 430 с.
181. Українська поезія. Середина XVII ст. : [упор. В.І. Кречотень, М.М. Сулима]. — К. : Наук. думка, 1992. – 630 с.
182. Українські гуманісти епохи Відродження: у 2 т. : [антологія / упоряд., склав примітки та словник імен, назв, термінів В. Литвинов; перекл. з лат. В. Литвинов та ін.]. — К. : Наукова думка – Основи, 1995. – 432 с.
183. Учебный курс по культурологии: [под. ред. Г.В. Драча]. - Ростов н/Д, 1995. – 576 с.
184. Філософія Відродження на Україні. — К. : Наук. думка, 1990. — 334с.

185. Філософська думка в Україні : [біобібліогр. словник / авт. кол. : В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін.] — К. : Унів. вид-во "Пульсари", 2002. — 244 с. : іл.
186. Флоровский Г., прот. Византийские отцы 5-8 веков / Г. Флоровский. — Париж, 1933. — Репр. : М., 1992. — 548 с.
187. Флоровский Г., прот. Восточные отцы 4 века / Г. Флоровский. — Париж, 1931. — Репр. : М., 1992. — 586 с.
188. Флоровский Г. Восточные Отцы Церкви / Г. Флоровский. — М. : АСТ, 2003. — 637 с.
189. Франко І. Характеристика руської літератури XVI — XVIII століть / І. Франко // Європейське Відродження та українська література XIV — XVIII ст. — К. : Наукова думка, 1993. — 373 с.
190. Франко І. Історія української літератури / І. Франко // Твори : У 50 т. — К., 1983. — Т. 40. — 559 с.
191. Франко І. Історія української літератури. Часть перша: Від початків українського письменства до Івана Котляревського / І. Франко // Зібрання творів : У 50 т. — К. : Наук. думка, 1983. — Т.40. — С. 5 - 370.
192. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. / І. Франко // Зібрання творів : У 50 т. — К. : Наук. думка, 1984. — Т.41. — С. 194 - 470.
193. Франко І. Слово о Лазаревѣ воскресеніи. Староруська поема на апокрифічні теми / І. Франко // Зібрання творів : У 50-ти т. — Т. 32. — К., 1981. — С. 65 – 72.
194. Фрис В. де. Православие и католичество: Противоположность или взаимодополнение / В. де Фрис. — Брюссель, 1992. — 158 с.
195. Хома І. Нарис історії вселенської церкви / І. Хома. — Львів, 1995. — 300 с.
196. Циганок О. З історії латинських літературних впливів в українському письменстві XVI — XVIII ст. / О. Циганок. — К, 1999. — 92 с.
197. Цицерон М. Т. Про державу. Про закони. Про природу богів / М. Т. Цицерон; [упоряд., перекл. з лат., склав примітки та словник імен, назв, термінів В. Литвинов]. — К., 1998. — 476 с.

198. Чаговец В. А. Преподобный Феодосий Печерский, его жизнь и сочинения. Историко-литературный очерк / В. А. Чаговец. – К., 1901. – 218 с. + XXXIII.
199. Чередыченко Т. В. Музыка в истории культуры / Т. В. Чередыченко. - Долгопрудный, 1994. - Вып. 1-2. – 218 с.; 175 с.
200. Чижевський Д. Історія української літератури: Від початків до доби реалізму / Д. Чижевський. – Тернопіль : МПП «Презент» за уч. ТОВ «Феміна», 1994. – 480 с.
201. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський – К. : Орій, 1992. – 230 с.
202. Шпенглер О. Закат Европы / О. Шпенглер. – Т.1. – М., 1993. – 667 с.
203. Щапов Я. Н. Византийское и южнославянское правовое наследие на Руси в XI-XIII вв. / Я. Н. Щапов. – М. : Наука, 1978. – 292 с.
204. Яковенко Н. М. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття / Н. М. Яковенко. – Київ : Генеза, 1997. – 312 с.
205. Яковенко Н. М. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. / Н. М. Яковенко. — Київ : Критика, 2002. — 416 с.
206. Яковенко Н. М. Українська шляхта з кінця XVI до середини XVII ст.: (Волинь і Центральна Україна) / Н. М. Яковенко. — Київ : Наукова думка, 1993. — 416 с.
207. Яременко В. В. Українська поезія XVI ст. (Передмова) / В. В. Яременко // Українська поезія XVI ст. — К., 1987. – С. 5 – 35.
208. A dictionary of Christian Spirituality / Ed. by Gordon S. Wakefield. – London: SCM Press Ltd, 1983. – xvi; 400 p.
209. Ascetism and the New Testament / Ed. by Leif E. Vaage and Vincent I. Wimbush. – New York; London: Routledge, 1999. – xii; 444 p.
210. Burke Kenneth. The Rhetoric of Religion. – Berkeley: University of California Press, 1970. – vi, 327 p.
211. Discourses of Authority in Medieval and Renaissance Literature / Ed. by K. Brownlee and W. Stephens. – Hanover and London, 1989. – 300 p.
212. Gray D. Themes and Images in the Medieval English Religious Lyric. - London, 1972. – 304 p.

213. Hobson Theo. *The Rhetorical Word: Protestant theology and the rhetoric of authority*. – Aldershot, Hampshire: Ashgate Publishing Ltd., 2002. – viii; 217 p.
214. Kennedy George A. *A New History of Classical Rhetoric*. – Princeton University Press, 1994. – xii, 301 p.
215. Kennedy Rodney. *The Creative Power of Metaphor: A Rhetorical Homiletics*. – Lanham; New York; London: University Press of America, 1993. – [10]; 129 p.
216. Kierkegaard S. *Fear and Trembling* /Translated with an introduction by Alastair Hannay. – New York, 1985. – 158 p.
217. Kustas George G. *Studies in Byzantine Rhetoric*. – Thessaaloniki: Patriarchal Institute for Patristic Studies, 1972. – xv; 215 p.
218. *Medieval Monastic Preaching* / Ed. by Carolyn Muessig. – Leiden; Boston; Köln: Brill, 1998. – xv; 368 p.
219. Pelikan Jaroslav. *Divine Rhetoric: The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom, and Luther*. – Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001. – xii; 167 p.
220. *Three Medieval Rhetorical Arts* / Ed. by James J. Murphy. – Tempe, Arizona: Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, 2001. – xxiii; 237 p.
221. Toliver H. E. *Lyric Provinces in the English Renaissance*: Ohio State University Press. – 1985. – 252 p.