

МІНІСТЕРСТВО НАУКИ І ОСВІТИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ «КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКА АКАДЕМІЯ»

Факультет гуманітарних наук

Кафедра літературознавства

Магістерська робота

освітньо-науковий ступінь – магістр

на тему: «Патристичні впливи у “Книжці” Івана Вишенського :
основні концепти й жанрові моделі»

Виконала: студентка 2-го року навчання

спеціальності: 035.01 Філологія

(українська мова та література);

освітньо-наукової програми:

Теорія, історія літератури та

компаративістика

Мудрак Марина Володимирівна

Керівник: Г. І. Павленко,

доцент, кандидат філологічних наук

Рецензент: Максимчук О. В.,

кандидат філологічних наук

Магістерська робота захищена

з оцінкою «_____»

Секретар ЕК _____

«_____» _____ 2021 р.

Київ – 2021

Зміст

Вступ.....	3	
<u>Розділ 1: Теоретико-естетичні засади вивчення полемічної літератури</u>		
1.1. Aesthetica interior як естетична домінанта «Книжки».....	7	
1.2. Жанровий синтетизм та принцип авторитету.....	12	
1.3. Інтертекстуальність: діалогічна комунікація текстів.....	16	
<u>Розділ 2: Жанрова ідентифікація «Книжки»</u>		
2.1. Дифузія жанрів: інвектива, послання, апологія.....	25	
2.2. Полемічні стратегії.....	42	
2.3. Діалогічні форми.....	49	
2.3.1. «Сократичний діалог».....	49	
2.3.2. Катехітична форма.....	55	
<u>Розділ 3: Післянікейська патристика: основні ідеї.....</u>		61
3.1. Природа істини.....	61	
3.2. Воля людини.....	65	
3.3. Таїнство віри.....	69	
Висновки.....	73	
Список використаних джерел.....	77	

ВСТУП

Література, присвячена подіям Берестейської унії 1596 р., яку інколи поділяють на доунійну та поунійну, містить великий пласт текстів, що становить інтерес переважно для історичних студій. Деякі полемічні тексти – це витриманий і конкретний розбір догматів, майже позбавлений жодних художніх прийомів, а деякі – це зразки текстів на перетині поетичного й риторичного мистецтва, де тези часто обіграні яскравими прикладами із народного побуту (до яких належить різноманіття лексики, народнорозмовні елементи, діалектизми, авторські словотвори, фрагменти з діалогами тощо), перегуками з іншими авторами чи майстерними художніми прийомами.

Варто зазначити, що полемічні тексти – синтетичні, часто різножанрові; вони апелюють до кількох поетичних традицій та ґрунтуються на різнорідних джерелах (біблійних книгах, історичних). Для українських полемістів обстоювання православної віри – це й обов'язковий елемент національної та етнічної ідентичності. «Безугавні суперечки щодо правдивої віри є питоменною «царською дорогою» старих українських письменників до самих себе, тобто шляхом особистого та національного себепізнання, запорукою спасіння окремої душі й цілої людності» [132, с. 122-123], – пише Л. Ушкалов.

«Книжка» Івана Вишенського – цікавий і один із найбільш досліджуваних зразків полемічної літератури, на нашу думку, саме завдяки художнім та риторичним прийомам, а також елементам побутового життя й особливостям авторських оказіоналізмів. Саме цей аспект і зумовлює **актуальність роботи**, яка полягає у необхідності змінити кут зору й детально дослідити структурний, жанровий та тематичний зв'язок текстів полеміста із ранньохристиянською літературою, а саме – з Отцями Церкви. Л. Падовезе зазначає, що використання цього терміну з IV ст. поширюється на тих, хто представляв церковну Традицію, хоч і не був єпископом [113, с. 12]. Ще пізніше цей термін вживали щодо засновників чернечого життя і аскетів. Загалом до Отців Церкви вживали

дві основних дефініції – екзегети ще єдиної Церкви і упривілейовані свідки Традиції [113, с. 14]. У цій роботі ми аналізуємо тексти Отців Церкви I – VII ст.

Інтертекстуальний аспект у «Книжці» зазначали кілька дослідників Івана Вишенського. Наприклад, І. Франко у праці «Іван Вишенський і його твори», аналізуючи текст «Извѣщение краткое о латинских прелестех...», простежує у трактуванні істини впливи філософії неоплатоніків, дещо трансформовані Діонісієм Ареопагітом. В іншому місці (у смисловому блоці про зміїну мудрість) дослідник вбачає перегуки з текстом «якого-небудь рукописного «Звірсловія»...скомпонованого на взір візантійського “Фізіолога”» [136, с. 110]. І. Франко вважає Вишенського першим, хто ввів в українську літературу «зв’язок папи з антихристом», і тому порівнює полеміста з польським автором Мартином Кровіцьким. Аналізуючи форму послання в «Книжці», дослідник говорить про «листи Ціцерона, Плінія молодшого, поетичні листи Горація, листи апостолів (особливо Павла), апологетів християнських і полемістів...листи гуманістів, як Скалігера, Еразма Роттердамського...також реформаторів, як Гуса, Лютера...». В. Перетц зосереджується на міжлітературних україно-польських зв’язках, і досліджує тематичні впливи польських письменників С. Будного, М. Рея, І. Поводовського і П. Скарги на тексти Вишенського. М. Грушевський, зважаючи на «стиль, виклад, діалектику, улюблену діалогічну форму, замилювання в дефініціях» у писаннях Вишенського, визнає, що полеміст був начитаний не тільки у святоотецькій, але й протикатолицькій літературі 1550-1560х рр. [41]. Як бачимо, дослідники говорили здебільшого про антикатолицьких польських письменників, у яких стилістично й тематично простежували риси, спільні з текстами українського полеміста. Про інтертекстуальні впливи, окрім зазначених науковців, писали і П. Білоус, Г. Грабович, І. Єрємін, А. Пашук, Ю. Пелешенко.

Об’єктом магістерської роботи є перша, друга, третя, п’ята, шоста та сьома глави «Книжки» Івана Вишенського. Такий вибір зумовлений різною

структурою та тематикою текстів, риторичними й художніми прийомами, що дозволяє нам простежити більше інтертекстуальних впливів.

Предмет дослідження – це жанрові моделі, структурні, тематичні й концептуальні особливості текстів у зв'язку з апологетичною і патристичною літературою (Йоан Золотоустий, Василій Великий, Григорій Богослов, Арнобій, Єфрем Сирін та ін.).

Мета роботи полягає у встановленні подібностей між зазначеними текстами на інтертекстуальному (цитати, алюзії) та архітекстуальному (жанрові, тематичні, модальні зв'язки) рівнях.

Досягнення мети передбачає виконання таких **завдань**:

- окреслити естетичні, жанрові та інтертекстуальні засади вивчення полемічної літератури;
- виявити й описати основні риси жанрів, які простежуємо у «Книжці»;
- проаналізувати домінантні полемічні стратегії текстів Івана Вишенського;
- виокремити діалогічні форми та їхню неоднорідну будову;
- зіставити й порівняти глави «Книжки» із посланнями, апологіями та трактатами ранньохристиянських авторів;
- простежити, які саме риси і як із патристичних текстів трансплантовано в тексти полеміста.

До цього дослідження залучаємо писання таких християнських авторів, як Климент Римський, Ігнатій Антіохійський, Юстин, Тертуліан, Арнобій, Єфрем Сирін, Григорій Богослов, Василій Великий, Йоан Золотоустий, Максим Сповідник та Анастасій Синаїт.

Методологічна основа полягає передусім в засадах інтеріорної (аскетичної, чи внутрішньої) естетики, що існувала паралельно з патристичною, офіційною естетикою IV ст. В. Бичков до цього явища відносить і «естетику заперечення» апологетів, що відкидали попередні язичницькі постулати й запроваджували суворіші норми для мирського життя. Це естетика етична, що

стосується особистого духовного розвитку. Її ставлення до чуттєво сприйнятної краси було критичним – головний акцент на духовних, внутрішніх якостях, користі.

У теорії жанру ми спираємося на праці С. Аверинцева та Д. Лихачова, і розуміємо жанр як змінну літературну категорію, однією з визначальних рис якої в Середньовіччі була практична мета. Жанри також могли творити ансамблі, своєрідні зведення «стійкого та нестійкого змісту». Переходи між жанрами та стилями у межах одного твору (чи творів) Д. Лихачов називає анфіладним принципом. Згідно з О. Александровим, поняття авторства розглядаємо в дихотомії «монологічна – діалогічна авторська свідомість», де перша репрезентує тип свідомості, у якій не існує дистанції між автором і Богом, автором і героєм, і автор не споглядає естетично світ ззовні. До теорії інтертекстуальності залучаємо тезу М. Бахтіна про систему діалогічних відношень висловлень, у якій кожне висловлення (текст) є частиною більшого діалогу (текстів), і кожне слово – це слово з певними конотаціями та інтонаціями, що може заперечувати, схвалювати, популяризувати тощо. Із цим співвідносна думка Ю. Лотмана про семіосферу, у якій відбувається процес семіозису, що передбачає діалог текстів та культур. Важливою для цієї роботи є тези Ю. Крістєвої про ідеологему як взаємодію різних висловлювань у одному творі і як інтертекстуальну функцію, яку можна простежити на різних рівнях структури тексту. Ідеологема постає центром, «у якому раціональна свідомість трансформує висловлювання у цілісність», і вміщує цю цілісність в історичний і соціальний текст [88, с. 47]. Загалом термін інтертекстуальність тлумачимо за визначенням І. Смірнова, де відношення «текст – текст» це основа творчого акту і передумова текстотворення: інтертекстуальність – це процес, коли смисл художнього тексту сформований відсилками до одного чи декількох текстів (чи самого автора, чи інших авторів, дискурсів, епох чи мистецтв) [126, с. 5]. Художня інтертекстуальність – поліаспектне явище, що передбачає неґацію репрезентативності й нереферентний зміст антецендентів.

Розділ 1: Теоретико-естетичні засади вивчення полемічної літератури

1.1. Aesthetica interior як естетична домінанта «Книжки»

У сутнісно-метафізичному сенсі естетика – це особливий стан буття-свідомості, специфічний духовний простір, у якому людина набуває одну із вищих форм буття; це наука про гармонію людини з Універсумом [27, с. 3-4]. У межах естетики йдеться про неутилітарні суб'єкт-об'єктні стосунки, у результаті яких суб'єкт у процесі конкретно-чуттєвого сприйняття особливого класу об'єктів, чи їхнього творення, досягає абсолютної особистої свободи й повноти буття, яке супроводжується духовною насолодою [27, с. 21]. Це такий досвід «опанування реальності, що базований на спогляданні чи вираженні в чуттєво сприйнятливій формі абсолютних цінностей, які не піддаються адекватному словесному висловленню, але явлені суб'єкту в переживанні, що робить його причетним до повноти буття [27, с. 21].

Естетичне судження, згідно з визначенням І. Канта, визначає прекрасне предмета й підтверджує наявність смаку реципієнта: важливо не те, в чому реципієнт залежить від існування предмет, а те, що він робить з цього представлення в ньому самому [80, с. 55]. Судження смаку – це не пізнавальне судження, не логічне, а естетичне, тобто таке судження, визначальною підставою для якого є лише суб'єктивність. Судження називається естетичним, тому що його основою є не поняття, а внутрішнє відчуття гармонії «у грі душевних сил...» [80, с. 88]. Смак – це здатність судити про предмет чи про спосіб представлення на основі задоволення чи незадоволення, вільного від всякої зацікавленості; предмет такого задоволення називається прекрасним [80, с. 64]. Не існує жодного об'єктивного правила смаку, яке визначало б шляхом понять, що саме належить до прекрасного; будь-яке судження в цьому

аспекті естетичне, а саме почуття суб'єкту, а не поняття про об'єкт слугує його визначальною підвалиною [80, с. 92].

Якщо стосовно приємного кожен має свій смак, то прекрасним не можна називати те, що подобається лише окремому індивіду, адже судження смаку містить естетичну кількість, загальність, тобто значимість для кожного, чого не трапляється в судженні про приємне [80, с. 66, 70]. Краса – це форма доцільності предмета, оскільки вона сприймається без уявлення про мету. Задоволення в естетичному судженні, за І. Кантом, це задоволення суто споглядальне й не викликає зацікавлення до об'єкту, на відміну від морального судження, у якому це задоволення практичне. Прекрасне, отже, це те що подобається усім без посередництва поняття [80, с. 76].

Спостереження за реальною, позатекстовою дійсністю пропонує М. Бахтін. Основна особливість естетичного, на думку дослідника, що відрізняє його від пізнання і вчинку, – це його рецептивний, «позитивно-прийнятний характер»: передвіднайдена («преднаходимая») естетичним актом пізнана й оцінена дійсність входить у твір (естетичний об'єкт) і стає необхідним конститутивним моментом, і дійсність, таким чином, перебуває не лише поза мистецтвом, але і в ньому, у всій повноті своєї ціннісної вагомості [19, с. 286]. Естетична форма, підкреслює М. Бахтін, переводить дійсність в інший ціннісний план, по-новому її впорядковуючи, але не скасовує здатність її впізнання і ціннісної оцінки [19, с. 286]. Зміст і форма мусять бути корелятивними, оскільки зміст – це необхідний конститутивний елемент естетичного об'єкту, і без кореляції з ним художня форма не має жодного змісту [19, с. 289].

Предмет нашого зацікавлення – особливий тип естетики, який сформувався в контексті ранньохристиянської культури паралельно з патристичною естетикою (*Aesthetica Patrum* за В. Бичковим), а саме – інтеріорна естетика, або естетика аскетизму. Назагал ранньохристиянська естетика надавала більше перевагу цінностям духовним і моральним, аніж суто естетичним, і навіть намагалася замінити останні першими [23, с. 35]. У

тогочасному суспільстві існувала зворотня тенденція, згідно з якою краса ритуалів часто витісняла їхню значимість [23, с. 34]. Християнству необхідно було насамперед відмовитися від античного культового естетизму, щоб потім наповнити його іншими цінностями, і осмислити їх як власні. Для того, щоб прийти до середньовічного (більш глибокого) естетизму, новій культурі довелося відбути естетичне «очищення» й відмовитися від усіх, створених до неї, естетичних цінностей [23, с. 34-35].

Із IV ст. розвиток християнської естетики відбувався двома шляхами, які мали вихідні позиції, але відрізнялися один від одного ступенем строгості реалізації основних положень християнської доктрини [23, с. 92]. Офіційна естетика держави розвивалася в руслі між естетикою раннього християнства і греко-римською пізньою естетикою, і формувала спосіб життя й мислення більшості населення Імперії [23, с. 94]. Інший тип естетики – інтеріорної (чи внутрішньої) виник в середовищі візантійського чернецтва [23, с. 92]. Цей тип розвивав ригористичні тенденції «естетики заперечення» апологетів, заперечуючи поступки будь-якому язичництву й вимагаючи більш суворих (аніж ті, що були запроваджені офіційною церквою) норм для мирського життя [23, с. 94].

Естетика аскетизму – це естетика індивідуального духовного розвитку, що мала на меті особисте досягнення Бога і спасіння; вона орієнтована на одного подвижника, що йде самотнім і трудним шляхом до вічного блаженства [23, с. 94]. На відміну від офіційно прийнятої естетики, вона не могла бути настановою й ідеалом для християнського населення (для мирян), також не могла сприяти розвитку соборного церковного життя, тому більшість теоретиків християнства не заохочували її [23, с. 94].

Естетика аскетизму – етична, спрямована на формування певного способу життя, наближеного до уподібнення Богу й Ісусу Христу в його земному житті [23, с. 94-95]. Іночий образ життя веде до пізнання Бога, до досягнення блаженства у прийдешньому віці й духовної насолоди (інколи – духовного преображення в цьому житті). Важлива деталь естетизму християнської аскези:

монаше життя обов'язково має вивершитися «несказаною вічною насолодою», – що не визнає аскетизму заради аскетизму [23, с. 95].

Такий тип аскези негативно ставився до усіх проявів чуттєво-сприйнятливої краси (якщо ця краса не була наділена символічним значенням), адже з явленням Христа людям стали доступні невимовні красоти духу – до них і були спрямовані подвижники, знехтувавши красою чуттєвого світу [23, с. 96].

Монаше життя не лише прекрасна, але й єдино можлива філософія (істинна філософія за Нілом Синайським, *De Monastic*): адже «філософія – це виправлення норовів за умови істинного знання суцього»¹; а філософія як єдність діла й знання вже була вказана людям через Христа [Цит. за: 26, с. 98]. Важлива риса не лише візантійської аскетичної естетики, але й середньовічної – це своєрідна блазенська гра аскета, який сміється з «розуму» усього світу й цим безумним сміхом направити світ на шлях істини. Ніл Синайський також вживає термін «любомудріє» на противагу «Премудрості»: «Багато з еллінів і немале число юдеїв починали любомудрувати, але одні учні Христові ревно поставилися до істинного любомудрія, тому що вони мали вчителем саму Премудрість...» [Цит. за: 26, с. 98]. Вагому роль у цьому понятті відіграє «свобода», без якої мудрість не можна досягнути: «...любомудрому передусім варто бути вільним і уникати того, щоб бути рабом пристрастей чи слугою невільників» [Цит. за: 26, с. 98]. Термін «любомудріє» в філософії анахорета тісно пов'язаний із життям, діянням, способом життя. Простота, нескладність, відсутність непотрібного накопичення знань теж є передумовою істини: «...деякі з них не переймаються діяльним життям, заганяються у складні дослідження, тлумачать про те, чого й довести не можна, хваляться, що знають величину неба, зірок...а інші починали й богословами бути...а жили ще більш безчесно, ніж свині» [Цит. за: 26, с. 98].

Монах як соціальний тип був чітко відмежований від мирян, яким був протиставлений завдяки концепту знання-незнання, розуміння-нерозуміння істинної сутності речей. У своєму творі про безмовних у пустелі Ніл

¹ Тут і далі – переклад наш М. М.

Синайський наголошує на тому, що монахів судять люди нетямущі: «Про твір всякого мистецтва, якщо судить несвідомий, очевидним чином грішать у судженнях ...— тому не треба дивуватися, що монахів, що перебувають безмовними...засуджують без жодного досвіду, вважаючи, що ті, які живуть у містах, гідні більшої поваги...» [Цит. за: 26, с. 99].

До інших важливих чинників цього типу естетики належить концепт некорисливості – відмова від усілякої власності й усунення жадоби придбання й накопичення матеріальних цінностей [26, с. 104]. У контексті домінації духовних цінностей над матеріальними це було вагомим чинником переходу від матеріального життя до духовного [26, с. 104]. В. Бичков називає це цілісною морально-естетичною позицією особистості, яка усвідомлює, що духовні цінності для неї важать більше, ніж матеріальні.

Головною метою візантійських монахів була духовна радість, «солодь знайдення вищої істини й краси, тобто неутилітарна духовна насолода», що закорінена в естетику самозаглиблення споглядального життя [23, с. 107, 119].

Важливим аспектом аскетичної естетики було ставлення до напрацювання попередніх епох в галузі культури, мистецтва й науки. В. Бичков називає це естетикою заперечення. Вона виявлялася у переконанні ранніх християн у тому, що науки й мистецтва, головні «дітища розуму», були націлені лише на звеличення розкоші й винайдення нових способів розваг [26, с. 82]. Як уже було згадано, християнство запропонувало людству духовні ідеали у сфері ідеальних, принципово недоступних «низькому», зануреному в чуттєве, розуму. На зміну античному ідеалізму приходить християнський реалізм і критицизм – етап критичного самоаналізу й самобичування перед лицем нового духовного ідеалу [26, с. 84]. Саме з філософією античності як із найбільш серйозними противниками дискутували християни – як перші свідомі дослідники цієї філософії, що вивчали її зсередини, вони мали змогу, на думку В. Бичкова, багато побачити й зрозуміти. Першим імпульсом було заперечення і неприйняття: шляхом порівняння й обговорення вчення різних (переважно грецьких) течій і шкіл, і виявлення у них суперечностей, апологети доводили,

що філософія «загрузла» в помилках і софістиці, а отже – ще не віднайшла істину [26, с. 84].

1.2. Жанровий синтетизм та принцип авторитету

С. Аверинцев порівнює літературний жанр із історичним явищем, яке поступово накопичує і формує свої ознаки, необхідні й достатні умови своєї ідентичності; у процесі існування змінює свої риси чи функції, має здатність зникати із літературного процесу (чи повертатися у зміненому вигляді) [8].

Важливим дослідником середньовічної літератури, зокрема її жанрового різноманіття, є Д. Лихачов. Визначальним, на його думку, в давній літературі було застосування жанру, «практична мета», для котрої був передбачений жанр, але творів для простого цікавого читання було відносно небагато [93]. У зв'язку з цим (утилітарною призначеністю жанрів і їхнім попитом у сферах церковного й державного життя) існувало багато різноманітних жанрів, поміж яких була ієрархія: жанри головні й другорядні [93]. Також частим явищем були жанрові ансамблі, коли твори групувалися в ансамблі (літописи, хронографи, четві мінеї, патерики тощо – збірки стійкого й нестійкого змісту)² [93]. Твори давньої літератури, переконаний Д. Лихачов, «нарощувалися» творами інших жанрів і епох зі своїми художніми методами: художня структура текстів цієї доби дозволяла спільне існування у них різних художніх методів, пов'язаних із цими жанрами. «Зведення» давньої літератури були одночасно і зведенням художніх методів [93]. Стилї й методи, таким чином, поставали масивами, захоплюючи «ділянки» творів чи окремі жанри. Із цим пов'язане поняття твору, яке в середньовічній літературі мало більш складний і неоднозначний характер: твір – це, наприклад, і літопис, чи житіє, і окремі частини цих текстів, чудеса, похвали, які житія містять (окремі частини твору інколи належали різним жанрам, отже, твір у своїх окремих частинах міг бути написаний різними

² Ансамблевий характер мало й образотворче мистецтво (ікони і фрескові зображення), і принципи містобудування (будівничі мислили великими комплексами різних за призначенням будівель) [93].

художніми методами) [93]. Такі переходи від жанрів і стилів Д. Лихачов порівнює із анфіладою, поглиблення в ритмічне чергування різних частин (чи окремих напівсамостійних творів) [93].

Ансамблева побудова літератури полягала у поєднанні літературних творів згідно з анфіладним принципом; це не тільки результат зовнішніх умов існування літератури (наприклад, нестійкість авторського начала), але й естетичний принцип Середньовіччя – прагнення до створення величних і розлогих текстів, «до повного охоплення всього різноманітного матеріалу, гра на контрастних співвідношеннях великих масивів з їхніми індивідуальними рисами...» [93].

Важливою ознакою розвитку руської літератури була нечіткість зовнішніх і внутрішніх граней між творами, жанрами, літературою та іншими видами мистецтва [95].

Від обсягу поняття жанру залежить і поняття авторства. Категорія жанру співвіднесена із категорією індивідуальної манери, індивідуального стилю, утім, на стадії рефлексивного традиціоналізму (у Середньовіччі, зокрема) жанр має більш вагому роль, ніж авторство [1]. Це статична концепція жанру, у якій жанр – це звід «правил гри, у яку можна грати з віддаленими в часі партнерами», як зазначає С. Аверинцев [1]. Жанр як літературна «пристойність» у контексті «високого» й «низького», «пристойність» саме літературна (а не побутова чи ритуальна). Важливим тут є незаперечність ідеалу й кодифікованого в нормативістській теорії ремісничого вміння (*téchnē*), а також домінування так званого глузду («рассудочности»), тобто обмеженості раціоналізму в дотриманні фіксованих меж без власної діалектичної протилежності [1].

Жанри також мали свої власні атрибути, оскільки середньовічне мистецтво загалом – це мистецтво знаку [94]. Інколи це були атрибути в буквальному значенні, наприклад, фігурні позначки в «Типіконі» чи «Місячній Мінеї» [94].

Концепт авторства, позиції автора в тексті, його смисло- і формотвірній ролі – один із основних організаційних принципів літератури. Індивідуальне начало не було яскраво вираженим у давній літературі, автори часто орієнтувалися на апробовані в літературі взірці, спиралися на цитати й готові словесні формули, штампи, кліше [22, с. 336]. Таке панування загальних місць, тої в літературі П. Білоус, покликаючися на А. Гуревича, називає особливим способом вираження автором власних думок за допомогою посилань на авторитети, що обмежувало вияв індивідуальності [22, с. 336]. Середньовічний автор, узагальнює дослідник, це людина свого часу, «внутрішнє життя якої не мислилося організуючим центром, органічною цілістю», тому індивід висловлює себе через загальне, притаманне цілій категорії людей, а не через своє внутрішнє життя» [22, с. 336]. П. Білоус оперує такими поняттями як християнське самоприниження і самозаперечення, через яке руський автор може себе виразити, і в цьому контексті звертається до терміну, опрацьованого Д. Лихачовим, – літературний етикет. Літературний етикет і вироблені ним прийоми – найтиповіший середньовічний умовно-нормативний зв'язок змісту з формою, до якого в Середні віки ставилися інакше й не вважали недоліком [93]. Це сукупність формул, притаманних кожному жанру, оскільки не жанр твору визначає вибір висловлювань, а предмет, про який йдеться [93]. Риси індивідуальності, отже, не виявляються, стиль зумовлений вибором жанру, жанр – предметом, а предмет зображення – громадською значущістю [22, с. 337]. Проте, зазначає П. Білоус, у будь-якому творі можна спостерегти те, як саме автор komponує матеріал, оформлює його у творі [22, с. 338].

О. Александров розглядає теорії середньовічного автора, і критикує деякі з них, зокрема теорії Д. Лихачова. Підхід Д. Лихачова полягає у тому, що в руській літературі жанр визначав собою образ автора, а середньовічне мистецтво прагне висловити колективні почуття як ставлення до зображуваного, і автор, отже, меншою мірою намагається залучити свою індивідуальність до твору [93]. Кожен жанр має свій вироблений традиційний образ автора, один образ – у проповіді, другий – у житіях, третій – у літописі;

індивідуальні відхилення переважно випадкові [93]. На думку О. Александрова, категорія авторства тлумачиться занадто вузько, і передбачає не індивідуалізований образ людини, а літературні маски, які використовували книжники. Посилаючись на дослідників, що дискутують із теорією Д. Лихачова, науковець вважає, що варто говорити про слабкий розвиток авторської індивідуальності й недостатність авторського «відчуття» в середньовічній літературі, а не про повну їхню відсутність [10, с. 10]. О. Александров не визнає корелятивну пару «колективне – індивідуальне» як базову модель для вивчення свідомості середньовічного автора, оскільки вона не функціонує як структуротвірна модель, не є вихідною точкою моделювання світу [10, с. 11].

Не погоджується дослідник і з корелятивною парою, запропонованою С. Аверинцевим, «авторитет – авторство», оскільки риторичний і художні типи літератури не можуть бути розглянуті в одній площині. Така термінологія і розрізнення лише модернізувало вже відому пару «колективне – індивідуальне», тому що в архаїчну епоху автор позбавлений індивідуальності, і варто говорити про авторитет, те, що протилежне авторові, своєрідну колективну власність, якою розпоряджається «громада» [10, с. 13].

О. Александров пропонує, спираючися на тезу М. Бахтіна про діалогічну структуру авторської свідомості в літературному творі художнього типу, вживати базову модель з корелятивною парою «монологічна (до якої належить риторична література Київської Русі) – діалогічна» авторська свідомість [10, с. 15]. Монологічна авторська свідомість триєдина: «автор не здатний встановити естетичну дистанцію між собою і Богом, з одного боку, між собою й героєм – з іншого. Рефлексія як форма усвідомлення автором своєї відмінності й від Бога, й від героя тут не розвинена зовсім, або ж розвинена дуже слабо» [10, с. 16]. Наповнюючи світ (текст) за законами символічного мислення, що розрізняє духовне й матеріальне, фізичне й метафізичне, автор перебуває у стосунках причетності з Богом і з героєм, переконаний дослідник. Із Богом відносини містичні, а щодо героя автор всезнаючий, тому що останній

«позбавлений суверенної території», а межі його внутрішнього світу проникні [10, с. 18]. Автор, отже, як і герой перебуває всередині спільного образного світу. Естетично споглядати світ ззовні, перебуваючи в позиції «естетичного позазнаходження» (за М. Бахтіним), неможливо [10, с. 18]. Автор, підсумовує О. Александров, бачить світ, створений за аналогією до акту божественного першотворіння – тільки зсередини – його межі позбавлені чіткості, і тому збігаються з межами тексту [10, с. 18].

У риторичному тексті первинним загального щодо окремого є первинність Смыслу щодо Слова, а Слова – до Образу [10, с. 22]. Натхненником Смыслу є Бог, носієм Слова – автор, а форма Образу виражена в герої [10, с. 22].

1. 3. Інтертекстуальність: діалогічна комунікація текстів

Теорію інтертекстуальності розглядаємо в контексті розмислів М. Бахтіна про проблему мовних жанрів із залученням таких термінів, як: висловлення, жанр, стиль, зміст. Окреме висловлення, на нашу думку, в межах бахтінської теорії можна інтерпретувати як прообраз тексту (текстів), що є репліками в діалозі культур. Висловлення пов'язане із мовою і мовленням: «Використання мови здійснено в формі одиничних висловлень (усних чи письмових) учасників тої чи іншої людської діяльності» [18, с. 159]. Кожному висловленню притаманні власні особливості, вони відбивають специфічні умови й цілі кожної такої сфери не тільки власним змістом (тематика), але й мовним стилем, тобто сукупністю словарних, фразеологічних і граматичних засобів, але й композиційною будовою [18, с. 159]. Тематичний зміст, стиль і композиція пов'язані у висловленні й визначені специфікою певної сфери спілкування [18, с. 159]. Мовні жанри, за М. Бахтіним, це стійкі типи таких висловлень, які виробляє кожна сфера мови.

Висловлення мають власний стиль, який М. Бахтін пропонує розглядати у зв'язку із жанром (жанрами). «Усілякий стиль непорушно пов'язаний із висловленнями і з типічними формами висловлень, тобто мовними жанрами. Кожне висловлення має індивідуальний стиль» [18, с. 159], – пише дослідник. Ця органічна поєднаність стилю простежується і у проблемі мовних чи функціональних стилів. Мовні чи функціональні стилі і є жанровими стилями певних сфер людської діяльності і спілкування [18, с. 163]. Стиль, отже, входить як елемент в жанрову єдність висловлення.

Така система передбачає діалогічні відношення. Той, хто говорить, сам певною мірою і відповідає: адже «він не перший, хто говорить, хто вперше порушив мовчанку всесвіту», і він передбачає не лише наявність системи тієї мови, якою користується, але й наявність висловлень, що передують його власному, своїх і чужих, із якими його висловлення вступає у певні стосунки (опирається, погоджується, полемізує, робить їх відомими тощо) [18, с. 170]. «Кожне висловлення – це ланка у складно організованій мережі інших висловлень» [18, с. 170]. Межі кожного конкретного висловлення, як одиниці мовного спілкування, визначені зміною мовних суб'єктів, тобто тих, хто говорить; і репліки пов'язані одна з одною [18, с. 173]. Специфічні відношення між репліками діалогу (запитання – відповідь, ствердження – заперечення, наказ – виконання) є різновидом специфічних відношень між цілими висловленнями у процесі мовного спілкування [18, с. 173]. Цілісність, завершеність висловлення, підкреслює М. Бахтін, це внутрішня сторона зміни мовних суб'єктів, і важливий критерій довершеності висловлення, що означає можливість відповісти на нього, зайняти стосовно нього відповідну позицію. Дослідник виділяє три ознаки такої довершеності: предметно-сміслову вичерпність; мовний задум чи мовна воля того, хто говорить; і типова композиційно-жанрова форма завершеності.

Твір, за аналогією до окремого висловлення, – це ланка в мережі мовного спілкування, «як і репліка діалогу, він пов'язаний із іншими творами – і з тими, на які відповідає, і з тими, які на нього відповідають» [18, с. 178]. У той самий

час, як і репліка, твір відмежований від інших творів «абсолютними межами зміни мовних суб'єктів» [18, с. 178].

Зв'язки окремого твору й висловлення М. Бахтін пояснює на прикладі системності (і місця в цій системі) висловлень. Під час вибору слів у процесі побудови висловлення, учасники не беруть їх із системи мови у їхній нейтральній словарній формі – зазвичай вони переймають їх із інших висловлювань, обирають згідно із жанровою специфікацією [18, с. 192]. «Слова мови – нічий», проте вони існують лише в певних індивідуальних висловленнях, у межах яких мають яскраво виражену (залежно від жанру) індивідуальну експресію, власний контекст [18, с. 192].

Кожне слово, отже, існує у трьох аспектах:

- 1) нейтральне, нікому неналежне слово мови;
- 2) чуже слово, повне відгомонів інших висловлень;
- 3) власне слово, просякнуте експресією окремого мовного суб'єкта [18, с. 192].

Експресивність, притаманна словам, не є властивістю самого слова як одиниці мови, але ознакою, що впливає із жанрової експресії, чи відгуком чужої індивідуальної експресії [18, с. 193].

Межі висловлень, на думку М. Бахтіна, визначаються зміною мовних суб'єктів. Це витворює ситуацію діалогу, багатосторонньо-активного обміну думками. Учасники такого діалогу «байдужі одне до одного, вони знають одне одного й відображають ідеї одне одного» [18, с. 195]. Важливо наголосити, що кожне висловлення повне відгуків і відголосів інших висловлень, з якими воно пов'язано спільністю мовного спілкування.

Отже, кожне висловлення (текст, твір) – це відповідь на попередні висловлення у цій галузі (слово заперечує, доповнює, спирається на інші слова тощо) [18, с. 196]. У такому діалозі визначити свою позицію неможливо без співвіднесення її з іншими позиціями [18, с. 196].

Розгортаючи цю тезу, М. Бахтін наводить приклади реакцій, завдяки яким висловлення може перебувати в діалозі з іншими. Реакції мають різні форми:

чужі висловлення можуть бути прямо введені в контекст висловлення, можуть бути введені тільки окремі слова чи речення, які в цьому випадку заміщують цілі висловлення; вони також можуть зберігати чужу експресію, але можуть переакцентовуватися [18, с. 196].

Виходячи з цього, науковець наполягає, що експресія будь-якого висловлення часто залежить не від предметно-сміслової складової, але від «запозичених» чужих експресій, на ті теми, які знаходяться в полі нашої комунікативної сфери. Висловлення, отже, містить низку діалогічних обертонів, без належної уваги до яких неможливо зрозуміти стиль цього висловлення [18, с. 197]. Думка народжується у процесі взаємодії з іншими думками, і це безпосередньо впливає на форму її словесної репрезентації.

Взаємовідношення між введеною чужою мовою (думкою) і власною не аналогічні жодній синтаксичній конструкції у межах складного і простого синтаксичного цілого, ні предметно-смісловим відношенням між граматично не пов'язаними окремими синтаксичними цілими в межах одного висловлення [18, с. 197]. Ці відношення, доходить висновку М. Бахтін, аналогічні (хоча й не тотожні) реплікам у діалозі, де чужа мова має подвійну експресію – власну (чужу) і експресію висловлення, що «прихистило» цю мову [18, с. 197-198].

Суттєвою (конститутивною) ознакою висловлення, за М. Бахтіним, є адресатність, зверненість до когось. Кожен мовний жанр в окремій сфері має свою типову концепцію адресата, що визначає його як жанр [18, с. 200].

Текст, отже, йдучи за визначенням Ю. Крістевої, постає як «транслінгвістичний інструмент, який перерозподіляє порядок мови, встановлює стосунки між комунікативним мовленням, що розуміє під собою безпосередньо інформацію, і різними типами попередніх чи одночасних висловлювань» [88, с. 46]. Текст – це процес продукування у двох аспектах:

1) відношення до мови має деструктивно-конструктивний характер, що ближче до логічної, ніж до лінгвістичної категорії;

2) одна із проблем семантики – замінити риторичний розподіл текстів на жанри типологією текстів, визначити специфіку їхніх організацій у спільному тексті (культурі) [88, с. 46].

У першому випадку текст являє собою пермутацію текстів, тобто інтертекстуальність, коли «у просторі тексту перетинається і нейтралізується множинність висловлювань із інших текстів» [88, с. 46].

Таку взаємодію різних висловлювань (епізодів), асимільованих у одному просторі, із організацією тексту (семіотичною практикою) Ю. Крістева називає ідеологемою. Ідеологема – це інтертекстуальна функція, яку в «матеріалізованому» вигляді можна простежити на різних рівнях структури кожного тексту, і яка діє по всій його траєкторії, встановлюючи історичні й соціальні координати [88, с. 47].

Визначення тексту як ідеологеми передбачає у межах семіотики підхід, який трактує текст як інтертекстуальність. Дослідниця визначає ідеологему також і як «центр, у якому раціональна свідомість трансформує висловлювання (до яких текст не редукується) у цілісність (власне текст), а також вміщує цю цілісність в історичний і соціальний текст» [88, с. 47]. Уся ідеологічна активність репрезентована у вигляді композиційно завершених висловлювань, яку (композиційну завершеність) не варто плутати зі структурною конечністю [88, с. 67].

Ю. Крістева пропонує концепцію, згідно з якою «літературне слово» – це не точка (фіксований смисл), але перетин текстуальних поверхонь, діалог багатьох типів письма: письменника, адресата, різного за часом культурного контексту [89, с. 72]. До основних трьох елементів діалогу (або трьох вимірів текстуального простору) належать: суб'єкт письма, адресат і зовнішні тексти. Статус слова, відповідно, визначається двояко:

а) горизонтально – слова одночасно представлені і суб'єкту письма, і адресату;

б) вертикально – слова орієнтовані на попередній чи синхронний корпус літератури [89, с. 74].

Ці два рівні – горизонтальний і вертикальний – збігаються, щоб висвітлити той факт, згідно з яким слово (текст) є перетином слів (текстів), де прочитуються інше слово (текст) [89, с. 74]. Поняття інтерсуб'єктивності замінене поняттям інтертекстуальності, оскільки кожен текст побудований як мозаїка цитувань, – це пристосування до інших текстів і їхня трансформація. У слові тепер, за Ю. Крістевою, можна виокремити два статуси: медіатор (пов'язує структурну модель із культурним контекстом) і регулятор (мутація діахронії у синхронію, тобто в літературну структуру) [89, с. 74]. Транслінгвістична спрямованість виявляється під час функціонування слів у різних літературних жанрах (текстах) [89, с. 74].

Діалог, на думку Ю. Крістевої, найкраще ілюстрований у структурі карнавальної мови, де символічні відношення й аналогія заміщують відношення за типом субстанція-каузальність. Термін амбівалентність, отже, можна застосовувати і до пермутації двох просторів у тексті – діалогічного й монологічного – про що йтиметься нижче [89, с. 80].

Діалог слів-дискурсів нескінченний, а занурення в це багатоголосся не передбачає стійкого смислу, ні стійкого суб'єкту, здатного бути носієм такого смислу, ні єдиного адресата, що здатний відчитати послання [88, с. 16]. Ю. Крістева заперечує вищість автора як вищу інстанцію, що здатна засвідчити істинність цього дискурсивного зіткнення; авторський дискурс – це дискурс стосовно іншого дискурсу, слово, що говорить з іншими словами, але, застерігає дослідниця, це не слово про слово [88, с. 17]. Протилежні дискурси поєднуються, але не змішуються.

На питання, чи є ідеологічною поліфонія, Ю. Крістева стверджує, що «поліфонію формують звучання різних ідеологій, втілюваних...різними дискурсними інстанціями (персонажі, автор), але водночас жодна ідеологія не констатує себе» [88, с. 20]. Ідеологія (чи ідеології) безпосередньо присутні в тексті в суперечливому, утім не ієрархізованому й не відрефлектованому вигляді, – вони виступають матерією, що підлягає формуванню. Поліфонічний текст має одну ідеологію – формотворчого носія форми [88, с. 21].

Подібні до цих ідеї простежуємо у праці Ю. Лотмана «Семиосфера», де семиосфера – це первісний великий семіотичний простір, поза межами якого неможливе існування будь-якого семіозису (функціонування знаків культури й культурних текстів) [99]. Усередині цього утворення тексти комунікують між собою за посередництвом діалогу, властивість якого Ю. Лотман визначає так: «...оскільки трансльований текст і отримана на нього відповідь мають творити з третьої точки зору єдиний текст – а до того ж кожен із них із власної точки зору є окремим текстом і має тенденцію бути текстом іншою мовою, – трансльований текст мусить, випереджуючи відповідь, містити елементи переходу на чужу мову [99]. Діалогічні стосунки можуть бути побудовані за сприяння дзеркальної симетрії, що створює структурне різноманіття і структурну подібність. Ю. Лотман наголошує, що можливість діалогу припускає одночасно і різнорідність, і однорідність елементів. Адже з одного боку, системи не тотожні, і мають різноманітні тексти, а з іншого – вони легко трансформуються один в одного, що забезпечує взаємну перекладність текстів. Енантіоморфізм – ідеальна елементарна «машина» діалогу [99].

Важливими для цієї роботи будуть принципи та логіка інтертекстуальності, описана І. Смірновим. Дослідник під інтертекстуальністю розуміє такий процес, коли смисл художнього тексту повністю чи частково сформований шляхом відсилань до іншого тексту (чи текстів), які можуть бути частиною творчого доробку того самого автора, або перебувати у суміжному мистецтві, суміжному дискурсі чи в літературі попередніх епох [126, с. 12]. І. Смірнов виокремлює стосунки «текст – текст» як основу творчого акту і як текстотвірні відношення. Виявлення інтертексту – це найперший пункт, необхідний для реконструкції генеративного процесу, результат якого – формування нових літературних текстів [126, с. 6]. Також це артикулювання специфіки, що характеризує формотвірну логіку художнього дискурсу на протигагу іншим видам дискурсивної практики [126, с. 6].

Специфіка художнього інтертексту, згідно з І. Смірновим, полягає у трьох аспектах:

1) ідеологічному (трансформація темо-рематичних зв'язків антецедентів);
2) семіотичному (трансформація знаково-референтних зв'язків антецедентів);

3) комунікативному (прийоми, за допомогою яких літературний текст вказує ідеальному читачеві на свою трансформаційну історію) [126, с. 6].

Ключовим моментом інтертекстуальності та художніх текстів є негачія репрезентативності. На думку дослідника, вона полягає у тому, що не існує феноменів, які могли би виступати повноцінними субститутами інших явищ [126, с. 8]. Він підсумовує це в такій формулі: інформація, яку передає Х, недостатня для встановлення конститутивних якостей того, що Х заміщує. Іншими словами, текст не заміщує соціофізичної реальності і якийсь інший текст: інформацію, яку несе в собі текст, не можна звести ані до його референтного змісту, ані до процедури переозначення змісту, кореферентного для двох і більше текстів, тобто до автономної формотворчості [126, с. 8].

Нереферентний зміст, який демонструє текст, являє собою один із багатьох рівноправних втілень абстрактного семантичного потенціалу. Це можуть бути наративні ситуації, перетворення мовних значень, реконструкція епістеми [126, с. 8-9]. Текст – один із варіантів парадигми, іманентної пізнанню [126, с. 9].

На оригінальність нових літературних текстів, що відсилають до своїх референтів, але не є тотожними ним, вказує таке твердження: «Два тексти не відсилають до одного референтного середовища...Нова сукупність знаків не передає тієї самої інформації, що й попередня...але водночас тексти створюють складний ансамбль, у лінійній прогресії якого наступні вислови підхоплюють, відтворюють знакові елементи попередніх [126, с. 9].

Згідно з І. Смірновим, відношення паралелізму домінують в реактивації як мінімум двох претекстів у кожному витворі словесної творчості. Текст виступає як делімітативний член «розсекречуваного ним повтору», як поле, де у двох формах трансформується паралелізм претекстів:

1) літературний твір може спиратися на реальний преінтертекст і функціонувати як посилання до посилання;

2) автор може відкривати паралелізм будь-яких попередніх текстів, що не входять в когерентний преінтертекст, тобто дешифрувати їхнє глибинне семантичне споріднення (наприклад, жанрове) [126, с. 22].

Художня інтертекстуальність це й поліаспектне явище. Текст, що продукує (Іа) повторює тему сполучених із ним претекстів; (Ів) актуалізує її згідно з правилами діяхронічної системи й соціо- та ідіолекту [126, с. 65].

Під час трансформації елементи попередніх текстів розташовані в такому порядку, який відповідає фінальній ідеї створюваного тексту. Інтертекстуальні операції, що мають безособовий універсальний характер, набувають конкретну функцію, яка визначена аргументом, шляхом якого «молодший письменник» по-новому мотивує архетипічний смисловий зв'язок [126, с. 72].

Вагомим методологічним інструментом у контексті нашої роботи є комунікативний аспект інтертекстуальності. Він зосереджений на тому, як автор, здійснюючи інтертекстуальний акт, апелює до реципієнтів [126, с. 74]. Апеляція може відбуватися у відкритій формі (коментарі, графічні виділення, цитати тощо) та закритій [126, с. 74]. Також одним із інтертекстуальних сигналів разом із недостатньою когерентністю є надмірна когерентність, яку можна досягнути двома (чи більше) одиницями, що повторюються в межах тексту без тематичного обґрунтування [126, с. 76].

Іншою необхідною складовою художньої інтертекстуальності є її енігматичний аспект. І. Смірнов переконаний, що посттекст зазвичай містить сліди селективної роботи, але націлює реципієнта лише на певну частину зі всієї парадигми претекстів – це й зумовлює імпліцитну сферу енігматичності.

Отже, основними теоретичними засадами вивчення патристичних впливів у «Книжці» Івана Вишенського в цій роботі слугуватимуть естетика як неутилітарні суб'єкт-об'єктні стосунки, коли суб'єкт у процесі конкретно-чуттєвого сприйняття особливого класу об'єктів досягає абсолютної особистої свободи й повноти буття. А також різновид естетики – інтеріорна (аскетична)

естетика, для якої внутрішні духовні якості превалювали над формою й матеріальними предметами. Жанр ми розуміємо як історичну змінну категорію, у якій за доби середньовіччя були поєднані різні художні методи, і література формувалася за анфіладним принципом (Д. Лихачов). Категорію авторства, згідно з О. Александровим, тлумачимо в межах пари «монологічна – діалогічна» авторська свідомість. В аспекті інтертекстуальності оперуємо теорією М. Бахтіна про висловлення, систему висловлювань, що перебуває в діалогічних відношеннях, і межі яких (висловлювань) позначені змінами мовних суб'єктів. Важливим терміном є «літературне слово» як перетин текстуальних поверхонь, діалог багатьох типів письма (за Ю. Крістєвою). А також комунікативний і енігматичний аспекти інтертекстуальності як процесу формування смислу художнього тексту шляхом відсилки до інших текстів (за І. Смірновим).

Розділ 2: Жанрова ідентифікація «Книжки»

2.1. Дифузія жанрів

Дифузія (від. лат. *diffusio* – поширення, розтікання) – взаємне проникнення одна в одну дотичних речовин внаслідок руху їхніх частин [44]. Цей термін, на нашу думку, найбільш доречно характеризує взаємопроникнення та взаємодію різних жанрових і стилістичних ознак у текстах «Книжки». До основних жанрів зараховуємо три – інвективу, послання, апологію.

Інквектива (від лат. *invectiva* (*oratio*), *invehor* – нападати) – у вузькому сенсі спосіб існування словесної агресії, яка сприйнята в межах окремої соціальної (під)групи як різке вербальне порушення етичного табу, що здійснене за допомогою некодифікованих засобів [52, с. 13]. Це спосіб здійснення фатичного (неінформативного, але важливого з точки зору етикетного аспекту) спілкування. Інвектива, на думку одного з дослідників

цього комунікативного феномену В. Жельвіса, це засіб вираження профанного начала, протилежного началу сакральному; особливість фатики, таким чином, це виявлення значення висловлювання без звернення до сенсу окремих складових висловлювання (слів) [51].

Інший дослідник, С. Засипкін, звертає увагу на емоційні конотації інвективи. Цей комунікативний феномен виявляється в агресії стосовно учасників і норм спілкування завдяки вживанню табуйованих лексичних одиниць і узуально-неприйнятних графологічних форм [55, с. 352]. До основних характеристик інвективи належать: універсальність, корисність (досягає багатьох комунікативних цілей через можливість вираження більшого спектру почуттів і сенсів за обмеженого набору лексичних засобів), стабільність [55, с. 352]. Інвектива має такі функції, як: створення нової комунікативної реальності, де усі конвенції норм і смислів знівельовано; катарсис як психологічне полегшення через усвідомлення можливості порушення табу; комунікативна функція, яка полягає у тому, що інвектива «стягує на себе» усі негативні смисли й конотації, залишаючи «чистими» інші слова; цивілізаційна функція (інвектива дозволяє висловити агресію без вдавання до фізичного насильства) [55, с. 352-353].

Механізм інвективи передбачає моделювання ситуацій порушення культурних (етичних, соціально-прийнятних) вимог адресата інвективи, його вихід за межі окресленої конкретно національно-культурної поведінкової норми, незалежно від реальності чи реалістичності звинувачення, інвектива векторно націлена на адресата артикуляції термінів [51].

Гіпотетичний факт порушення нормативної заборони і є семантичним ядром інвективи. Вербальна модель цього порушення в контексті відповідної культури володіє граничною експресивністю. Важливою ознакою інвективи як культурного феномену є те, що вона не збігається зі своїм денотативним смислом, центруючися здебільшого навколо смислу емоціонального, адже можливість адресації інвективи не потребує реального співвідношення поведінки індивіда висунутим йому звинуваченням [51].

Виголошення інвективи – це власне й порушення заборони, вербальна артикуляція табуйованих реалій і дій, що переміщує інвектанта в ситуацію, аналогічну ситуації карнавалу, яка дозволяє безкарно порушувати безумовні і нормативно-стандартні ситуації заборони [51]. У Середньовіччі, для якого характерний «розрив між словом і тілом» (М. Бахтін), поширюється інвективізація мовлення [54, с. 34].

Класичними зразками інвективи вважаються взаємні інвективи Марка Туллія Цицерона й Саллюстія Кріспа. В інвективі Цицерона переважають заклики, здатні вплинути передусім на реципієнта тексту, а не на створення негативного образу опонента. Звертання до читачів – це своєрідна преамбула інвективи, яка задає необхідний тон сприйняття. Також у всьому тексті існують чітко визначені типи адресатів, до яких звертається автор (переважно це сенатори й сам Саллюстій). У конструюванні образу свого опонента Цицерон обирає стратегію показу справжньої його суті, «виведення на чисту воду», оприявненні істинної правди про супротивника. Логіку свого викладу він рухає умовними запитаннями, які, утім, ще не оформлені в повноцінну діалогічну структуру, але передбачають обмін репліками між автором та обвинуваченим (наприклад, «якщо він [Саллюстій] запитує, то необхідно йому так відповісти...» [141]). Ритор вдається до прийому порівняння противника зі своєю персоною («...у мене немає визначних предків, але в мене є добрі справи...» [141]), також до представлення опонента через одну домінуючу якість, очевидно, в гіперболізованому вигляді («людина, суть котрої – це ледарство й розбещеність» [141]). Інколи автор звертається до бінарної структури речень, які побудовані згідно з антитетичним принципом (автор протиставляє себе опонентові, або себе – загалові). Можна простежити в інвективі й певні карнавальні елементи. Наприклад, синонімічні ряди (часто перерахування явищ чи людей з різко негативними конотаціями), прийоми анакризи (коли спостерігаємо імпліцитне звернення до опонента: «Якщо якесь звинувачення хибне, спростуй його перед народом» [141]) та порушення вимог і заборон. Остання риса не виражена безпосередньо як авторська позиція, але

трапляється в описі супротивника, коли Цицерон наділяє його якостями, що суперечать загальним нормам («підхлібник за всіма столами», «у ранній молодості коханець у всіх спальнях і...перелюбник» [141]).

У своїй інвективі Саллюстій теж вживає два типи звертань. У зображенні опонента він вдається до вказівки на фізичні вади («душевний недуг» [125]), образ його (Цицерона) родини («нечестива дружина, що заплямувала себе порушенням кривоприсяги...», «донька – суперниця матері...» [125]), дому («дім, збезчещений насиллям» [125]), особистих образ риторів («наймерзенніший чоловік» [125]). Підважування тих якостей супротивника, що стосуються честі та становища в суспільстві («прохач...схильний образити власних друзів», «не здатний зберігати вірності», «найманий захисник у суді», «брехливий язик», «ноги втікача» [125]). Саллюстій частіше вживає риторичні запитання, які подекуди слугують як випаді проти Цицерона. Подібний до першого оратора прийом анакризи спостерігаємо й тут («якщо мої звинувачення неправдиві, то звітуй про них» [125]).

В основі жанру інвективи – риторичні прийоми, сформульовані Аристотелем в «Риторичі». Адже риторика – це здатність знаходити можливі способи переконання стосовно кожного окремого предмета [13, с. 66]. Ці докази досягають своєї мети за допомогою морального характеру оратора (звернімо увагу на поширений прийом протиставлення ораторів своїм опонентам або більшості слухачів) тоді, коли промова виголошена так, що спонукає довіру до того, хто її виголошує, бо, пише Аристотель, публіка «більше і швидше схильна вірити людям хорошим» [13, с. 67]. Інвектива належить до одного з трьох родів риторичних промов, а саме – до епідейктичної, мета якої – хвалити чи засуджувати. Для епідейктичного оратора важливими є три часові проміжки, але насамперед теперішній час, оскільки похвала чи осуд стосуються чогось, що існує нині [13, с. 77]. Можливе звернення й до часів минулого чи майбутнього (згадки чи передбачення), що і спостерігаємо в наведених інвективах. До основних положень епідейктичних промов належать чесноти й вади, за які хвалять чи засуджують людей.

Аристотель розглядає їх у протиставленні: «Справедливість – така чеснота, згідно з якою кожен володіє тим, що йому належить... несправедливість – така якість, коли люди в небезпеці творять прекрасні справи, керуючись законом... боягузливість – якість протилежна...» [13, с. 110]. Атрибути інвективи – протилежні чеснотам поняття. Будувати промову з осудом Аристотель радить із відштовхуванням від положень хвалебних промов.

Подібним до давньогрецького жанру інвективи є жанр візантійської літератури – псогос. Це виявний, доказовий памфлет, основна мета якого присоромити когось чи висміяти [123]. Найбільш традиційними звинуваченнями для цього жанру виступають невігластво, самонадійність, нескромність і схильність до показування чогось у прикрашеному вигляді, фальшива вченість і багатослів'я [123]. Об'єктами насмішки можуть бути й фізичні недоліки опонента, а також дорікання за богохульство. Автори часто використовували контрастну лексику для позірних похвал і прямих доган. Інколи для гіперболізації негативних рис опонента і для більшого висміювання у псогосі вдаються до порівняння із образами тварин [123].

Жанр псогосу та енкомія відомі ще з античної риторики, а також з античної біографії.

За типом інвективи й епідейктичної промови з елементами псогосу побудовані тексти Йоана Золотоустого «Судження проти юдеїв та язичників», «Проти аномеїв», «Проти юдеїв». У «Судженні...» богослов використовує метафору змагання проти язичників і зазначає, що його промова не потребує прикрас, він прагне зробити її зрозумілою для всіх: «...не прикрашаючи мовлення добірними словами й висловами, але використовуючи ті слова, що були б врозумливими...і слугі, і вдові, і торговцю...я намагатимусь дотримати короткої форми і в небагатьох словах передати наставлення...Почну ж змагання із язичників...» [74]. Основною спонукою до написання слів (зокрема, «Проти аномеїв») Золотоустий вважає відстоювання істини, її усталення, боротьбу проти єресі й невірства: «Із чого нам розпочати судження проти аномеїв? Із чого іншого, як не з виказування їхнього невірства? Вони роблять...

усе, аби вирвати з душі слухачів віру, а яка провина, більша за цю, може бути доказом нечестивості?» [71]; «Хіба не знаєш, що юдейська пасха – це образ, а християнська – істина?...та позбавляла від тілесної смерті, а ця – припинила гнів Божий...Нащо сидиш зі свічкою, коли вже зійшло сонце?» [71]; «Працелюбні хлібороби коли бачать безплідне й негодне дерево...старанно вирубують його... Оскільки й ми усикаємо дерево дике й негідне – єресь аномеїв, то помолімося Богу про зіслання нам благодаті Духу...» [71]; «Заняття цим предметом...принесе нам славу перемогу, й вигубить залишок єресі... Так і шкідливі рослини варто знешкоджувати не лише зверху...але й виривати їх із внутрішніх надр...» [71]; «...тяжча хвороба викликає нас до її лікування – хвороба, що вразила тіло церкви. Її передусім і варто викорінити, а потім турбуватися про зовнішнє...» [71]. Як і у Вишенського (про риси інвективи якого – нижче), аналізовані тексти богослова звернені до різних адресатів – до ідейних противників і до християнської пастви: «...наше дбання і турбота схиляється не тільки до того, аби замкнути уста противників, але й до того, аби більше навчити вас, улюблені...» [71]. Паралелі юдейської релігії з демонічним, дияволічним началом спостерігаємо у творі «Проти юдеїв»: «...синагога безчестніша за всяку корчемницю, тому що слугує прихистком не лише для розбійників і торговців, але й для демонів» [72]; «...наша матір [церква] втратила не одяг, але брата: украв його диявол, і тримає тепер в юдействі...» [72]. Автор також використовує низку лайливих образів із карнавальними елементами (тілесний низ): «А юдеї...живуть для черева, приліпилися до теперішнього, і через свою хтивість й надмірну жадобу не кращі за свиней і козлів; тільки і знають, що їсти й пити, битися через танцівників, різатися через наїзників» [72]; «Минув пост юдейський, а точніше сказати – п'янство юдейське» [72]; «...тому вони [юдеї] особливо мерзотні й нечисті, бо, маючи пророків, користуються ними з ворожими намірами» [72]. Звинувачення опонентів у богохульстві, святотатстві – ще одна риса, характерна для ранньохристиянських авторів. На це, як і на випадки проти мудрування, філософії, натрапляємо в тексті Татіана «Проти еллінів»: «Що

хороше ви набули від філософування? Кому з видатних чужим було марнославство?...» ; «Сміюся з баб'ячих казок Ферекіда, Піфагора , перейнявшого його думку, і Платона...» [129] ; «Для чого ви святотатствуєте стосовно Бога? Для чого спотворюєте його творіння?» [129].

Порівняймо з наведеними творами тексти Вишенського, які мають такі ознаки інвектив. Передусім це словесні образи, майже лайки, коли йдеться про Папу Римського, єзуїтів, тих, хто належить до католицької конфесії: «...єзуиту, иисусоругателя блюзнячого» [34, с. 17], «труп гласа папезского невѣриа» [34, с. 18], «лживые бискупи», «богочревци» [34, с. 74], «машкарники иисусоругателми...зовемы єзуиты» [34, с. 74]. У деяких випадках полеміст використовує фігуру ритуального плачу разом із жанром інвективи. Наприклад, у другій главі Вишенський говорить про «рапсака папезского гласа», тобто єзуїта, в категоріях ранньохристиянської антиномії життя сучасного як несправжнього, швидкоминущого, і життя майбутнього, отже, істинного й вічного. Усе, що суперечить євангельській правді й істині, приречене на загибель: «Прийдѣте ж тепер всѣ православныи християне на видѣніе того рапсака папезского гласа! Час бовѣм приспѣл, да єго на среду вытягнем и плакати над ним, як по нагле здохлом, будем и учинѣм всѣ єдногласно...тому трупови невѣриа папезского погреб и плачмося всѣ по нем...» [34, с. 18]. Автор закликає спільноту православних оплакати того, хто вже ніколи не зможе повернутися до православного християнства, тобто спастися: «Подвигнѣте же всѣ, милостивые, утробы свое и оплате єго: уже бо єго в смирении нѣколи не узрите, уже в благочестіе и православіе нѣколи взвратитися не может, уже свѣта благовѣриа нѣколи не узрит...» [34, с. 18]. Варто звернути увагу на те, що в образах часто домінує риторика богохульства, коли автор звинувачує опонентів у «хулі на Бога», в переінакшуванні Божого одкровення («истину премахлевати»), у антихристових посланнях: «...дух антихристова гласа», «преисподнего Велиара дух» [34, с. 73], «голови антихристовы» [34, с. 78], «лжи же антихристовы поборници», «латинницы, антихристово племя» [34, с.

74], «не власт Петрова, но прелест бѣсовская и власт князей...тмы вѣка сего» [34, с. 107], «лож на духовное имя и хула на всемогущего бога» [34, с. 70].

Образливі випадки містять низку карнавальних елементів. Зокрема, це «вільне народно-майданне мовлення», до якого належать постійна зверненість до адресата (відсутність нейтральних епітетів – карнавальна культура або хвалить, або ганить [17, с. 110]), фамільярне мовлення із простонародною, грубою лексикою. Вишенський різномірний у своїй зверненості, він апелює не лише до своїх ідейних противників, але й до православного населення України: «Разсуждайте ж, православнии християне...» [34, с. 20], «О возлюбленнии!» [34, с. 57], «Не видиши, рымлянине...», «Не видиши ли, рапсаку папин...» [34, с. 21], «Не надѣйтесь, власт мирская, король, и всякое преложество...» [34, с. 95]. Об'єктом ганьби із вживанням фамільярного мовлення постає саме хула: «...показати хочу, яко тая хула ест курва и вшетечница, а не цнотливая дѣвица и панна» [34, с. 60]; «куревниками стали естеса...» [34, с. 67]. Звертання до тілесного низу, обігрування матеріальних образів, карнавального поглинального й породжувального низу спостерігаємо у звертаннях до опонентів: «...смѣючися и граючи, пожираете, горелки препущаные курите...и в пропасть несытнаго чрева вливаете; сами и с гостми ся своими пресыщаете...» [34, с. 53]; «враги креста хрестова, им же кончина – погибел, им же бог – чрево...» [34, с. 65]; «пастырни чревопасными» [34, с. 71]. Карнавальні елементи інколи слугують частиною звинувачення конкретних персон: «Так же холмский, коли в Луцку жил, саксоном и майдебурским правом свое чрево кормил...Так же и Григорко, коли дворянином Рогозиным был, и хлопчика не мѣл...и тот тепер, коли бискупом zostал, в черевѣ ширший, в горлѣ сластолюбнѣйший...» [34, с. 56].

Поширеним топосом, як і в ранньохристиянських текстах, є мотив боротьби проти поганства та єресей: «...поганские еще догматы...кусающие Иисусовы простоты» [34, с. 53]; «ксендзове бискупы, показуетеся быти еще поганы, а не християны» [34, с. 68]; «...єретици суть предидущие лжепророци антихрестови...православный християнине, да не отруишися єреси зловѣрием»

[34, с. 121]. Використовує автор і прокляття, що теж можна вважати частиною карнавальної культури: «И аз убо, многогрѣшный мних Иоан, первой вас наводи́ю, да ся ко богу обратите... А если не хотите, прокли́наю вас от отца и сына и святого духа, да есте прокляти нинѣ и в будущий вѣк» [34, с. 75].

Важливою ознакою текстів Вишенського, яка є підставою для виявлення жанру інвективи, виступає телічність полемічних писань. Основною метою є доказ неправди противника, його справжніх намірів, невідповідність його слів до істин Христової церкви. Цю мету підкріплюють словесні випадки зі звинуваченнями: «Где который з вас странных в дом ввел, упокои́л, ублажил, ноги авраамски страннику умыл?... Где есте нагих одѣвали?... Где есте больным послужили?... Где есте в темницах посѣщали?... Покажите ми, о згodu вяжучие, где кой з вас мира ся отрек, крест христов на рамо взял и душу свою в жизни сей возненавидѣл?» [34, с. 54-55].

Отже, жанр інвективи у Йоана Золотоустого, чії догматико-полемічні тексти ми порівнювали із «Книжкою» Вишенського сформований на основі античного жанру, риторичних епідейктичних промов та жанру псогосу. До спільних виявлених рис у богослова та українського полеміста належать телічність письма, зверненість до різних типів адресатів, елементи карнавальної культури, зокрема, звертання до тілесного низу, демонічних образів. Інша ознака – це мотив викорінення єресей та поганства із Христової церкви.

У богослов'ї поняття церковно-релігійного послання пов'язане з апостольськими й ранньохристиянськими посланнями [142, с. 144]. Низка дослідників порівнювали тексти Вишенського з посланнями Павла. На нашу думку, варто говорити передусім про античну основу цих послань, про ті ознаки, які змінив Павло як автор. Співвіднесення структур текстів двох авторів допоможе виявити спільні риси.

На думку О. Сорокіна, апостол наслідував юдейські і, передусім, греко-римські епістолярні традиції. Науковець зіставляє форми греко-римського послання й апостольського. Перша форма має такий вигляд: формула, що відкриває послання (містить ім'я відправника, коротке привітання); частина

після привітання інколи передувала основному викладу й висловлювала подяку в релігійній формі; основна частина; заключна частина [127]. Перші дві частини античного й апостольського послань подібні, однак, зазначає О. Сорокін, друга частина в апостола Павла мала довгий період, і часто важко визначити, де завершуються подяки, а де починається основний виклад. Останній зазвичай поділений на дві частини – доктринальну й моральну-практичну, – що оформлювали певні центри тяжіння [127]. Заключна частина – це частина з привітаннями конкретним людям і персональні поради [127].

Свящ. Федір Ібрагімов подає більш детальну риторичну структуру послань апостола Павла, яку ділить на три великі частини. До першої (вступ) належить *Praescriptum*, перед-писання, що містить інформацію про відправника (*superscription*), адресу (*adscriptio*) та вступне привітання (*salutatio*); також проемій із молитвою подяки (*exordium*) [67, с. 76]. Основний текст (*corpus*) містить постановку, чи опис, питань (*narratio*), судження (*propositio*), побудову доказів (*argumentation*) і висновки (*conclusio*). Остання, підсумкова частина послання включає паренезу (*exortatio*), постскрипtum (*perotatio*), привітання та есхатол із побажанням благодаті [67, с. 76].

Важливим структурним і семантичним елементом в посланнях Павла, як і в інших ранньохристиянських авторів, і в текстах Вишенського постає паренеза. О. Алієва переконана, що найдавнішим зразком паренетичних текстів, відомих з античності, і вже з античності визначених як паренетичні, постають *Ad Nicolem* (бл. 374 р. до н.е.) і *Nicocles* (бл. 370 р. до н.е.) Ісократ, та псевдоепіграф *Ad Demonicum* [9, с. 24]. Своє завдання Ісократ вбачає у зборі й викладі різноманітних порад письменників і поетів імператору Ніоклу [9, с. 24]. Ісократ вважав, що найбільш цінними є ті філософські тексти, які здатні принести користь, таким чином він зробив паренезу частиною практичної філософії. У I ст. до н. е. стоїчна академія розглядає настанови як частину практичної філософії, що має вигляд коротких порад і адресована пересічній людині [9, с. 28].

Паренеза, отже, це текст, у якому авторитетна персона звертається до групи людей (чи до конкретної особистості) з допомогою різних імперативних способів, і з особливим наміром – вплинути на поведінку реципієнтів в етичному аспекті повсякденного життя, а також в аспекті збереження колективної ідеології [9, с. 76]. Паренеза – це вид морального напучення у збірці приписів із настановами. Із часів Ісократових текстів за паренезою закріпилися такі особливості, як: форма особистого звернення, націленість на виправлення нрава, нагадування усталених суспільних істин і недопустимість заперечень, прихильне ставлення старшого наставника, двоскладовість (спонука й засторога), частотне використання прикладів, сентенцій, міфів і поетичних цитат; лаконічність [9, с. 34]. До особливостей паренези також належить традиційність, універсальність, добродісні люди в якості зразка, конкретність настанов; роль паренези як провідника соціальних цінностей [9, с. 77].

Паренеза розташована поміж епідейктичною та дорадчою риторикою [9, с. 76]. Наставлення інколи тісно пов'язані із сакральним текстом, наприклад у Климентія Олександрійського (Paedagogus, II ст. н. е.), який розрізняв три сфери, що існують в людині, – норов, дії і пристрасті [9, с. 30]. Напоумливий Логос діє на норов (мораль); сферою людських діянь керує настановчий Логос, а зцілювальний Логос – це «лікар пристрастей». Наставовчий Логос наставляє наверненого, запрошуючи до виконання обов'язків, двояким чином: повідомляючи чітку настанову і вказуючи на моральні зразки минулого [9, с. 31].

Перелік вад і чеснот, традиція двох шляхів (гріховного й добродісного), кодекс домашньої етики становлять три основні паренетичні форми [9, с. 78].

Для порівняльного аналізу ми вирішили взяти новозавітні послання апостола Павла до Тимофея, які виокремлюють в окрему групу й називають пастирськими листами. Декілька разів згадує про них Вишенський у «Книжці» [34, с. 76, 96]. Обидва тексти розпочинаються із привітальної формули («Павло, апостол Христа Ісуса... – Тимофееві, правдивому синові у вірі: благодать,

милосердя, мир від Бога Отця і Христа Ісуса, Господа нашого» [Тм. 1: 1-2]). Наступний елемент можна розглядати як вдячну молитву – це подяка за силу, віру і службу Ісусу Христу. Після цих частин йдуть настанови й поради щодо спілкування з паствою, їхніх наставлень: необхідність молитви, благопристойність і покірність жінок; яким необхідно бути єпископу й диякону, як варто викладати Божу науку, бути добрим пастирем, зразком для вірних тощо. Потім – настанови конкретно адресатові, Тимотею, наприклад, щодо уникнення грошолобства й пристрастей, пошуку праведності, побожності, віри, а також заклики проповідувати слово, напоумлювати, бути твердим у всьому. Листи завершуються вітальними формулами й побажаннями благодаті.

До інших послань, із якими простежуємо подібність текстів українського полеміста, зараховуємо «Послання Варнави», «Перше послання до коринтян» Климента Римського (35-99), послання до римлян та ефесян Ігнатія Антіохійського (†108). «Послання Варнави», що з'явилося після 70 р. по Христі, більшість дослідників вважають псевдоепіграфічним твором, чий автор був наверненим на християнство юдеєм [122, с. 35]. Текст має 21 главу, що формують дві частини: перша, спекулятивно-догматична, тлумачить Старий Завіт, а друга, морально-етична, є посібником із християнської моралі [122, с. 37-38]. Обов'язковий елемент послання після привітання – це окреслення мети свого писання: «...якщо моїм піклуванням є ділитися з вами усім, що отримав, то послужити таким душам буде для мене нагородою. Тому й поспішив послати до вас короткого листа, щоб разом з вашою вірою мали ви досконале знання» [122, с. 39]. Вишенський теж формулює мету свого писання як поширення знання, у певному сенсі тлумачення євангельських слів: «Который же ест слѣд того дару цыля приводячий, пилне прошу, послушайте...не прокурацкое фантазии выкрутами, але самыми усты Христа бога нашего, рекшими от святого Євангелия, хощу! Не для похвалы выграна препирательного ...то чиню, але для спасения моего и вашего...» [34, с. 51]. І в «Посланні...», і у «Книжці» спостерігаємо перед безпосередньою постановкою питання міні пролог, нагадування про благочестиві чесноти. У «Посланні...»: «Є три постанови

Господні: надія життя – це початок і кінець нашої віри; праведність – це початок і кінець суду; любов радості й веселощів – це свідчення вчинків праведності» [122, с. 39]. Вишенський робить акцент на аскетичній, віддаленій від мирського етиці і практиці: «Начало же вслѣд бога из мира изшедших и того дару dospѣти хотящих тых ступнев пять. Первое – вѣра крещеная..., второе – при вѣрѣ узаконенные заповѣди исполнити..., третье – крест христов на рамо взяти и душа своя во мирѣ сем отрещися..., четвертое – дом, села, имѣния, сородство и мирское дружество оставить..., пятое – конечная нищета...» [34, с. 51].

Одним із основних аспектів «Послання Варнави» у першій частині постає дотримання посту, зокрема в порівнянні з юдейськими традиціями, ритуалами, жертвоприношеннями. Це і є постановкою питання, яке автор розвиває власними судженнями: «Отже, помічниками віри нашої є страх Божий і терпеливість... Якщо [ці чесноти] перебувають у чистоті перед Господом, то з ними разом радіють мудрість, розсудливість... маємо, отже, розуміти доброзичливу волю нашого Отця... щоб ми не блукали, подібно до тих [юдеїв], а збагнули, як нам наблизитися до Нього... Браття, мусимо досліджувати все, що стосується нашого спасіння...» [122, с. 40-41]. Ці судження підкріплені низкою цитат: «Говорить Господь: «Навіщо мені численні жертви ваші?...» [122, с. 40]; «Отож говорить до нас: «Жертва Богу – серце сокрушення...» [122, с. 40]; «І знову Господь промовляє до них щодо цього: «Навіщо для мене ви постите...» [122, с. 41]. Глава 5 «Книжки» Вишенського має більшість ознак послання, оскільки навіть у назві прописано конкретних адресатів («...паном арцибискупу Михайлу и бискупом Потѣю, Кирилу, Леонтию, Деонисию и Григорку»), у зв'язку з цим і постановка проблеми дуже конкретна. Її полеміст виписує в декількох «артикулах»: «1. Яко в костелѣ римском ...што постановят (бискупове), то кажут своим овечкам держати... 2. Як дурные и бесчестные патриархи ничего славного и пожиточного... в земли сей не чинят... 3. Яко...от страдалцев патриархов оторвавшись до свободного и нѣким невладомого папы пристати волѣли. 4. Яко то не чудо ся стало... в згодной мши римское вѣры

попа на православное вѣры престолѣ отпавоной, але так, омылкою и трафунком, ся тоє прилучило» [34, с. 59-60]. Цитати зі Старого й Нового Завітів підтримують авторські тези: «Исаин глас кличет, мовячи: «Слыши небо...яко сыны родих и вознесох, сии же отвергошася мене!» [34, с. 62]; «...владыка Христос рекл: «Внемлѣте...от лжепророк, иже приходят к вам во одеждах овчих, внутр же сут волци...!» [34, с. 63]; «Блаженный Павел рече: «Аще кто благовѣстит вам инако...анафема» [34, с. 65].

Подібним у двох текстах є й наголос на дружньому ставленні адресанта до своїх реципієнтів (варто нагадати, що адресата текстів Вишенського визначаємо двояко – і як православну паству, і як її ідеологічних противників). Автор «Послання Варнави» говорить: «...поспішив я, ваш відданий слуга, написати не як учитель, але, як належить люблячому, не пропустити нічого з того, що маємо» [122, с. 43]. У Вишенського читаємо: «Я тылко с повинности своеє и любви християнское што знаю, то вам открываю и утаити от вас не хочу» [34, с. 58].

Паренеза в «Посланні Варнави» виражена переважно в імперативах, закликах до пастви про те, як варто дотримуватися Господніх законів і жити у спільноті згідно з ними: «...майте між собою тих, кому творитимете добро, не залишайте їх... будьте один одному добрими законодавцями, залишайтесь один одному вірними порадиниками... Будьте навченими Богом... Прошу вас, благаючи бути вдячними...» [122, с. 64]. Натомість Вишенський використовує паренези не лише наприкінці текстів – це доволі частотний прийом, що перемежовує смислові блоки. Такі паренетичні фрагменти не великі за обсягом, але в них часто лунають, окрім настанов окремій спільноті, сотеріологічні мотиви: «Но о, возлюбленнии, вѣруйте, вѣруйте, яко будет суд, и страшный суд, и так страшный, яко и нынѣ, егда бы ся вам очи сердечные отворили... Прето я с повинности своеє християнское вас остерѣгаю, навпоминаю, молю, прошу и ногам ся вашим кланяю, – бѣгайте в Сигор от Содомы...бѣгайте на покаяние...» [34, с. 57].

Прихильне ставлення до своєї пастви й мету з нагадуванням та напоумленням засвідчує у своєму посланні і Климент Римський: «Возлюблені, через несподівані...біди та нещастя, які спіткали нас, браття, дещо пізно...звернули ми увагу...на ганебний... нечестивий бунт...» [119, с. 72]; «Возлюблені, пишемо це не лише для вашого напоумлення, а й для нагадування собі, бо ми...на тому самому терені і нам належить перейти цю ж саму боротьбу» [119, с. 75]. Глава 3 у «Книжці» теж належить до текстів, жанровими домінантними рисами яких є послання. Основна тема – це реформа церкви як простору ритуального, так і духовного (церква як спільнота). Український полеміст у позиції авторитету, прихильного до своїх адресатів, пише так: «Прето прошу тя, любимый мой брате, потръпи мя мало: хочу с тобою о том побеседовати и тебе от тоє прелести освободити...» [34, с. 25]; «Не ругай же ся, брате милый, з инока, да не поруган в вѣки будеши...» [34, с. 36-37]; «А што ты, брате милый, знаєш?» [34, с. 41]; «О возлюбленнии! Если бы есте видѣли и вѣдали того диавола...которому под царство подпали есте...» [34, с. 57]. Ключовою ознакою послань Вишенського і ранньохристиянських авторів є, отже, незважаючи на критицизм (у випадку українського богослова), прихильне й наставницьке щодо церковної спільноти ставлення, послання з метою виправити певні вади у спільноті чи інституції, показати знання, явити істину, і, очевидно, яскраво виражені й частотні паренези.

Необхідний елемент послань, на який натрапляємо в «Першому посланні до Коринтян» і «Книжці» – це прикінцеве побажання благодаті. У «Першому посланні...»: «Насамкінець нехай всевидячий Бог..., який вибрав Господа Ісуса Христа, а через нього й нас у вибраний народ, дасть кожній душі, яка прикликає величне та святе Ім'я Його, віру, страх, спокій...і розсудливість для благоугодності Імені Його через Первосвященника й Заступника нашого Ісуса Христа, через якого Йому слава...і честь нині й на всі віки віків. Амінь» [119, с.102]. В українського монаха такі елементи трапляються не лише наприкінці, але в завершальній частині кожного смислового блоку, тобто декілька разів в одному тексті: «Вы же, о православнии, истинны от всея душа крѣпости и силы

и мысли...держѣтися, да от истинны...вѣнчани будете, – еже вам, господи, получить дажд. Аминь» [34, с. 111]; «...вы же, православнии, истиннѣ послѣдуйте, да с истинною в обителях вѣчных водворитесь и радостей неизреченных насладити сподобитесь, – их же и наслѣдниками вас быти, господи, сподоби. Аминь» [34, с. 121]; «Вы же, возлюбленнии, православнии христиане, роде избранные, языку святыи, царское священство...сами себе в любви божии соблюдайте, ждущие милости господя нашего Иисуса Христа в жизнь вѣчную...с ним же отцю слава, честь и держава и поклонение с святым духом и нынѣ и присно и в вѣки вѣков. Аминь» [34, с. 123]. Такі побажання інколи важко структурно відрізнити від фігури паренези, оскільки і там, і там форма лаконічна, є апеляція до традиційності (істинної, старої, отже, справжньої віри), конкретність настанови (зокрема, у третій главі, «Пораді...») і прихильне ставлення того, хто говорить. Єдиною ознакою, за якою можна розмежувати прикінцеве побажання і паренезу, є їхнє розташування у тексті.

До ознак жанру послання належать і відомості про відправника (*superscriptio*). Детальну розробленість цієї частини простежуємо, наприклад, у посланнях Ігнатія Антіохійського: «Ігнатій, він же Богоносець, Церкві, що знайшла помилування у величі Отця Всевишнього і Його єдиного Сина Ісуса Христа, Церкві, возлюбленій і просвіченій волею того, з чийої волі все існує...» [58, с. 128] (подібна конструкція трапляється у «Посланні до римлян», «Посланні до філадельфійців», «Посланні до смирнян»). Іван Вишенський відомості про автора лишає переважно наприкінці глави: «Иоан инок з Вишнѣ от святое Афонское горы прочух от Лядское землѣ, сиреч Малое Руси, како напали на вас злоєреси...вы же, христовы христиане, приимѣте его [проигумена Саву] со радостию и милостию сотворите...» [34, с. 49]. Якщо така інформація трапляється у першій частині твору, то вона, зазвичай, вміщена в назві: «Иоанна Мниха извѣщение краткое о латинских прелестех...» (Глава 6 [34, с. 97]); «велможным их милостям...совышше памяти покаяния, страх геенны и будущего суда низпослатися от всевидящаго ока троичнаго божества...Иоан

Мних з Вишнѣ от святоє Афонское горы усердно вам зычит» (Глава 5 [34, с. 50]).

До апології у межах філософського дискурсу звертаються тоді, коли необхідно «захистити» певне вчення чи позицію, котра, на думку автора, містить істину чи правду [105, с. 48]. Текст апології організований згідно з такою схемою: на початку – спростування звинувачень і випадів, потім виклад власних поглядів і введення філософських технік. У часи поширення християнства виникає жанр релігійно-філософської апології, яка існує у двох типах – апології «за» та апології «проти», залежно від акценту на одній із частин апології [105, с. 49-50]. Однією з характерних ознак жанру апології у ранньохристиянські часи була не просто презентація нового вчення у доступних філософських термінах, але й критика панівних філософських течій.

До класичних взірців християнських апологій належать дві апології Юстина Філософа й Мученика, одну з яких ми й зіставимо з текстами українського полеміста. На початку Юстин пише, до кого він звертається і представляє себе як автора. Згідно зі схемою апології, автор у першій частині спростовує випадів проти християн, вимагаючи, утім, не «милощів, а справедливого суду» на основі досліджень. Справа християн, яких представляє Юстин, це подати на огляд їхнє життя і вчення, справа ж імператора й римського народу – бути хорошими суддями [150, с. 331-332]. Поступово філософ заперечує низку тверджень, «додаючи кілька слів, аби переконати тих, хто любить правду»: християни не безбожники, бо поклоняються Будівничому всього; ненависть до християн безпідставна, оскільки деякі їхні ідеї подібні до ідей Платона та Менандра, філософа та комедіографа – виходячи з цього, Юстин висновує, що ненавидять християн лише через ім'я Христове, оскільки вони висловлюють багато грецьких ідей [150, с. 346]. Несправедливо вважати християн і грішниками, бо вони не поклоняються багатьом богам, а також річкам і деревам [150, с. 347]. Друга половина тексту присвячена доводам того, що «вже сталося – пророки сповістили перед тим, як воно мало статися» [150, с. 366]. Юстин наводить цитати з Книги пророка Ісаї, епізод із палаючим кущем і

Мойсеєм; він узагальнює пророків Старого Завіту під назвою «пророчий Дух», а провісництва називає доказами пророчого Духу [150, с. 363]. У кінці тексту філософ описує християнські таїнства хрещення та Євхаристії, і подає короткого листа кесаря Адріана Мінуцієві Фундану із проханням ретельно досліджувати всі справи проти християн задля уникнення наклепів та скандалів [150, с. 379].

Риси апології у Вишенського найбільше простежуємо у Главі 3, основну частину якої займає апологія монашества. І. Франко та І. Єрґомін вважають, що текст містить ще одну апологію – «словенской» мови. Утім, на нашу думку, смисловий блок із мовою не можна віднести до апології, оскільки структурно це не відповідає рисам жанру. Полеміст не висвітлює тези, які потім розвінчує; висувати можна лише одну тезу: «диявол толикую завист имаєт на словенский язык...зане же єст плодоноснѣйший от всѣх языков и богу любимший...» [34, с. 23]. Не розвиваючи цей аспект, Вишенський звертається до теми освіти православних вірян.

Натомість апологія монашества структурована згідно з канонами апологетичного жанру: автор презентує негативно забарвлену тезу про іночий стан, а потім спростовує її. Для деяких тез Вишенський демонструє декілька шляхів виправдання. Теза проти іноків, зокрема проти їхнього зовнішнього вигляду, викладена на початку смислового блоку: «Чому ся ты, рымлянине, смѣеш з духовнаго иноческаго чина?... – Для того ся смѣю иж каптур...на головѣ носит...и зась...иж волося долгое носит...и зась: простое одѣне носит...и зась: поасище нѣкчемное скураное...чоботища невытрьтыи...а до того...не знаєт и проговорити с чоловѣком...» [34, с. 25]. Одну за одною, по порядку полеміст доводить хибність цих тез, стверджуючи, що кожен із цих атрибутів слугує для того, аби відмежувати іночий стан від мирського, спаситися, бути ближчим до Бога. Полеміст вводить певні негативні приклади, окрім тих, які були зазначені ідеологічним опонентом. До таких належить відвідування іноками корчм, надмірне споживання алкоголю: «Але зас речеши, яко зло житиє мают иноки: по корчмах ходят и упиваются, и по господах обѣды

чинят...и до того грошѣ збирают и на лихву дают» [34, с. 37]. Тих, хто займається лихварством, не варто називати іноками, але щодо інших – то вони ведуть постійну боротьбу проти гріховних помислів, і кожен свій гріх спокутують, на відміну від мирянина. Наприкінці цього значного за обсягом смислового блоку Вишенський, подібно до Юстина з листом Адріана, підсумовує усі свої аргументи в одній, найбільш значимій: «Не надѣйтеся, не надѣйте спасения, если ся до тых клобуков з любовию не обратите...если б тые каптуроносци межи вами не были, юж бы есте давно погибли...» [34, с. 33].

Отже, основною рисою жанру апології, що єднає тексти Вишенського з ранньохристиянськими апологетами є чітка структура, якій слідує автори, коли спростовують певні тези, а потім – доводять істинність інших.

2.2. Полемічні стратегії

Описані вище ознаки жанрів (інвективи, послання та апології), на нашу думку, можна вважати частиною полемічної стратегії, зокрема стратегією переконання. Засоби переконання проаналізовані у статті Г. Павленко. До найбільш уживаних методів дослідниця відносить покликання на авторитетні джерела (Біблія, Отці Церкви); стилістичні засоби, сформовані ще в добу античності; фігури діалогізації, що інколи нівелюють «розрив комунікації»; заклики-застереження як персвазивний засіб [112, с. 124-126].

До цього ми хочемо додати ще кілька рис структури полемічних текстів, які можуть слугувати засобом переконання. Вибудовування структури особливим шляхом теж впливає на методи переконання слухачів та читачів. Схожі риси такої структури ми простежуємо у трактаті Арнобія «Проти язичників».

Арнобій (III-IV ст.), богослов та апологет, написав «Проти язичників» із метою доведення щирості у своєму наверненні у християнську віру [14]. Він усе життя боровся проти християн, проте в літньому віці вирішив навернутися

до християнства. Загалом до нас дійшло сім книг Арнобія проти язичників («Adversus nationes»). До інших мотивів написання аналізованого тексту дослідники зараховують несприйняття, навіть ненависть населення (разом із вищими колами інтелігенції) до християнства, зокрема через їхню (християн) «зневагу» до віри і традиції предків, до дотримання старих обрядів [14]. Також однією із причин було поширення неоплатонічних ідей, що мало на меті підтримати стару релігію, і було націлене проти християн [14]. Завдяки комбінації апологетичних і полемічних стратегій науковці поділяють трактат «Проти язичників» на дві частини: перші дві книги мають апологетичний характер, а наступні п'ять – апологетико-полемічний [14].

Арнобій належить до тих найперших християнських апологетів, які не просто стверджували правила нової культури, але детально досліджували попередню культуру: аналізували походження і розвиток окремих її сфер, вказували на негативні, з точки зору християнського ідеалу, сторони цієї культури і прагнули впровадити модель нової, істинної культури з новим світоглядом та стилем життя [14].

У першій книзі Арнобій прагне спростувати наклепи язичників на християн, це важливо зробити, аби через мовчання їх не сприйняли як справедливі. Християн не можна звинувачувати у стихійних бідах та людських нещастях, оскільки вони існували завжди, і періоди благополуччя змінювалися періодами упадку [14]. Звертається Арнобій у першій книзі й до аспекту шанування Ісуса Христа, з якого насміхаються язичники як із закатованої людини, – полеміст вказує на те, що й боги поган, за їхнім визнанням, теж колись були людьми. У другій книзі апологет говорить про причини ненависті язичників до Христа, і стверджує, що для цього нема причин, тому що Христос відкрив шлях до Неба і безсмертя, і показав істинну релігію [14]. У трьох наступних книгах, не полишаючи лінію захисту християнства, Арнобій полемізує із язичниками й доводить беззмістовність, неморальність їхньої релігії, жертвоприношень, ритуалів [14]. У четвертій книзі йдеться про шанування абстрактних понять і низку обожествлюваних предметів; в останніх

книгах автор полемізує далі, і проводить розрізнення між християнами і язичниками на підставі їхнього вірування, у якому християни, наприклад, не мають зображень богів і не приносять їм жертв, вони мають більш піднесене уявлення про Божество, й не присвячують йому храмів. Храми не мають жодного сенсу і для людей, бо істинний Бог існує всюди, і дослухається до тих, хто кличе його, і знає про все [14].

Після короткого огляду звернемося до засобів переконання, чи полемічних прийомів, у зіставляваних текстах. Частотний прийом, який спостерігаємо у двох полемістів, це використання арсеналу риторичних засобів для початку й розвинення нової теми. Задля доведення тези про те, що віра лежить в основі будь-якого вибору авторитетів, Арнобій спочатку завдяки риторичним питанням звинувачує своїх опонентів, і лише потім формулює конкретну тезу: «...Хто за першооснову визнає числа, хіба той не вірить Піфагору Самоському чи Архіту? Хто розділяє душу й приймає безтілесні образи, той хіба не вірить Платону, учню Сократа? Хто до первісних основ приєднує п'ятий елемент, чи той не вірить Аристотелю, батьку перипатетиків? Хто стверджує, що світ згорить, коли прийде час, той хіба не вірить Панетію, Хрисіппу, Зенону?... Оскільки ви, таким чином, не маєте нічого безсумнівного і з точністю вам відомого, і все, що ви пишете й викладаєте в тисячах книг, ви стверджуєте на основі віри, то що це за несправедливе рішення – сміятися з нашої віри, хоч ви і бачите, що вона у нас із вами спільна?» [14].

В Івана Вишенського нагромадження риторичних запитань теж слугує певним прологом до розкриття нової теми, проте звертається він вже до більш конкретизованого адресата – до католика чи до православного мирянина. У наступному прикладі полеміст звертається до останнього: «Скажи ми, любимый ругателю, чого дѣля родился еси и пришол в мир сей, – да живеш и или да умреш? А если же, родившись, хотѣл еси мертв быти, а не вѣчне жити, чему еси ся и родил? Чому ты тая окаянная утроба и выпустила, – коли на смерть, а не на живот?... Але потръпи мало, я тобѣ тот узлик короткими словы розвяжу» [34, с. 27]. Акцентуючи на відмінності іночого стану від мирського й

розвиваючи тему про тих, хто може бути спасений, полеміст використовує схожу стратегію: «А што ж инок не вмѣет бесѣдовати с тобою? Албо его пытаеш о диаволских прилогах? Альбо его пытаеш о борѣбѣ духа с тѣлом и безпрестанном мечтании мыслном? Албо его пытаеш о скорбех внутренних, алчи и жажди?... Или не вѣдаеш, як многопредстоящим гологлавым...низкосытым слугам, дворяном, войном...о царствии божом не толко мыслити, но ни помечтати не может?...На тоє ти коротко отповѣм и тот узлик скоро розвяжу» [34, с. 31-32].

В Арнобія спостерігаємо і ампліфікації риторичних запитань. Це один із апологетів, який найчастіше вдається до використання риторичних фігур (анафор, антитез тощо), а передусім – запитальної форми висловлення [14]. Дослідники зауважують, що в нього можна помітити декілька глав поспіль, які містять лише запитання (часто штучно побудовані), або низку запитань, що починаються з одного слова (прийом анафори): «Якщо ви володієте тим, що вам необхідно знати...то повідомте нам...Для чого існують віщі птахи й інші пернаті? Для чого різні види мурашок і черв'яків, щоб зумовлювати усяку шкоду? Для чого блохи...мухи, павуки, миші? Для чого терен, шипшина, дикий овес, кукуль? Чи якщо ви думаєте, що хибно щось знати й розуміти, то скажіть тоді, що таке пшениця...часник, цибуля? Чи якщо вони слугують вам для використання...то чи не повинні ви знати, чому вони мають той колір, який мають, а не інший?» [14]. До випадів проти язичницької космології належить і наступний пасаж: «Що, якщо рух світил згідно зі знаками зодіаку, частинам, часам і положенням зірок ...чинять ці біди й шкоду? Що, якщо в певні часи відбувається зміна речей і...то настають щасливі часи, то вони відходять, і щастя змінюється на нещастя? Що, якщо той осад матерії, який топчемо своїми ногами, випускає...шкідливі випари...[які] послаблюють діяльність людей?» [14].

У Вишенського риторичні запитання і оклики часто належать до прийомів інвективи, де полеміст робить словесний випад: «Што ж за пожиток с того всего твоего дарохитрства, коли я простоты Иисусовы навыкнути не могу...

Што ж ми за пожиток з многих фолварков и оздоб домку, коли я красных дворов горняго Иерусалима не узрю...» [34, с. 15] ; «То ли твоя вѣра, рымлянине, як над всѣми врѣх погонити хочещи? То ли твоя вѣра, рымлянине, як в жизни сей чести и власти ищещи? То ли твоя вѣра, рымлянине, як всѣх под събою нижших...имѣти прагнеши?... Не видиши ли, рымлянине, як нагло и кгвалтовне тая вѣра убита єста! Не видиш ли, рапсаку папине, як бранами пекелными того трупа невѣрия затворил...» [34, с. 20]. Інколи риторичні прийоми, навпаки, слугують апологетичній меті й таким чином розкривають ознаки монаха, якого полеміст ставить у приклад: «...А што ж за пожиток иноку от твоеє бесѣды?... Да ли не знаєш, иж тыє в миру владѣют? Да ли не знаєш, иж тыє [Велиар, диавол] дворян упремудряют?...Албо не знаєш, иж инок от тых утек? Албо не знаєш, иж инок перед тыми бѣгаєт?...» [34, с. 36].

Дослідники відмічають ще одну особливість апологетичних текстів Арнобія – висловлення абстрактних ідей в діалогічній формі із драматичним характером [14]. Для того, щоб проілюструвати суперечності язичницьких теологів, він виводить в одному діалозі п'ять Мінерв, які сперечаються між собою (4, 36); подібну мету мають і бесіди Нума Помпілія з Юпітером (5, 1). Трапляються у полеміста ті ж конструкції, коли він відповідає на закиди опонентів: «Кажуть: «Небо не дає дощу, і ми страждаємо від нестачі хліба». Для чого ж ти потребуєш, аби стихії слугували твоїм потребам, і пори року були застосовані до твоїх вигод, щоб ти міг жити приємніше й розкішніше?» [14].

У Вишенського діалог – це плідний і багатофункціональний прийом, домінантні ознаки якого він перейняв у багатьох Отців Церкви (Анастасія Синаїта, Максима Сповідника). Оскільки про це детальніше йтиметься далі, то на підтвердження спільних рис із текстами Арнобія наведемо кілька прикладів діалогічної структури, де Вишенський розвиває свої ідеї. Насамперед, це ідея неможливості благочестивого, згідно з християнськими постулатами, життя і життя в миру, з усіма вигодами. Це – основний концепт першої глави («Обличение диавола-миродержца...»), і один із основних концептів усієї

«Книжки». Глава оформлена як діалог, подібний до розмови Христа під час спокушання дияволом у пустелі: «Вопрос. Што ж ми даеш, диаволе? Именууй, да знаю наперед. Отвѣт. Дам ти нынѣшнего вѣка славу, роскош и богатство. Если хочеш быти преложоным, духовно зовомом, от мене ищи и мнѣ угоди, а бога занедбай; бо от того не леда як таковыя достоинства дарованы бывають, а я скоро тобѣ дам...» [34, с. 12]. Також це і більш конкретні питання, зокрема про догмати віри, сходження Святого Духа від Отця лише, а не від Сина (Глава 6): «Вопроси латинника, папу, или кардынала...да даст исповѣдание своея вѣры, како вѣрит...Ты же...вопроси его о сем сице: «Како исповѣдаеши вѣровати...юже богословия соборной и апостолской церкви законы всы и уставы превратил...? Таж латинник... с яростию отвещает: «Мы тако держим по соборной апостолской церкви, яко дух святыи от отца и сына исходит» [34, с. 98-99].

Автор трактату «Проти язичників» часто звертається до прийому бінарної побудови речень, у яких протиставляє явища й поняття. У смисловому блоці про поганських богів це – прийом, який доводить абсурдність твердження про них як про ворогів християн, оскільки вони (боги) нічим не відрізняються від звичайних людей: «Нехай вони дають вам хороше здоров'я, а нам – протилежне й найгірше. Нехай вони орошають ваші поля дощами, а від наших – відсувають усяку вологу... Зрештою...нехай вони загадають, що у вашому роті плоди утримували свої натуральні якості, а в нашому мед був гірким...» [14]. Така структура виступає і для унаочнення суперечності суджень язичників про своїх богів: «...Бо що може бути більш несправедливим, аніж гніватися на одних, а наносити шкоду іншим, обурюватися на людей, а винищувати невинний хліб, ненавидіти ім'я християн, а піддавати стражданням своїх шанувальників?» [14]. Вишенський звертається до подібної структури, у якій виявляє вже згадану опозицію мирського та іночного життя: «Што ж за пожиток с того твоего дарованого поганского началства, коли я христианство страчу и живота вѣчнаго отпаду. Што ж ми за пожиток с того твоего мирского титулу, коли я царства небесного титул погублю» [34, с. 14].

Арнобій вказує також на різницю між «прикрасами» мовлення та істиною. «Прикраси» – те, що приваблює слухачів, натомість простота, непоказність істини слугує запорукою правдивості: «Мова їхня проста й нечиста, тому що істина ніколи не прагне до прикрас, і те, що відомо без сумніву, не допускає розвитку мовлення шляхом довгих періодів. Силогізми, ентимеми, визначення понять і всі ті прикраси речі, завдяки яким намагаються отримати довіру до тверджень, хоч і допомагають у припущеннях, але не зображають рис істини» [14]; «...виверти і хитросплетіння, через які в судах зазвичай підтримують безнадійні справи, чи...прийоми софістичних суджень, через які досягають не істину, а завжди її подобу, вид істини й тінь» [14]. Підважуючи ареал знань і наук поган, Арнобій покликається на цитату апостола Павла із Євангелія, яку (із перефразуванням) вживатиме й український полеміст: «Невже до вашого слуху ніколи не долинав відомий вислів про те, що мудрість людська – це глупота перед верховним Богом?» [14]. У Вишенського «прелест», «мудрость» теж виступає синонімом мирського життя, занепаду: «Видите ли вашу премудрост, яко во прелести вѣка сего утонули есте!» [34, с. 57]. Поганські «мудрощі» стають на заваді простоти віри, істини: «...нынѣ латинская злоковарная душа, ослѣпленная и насыщенная поганскими тщеславными и гордыми догматы, страждет, которая божие премудрости и разума духовного, смирения, простоты и беззлобиа вѣмѣстити никакож не можетъ» [34, с. 23]. Книжна українська мова («словенская») відзначена простотою, без «поганских хитростей и руководств...кграматик, рыторык и прочих коварств тщеславных» [34, с. 23] приводить до Бога, і, отже, наближена до істини. Опозиція «глупота – мудрість» – одна із основних демаркаційних ліній між мирським та монашим станом: «А ты для чего, брате, посмѣваеш инока – или для того, яко он ест прост в хитрость, а ты мудрец в лукавство? То где тая мудрость ся узяла, которая...руганя учит, не знаеш?» [34, с. 30]; «Премудрость бо мира сего...кглупство ест пред богом» [34, с. 30].

Отже, спільні риси між трактатом «Проти язичників» Арнобія і «Книжкою» Івана Вишенського полягають насамперед у риторичних засобах і

їхній ролі в структурі тексту й викладу основних положень. Обидва автори активно використовують прийоми анафори, бінарну структуру речень та діалогічну форму.

2.3. Діалогічні форми

2.3.1. «Сократичний діалог»

Майже всі дослідники доробку Івана Вишенського відмічали діалогічні елементи в його текстах. Про діалогову форму говорить І. Франко [136, с. 50], зазначає про «катехізічну» форму і М. Грушевський [41]. Вочевидь, не без впливу двох попередніх дослідників Г. Грабович називає тексти Вишенського «діалогічними й катехітичними формами послань» [38]. У роботі, присвяченій впливам польських письменників XVI століття на тексти полеміста, В. Перетц згадує про фігуру запитування, коли зіставляє «Книжку» Вишенського із текстами письменника-гуманіста Сокольського, його сатиричним, «песимістичним настроєм» діалогу про ощадність і марнотратство [117, с. 41].

У цій роботі ми розрізняємо два типи діалогічної форми у Вишенського. До першого типу діалогу в «Книжці» відносимо той діалог, у якому формально присутній голос іншого. Така діалогічна структура (завдяки авторським коментарям) не оформлена як повноцінний діалог із виокремленням реплік опонентів, але в ній відчитується існування протилежної, відмінної від авторської свідомості. Другий тип – це діалог, побудований за типом катехітичної структури «запитання – відповідь», йому присвячений наступний підрозділ.

Перший тип діалогу відносимо до так званого сократичного діалогу, риси й походження якого сформулював М. Бахтін. «Сократичний діалог» – це особливий, але поширений жанр, який використовували Платон, Ксенофонт,

Антисфен, Федон та інші [17, с. 162]. Це не риторичний жанр; він походить від карнавальної основи і глибоко пройнятий карнавальним світовідчуттям, особливо на досократівській стадії свого розвитку [17, с. 162]. Насамперед жанр «сократичного діалогу» (у своєму літературному розвитку) був майже мемуарним жанром – це були спогади про ті бесіди, у яких брав участь Сократ, тобто записи згаданих бесід, обрамлені короткими розповідями; згодом жанр набув статусу суто сократичного діалогічного методу пошуку істини [17, с. 162].

До ознак «сократичного діалогу», що важливі в контексті цього дослідження, належать діалогічна природа істини, специфічні прийоми «сократичного діалогу» і герої-ідеологи, які є учасниками діалогу [17, с. 163–165]. В основі жанру «сократичного діалогу» – сократичне уявлення про діалогічну природу істини й людської думки про неї; такий спосіб пошуку істини протиставлений офіційному монологізму, що претендував на володіння готовою істиною [17, с. 163]. Істина в цьому випадку не належить окремій людині – вона народжується поміж людьми, які шукають її спільними зусиллями у процесі діалогічного спілкування [17, с. 163]. Проте тут варто відмітити один ключовий момент у розвитку жанру «сократичного діалогу», на якому наголошував М. Бахтін. Йдеться про те, що сократичні уявлення про діалогічну природу істини були частиною основи народно-карнавального жанру «сократичного діалогу» і визначали його форму, але не завжди знаходили вираження безпосередньо у змісті окремих діалогів [17, с. 163]. Тобто зміст діалогів часто набував монологічного характеру, що суперечило самій ідеї жанру [17, с. 163]. Ця теза вичерпно пояснює природу «сократичного діалогу» в полеміста – незважаючи на формальне обрамлення, повноцінні й послідовні репліки, один із співбесідників – православний – уже володіє істиною, і звертається до латинника, щоб цю істину довести, утвердити, аргументувати завдяки спростуванню ідей свого опонента.

Інша визначальна риса «сократичного діалогу» – це особливий прийом, який називається анакриза. Цей прийом передбачає спосіб викликати,

провокувати думки й мовлення співрозмовника, змушувати його висловлювати свою думку до самого кінця [17, с. 164]. Сократ, як вважає М. Бахтін, був майстром анакризи – він умів примушувати людей говорити, убирати в слово свої вперті упереджені розмисли, освітлювати їх словом, а отже, показувати їхню неправдивість чи неповноту [17, с. 164]. Анакриза – це провокування слова словом, що діалогізує думку, виносить її назовні, перетворює на репліку [17, с. 164].

Одним із текстів, який доречно зіставити із «Книжкою» Вишенського в аспекті діалогу як засобу переконування, а також способу аргументації власних позицій, є текст Григорія Богослова «П'ять слів про богослов'я».

«П'ять слів про богослов'я» Григорій написав 380 р. в Константинополі, куди 379 р. прибув як «місійний єпископ», пастир невеликої спільноти вірних [39, с. 18]. Згаданий твір був виголошений, на думку Т. Тимо, як «маніфест» трічної віри Церкви проти євноміан та «духоборців». Єпископ Григорій репрезентував тип християнського ратора, для якого найважливішим було гармонійне поєднання форми і змісту, і належав до авторитетів риторичного богослов'я, особливого винаходу Візантії [39, с. Іх]. «Слова...» дослідники вважають кульмінацією тринітарних богословських пошуків IV ст. і суттю патристичної тріадології: єпископ Григорій не ділить догматичне вчення Церкви на дисципліни, жива віра у Трійцю – це основа його світогляду, яка пронизує низку аспектів християнського життя [39, с. Іхх]. У своєму творі Богослов ставить два завдання – окреслити межі й цілі богословського методу, і максимально розкрити вчення про рівність і єдність усіх іпостасей Трійці. Для досягнення цієї мети він користується такими риторичними прийомами: порівняння, використання прикладів відомих подій чи людей для наслідування чи застереження; ексордій, який Т. Тимо визначає як налаштування тону тексту, створення відповідної атмосфери, яка має схилити слухача до сприйняття аргументів промовця; екфраз – детальний опис певного феномену, представленого негативно чи позитивно [39, с. Іуііі-Ііх]. До перерахованих

прийомів відносимо й діалогічну структуру викладу окремих постулатів, так звану імітацію живого діалогу [39, с. 102].

Наприклад, у Слові 29 Григорій Богослов розвиває тезу про єдиноначальність Божества, і у фрагменті, де починається тема про «Нерожденного, Рожденного і від Отця Ісходящого», він вводить голос іншого, ідейного супротивника, який ставить питання. За допомогою навідних питань, і діалогу загалом, Богослов глибше розкриває тему, зачіпає побічні теми. Діалогічна структура починається з коротких запитань євноміан і відповідей Григорія: «Коли ж це сталося [народження Христа]? – А поза межами всякого «коли»! Якщо треба сказати якось різкіше: тоді ж, коли й Отець (стався). – А коли Отець? – Ніколи не було такого, щоб Отець не був! А також ніколи не було, щоб не був Син, і не був Дух Святий... – Коли Син рождається? – Коли не рождається Отець» [39, с. 103]. Згодом опонент, оперуючи отриманими відомостями, ставить детальніші, більш розгорнуті запитання, майже провокуючи (анакриза) співрозмовника, який подає розлогі відповіді: «Але чому тоді вони, (Син і Дух) не співбезначальні (Отцеві), якщо вони йому співвічні? – Тому що вони від Отця, хоч і не після Отця...(...) – А як це – народження безстрасне? – Тому що воно безтілесне...(...) – А чи може бути такий отець, що не має початку свого отцівства? Той лише, який не має початку свого буття...(...)» [39, с. 103]; «Отець, – кажуть вони, родив Сина, сам того бажаючи чи не бажаючи? – Тепер уже вони ставлять нам...з обох боків сіті...(...)» [39, с. 107]. У цій частині і Григорій Богослов ставить запитання опоненту: «...якщо тілесне народження страсне, то безтілесне – безстрасне. Я у відповідь запитаю тебе: як Син є Бог, якщо Він є творіння?...» [39, с. 103]. Вказує він і на беззмістовність деяких міркувань і питань противника: «Я от дивуюся, що ти не насмілився розмірковувати ще і про спарювання, тривання вагітності і загрози викиднів...» [39, с. 105]. Григорій конструює діалог і поступово переходить від більш простих питань до складніших «неспростовних доказів»: «Мабуть, останнім їхнім прихистком буде це: «Якщо Бог не перестав рождати, то виходить, що рождество не довершене. То коли ж він перестане? А

якщо Він перестав, то мав колись і почати. – Що ж, тілесні знову про тілесне...» [39, с. 123]; «А як же обійти увагою ще такий їхній аргумент, не менш дивний від попередніх: «Отець – це ім'я за сутністю чи за дією? – Так вони намагаються поставити нас у безвихідь з обох боків...» [39, с. 129].

Інший важливий інтертекст у межах цієї теми – це «Диспут із Пірром» Максима Сповідника (580–662 чи 663). Йдеться про обговорення церковних догматів (волю Христа; осуд монофелітського «Екфесіса», релігійного едикту Сергія I, попередника патріарха Пірра) колишнього Константинопольського патріарха Пірра та інока Максима. Співрозмовників не можна однозначно віднести до ідеологічних суперників – незважаючи на різні погляди, в деяких аспектах вони погоджуються. На відміну від діалогу в «П'яти словах про богослов'я», де у позиції того, хто керує діалогом (переважно ставить запитання) – євноміани, тобто опоненти – у «Диспуті» ані Максим, ані Пірр не перебирають на себе роль того, хто знаходиться у домінантній позиції. Вони почергово ставлять навідні запитання і спрямовують діалог у потрібне русло. Як і попередній діалог, «Диспут...» містить низку ознак, що наближають його до жанру «сократичного діалогу».

Патріарх перебуває у позиції того, кого прагне переконати, інок (відмовитися від монофелітської єресі свого попередника Сергія I), і на початку розмови він визначає її вектор: «Якою думкою ми відкинули християнський шлях мислення? – Міркуванням про одну волю чоловічості Христа і Його Божественності... – Так ти думаєш, що той, хто визнає одну волю Христа, відхиляється від християнського вчення? – Цілком справедливо... – Христос один чи ні? – Ясно, що один. – Тож якщо Христос один, то він і бажав як один...отже, і воля була в Нього одна, а не дві» [103]. Відповідаючи на запитання, Сповідник бере на себе роль спрямовувача розмови: «Говорити щонебудь без розрізнення визначень – не що інше, як змішувати все... Тому скажи мені ось що: Христос, будучи одним, є тільки людиною чи тільки Богом, чи і тим, і тим разом? – Ясна річ, і людина й Бог разом. – Тож Христос, будучи і людиною, і Богом бажав як Один і Той самий Бог і людина, чи тільки як

Христос?... – Неможливо, щоб разом із волями не були введені і власники воль.
– Про цю безглуздість ви заявили у своєму посланні, рухомі не розумом, але сваволею...». Або: «Є три типи життя. – Які? – Рослинний, чуттєвий і мислячий. – Саме так. – А оскільки кожен тип відрізняється від інших деяким визначенням у творенні, то що це за особливе визначення? – Прошу тебе, скажи і про це. – Якщо особливість кожного типу представлено чітко і без змішення, то я ще раз запитую: згідно з природою одному типу життя притаманно живильне...а іншому – те, що згідно з метою?» [103]. У наведених зразках, отже, простежуємо яскраві прийоми анакризи та майєвтики, за допомогою яких співбесідники прагнуть відкрити істину, довести її положення.

Християнські апологети, зауважує В. Бичков, часто провадили дослідження у формі запитань і відповідей; апологет, він і обвинувач, інколи провокує «звинуваченого» на самовикривальні відповіді – не випадково майже всі західні апологети були в минулому адвокатами [26, с. 67].

Подібні прийоми спостерігаємо у «Книжці», наприклад, у Главі 6, переважна частина якої побудована у вигляді діалогу між православним та католиком. Вишенський зберігає частотний прийом провокування слова словом, і позицію православного як того, хто викриває хибність «латинникових» постулатів і оприявнює істину. Згідно з дедуктивним методом сконструйований діалог про старшинство православної церкви: «Вопрошаю убо ты, латинниче, дай ми отвѣтъ, что ест старѣйшее и началнѣйшее, источник мѣстнопребытный и неподвижный или рѣка, от источника исходящая... Так латинник...речет: «Не сущу бо источнику, не будет ниже рѣка; не сущу началу, нѣст видѣти ниже конец...» [34, с. 102]. Звідси полеміст виводить положення про старшинство Єрусалима, а отже –православ'я: «Ты же ему отвѣщай: «То како ты старѣйшею церков свою (рымскую) от иерусалимьской твориши, егда оттуда слово ко Риму приплыне...» [34, с. 102]. Схожу аналогію монах проводить на інших прикладах: «Паки убо выпрашаю ты, латинниче, что ест старѣйшее и началнѣйшее, корень ли или вѣтви?... Но убо апостола Павла глагол, иудеом о тебѣ реченный, нынѣ на тебѣ събытся, аще и бо вѣтвь сый на

корени была єси... Где рекл законоположник сие слово, в Римѣ или в Иерусалимѣ...» [34, с. 102-103]. Розгортання теми про чистилище хоч і починається зі з'ясування церковних положень, але теж віддалене від безпосередньої теми: «Вопрошая убо тя, латинниче, будет ли суд или ни, – како вѣруєши? Он же всяко исповѣст, яко будет» [34, с. 112]. Спираючися на попередні відповіді полеміст формулює свій висновок: «Также паки к нему: аще убо будет суд, то кого убо будет судити судия, егда беззаконники и грѣшници в чистцу очистятся? Или не вѣси, яко суд не на невѣрных, но на вѣрных, елици крещени...» [34, с. 112].

Ще однією прикметною рисою «сократичного діалогу» в наведених текстах постає ототожнення героїв цього діалогу з ідеологами. М. Бахтін формулює це так: «Героями «сократичного діалогу» є ідеологи. Ідеолог передусім Сократ, до ідеологів належать і його співбесідники – учні, софісти, звичайні люди, яких він залучає до діалогу і з яких робить ідеологів мимохіть» [17, с. 165]. Ідея тут органічно поєднується з образом людини – її носієм [17, с. 166]. Таку рису бачимо в наведених прикладах, де автор, альтер его та їхні ідеологічні опоненти перебувають цілковито в межах власних ідеологічних переконань, а їхні ідеї стають репліками [17, с. 164]. Діалоги, отже, розгортаються виключно в межах ідейних, а учасники співбесіди – стають персонажами з чітко визначеною позицією.

2.2.1. Катехітична форма

Інший тип діалогу – це діалог, побудований за типом катехизису. Цей тип діалогу можна порівняти із магістральним діалогом, у якому, згідно з Х. Яуссом, домінує перша інстанція над другою, або вчитель над учнем, і необхідна третя інстанція – у відсутньому Присутньому, авторитетному Третьому [155, с. 38].

Катехизис – жанр віровчительної літератури, що передбачає виклад основних положень християнської церкви в коротких, ясних і доступних для неофітів тезах [82]. Для цієї форми – бесіда учня і вчителя, запитання й відповіді – характерний дидактизм [82]. Жанр катехизису у своїй основі тяжіє тісно пов'язаний із «сократичним діалогом» на майже завершальній стадії його формування. М. Бахтін пояснює це так: «... в останній період творчості Платона це вже відбувається [Сократ перетворюється на вчителя]: монологізм змісту починає руйнувати форму «сократичного діалогу». Згодом, коли жанр «сократичного діалогу» перейшов на службу до сформованих догматичних світоглядів різних філософських шкіл і релігійних учень, він утратив зв'язок із карнавальним світовідчуттям і перетворився на просту форму викладу вже віднайденної, готової і незаперечної істини, і, зрештою, став запитально-відповідною формою навчання неофітів (катехизисом)» [17, с. 164].

Елементи найдавніших катехизисів, на думку П. Гаврилюка, можна спостерегти в Діяннях та Посланнях Апостолів – у тих частинах, які містять традиційне вчення [37]. Не варто проводити чітких розмежувань, говорить дослідник, між керигмою, проповіддю і катехизацією, прирівнюючи останню до моральних настанов – адже центральні, повторювані елементи керигми й були матеріалами перших катехизисів. Зазвичай катехизис мав такі розділи: істини віри, викладені в коротких коментарях до Символу Віри; тлумачення Божих заповідей зі Святого Письма; способи освячування вірних, тобто молитва й церковні таїнства [37].

Глава 6 розпочинається «вопросом» и «ответом», який має подвійну направленість, що структурує текст: водночас із заголовком (тлумачення «прелести») і з подальшим текстом. Тобто у другому випадку катехітична форма слугує певним прологом (вступом) до теми. Виклад тверджень Вишенський починає від зворотнього, полюсного поняття «прелести»: «Вопрос: Что ест прелесть? Отвѣт: Прелесть ест вѣмѣсто истинны лож содержати и сию нудитися...какоє ест мощно сие осуществити и вместо истинны утвердити и узаконити» [34, с. 94]. Це дає змогу дійти до якомога

точнішого й повнішого визначення істини: «Аще бо и мнится показовати или твердити в лжи и прелести стояй, яко мнѣніе его или закон...ест добр или прав, но убо егда истинна, яко сущая, на мѣсто сие, идеже лож, утверждается и крѣпит...» [34, с. 95]. Часом катехітична форма стає однорідним елементом тексту, наприклад, рефлексією на цитату з Євангелія, поясненням того чи того концепту. Наводячи цитату з Нового Завіту «И первое убо погуби латина главу, еже ест веру, о ней же рече Спас, яко да цѣло сохранена будет, змииной хитрости приудобляя, сице: “Будете мудри, як змия”...», полеміст одразу за цим подає тлумачення понять для розуміння євангельського вислову: «Вопрос. Что ест мудрость змиина? Отвѣт. Се есть, еже главу цѣлу соблюсти; аще бо и плоть на части раздроблена будет, цѣлая же глава сию паки оживит» [34, с. 96].

Катехітична форма у Вишенського часто трапляється в екзегетичному контексті, знову ж таки у вигляді пояснення окремих частин (слів) цитат апостола Павла чи інших апостолів. Після слів апостола Павла («Сѣй, рече, в плоть, от плоти пожнет тлю» [34, с. 113]) полеміст дає характеристику поняття «тля» (але вже без структурних маркерів, які траплялися на початку твору – «вопрос» и «отвѣт»): «Что ест тля? Се ест исчезновение, бесплодная жизнь, свинское питание...» [34, с. 113]. Подібно Вишенський говорить про протилежне поняття: «Что ест дух? Се ест чистота, пост, воздержание, молитва, внимание...» [34, с. 113]. У деяких смислових блоках аскет вдається до самопояснення, нагромаджуючи аргументи стосовно існування чистилища: «Аще ест чистець по смерти, то почто нужду остави и узакони законоположник в плоти... Что ест нужда? Се есть пургаториум наш христианский, котораго ради вѣры вѣрнии...проплывают, очищаются наши христиане...» [34, с. 118]. Протиставлення полюсних понять інколи репрезентоване місткою формою, без логічних переходів: «Вопрос. Что ест ерес? Ответ. Ерес ест нечестие, развращенный ум, прелест мнѣния, двоєдушие, слѣпота мыслная, конечно же невѣрие. Вопрос. Что ест благочестие? Ответ. Благочестие ест безиспытано несумнѣнна вѣра, упование истинно, крѣпост умнодушевная, здравый помысл, благоговѣнство к богу, простота, незлобие конечное» [34, с. 121–122].

У формі запитань і відповідей були викладені основні настанови монахам. Зокрема, святий Василій Великий (329 чи 330-379), єпископ Кесарії Каппадокійської виклав правила співжиття у монастирях після своїх подорожей по Сирії, Палестині, Єгипту [32]. «Правила, коротко викладені в запитаннях і відповідях» поділені на тематичні групи (наприклад, «Питання про послух», «Питання про те, як виявляти й карати грішників», «Питання про милостиню» тощо). Цей твір поділений на дві частини – перша зосереджена більше на правилах співжиття, стосунках монахів між собою, із родичами, як користуватися речами під час співжиття. У другій, де йдеться про морально-етичні настанови, святий Василій розглядає питання про дотримання посту, пристрасті, любов, зло тощо. «Великий Аскетикон» («Правила, широко викладені в запитаннях і відповідях») містить низку запитань-тем, які радше передбачають розмірковування, аніж відповіді на чітко сформульоване питання. Наприклад, «Про страх Божий», «Про любов до ближнього», «Про відречення від світу», «Про рабів» тощо. У контексті нашого порівняння цікавим буде простежити, які відповіді на засадничі поняття для морально-етичного світогляду християн подає Василій. Наприклад: «Запитання 77. Що таке лукавство, і що таке злостивість? Відповідь. Злостивість, як я думаю, це найперше і приховане пошкодження норову, а лукавство – це винахідливість на злі умисли...» [33]; «Запитання 24. Що таке нарікання? Відповідь. Всяке слово, сказане з метою знечення, це нарікання...» [33]; «Запитання 191. Хто є кротким? Відповідь. Хто лишається незмінним у своїх судженнях про те, що є боговгодним» [33]. Інколи після запитань йдуть прохання про уточнення, розкриття якоїсь окремої теми. У Вишенського, як ми побачимо нижче, такий тип питань слугує для самопояснення, самопосилання, детальнішого тлумачення викладених тез.

Іншим важливим інтертекстом є «Подвижницьке слово у формі питань і відповідей» Максима Сповідника, який часто виступав проти єресей, зокрема монофелітів. У його доробку збереглися й екзегетичні нариси («Вопросоотвіти до Феласія», «До Феофемпта схоластика, що запитує», «Тлумачення 59-го

псалому»). «Подвижницьке слово» сформоване смисловими блоками, які охоплюють запитання учня (брата) і відповіді-пояснення старця. Це не є суто повчанням неофіта, оскільки часто брат ставить питання, що розширюють попередню проблематику, чи просить додаткового пояснення («Поясни мені, отче, як це?» [102, с. 9]; «Та чи не Бог створив усе це, отче, і дав людям на вживання?» [102, с. 13]; «Але як ум може постійно молитися» [102, с. 23]). Це наближає текст до повноцінного діалогу, хоча й зі збереженням ієрархії «старший – молодший». Тематичне коло окреслене питаннями про спасіння, Божі заповіді та дотримання цих заповідей. Часто тлумачення спираються на цитати зі Святого Письма («Тому-то апостол і сказав...» [102, с. 24], «Або як каже Єремія...» [102, с. 25]; «Про нас – чую – каже і Мойсей...» [102, с. 28]). Інколи учень вдається до самостійних висновків, перериваючи катехітичну форму («Істинно так, отче, а не інакше. І для того-то Господь...все зносив... про тих же, шкодуючи їх...» [102, с. 19]). Самостійні висновки й уподібнення учня до старця відрізняють «Подвижницьке слово...» Максима Сповідника від катехітичної форми Івана Вишенського. В останнього залишається відчутна дистанція між наставником та учнем, де нижчий не висловлює власної думки, не робить висновків, лише пасивно сприймає повідомлення. Натомість у Сповідника і старець, і учень – обидва раби Божі, гріховні люди, котрим ще далеко до ідеалів життя у Христі: «Від чого це я, отче, не маю сокрушення? – Тому що в нас з тобою нема страху Божого перед очима нашими. Тому, що стали ми прибіжищем усякого зла, і страшними Божими пересторогами нехтуємо...» [102, с. 24–25]. Послання Вишенського рясніють цитатами з послань апостола Павла («До Тимотея») й риторичними запитаннями («...Чи не всі ми чревоугодники? Чи не всі розбещені? ...Чи не всі осудливі? Чи не всі зневажливі?» [102, с. 29]), що наближає їх до питань і відповідей Максима Сповідника. Те ж саме можна сказати про напучення й заклики наприкінці «Слова» (у полеміста – наприкінці глави чи окремого смислового блоку), що визначають мету тексту – вплив на співбесідника, подвижника чи звичайного мирянина з ціллю вдосконалити його моральні якості, укріпити віру: «Віддаймо

ж себе цілковито Господеві...Все уповання на Нього Єдиного возложімо...» [102, с. 42], «Не приймаймо помислів, які применшують гріхи наші...» [102, с. 42], «Покаймося щиро, щоб, звільнившись від пристрастей, сподобитися нам прощення гріхів. Знехтуймо теперішні блага...» [102, с. 43]. Порівняймо у Вишенського: «Но мы, оставивши всякое мудрование плотское...духовнаго держим» [34, с. 98]; «Ты же, православный христианине...ухитри в жизни сей сохранить главу-вѣру» [34, с. 101]; «Не внимайте латинской лжѣ...но в простотѣ и истиннѣ шествуйте» [34, с. 104].

Одним із найбільш ранніх прикладів подібної літератури є «Запитання й відповіді» Анастасія Синаїта (VII – поч. VIII ст.). Анастасій Синаїт був учнем Стефана Затворника на Синаї, багато подорожував по Сирії, Палестині, Єгипту, виступаючи проти єресей і допомагаючи нужденним [11]. Його догматико-полемічні твори прикметні характерним поєднанням монахо-споглядального й діяльного начал [11]. «Запитання й відповіді» вперше в українській літературі з'явилися у складі «Ізборника Святослава» 1073 р. [11]. На особливу ознаку – низку різноманітних способів спасіння для людей, які не здатні на аскетичні подвиги в текстах Синаїта – вказував М. Суворов: «...це свідчило про те, що грецька церква розрізнявала ідеал досконалості можливий для мирських людей і той, який був доступний монахам у пустельному усамітненні...утім, це не два різних ідеали, а два аспекти одного ідеалу...» [11].

Структурно між текстами Анастасія Синаїта й Вишенського багато формальних подібностей. Насамперед, це катехітична форма. Зокрема в Синаїта: «Питання. Яка ознака істинного християнина? Відповідь. Деякі говорять, що...праведна віра й діла благочестиві...» [11]; «Запитання. Чи можна, здійснивши одну благу справу, отримати відпущення гріхів? Відповідь. Так...як спасений був розбійник на хресті через свою віру, так і перелюбниця через плач свій» [11]. Як і Синаїт, Вишенський у текстах покликається на євангельські джерела. Проте якщо в полеміста запитання морально-духовного характеру (розкриття того чи того поняття з точки зору християнської релігії), то в Синаїта трапляється чимало питань суто екзегетичних, наприклад: «Що

означають слова “безпрестанно моліться”?... Адже людині, що живе у світі...неможливо молитися безперестанку» [11]; або прохання учня пояснити ті чи ті обрядові звичаї: «Чому, коли єретики звертаються до католицької Церкви, ми не перехрещуємо їх?» [11]. Обидва автори чітко структурують запитання й відповіді, з тією різницею, що Анастасій Синаїт дотримується меж, визначених питанням і розширює саму відповідь, а Іван Вишенський з безпосередньої відповіді часто розгортає нову тему.

Отже, виокремлюємо два основних типи діалогу в полеміста – «сократичний діалог» і діалог, побудований за катехітичною формою, – де обидва походять від карнавальної культури і мемуарного жанру (записи бесід Сократа). У першому типі існує формальний голос іншого, тоді як другий тип це суто «запитання – відповідь», без яскраво вираженої свідомості другого співбесідника. Із християнських авторів простежуємо впливи Григорія Богослова, Максима Сповідника, Анастасія Синаїта.

Розділ 3: Післянікейська патристика: основні ідеї

3.1. Природа істини

Істина – одна з найбільш важливих тем у ранньохристиянській літературі. В. Бичков пише, що християнська філософія, яка отримала істину в одкровенні, на основі розуму прагнула пояснити й захистити богооткровенні істини від усіх, хто на неї зазіхає [26, с. 62-63]. Звідси – апологетичність християнської філософії і, з іншого боку, її обмеженість, оскільки вона звузила межі для наукового пізнання світу [26, с. 63]. Святе Письмо стає єдиним носієм і критерієм істини, у ньому – основи для єдино істинної культури [26, с. 63].

Іван Вишенський, як ми побіжно зазначали вище, теж розмежовує істину від набутого, з «кграматик» і «рыторык» знання: «Прочтѣте пилно в той книзѣ сумненя своего и видите не сопротивное ли...школы учения...не сварах ли, препираниях, прехитрениях...лжею истинну пребороти всегда учачися, увес вѣк

свой изнурили есте» [34, с. 61]; «Сего ради на них [латина] паучинное и ложное мудрование...краткословною истинною, яко же шершенем, на их сѣти некрѣпкие нападати, раздирати и обличати лож...» [34, с. 96]. Розмежовує істину й філософію Тертулліан на прикладі християн та софістів: «...звичайно, філософи лише прагнуть істини...а християни володіють нею, і ті, котрі володіють нею, більше не до вподоби, тому що ті, які прагнуть до неї, з неї сміються, а ті, які її вже мають, її захищають» [130]. Не-істинна це і різнобіжність думок, яку передбачає філософія: «...про її [філософії] неспромогу свідчить і різноманіття думок, що буває від незнання істини. Що це за мудрець, який позбавлений істини, який не знає Бога, отця і владики самої істини?...Тому виявилось і невірним те, що вони винайшли, і що з'явилося так багато суджень внаслідок поступового відхилення від істини. Бо вони, як знайшли Бога, так і не відкрили Його...» [130].

На віддаленість, неподібність істини до звичайного життя, його турбот та атрибутів вказує святий Василій Великий у «Бесідах на псалми» (бесіда на тридцять третій псалом). Відреченість від мирського – це обов'язкова передумова пізнання істини: «...необхідно відійти від усіх мирських справ, ні через зір, ні через слух, ні через інше почуття не вводити в душу інших помислів. Тому що споруджувані плотським мудруванням брані наповнюють серце невпинним неспокоєм і непримиренними чварами» [31]; «Бо плотська людина...вся, як трясина, похована у плотському мудруванні, не може узріти духовне світло істини» [31]. Неможливість досягнення істини в статусі мирянина, із занепокоєністю матеріальними речами український полеміст доводить у третій главі, коли захищає інок: «Албо его пытаеш о подвижѣ молитвенном тѣла и мысли? Албо его пытаеш о том, в чом живот вѣчный крыется?...Или не вѣдаеш, яко в статутах, констытуциях, правах...ум плавающий помысла о животѣ вѣчном поднати и вмѣстити не может?...Или не вѣдаеш, як многопредстоящим гологлавым, трепѣрным и многопѣрным макгероносцем...о царствии божом не толко мыслити, но ни помечтати не может?» [34, с. 31].

Мирську мудрість і славу Йоан Золотоустий у «Тлумаченні на Послання до Ефесян» порівнює із землею, інтерпретуючи цитати «оперезати чересла ваші істиною»: «...облишм всяку лжу, будемо чинити згідно з істиною, не обманюватимемо одне одного... Хто шукає істини, той не пристращається до землі, бо все неістинне – від землі. Це видно із того, що всі зовнішні [погани] слугують пристрастям, йдучи за власними мудруваннями...Чи бачиш, якими вони [елліни] безсилями і слабкими були, коли не могли збагнути...жодного поняття про Бога? Вони не були оперізані істиною» [76].

Домінантною ознакою істини, за Іваном Вишенським, постає її вічність, незмінність, що є визначальним критерієм істинності: «Истинны лжею пребороти не зможете и сами исчезнети и погибнете, а истинна живет и жити будет во вѣки» [34, с. 63]; «...егда истина, яко сущая, на мѣсто сие, идеже лож, утверждается и крѣпит, тогда лож...растерзается и исчезает. Истина же, сущая и непремѣнная, неподвижно пребывает и явственнo всѣм себе творит, яко ест не временна, но вѣчне пребывателна и не от долних...помысл созданна...но от совышше пресущественное силы троичнаго божества...» [34, с. 95]; «Сия бо [истина], єдиною водруженна и утвержденна, вѣчно и неподвижно пребывает и в основании неотмѣнном и єдиновидно стоит» [34, с. 104]. Коментуючи ці фрагменти, А. Пашук, який досліджує питання істини в текстах полеміста в гносеологічному аспекті, доходить висновку, що Вишенський спрямував пізнання не на минущу природу (що через свою тимчасовість позбавлена істини), а на вічне – Бога, Божий розум, що містить вічні, абсолютні істини [114, с. 91].

У «Тлумаченні на Євангеліє від Йоана» Йоан Золотоустий, зосереджуючись на словах «Після того прийшов Ісус з учнями Своїми в землю Юдейську, і жив там із ними, і хрестив» (Йо. 3:22) і «Я завжди вчив у синагозі і храмі, де юдеї сходяться, і таємно не говорив нічого» (Йо. 8:20), починає Бесіду 29 із визначення істини. Вона, подібно до поняття Вишенського, вивищується над усім «дольнім», нездоланна й незмінна: «Нема нічого світліше й сильніше, ніж істина, так як немає нічого більш безсилового, ніж брехня, хоч би вона і

прикривалася численними покривами. Неправду легко впіймати й спростувати, а істина відкрито пропонує себе всім охочим бачити її красу. Вона не любить приховуватися, не боїться небезпеки, не тремтить від наклепів, не домагається народної слави, не схильна ні до чого людського; вона стоїть вище понад усе, підпадаючи, звісно, під тисячу наклепів, але залишаючись непоборною; тих, хто до неї приходить, вона оберігає, як кріпкою стіною, величчям своєї сили; не терпить потаємних сховищ, але пропонує відкрито все, що має» [68]. Із розумінням істини у Йоана Золотоустого пов'язаний і концепт християнського життя. Почесті й нагороди сподобляться ті, хто потерпіли муки за істину («Тлумачення на Євангеліє від Йоана», Бесіда 59): «Ті, котрі за істину й сповідування Христа потерпають від бід і терплять наругу, стають гідними особливих почесей. Як той, хто набуває майно, хто тратить його заради Господа, і той особливо любить душу свою, хто її ненавидить, так і той відзначений почесями, хто терпить огуду... Так і ми, якщо тут роздамо майно, там віднайдемо зухвалість; якщо тут дамо страждущим, отримаємо спокій на небесах; якщо потерпимо неславу заради Бога, то будемо гідні почесей тут і там» [68]. Богослов розвиває цю думку і в «Похвалі святим», зокрема в «Бесіді про мучеників» (про єпископа Антіохії і мученика Вавіла). Золотоустий говорить про те, що мученики не потребують слави в очах народу, бо вони й так її досягли в Бога, але посмертні подвиги Вавіла доводять що смерть не є смертю для мучеників. «...Смерть мучеників не є смертю, а початком нового життя, вступом в життя більш духовне, сконанні від гіршого до кращого...Якщо мертвим, перетвореним на прах тілам Бог дарував силу більшу, аніж у живих, то тим паче Він подарує їм життя краще, за попереднє, і блаженніше під час роздання нагород» [73], – пише богослов.

Це корелює зі ще одним визначенням істини в полеміста – істина це шлях у Христі, православний пургаторіум, випробування й муки за правду: «Но они [латина] убо своєї прелести да послѣдуют и на чистець по смерти уповают, ты же, православниче, в жизни сей чистець изволи проплыти...доколѣ єсмо в плоти сей, и нас понуждают и учат, абысмо ся пуркговали и чистили, ибо

подвиг велий настоит... Єще мало о ложном чистцу латинском речем, да от всѣх страннаго и безобразнаго покажем, яко єст лож и прелєсть, а не истинна» [34, с. 120]; «Се єсть пуркгаториум наш христианский, котораго ради вѣры вѣрныи...проплывают, очищаются наши християне; безчєстїєм, поруганиєм, поносами, клеветами...пуркгуются наши християне истинныи...» [34, с. 118].

Істину як суще тлумачить і Єфрем Сирїн у тексті «Про те, що не варто тішитися еллінськими думками»: «...ми утвердимо свій розум в істині, керовані богонатхненним писанням. Істина – це безсумнівне поняття про суще. Адже хто не освітив свого ума Божественним вченням, той далеко від істини» [49].

У «Книжці» поняття істини має декілька вимірів: онтологічна, незмінна основа буття; Боже одкровення на відміну від мудровання; життєвий шлях православного. Інтертекстуальні впливи ми простежуємо в екзегетичних текстах Йоана Золотоустого, Василя Великого. Істина, отже, постає як необхідний елемент тлумачення й розуміння Божого слова. Важливою передумовою осягнення істини, за християнськими екзегетами, є відреченість від усього мирського і вивчення Святого Письма (Єфрем Сирїн).

3.2. Воля людини

Цікаве, хоч і доволі мало розроблене поняття свободи волі у «Книжці» потребує детальнішого аналізу. Тема волі людини не часто трапляється у текстах Івана Вишенського, вона ніколи не була предметом спеціального і критичного розгляду, не вдається до неї полеміст і як до одного з основних аргументів у своїй полемічній стратегії. Навколо неї не вибудовує жодного концепту і не використовує цю тему в риторичних прийомах. Тези про свободу волі трапляються в аналізованих главах усього декілька разів: на початку розгортання нової теми або в кінці, у підсумку глави або смислового блоку.

Утім, навіть із цих тверджень можемо виснувати позицію полеміста і спробувати простежити зв'язок із ранньохристиянськими текстами.

Учення, прийняте християнством, яке визнає свободу волі, називається індетермінізмом. Згідно з ним, людина знаходиться під впливом різних зовнішніх мотивів і спонукувань, і вона завжди вільна обрати будь-який із цих мотивів [35]. Свобода людини – не безумовна творча свобода, а свобода вибору між добром і злом [35].

П. Добросельський зауважує, що свобода волі стосовно гріховного, як і праведного, вчинку не є його причиною, або спонукою до здійснення, або початком [46]. Воля – це можливість вибору чи одна з необхідних умов його (вибору) виконання. Свобідна воля, наголошує дослідник, необхідна умова для здійснення морального вчинку загалом, інакше кажучи, тільки маючи таку волю, людина може стати святим чи грішником [46]. Важливим є те, що наша свобода, якщо вона дана нам із волі Божої, і є такою самою необхідною й невід'ємною властивістю, як і розум, і одним із аспектів образу Божого в нас, який від нас не залежить, то результат нашого вибору (виявлення цієї волі) уже залежатиме від людей [46]. Свобода дана нам без нашого відома й згоди, вона входить в нашу природу [46].

С. Аверинцев концепт про свободу волі вважає одним зі способів розбудови християнської теодицеї: «Бог саме тим і довів Свою благість, що створив вільні людські і ангельські особистості, свобода яких для своєї повноти мусить містити можливість морального зла, що породжує зло фізичне» [7, с. 429]. Найбільш довершені істоти (Архангел Люцифер і людина Адам) як найбільший Божий дар отримали здатність вільно обирати між добром і злом, і обрали зло, що спричинило стан недосконалості всього космосу [7, с. 429]. Дослідник говорить про «самовладну» свободу створеного Я, що здатна зруйнувати саму себе, – без чого не була б свободою. Така «аргументація від свободи» лежить в основі теїстичної теодицеї від Книги Єноха та послань апостола Павла до релігійної філософії XX ст. [7, с. 429].

Воля, свобода, на думку Івана Вишенського, це неодмінний атрибут кожної людини. Ісус Христос лиш показав собою, своїм шляхом як людина може перемогти зло, тьму, диявола – але Христос нічого з цього не знищив, полишивши людей сам-на-сам зі своїм вибором. Така ситуація – можливості вибору між добром і злом, і існування зла – необхідна, аби людина мала змогу «випробувати себе», самотійно зробити вибір. Цікаво, що в Главі 1 ця теза виходить від «прелестника», тобто від втілення самого зла: «Ибо Христос образ толко побѣждати хотящим мира дал, показал и научил и сам собою изобразил, прелести же моего лживого царства мнѣ не отнял и не погубил, ато для того учинил, абы самовластие челоуѣческоє в том искусѣ, борбѣ и пробѣ вѣка того настоящего досвѣдчалоя, очищалося и на живот вѣчный исполеровало» [34, с. 12]. Подібну тезу Вишенський виголошує у заключній частині Глави 5: «Волно ест и самовластие челоуѣку кой хочет спастися или погибнути, умерети или живѣ быти, сыном Божиим или сыном диаволским быти – сие на произволении челоуѣком лежит» [34, с. 94].

На свободі людини полеміст акцентує і, як уже було згадано, на початку смислового блоку, але в контексті рецепції, дослухання і слідування його настановам. Це нетиповий і рідко вживаний для Вишенського прийом, зважаючи на загальний дидактичний тон «Книжки»: «Я тылко с повинности своеє и любви христьянское што знаю, то вам открываю и утаити от вас не хочу. Вам же послухати и сотворити волно – як хочете, тако творѣте, волю и самовластие имате» [34, с. 58].

У десятій бесіді у «Тлумаченні на Послання до філіпійців» Йоан Золотоустий застосовує поняття волі у зв'язку з душею і тілом, а також питанням необхідності. Велику увагу богослов присвячує цитаті «...бережіться обрізання, бо обрізання – це ми, що служимо Богові духом...і на плоть не сподіваємося» (Філ. 3, 1-3), де обрізання, яке полягає у доброчесності, і є людиною, істинною людиною [70]. Сподівання юдеїв, веде далі філософ, були сподіваннями з необхідності, а не із власної волі. Потім Золотоустий переходить до міркувань про багатство, прикраси, їхню надмірність і

непотрібність. Багатство саме по собі не є хорошою річчю, воно не звільнить від старості, страждань, смерті, а інколи може призвести до нещастя, «п'янство, непотребні різноманітні задоволення, що виснажують більше, ніж жорстокі господи» [70]. Не багатство важливе, а воля, яка стоїть за ним: «Не від багатства це залежить [чи багатство хороша річ – прим. М. М.], а від свободної волі того, хто ним володіє» [70]. Цю тезу Золотоустий розвиває у зв'язку з людською інтенцією, наміром, вкладеним у ті чи ті дії (зокрема, праведні): «...небо може успадкувати й бідний. Бог, як я часто говорив, дивиться не на міру того, кому подають, а на наміри тих, хто подає. Будучи бідним і даючи мало, можна все отримати, бо Бог вимагає того, що по силам; і не багатство не веде до неба, ані бідність – до геєни, але до того чи іншого приводить добра чи зла воля» [70].

В іншому місці («Бесіди на Послання до фесалонікійців», бесіда п'ята) Золотоустий, хоч і вважає волю важливішою за тіло, але визнає, що її змінити легше, аніж тіло: «Воля, якщо тільки захочемо, легше приймає виправлення, ніж тіло. Там треба і ліки, і лікарі, і час; а тут достатньо лиш захотіти, щоб бути добрим чи злим...» [79]. Найважливішою причиною людських вчинків, окрім Божественної благодаті, Золотоустий вважає волю («Бесіди на Книгу Буття»): «... блаженний Матвій своїм скорим послухом Господу і своєю важливою зміною життя навчає усіх нас, що після вишньої благодаті наша воля слугує причиною для чесноти й пороку, і що з власною пильністю ми можемо стати добродійними, а за недбальства знову поринемо в бездну гріха...» [69].

Один раз в розглянутих текстах трапляється згадка про людську свободу у зв'язку з Божою волею. Ці два аспекти мають бути пов'язані, що дещо підважує подальші вислови про самодостатність людської волі. Прикметно, що про останню говорить в Главі 1 «диавол», тоді як «странник» стверджує, що людська воля має отримати благословення від волі Божої. Тільки тоді вона призведе до благих вчинків: «Што за пожиток с того дару, коли я сам и от тебе, диявола, того попрагнул и поискал, а не бог небесный мене на тоє достоинство везвал и избрал» [34, с. 14]. Залежність волі від двох чинників – людського й

божественного – визнає Йоан Золотоустий у «Бесідах на Послання до Римлян». У третій бесіді богослов тлумачить цитати апостола Павла, які присвячені розмежуванню душі, тіла та свободи. «Не живе...у моїй плоті добре» Йоан Золотоустий трактує це не як приниження тіла, але звеличення душі, «стерничого» тіла. Плоть більше нерозумна за душу, утім, і душа, хоча і знає, що варто робити, а що не варто, проте не має достатньо сил, аби «правити кінсьми» [78]. Потім Золотоустий наводить цитату: «Доброго, якого хочу, не роблю, а зле, якого не хочу, роблю» [78]. Тут він говорить про поняття волі, після запровадження якого, на думку філософа, апостол Павло «звільнює» і душу, і тіло, перекладаючи відповідальність на людську волю. І дарованість волі Богом, і відповідальність за неї (волю) людини засвідчена в наступній цитаті: «Душа, тіло й воля, за сутністю, не одне й те саме, але перші суть творіння Божі, а остання – це рух, що зароджується в нас самих, який ми направляємо туди, куди захочемо. Воля сама собою є природна здатність, дана від Бога; але та сама воля є і щось, що є нашим особистим і залежить від нашого розуму» [78].

Отже, воля, згідно з Вишенським – це те, що притаманне кожній людині, але разом із тим – можливість (і необхідність) випробування у цьому житті, вибору між добром і злом. Важливий аспект – узгодженість людської волі з божественною, відсилання на яку спостерігаємо в екзегетичних текстах на Євангелія Йоана Золотоустого.

3.3. Таїнство віри

На нашу думку, принцип гносеологічного підходу в текстах Івана Вишенського варто застосовувати не лише до поняття істини. Хоча полеміст використовує словосполучення на зразок «осягнути істину», «дійти до істини» тощо, зважаючи на її (істини) онтологічну незмінність, непорушність вважаємо

її категорією данною і визначеною³. Натомість саме віра в контексті життя православних постає як таїнство, яке треба пізнати, збагнути, тому що це найперший крок до спасіння. Постать Ісуса, богонатхненне Євангеліє – передумова пізнання віри: «Не видите ли...што рек Христос: «Если хто не отречется себе и своя душа, не может быть мой ученик»? А коли не может быть его ученик, як же тот вѣры познати таинство может? А коли вѣры таинство познати не может, як же таковой вѣрою шафовати смѣет?» [34, с. 56-57].

Віра – це найперший і найважливіший крок до спасіння, яку Вишенський згадує в «ступнев пять»: «Первое – вѣра крещеная во имя отца и сына и святого духа; второе – при вѣрѣ узаконенные заповѣди исполнити...» [34, с. 51]. Обов'язковим атрибутом, що йде у парі з вірою, є діяльність, добродіє справи, які, незалежно від стану та соціального статусу, можуть стати праведними, вгодними Богові: «...А подвигом и вѣрою дѣлною, если ж и одного отца и матере, вѣры и крещения есте, может быть кожемяка, от вас лѣпший и цнотливиший» [34, с. 68].

У «Тлумаченні на Послання до ефесян» (Бесіда 11) Йоан Золотоустий визначає віру основним чинником пізнання Бога: «...вірою здобуваємо пізнання про Бога, і без віри неможливо пізнати Його. Яким чином? Вірою варто пізнавати силу воскресіння Його. Яке, насправді, розумування може переконати нас у воскресінні? Жодне, одна тільки віра» [76]. Далі богослов, як і Вишенський, говорить про нерозривну зв'язність віри й діл: «...потрібна не просто віра, але віра поєднана з ділами. Той переважно вірує, що Христос воскрес, хто сміливо наражається на небезпеку, хто має спілкування у Його стражданнях, бо має спілкування з воскреслим, живим» [76]. Богослов, утім, надає вірі перевагу, першість над ділами: «Що може бути корисного в мертвій душі, замертвілій для Бога-Слова, але огорнутій у добрі справи? Діла

³ Згідно з інтертекстуальними впливами неоплатонізму щодо сотворенності істини, теми, яка потребує окремого й детального дослідження, і яку відмічає ще А. Пашук [114, с. 96]. За І. Франком: «Бачимо тут живцем платонівську концепцію о «ідеї», змодифіковану неоплатоніками, перейняту отцями церкви, а особливо розвитку у св. Діонісія Ареопігита, котрого твори були улюбленою лектурою афонітів...» [136, с. 51].

відбуваються з надією на відплату й вінці... Не треба, щоб віра була позбавлена діл, – щоб не було над нею безчестя; однак віра – вища діл...необхідно, що у нашому житті спочатку була надія на Христа, і щоб воно (життя) було наповнене добрими ділами» [76].

Важлива для Вишенського і опозиція між вірою і мудруванням, філософськими догматами, що вказує на співвідносність віри з істиною. Проводячи лінію віри як діяння, діяльного пізнання й осягнення, полеміст ілюструє «альтернативу», притаманну католицькій конфесії – навчання у єзуїтів, Платон та Аристотель, різноманітні «догмати». Акцент на тому, що необхідно зробити вибір – яким шляхом здобувати знання Бога, а отже, який – світлий чи темний шлях, згідно з Юстином Мучеником – обрати. Опозиція між вірою і мудруванням належить до найчастотніших у «Книжці»: «И зас: мусит бути смрад вонѣ, тоє нечистое воды, от студнѣ злого и прелестного мудрования испущеноє, ваши чистое вѣры сумнения скоро ощутили и почувли, як не возмог дышущий духови...в сердцах ваших уфундовати...» [34, с. 16]; «...и ж поганские еще догматы (Аристотелев, Платонов и прочих), кусающие Иисусовы простоты, Петровы вѣры, Иоанновы чистоты...и прочих апостол безхитрства вомѣстити...не могут» [34, с. 53]; «Остави сие образование мечтательное и толкование, от художества и учения силогизм поганских изобрѣтенное, но дай ми простую вѣру соборное и апостолское церкви, голым и сущим писание преданую...» [34, с. 99].

Віру не можна здобути шляхом навчання, вивчення силогізмів, отже полеміст говорить про містичний шлях її (віри) осягнення. На подібний інтертекст вказує концепція містичного богослов'я Діонісія Ареопагіта, а саме – пізнання Бога. Бог не є ані чуттєво сприйнятливий, ані доступний розуму: «...Бог як Причина всього сущого є за межами всього сущого...у Нього відсутні як чуттєве, так і зорове сприйняття, бо Він сам не тільки нічого не сприймає, але й сам не є щось із чуттєвого сприйманого ...Він – і не розум, і не мислення, і ні зрозуміти, ні визначити Його – неможливо...» [45, с. 9]. Для того, щоб прилучитися до містичних видінь Ареопагіт радить відмежуватися від

«...діяльності і почуттів своїх, і розуму, і від усього чуттєво сприйнятного, і від усього суцього...» [45, с. 5]. Тільки після цього стає доступний Божественний Морок.

Вірогідно, що аспект віри у Вишенського позначений і впливами Золотоустого. Богослов («Бесіда на Послання до колосян», бесіда 5) вважає ум, розмірковування такими, що здатні похитнути в вірі: «...те саме робить і міра, коли вона не дозволяє господарювати в нас розмислам, тому що вони розділяють і схиляють, тоді як віра укріплює і стверджує. Оскільки Бог дарував нам блага, що перебільшують людське розуміння, то Він, справедливо, вимагає віри, бо не може твердим бути той, хто шукає пояснень. Всі наші найважливіші догмати чужі розумуванню й доступні лише вірі» [77]. Ще одним важливим чинником для віри виступає одкровення («Тлумачення на Євангеліє від Йоана», бесіда 45): «...словами “що дає Мені Батько” Він [Христос] означає це: вірувати в Мене діло не малозначне, і для цього потрібні не розумування людські, але одкровення згори й душа, яка із вдячністю його приймає» [68]. У «Тлумаченні на Послання до євреїв» (бесіда 33) Золотоустий навіть протиставляє віру розуму: «...віра творить все; коли вона укріплює, то серце знаходиться у безпеці. Віра укріплює, а розум хилить, тому що віра супротивна розуму» [75]. Неприйняття вірою усіляких розумових висновків засвідчене і її вищістю над ними: «Віра не приймає умовиводів не тому, що вони нерозсудливі, але тому, що вона перевищує усілякі розмисли» [75].

До основних патрологічних ідей в контексті, які знаходимо у Вишенського, належить первинність віри в сотеріологічному аспекті, а також цілковита протилежність набутим знанням (філософії, «поганским» догматам) і сукупність віри з діянням (діяльна віра, добродійність).

ВИСНОВКИ

Отже, простежуючи впливи патристичних текстів на «Книжку» Івана Вишенського, можемо зробити наступні висновки. Естетична форма текстів українського полеміста переводить дійсність в інший ціннісний план, не скасовуючи її ціннісною оцінки (за М. Бахтіним), проте наділяючи її якісно новим значенням. Йдеться про постулати інтеріорної естетики, що критично ставилася до чуттєво сприйнятливої, «сьогосвітньої», минущої краси, і цінувала передусім не зовнішню обрядовість, але внутрішні смисли (за В. Бичковим). Один із постулатів цієї естетики – апологетичний концепт заперечення попередньої культури, вченості, філософічності, який спостерігаємо в текстах полеміста – вплинув на добірку текстів для інтертекстуального аналізу.

Ансамблева структура середньовічних жанрів (Д. Лихачов) дозволяє говорити про їхню дифузію. У текстах українського полеміста виокремлюємо поєднання трьох жанрів – інвективи, послання та апології. Інвектива, жанр, що належить до риторичних епідейктичних промов, мета яких – ганити, соромити опонента, у своїй основі має факт порушення нормативної заборони. Їй притаманна універсальність, надмірна емоційність; інвектива творить нову комунікаційну реальність, у якій порушено норми і правила. На нашу думку, риси цього жанру трапляються в аналізованих главах найчастіше. Активні словесні випадки з образами, лайкою часто з використанням образів тварин

дозволяють порівнювати глави і з візантійським жанром псогосу. Топоси боротьби проти язичництва та єресей, звинувачення опонента (-ів) у богохульстві, чітко сформована телічність писань як доказ неправди (неістинності) постулатів противника, а також низка карнавальних елементів дозволяють порівнювати «Книжку» із догматико-полемічними трудами Йоана Золотоустого (наприклад, «Проти аномеїв», «Проти юдеїв», «Розмисли проти юдеїв та язичників»).

Ознаки послання у текстах Вишенського ми зіставляємо передусім із апостольськими посланнями Павла, а саме – з учительними посланнями (два листи до Тимотея). Деякі глави в «Книжці» сформовані згідно зі структурою послань: перед-писання, основна частина (постановка питань, докази, підкріплені цитатами й висновки) і заключна (паренеза, постскриптум, привітання). До таких глав належить третя і п'ята. Простежуємо подібність цих текстів до ранньохристиянських «Послання Варнави», «Першого послання до римлян» Климента Римського, а також послання до римлян та ефесян Ігнатія Антіохійського на підставі таких обов'язкових елементів, як привітання, окреслення мети свого писання (зокрема, поширення знання, допомога вірянам), загальна структура послання із судженнями й цитатами, акцент на прихильному ставленні до адресатів та паренезі, частотному елементі як у апостольських посланнях, так і в інших християнських авторів. В аналізованих текстах спостерігаємо і відомості про відправника, і прикінцеве побажання благодаті.

Глава 3 «Книжки» є яскравим зразком і апології, де апологія монашества структурована згідно з усіма законами цього філософського жанру, коли автор подає перелік негативних тез, а потім їх спростовує, і утверджує новий погляд на тему обговорення. На нашу думку, автор за взірць взяв одну з класичних християнських апологій – «Першу апологію» Юстина, Мученика та Філософа. Юстин у першій частині тексту спростовує твердження про християн як безбожників, грішників, і доводить, що послідовники Христа висловлюють багато грецьких ідей. Філософ провадить захисну лінію, звертаючись до

імператора й вимагаючи ретельних досліджень у справах християн задля уникнення наклепів та страт. Вишенський рідко апелює до конкретних осіб, але теж звертається до ширшої публіки з вимогою справедливого ставлення до іночого стану.

Полемічні стратегії, які, на наше переконання, містять передусім арсенал риторичних засобів (риторичні оклики, запитання), бінарну антитетичну структуру речень, діалогічну конструкцію – спостерігаємо у трактаті Арнобія «Проти язичників». Риторичні прийоми слугують міні прологом до розгортання нової теми чи переходу між темами; діалогічні фрагменти є ілюстрацією для абстрактних ідей; антитетичні речення протиставляють явища та поняття. Подібно до Арнобія, Вишенський говорить про істину – важливий концепт для двох авторів – як таку, що не потребує прикрас, а мудрування називає глупством у Бога.

Елементи карнавальної культури, на які натрапляємо в «Книжці» Івана Вишенського, дають змогу говорити про сліди серйозно-сміхових жанрів (за М. Бахтіним), до яких зараховуємо «сократичний діалог» і похідний від нього жанр віровчительної літератури – катехізис. До ознак першого діалогу належить діалогічна природа істини, прийом анакризи та герої-ідеологи. Подібну структуру в ранньохристиянській літературі простежуємо у трактаті Григорія Богослова «П'ять слів про богослов'я» та «Диспуті з Піром» Максима Сповідника. Обидва автори вдаються до прийому провокування слова словом та майєвтики, завдяки яким розгортають теми, поглиблюють їх, виясняють нюанси та діалогічно утверджують ті чи ті судження. Не існує нейтральних (за М. Бахтіним) слів чи реплік у таких діалогах, як і не існує незаангажованих, без жодних ідеологем (за Ю. Крістевою) співрозмовників – кожен із них є носієм ідеї. Так само як і в «Книжці» Вишенського, де позиція кожного з опонентів, православного та латинника, чітко визначена.

Катехітичну традицію простежуємо передусім у Діяннях та Посланнях Апостолів (П. Гаврилюк), настанових монахам, викладених у «Великому Аскетиконі» Василя Великого, «Подвижницькому слові у формі питань і

відповідей» Максима Сповідника, «Запитаннях і відповідях» Анастасія Синаїта. Важливо, що в цих текстах викладені не лише основні положення правил поведінки для неофітів, але й багато екзегетичних реплік вчителя на фрагменти зі Старого та Нового Завітів, пояснення важливих для християнської релігії концептів (наприклад, що таке віра, смирення, добро, зло, любов тощо). Останні два прийоми характерні для «Книжки» Вишенського, у якій позиція старшого помітно превалює над учнем.

Літературне слово, згідно з Ю. Крістєвою, це перетин декількох текстуальних поверхонь, а текст – мозаїка цитувань. Це можна підтвердити розглядаючи три важливі концепти «Книжки»: істину, волю та віру. Іван Вишенський вступає у діалог із екзегетичною традицією Отців Церкви, найбільше – із Йоаном Золотоустим та Василієм Великим. До чільних атрибутів істини, перейнятих у текстах Вишенського, належить відхід від мирського задля пізнання істини, істина як земний шлях спокути і страждань за правду (у Вишенського – на противагу католицькому чистилищу), істина – це й суще, сама незмінна основа буття, і шлях до нього у вигляді вивчення Святого Письма.

Воля людини, один зі способів розбудови християнської теодицеї (С. Аверинцев) у текстах Отців Церкви представлена як рушій усіх вчинків людини, найважливіший Божий дарунок після благодаті, найбільшою людською відповідальністю (Йоан Золотоустий). Вишенський переймає усі ці концепти, акцентуючи, однак, на волі як на атрибуті дарованому кожному для того, аби він зміг зробити власний вибір.

Віра в Золотоустого – це найперше в пізнанні Бога; невід’ємним складником віри є діяння, благочестиві справи; часто це опозиція до філософії. Говорячи про віру, Вишенський часто вживає словосполучення «таїнство віри», що наштовхує на дослідження цього концепту в гносеологічному ключі (пізнання віри). Таке пізнання (з огляду на апперцепцію опозиція «віра – мудрування, догмати») мусить перебувати в містичному ключі, тому в цьому аспекті простежуємо впливи містичного богослов’я Діонісія Ареопагіта.

Очевидно, що зв'язок із символічним та містичним богослов'ям Ареопагіта, а також ідей, перейнятих у неоплатоніків, і ним (богословом) трансформованих потребує детальнішого дослідження. Так само як і поєднання давньогрецьких і східних жанрів (інвектива, псогос) у текстах полеміста, оскільки, як було доведено, Іван Вишенський, незважаючи на активну опозицію і критику античної літератури та риторики, часто користувався її прийомами та формами. Вивчення карнавальної культури та серйозно-сміхових жанрів у «Книжці» дасть змогу говорити про елементи діатриби та сатири, що, своєю чергою, поглибить знання й розуміння про українську полемічну літературу як про тематичний, жанровий, культурний та історичний перетин текстів та смислів.

Список використаних джерел

1. Аверинцев С. С. Авторство и авторитет. *Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания*. Москва, 1994. С. 104–125. URL : <http://ec-dejavu.ru/a/Author.html> (дата звернення: 19. 03. 2021).
2. Аверинцев С. С. Добрый Плутарх рассказывает о героях, или счастливый брак биографического жанра и моральной философии. *Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах*. Т. 1. Изд. 2-е, испр. и доп. Москва : Наука, 1994. С. 637—653. URL: <http://ancientrome.ru/publik/article.htm?a=1287503749> (дата звернення: 21. 04. 2021).
3. Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности. Москва : Новый мир, 1988. URL: <https://www.litmir.me/br/?b=250835&p=1> (дата звернення: 29. 04. 2021).
4. Аверинцев С. С. Истоки и развитие раннехристианской литературы. История всемирной литературы: в 8 томах / АН СССР; Ин-т мировой лит. им. А. М. Горького. Т. 1. Москва : Наука, 1983. С. 501—515. URL: <http://feb-web.ru/feb/ivl/v11/v11-501-.htm?cmd=p> (дата звернення: 15. 03. 2021).

5. Аверинцев С. Переводы: Многоценная жемчужина. *Собрание сочинений*. Киев: Дух і літера, 2006. 456 с.
6. Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. Москва : Школа «Языки русской культуры», 1996. 448 с.
7. Аверинцев С. Собрание сочинений. София-Логос: словарь / под ред. Н. П. Аверинцевой, К. Б. Сигова. Киев: Дух і літера, 2006. 912 с.
8. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от Античности к Средневековью. *Из истории культуры средних веков и Возрождения*. Москва, 1976. С. 17–64. URL: <http://www.philology.ru/literature3/averintsev-76.htm> (дата звернення: 15. 03. 2021).
9. Алиева О. В. Паренеза: философская и риторическая традиция. *Вестник ПСТГУ. Филология*. Вып. 3 (25). 2011. С. 23–36.
10. Александров О. Середньовічний автор. *Давньоруське любомудріє: тексти і контексти* / упоряд. О. Вдовина, Ю. Завгородній; Нац. ун-т «Києво-Могилянська академія». Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. С. 9–25.
11. Анастасий Синаит. Вопросы и ответы. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Anastasij_Sinait/voprosy-i-otvety/ (дата звернення: 29. 04. 2021).
12. Античная культура. Литература, театр, искусство, философия, наука: словарь-справочник / под ред. В. Ярхо. Москва: Высшая школа, 1995. С. 46–48.
13. Аристотель. Поэтика. Риторика / пер. с др.-греч. В. Аппельрота, Н. Платоновой. Санкт-Петербург: Азбука, Азбука-Аттикус, 2021. С. 57–320.
14. Арнобий. Против язычников / пер. Н. М. Дроздова ; под. ред. А. Д. Пантелеева. Санкт-Петербург : Издательство С.-Петербургского университета, 2008. 398 с. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/religiovedenie/protiv-jazychnikov/> (дата звернення: 29. 04. 2021).

15. Бачинин В. А. Европейская реформация как духовная война. Теология генезиса modernity. Киев: Дух і літера, 2017. 436 с.
16. Бахтин М. М. Многоязычие, как предпосылка развития романного слова. *Собрание сочинений в семи томах. Т. 5 : Работы 1940-х – начала 1960-х годов* / ред. С. О. Савчук. Москва : Русские словари, 1997. С. 157–207.
17. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. Санкт-Петербург : Абука-Аттикус, 2017. 416 с.
18. Бахтин М. М. Проблема речевых жанров. *Собрание сочинений в семи томах. Т. 5 : Работы 1940-х – начала 1960-х годов* / ред. С. О. Савчук. Москва : Русские словари, 1997. С. 159–287.
19. Бахтин М. М. Проблема содержания. К вопросам методологии эстетики словесного творчества. *Собрание сочинений в семи томах. Т. 1 : Философская эстетика 1920-х годов* / ред. Е. А. Гришина. Москва : Русские словари ; Языки славянской культуры, 2003. С. 282–299.
20. Бахтин М. М. Риторика, в меру своей лживости. *Собрание сочинений в семи томах. Т. 5 : Работы 1940-х – начала 1960-х годов* / ред. С. О. Савчук. Москва : Русские словари, 1997. С. 63–71.
21. Біблія або Святе Письмо Старого та Нового Завіту; повний переклад, здійснений за оригінальними єврейськими, араміїськими та грецькими текстами / пер. І. Хоменка. Видавництво отців Василіян, 2007. 1480 с.
22. Білоус П. В. Літературна медієвістика. Вибрані студії: у трьох томах. Житомир: Рута, 2011. Т. 2: Художній світ давньої української літератури: ізборник. 428 с.
23. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. Киев : Путь к истине, 1991. 407 с.
24. Бычков В. В. Русская средневековая эстетика XI-XVII века. Москва : Мысль, 1995. 637 с.
25. Бычков В. В. Символическая эстетика Дионисия Ареопагита / Рос. акад. наук, Ин-т философии. Москва : ИФРАН, 2015. 143 с.

26. Бычков В. В. Эстетика Отцов Церкви. Апологеты. Блаженный Августин. Москва : Ладомир, 1995. 593 с.
27. Бычков В. В. Эстетика : учебник для вузов. Москва : Академический проект, Фонд «Мир», 2011. 452 с.
28. Бондаревська І. А. Концепт простоти у творах Івана Вишенського. *Філософські обрії: Науково-теоретичний часопис Ін-ту філософії ім. Г. Сковороди НАН України та Полтавського держ. педагогічного ун-ту*. 2004. №12. С. 165–179.
29. Бондарчук Я. В. Духовний подвиг «Блаженної пам'яті великого старця» Івана Вишенського. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. 2012. Вип. 6. С. 64–75.
30. Брок С. Світле око. Духовний світогляд святого Єфрема Сирійського / пер. з англ. О. Лука ; наук. ред. Т. Тимо. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2017. 176 с.
31. Василий Великий. Беседы на псалмы. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_psalmy/ (дата звернення: 12. 05. 2021).
32. Василий Великий. Правила, кратко изложенные в вопросах и ответах. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pravila-kratko-izlozhennye-v-voprosah-i-otvetah/ (дата звернення: 11. 05. 2021).
33. Василий Великий. Правила, пространно изложенные в вопросах и ответах (Большой Аскетикон). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pravila-prostranno-izlozhennye-v-voprosah-i-otvetah/ (дата звернення: 11. 05. 2021).
34. Вишенский Иван. Сочинения / подг. текста, статья и коммент. И. П. Еремин; АН СССР. Москва, Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, 1955. 327 с.
35. Вознесенский Филарет, митрополит. Вопрос о свободе воли. *Конспект по нравственному богословию*. URL:

https://azbyka.ru/otechnik/Filaret_Voznesenskij/konspekt-po-nravstvennomu-bogosloviyu/#0_5 (дата звернення: 25. 04. 2021).

36. Возняк М. С. Історія української літератури: у двох книгах. Львів: Світ, 1992–1994. Кн. 1. 2–ге вид, випр. 1992. 696 с.

37. Гаврилюк Павел, диакон. История катехизации в древней церкви. URL: <https://azbyka.ru/katehizacija/istorija-katekhizatsii-v-drevnej-tserkvi.shtml#%D0%> (дата звернення: 23. 04. 2021).

38. Грабович Г. Авторство й авторитет у Івана Вишенського: діалектика відсутності. *До історії української літератури: Дослідження, есе, полеміка*. Київ: Основи, 1997. С. 260–278.

39. Григорій Богослов. П'ять слів про богослов'я / пер. з давньогрец. У. Головач; вступ. стаття і коментарі Т. Тимо. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2018. хсviii+270 с.

40. Грицанов А. А. Инвектива. *Новейший философский словарь*. URL: <http://philosophy.niv.ru/doc/dictionary/newest-dictionary/index.htm> (дата звернення: 23. 04. 2021).

41. Грушевський М. Історія української літератури: в 6 т. 9 кн. Київ, 1995. Т. 5. Кн. 2. С. 91–111. URL: <http://litopys.org.ua/hrushukr/hrush518.htm> (дата звернення: 12. 05. 2021).

42. Дем'янюк М. Б. Полемічна література і постать Івана Вишенського у полі структурного психоаналізу Жака Лакана. *Молодий вчений: наук. журн.* 2014. № 7 (1). С. 114–118.

43. Дем'янюк М. Б. Специфіка світогляду Івана Вишенського у дискурсі структурного психоаналізу. *Актуальні проблеми духовності: збірка наукових праць* / Криворізький держ. пед. ун-т. 2014. Вип. 15. С. 261–270.

44. Дифузія. *Енциклопедія сучасної України*. Encyclopedia of modern Ukraine. URL: http://esu.com.ua/search_articles.php?id=24421 (дата звернення: 23. 03. 2021).

45. Дионисий Ареопагит. Мистическое богословие. Киев : Путь к истине, 1991. 392 с.

46. Добросельский П. В. О воле. Введение в православную психологию. URL: <https://azbyka.ru/obshhie-aspekty-pravoslavnoj-psixologii#13> (19. 03. 2021).
47. Дудкіна О. Постать Івана Вишенського крізь призму етико-антропологічної концепції І. Я. Франка. *Слово і час*. 2006. № 9. С. 13–19.
48. Еліаде М. Трактат з історії релігій / пер. з фр. О. Панича. Київ: Дух і літера, 2016. 520 с.
49. Ефрем Сирин. О том, что не должно обольщаться еллинскими мнениями. *Творения святого преподобного Ефрема Сирина*. URL: <https://svyatye.com/chitat/TVORENIIA-SVIATOGO-PREPODOBNOGO-EFREMA-SIRINA-EFREMA-SIRINA/122/> (дата звернення: 03. 05. 2021).
50. Житецкий П. И. Литературная деятельность Иоанна Вишенского. *Кіевская Старина*. Т. XXIX. 1890. С. 494–532. URL: https://www.slideshare.net/libr_rv/ss-70170981 (дата звернення: 29. 03. 2021).
51. Жельвис В. И. Инвектива в парадигме средств фатического общения. *Жанры речи*. 1997. URL: https://www.sgu.ru/archive/old.sgu.ru/files/jelvis_1.doc (дата звернення: 21. 04. 2021).
52. Жельвис В. И. Поле брани. Сквернословие как социальная проблема в языках и культурах мира. Изд. 2-е, пер. и доп. Москва : Ладомир, 2001. 349 с.
53. Загайко П. К. Українські письменники-полемісти кінця XVI – початку XVII ст. в боротьбі проти Ватікану і унії. Київ: Вид-во АН УРСР, 1957. 87 с.
54. Засыпкин С. Н. Инвектива: концептуальный анализ. *Alter Idem*. Вып. 3: Тотальность философского дискурса: проблема самоопределения современной философии. Москва, 2010. С. 32–37. URL: <http://hdl.handle.net/10995/3193> (дата звернення: 23. 04. 2021).
55. Засыпкин С. Инвектива. *Энциклопедия «Дискурсология»*. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/invektiva/viewer> (дата звернення: 27. 04. 2021).

56. Зема В. Семіотика «простоти» в творах Іоана Вишенського. *Гене́за*. 1997. № 1. С. 183–187.
57. Ігнатій Антіохійський. Послання до ефесян. *Ранні Отці Церкви: антологія* / ред. М. Горяча. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2015. С. 111–119.
58. Ігнатій Антіохійський. Послання до римлян. *Ранні Отці Церкви: антологія* / ред. М. Горяча. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2015. С. 127–132.
59. Іоан Золотоустий. Повне зібрання творів святителя Іоана Золотоустого: у 12 т. / пер. прот. Михайла Марусяка, під ред. Патріарха Філарета (Денисенка). Київ: Видавничий відділ УПЦ Київського Патріархату, 2009–2013. Том 1. Книга 1. 2009. 512 с.
60. Ісіченко Ігор, архієпископ. Аскетична література Київської Руси. Харків: Акта, 2007. 400 с.
61. Ісіченко Ігор, архієпископ. Іван Вишенський і Львівське братство: літературні аспекти діалогу. *Духовні виміри барокового тексту: літературознавчі дослідження*. Харків: Акта, 2016. С. 233–246.
62. Ісіченко Ігор, архієпископ. Історія української літератури: епоха Бароко (XVII–XVIII ст.): навч. посіб. для студентів вищих навчальних закладів. Львів: Святогорець, 2011. 568 с.
63. Історія української літератури: у восьми томах / ред. Є. П. Кирилюк. Київ: Наукова думка, 1967–1971. Т.1: Давня література (XI–перша половина XVIII століття). 1967. 539 с.
64. Історія української літератури: у дванадцяти томах / редкол.: Віталій Дончик (гол.) [та ін.]; наук. ред.: Віра Сулима, Микола Сулима; НАН України, Ін-т літератури ім. Т. Шевченка НАН України. Київ: Наукова думка, 2013–2016. Т. 2: Давня література (друга половина XVI – XVIII ст.). 2014. 840 с.
65. Йоан Золотоустий. Зібрання повчань. Кн. 1 / пер. І. Жеребецької. 4-е вид. Жовква : Місіонер, 2015. 376 с.

66. Йоан Золотоустий. Зібрання повчань: у двох книгах. Кн. 2. 3-тє вид. Жовква: Місіонер, 2012. 456 с.
67. Ибрагимов Ф. И. Паренеза в Посланиях святого апостола Павла. *Христианское чтение*. Вып. 2. 2019. С. 75–81. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/pareneza-v-poslaniyah-svyatogo-apostola-pavla> (дата звернення: 13. 04. 2021).
68. Иоанн Златоуст. Беседы на Евангелие от Иоанна. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/besedy-na-evangelie-ot-ioanna/ (дата звернення: 16. 05. 2021).
69. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_01/ (дата звернення: 04. 05. 2021).
70. Иоанн Златоуст. Беседы на послание к Филиппийцам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_68/ (дата звернення: 05. 05. 2021).
71. Иоанн Златоуст. Против аномеев. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/protiv-anomeev/ (дата звернення: 25. 04. 2021).
72. Иоанн Златоуст. Против иудеев. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/protiv_iudej/ (дата звернення: 25. 04. 2021).
73. Иоанн Златоуст. О святом священномученике Вавиле. Похвалы святым. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/svyatii/15 (дата звернення: 06. 05. 2021).
74. Иоанн Златоуст. Рассуждение против иудеев и язычников. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/protiv_iudeev_i_jazychnikov/ (дата звернення: 26. 04. 2021).
75. Иоанн Златоуст. Толкование на послание к Евреям. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_evr/ (дата звернення: 03. 05. 2021).
76. Иоанн Златоуст. Толкование на Послание к Ефесеям. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_67/ (дата звернення: 16. 05. 2021).

77. Иоанн Златоуст. Толкование на послание к Колоссянам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_69/ (дата звернення: 03. 05. 2021).
78. Иоанн Златоуст. Толкование на послание к Римлянам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolk_63/ (дата звернення: 03. 05. 2021).
79. Иоанн Златоуст. Толкование на первое послание к Фессалоникийцам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Zlatoust/tolkovanie-na-pervoe-poslanie-k-fessalonikijtsam/ (дата звернення: 04. 05. 2021).
80. Кант И. Критика эстетической способности суждения. *Критика способности суждения* ; пер. с нем. Н. Соколова. Санкт-Петербург : Азбука-Аттикус, 2019. С. 51–267.
81. Катехизм – катехизис – катехиза. *Термінологічно правописний поради́к для богословів та редакторів богословських текстів: веб-сайт*. URL: <http://poradnyk.ucu.edu.ua/theological-comments/catechism/> (дата звернення: 22. 05. 2021).
82. Катехизис. *Православная Энциклопедия*. URL: <https://www.pravenc.ru/text/1683893.html> (дата звернення: 26. 04. 2021).
83. Карфи́кова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / пер. И. Бей. Киев: Дух і літера, 2012. 336 с.
84. Ковалева К. Л. Интертекстуальность и аспекты ее изучения. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія»*. Сер. Філологічна. 2013. Вип. 37. С. 140–143.
85. Клочовський Я. А. Філософія діалогу / пер. з пол. К. Рассудіної. Київ: Дух і літера, 2013. 224 с.
86. Колич О. І. Філософсько-правові ідеї Івана Вишенського. *Науковий вісник Львівської комерційної академії*. 2015. Вип. 2. С. 43–51.
87. Крістева Ю. Полілог / пер. з франц. П. Таращука. Київ: Юніверс, 2004. С. 9–92.
88. Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман. *Французская семиотика: От структурализма к постструктурализму*. Москва, 2000. С. 427–

457. URL : <http://www.philology.ru/literature1/kristeva-00.htm> (дата звернення: 17. 03. 2021).

89. Кристева Ю. Слово, диалог, роман. *Семиотика: исследования по семанализу* / пер. с фр. Э. А. Орловой. Москва : Академический Проект, 2013. С. 72–98. (Серия «Философские технологии»).

90. Ле Гофф Ж. Рождения чистилища / пер. с франц. В. Бабинцева, Т. Краевой. Екатеринбург: У-Фактория. Москва: Аст Москва, 544 с. URL: <https://www.e-reading.club/book.php?book=1034038> (дата звернення: 11. 05. 2021).

91. Левшун Л. В. История восточнославянского книжного слова XII–XVII вв. Минск : Экономпресс, 2001. 352 с.

92. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. Київ: Основи, 2000. 472 с.

93. Лихачев Д. Жанры и виды древнерусской литературы. *Поэтика древнерусской литературы*. URL: https://www.lihachev.ru/pic/site/files/fulltext/razvit_russ_lit/009.pdf (дата звернення: 24. 03. 2021).

94. Лихачев Д. Система литературных жанров Древней Руси. *Русские летописи и их культурно-историческое значение*. URL: https://www.lihachev.ru/pic/site/files/fulltext/issledov_po_drev_rus_lit/102.pdf (дата звернення: 19. 03. 2021).

95. Лихачев Д. С. Великое наследие. *Избранные работы в трех томах*. Том 2. Ленинград : Художественная литература, 1987. С. 3–342. URL: <http://likhachev.lfond.spb.ru/Articles/vn.htm> (дата звернення: 12. 04. 2021).

96. Лосев А. Ф. Диалектика мифа: дополнение к «Диалектике мифа» / сост., подг. текста, общ. ред. А. А. Тахо-Годи, В. П. Троицкого. Москва: Мысль, 2001. 558 с.

97. Лосев А. Проблема символа и реалистическое искусство. URL: https://royallib.com/book/losev_aleksey/problema_simvola_i_realisticheskoe_iskusstvo.html (дата звернення: 12. 05. 2021).

98. Лотман Ю. М. Об искусстве. Санкт-Петербург: Искусство–СПб, 1998. 704 с.
99. Лотман Ю. М. Семиосфера. Санкт-Петербург: Искусство–СПб, 2000. 704 с.
100. Лотман Ю. М. Статьи по семиотике и топологии культуры. URL: <http://yanko.lib.ru/books/cultur/lotman-selection.htm> (дата звернення: 12. 05. 2021).
101. Лотман Ю. М. Текст и функции. *Статьи по семиотике и топологии культуры*. Таллин: Александра, 1992. URL: <http://yanko.lib.ru/books/cultur/lotman-selection.htm> (дата звернення: 21. 04. 2021).
102. Максим Ісповідник. Ілля, Пресвітер та Едик. Жовква: Місіонер, 2011. С. 5–200.
103. Максим Ісповедник. Диспут с Пирром. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/disput_s_Pirrom/ (дата звернення: 26. 04. 2021).
104. Мейендорф И. Ф. О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в. *Труды отдела древнерусской литературы*. 1974. Т. 29. С. 291–305. URL: http://lib2.pushkinskijdom.ru/Media/Default/PDF/TODRL/29_tom/Mejendorf/Mejendorf.pdf (дата звернення: 23. 05. 2021).
105. Многообразие жанров философского дискурса : коллект. моногр. / под ред. В. И. Плотникова. *Философское образование*. Вып. 18. Екатеринбург, 2001. 276 с.
106. Мозговий І. Формування і поширення на Україні ісихастської редакції неоплатонізму (XIV–XVII ст.). *Людина і творчість: гуманістичні вияви*. Дрогобич: Вимір, 1998. Вип. IV. С. 296–306.
107. Муравьев А. В. Инвективы Григория Богослова против Юлиана как источник по ранневизантийской политической теории. *Византийские очерки*. Москва, 1996. URL: http://krotov.info/library/13_m/ur/avyov.htm (дата звернення: 19. 04. 2021).

108. Наконечний А. Р. Ідея свободи у суспільно-духовному житті України XIV–XVIII ст. *Вісник Львівського університету*. 2013. Вип. 16. С. 67–75.
109. Наливайко Д. С. До проблеми Ренесансу в українській літературі. *Наукові записки НаУКМА*. 2000. Т. 18. Ч. 1. С. 4–14.
110. Неретина С. С. К истории средневековой философии. Архангельск: Изд-во Поморского педагогического ун-та, 2003. 368 с.
111. Ніженець А. М. Реалізм у творчості Івана Вишенського: конспект лекцій по спецкурсу з давньої української літератури для студентів-філологів ХДУ. Харків: [б. в.], 1964. 137 с.
112. Павленко Г. Засоби переконання в посланнях Івана Вишенського (на матеріалі «Поради»). *Слово. Символ. Ритуал: збірник на пошану архієпископа Ігоря Ісідора з нагоди його 60-річчя: праці з історії української літератури* / упоряд. О. Матушек. Харків: Акта, 2016. С. 123–131.
113. Падовезе Л. Вступ до патристичного богослов'я / пер. Г. Теодорович. Львів: Свічадо, 2001. 184 с.
114. Пашук А. І. Іван Вишенський – мислитель і борець. Львів: Світ, 1990. 173 с.
115. Пелешенко Ю. В. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.): Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції. Постаті. 2-ге вид., перероб. і доп. Київ: Стилос, 2012. 608 с.
116. Пелешенко Ю. В. Становлення стилю «плетеніє словес» в українській літературі. Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст. Київ: Наукова думка, 1990. С. 8–115.
117. Перетц В. Іван Вишенський і польська література XVI в. *Записки Укр. Наук. т-ва*. 1925. Т. XIX. С. 37–54.
118. Перевезенцев С. В. Практикум по истории западноевропейской философии: Античность, Средневековье, Эпоха Возрождения. Москва : Учебная литература, 1997. 480 с.

119. Перше послання Климента Римського до коринтян. *Ранні Отці Церкви: антологія* / ред. М. Горяча. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2015. С. 67–105.
120. Пінчук С. П. Іван Вишенський: літературний портрет. Київ: Державне вид-во художньої літератури, 1959. 93 с.
121. Полемическая культура и структура научного текста в Средние века и Раннее Новое время : коллект. моногр. / отв. ред. Ю. В. Иванова; науч. ред. Ю. В. Иванова, П. В. Соколов; Нац. исслед. Ун-т «Высшая школа экономики». Москва : Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. 495 с.
122. Послання Варнави. *Ранні Отці Церкви: антологія* / ред. М. Горяча. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2015. С. 35–67.
123. Псогос. *Понятия и категории. Византийский словарь*. URL: <http://ponjatija.ru/node/511> (дата звернення: 20. 04. 2021).
124. Савченко С. Іван Вишенський поза контекстом «православної Реформації» та «українського Ренесансу». Дніпропетровськ : Інновація, 2007. 76 с.
125. Саллюстий. Інвектива против Марка Туллия Цицерона. Записки Юлия Цезаря. Гай Саллюстий Крисп. *Сочинения* / пер. с лат., статья и комментарии В. О. Горенштейна. Москва : Ладомир, Аст, 1999. URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1365953675> (дата звернення: 26. 04. 2021).
126. Смирнов И. Р. Порождение интертекста. Элементы интертекстуального анализа с примерами из творчества Б. Л. Пастернака. Wiener Slawistischer Almanach. Sonderband 17. 205 с. URL: <https://www.peterlang.com/downloadpdf/title/67231> (дата звернення: 25. 03. 2021).
127. Сорокин А. Характеристика посланий ап. Павла с точки зрения формы. *Христос и церковь в Новом Завете*. URL: <https://religion.wikireading.ru/91037> (дата звернення: 24. 04. 2021).
128. Сумцов Н. Иоанн Вишенский, южнорусский полемист начала XVII ст. Киевская Старина. 1885. Т. II–IV. С. 648–677.

129. Татиан. Речь против эллинов. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Tatian/protiv_ellinov/ (дата звернення: 27. 04. 2021).
130. Тертуллиан. К язычникам. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/k_yazichnikam/ (дата звернення: 15. 04. 2021).
131. Тертуллиан. О плоти Христа. URL: https://www.tertullian.org/russian/de_carne_christi_rus.htm (дата звернення: 15. 04. 2021).
132. Ушкалов Л. Феномен української полемічної літератури. *Есеї про українське бароко*. Київ: Факт–Наш час, 2006. С. 121–133.
133. Філософський енциклопедичний словник / гол. ред. В. І. Шинкарук; Національна академія наук України, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. Київ: Абрис, 2002. С. 300–301.
134. Фірігос А. Вступ до історії патристичної та візантійської філософії (від початків християнства до іконоборства) / пер. С. Угрин, наук. ред. М. Горяча. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2012. 280 с.
135. Флоровский Георгий, протоиерей. Восточные Отцы IV века. Минск: Издательство Белорусского Экзархата, 2006. 304 с.
136. Франко І. Я. Иван Вишенський і його твори. *Зібрання творів: у 50 т.* Київ: Наукова думка, 1981. Т. 30: Літературно-критичні праці (1895-1897). С. 7–212.
137. Франко І. Я. Иван Вишенський, його час і письменська діяльність. *Зібрання творів: у 50 т.* Київ: Наукова думка, 1980. Т. 28: Літературно-критичні праці (1890-1892). С. 260–279.
138. Фрейденберг О. Генезис сюжета. Мотивы. Поэтика сюжета и жанра. Москва: Лабиринт, 1997. URL: <https://profilib.site/chtenie/96601/olga-freydenberg-poetika-syuzheta-i-zhanra-64.php> (дата звернення: 13. 05. 2021).
139. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. 2-е изд., испр. и доп. Москва: Восточная литература РАН, 1998. 800 с. URL:

http://www.sno.pro1.ru/lib/freidenberg_mif_i_literatura_drevnosti/index.htm (дата звернення: 14. 05. 2021).

140. Чижевський Д. І. Полемічна література. Іван Вишенський. *Історія української літератури (від початків до доби реалізму)*. Київ: Академія, 2008. С. 229–241.

141. Цицерон Марк Туллий. Инвектива против Гая Саллюстия. Записки Юлия Цезаря. Гай Саллюстий Крисп. *Сочинения* / пер. с лат., статья и комментарии В. О. Горенштейна. Москва: Ладомир, ООО «Фирма “Издательство АСТ”», 1999. URL: <http://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1365953675> (дата звернення: 26. 04. 2021).

142. Шамарова С. И. Жанры проповеди и духовного послания от Раннего Средневековья до современности. *ISJ Theoretical & Applied Science*. № 4 (12). С. 144–149. URL: https://www.elibrary.ru/download/elibrary_21443414_58331277.pdf (дата звернення: 22. 04. 2021).

143. Шевчук В. О. Іван Вишенський та його твори. *Муза Роксоланська: українська література XVI–XVIII століть: у двох книгах*. Київ: Либідь, 2004–2005. Кн. 1: Ренесанс. Раннє бароко. 2004. С. 200–215.

144. Шевчук В. О. Дорога в тисячу років: роздуми, статті, есе про українську літературу. Київ : Радянський письменник, 1990. 411 с.

145. Шолом Ф. Я. Иван Вишенский и Максим Грек. *Из истории русско-украинских литературных связей XVI–XVII вв.* Славянская филология. 1958. Вып. 3.

146. Шукуров Д. Л. Дискурс М. Бахтина и теория интертекстуальности. *Известия высших учебных заведений. Серия «Гумманитарные науки»*. 2012. Вып. 2. С. 105–110.

147. Шумило С. Старец Иоанн Вишенский: афонский подвижник и православный писатель-полемист. Киев: Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2016. 208 с.

148. Щурат В. До біографії і писань Івана з Вишні. *ЗНТШ*. 1909. Т. 87. С. 48–63.
149. Юрчук О. Полемічна література як антиколоніальний спротив імперській експансії (на прикладі творчості І. Вишенського). *Науковий вісник Миколаївського державного університету імені В. О. Сухомлинського: зб. наук. праць*. 2012. Випуск 4.9. С. 212–216.
150. Юстин, Мученик та Філософ. Перша апологія. *Ранні Отці Церкви: антологія* / ред. М. Горяча. Львів: Видавництво Українського католицького університету, 2015. С. 330–380.
151. Юстин, Мученик та Філософ. Друга апологія. *Ранні Отці Церкви: антологія* / ред. М. Горяча. Львів : Видавництво Українського католицького університету, 2015. С. 380–395.
152. Ямчук П. Інтерпретаційні виміри української православної соборноправності у духовно-філософській системі поглядів Івана Вишенського. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*. 2011. Вип. 45. С. 157–166.
153. Ямчук П. Християнський консерватизм: дух, епоха, людина. Луцьк: Терен, 2005. 317 с.
154. Яременко П. К. Іван Вишенський. Київ: Вища школа, 1982. 139 с.
155. Яусс Х. Р. К проблеме диалогического понимания ; пер. с нем. Е. А Богатыревой. *Вопросы философии*. № 12. 1994. С. 97–106. URL: http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=1228 (дата звернення: 14. 04. 2021).
156. Hodana Tomasz. Sodoma I krolestwo babilonskie. Rzeczpospolita w pismach Iwana Wishenskigo. Od Kijowa do Rzymu. Z dziejow stosunkow Rzeczypospolitej ze Stolica apostolska I Ukraina. Bialystok, 2012. URL: <http://repcyfr.pl/Content/3398/55+-+Hodana+-+nadbitka.pdf?handler=pdf> (дата звернення: 13. 03. 2021).
157. Mirenayat S.A., Soofastaei E. Gerard Genette and the Categorization of Textual Transcendence. *Mediterranean Journal of Social Sciences*. 2-15. Vol. 6. No 5. Рр. 533–537. URL:

<https://www.mcser.org/journal/index.php/mjss/article/view/7520/7202>
звернення: 26.03. 2021).

(дата