

Міністерство освіти і науки України
Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

На правах рукопису

ЛАРІН ЮРІЙ ВАЛЕРІЙОВИЧ

УДК 821.161.1–3–92.09

**«КНИГА О ВЪРЪ ЄДИНОЙ» (1619 р.)
У КОНТЕКСТІ РАННЬОЇ БАРОКОВОЇ ПОЛЕМІЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ**

10.01.01 – українська література

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата
філологічних наук

Науковий керівник:
Ісіченко Юрій Андрійович,
доктор філологічних наук,
професор

Харків – 2013

ЗМІСТ

ВСТУП.....	4
РОЗДІЛ 1 РЕЦЕПЦІЯ ТВОРЧОСТІ ЗАХАРІЇ КОПИСТЕНСЬКОГО.	
ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	11
1.1 Методологічні засади вивчення української літератури доби Бароко.....	11
1.2 Творчість Захарії Копистенського: етапи вивчення.....	20
РОЗДІЛ 2 СУСПІЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ КОНТЕКСТ ТВОРЧОСТІ ЗАХАРІЇ КОПИСТЕНСЬКОГО.....	
2.1 Правно-релігійні виміри функціонування полемічних творів.....	31
2.2 Комунікативне середовище функціонування полемічних творів.....	38
2.3 Міжконфесійна полеміка в етноконфесійних вимірах польсько-українського пограниччя.....	44
2.4 Острог у перспективі міжконфесійної полеміки.....	46
2.5 Берестейська унія як імпульс до полемічного діалогу.....	54
2.6 Київська відповідь на виклики Берестейської унії.....	76
РОЗДІЛ 3 ПОЕТИКА «КНИГИ О ВѢРѢ ЄДИНОЙ».....	82
3.1 Автор і читач «Книги о вѣрѣ единой»: емоційний складник.....	82
3.2 Спектр богословських і етнокультурних проблем у «Книзѣ о вѣрѣ единой».....	86
3.3 Джерельна база «Книги о вѣрѣ единой».....	112
3.4 Жанрові типи вставних новел та інтерпретаційні стратегії автора «Книги о вѣрѣ единой».....	123
3.5 Поетика контрасту у «Книзѣ о вѣрѣ единой».....	132
3.6 Стилiстичні особливості «Книги о вѣрѣ единой».....	140
3.6.1 Фігури думки.....	146
3.6.2 Фігури слів.....	154
3.6.3 Комплекси фігур.....	162
3.6.3.1 Двочленні фігури.....	163

3.6.3.2 Багаточленні фігури.....	167
ВИСНОВКИ.....	174
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ.....	182

ВСТУП

Актуальність теми дослідження зумовлена етапним характером «Книги о вѣрѣ единой» (1619 р.) у становленні української ранньої барокової літератури. Після багаторічної перерви з кінця XX століття частина пам'яток цього періоду стала об'єктом різноаспектних досліджень. Однак більшість творів наразі лишилася не тільки не проаналізованою, а навіть не описаною. «Книга о вѣрѣ единой» є одним із найменш досліджених трактатів Захарії Копистенського. На цей час не існує жодної ґрунтовної монографії чи статті, де цей твір аналізується в літературознавчому аспекті. Окрім того, відсутні праці, в яких би «Книга о вѣрѣ единой» взагалі вводилася в літературний контекст раннього бароко.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертація, виконана на кафедрі історії української літератури Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна, пов'язана з основним напрямком її роботи за проблемою «Поетика української літератури X – XVIII століть». Тема й план-проспект дисертації схвалені на засіданні Бюро науково-координаційної ради з проблеми «Класична спадщина та сучасна художня література» при Інституті літератури імені Т. Г. Шевченка НАН України (протокол № 5 від 10. 12. 2009 р.), на засіданні Вченої ради філологічного факультету (протокол № 4 від 20. 11. 2009 р.), на засіданні кафедри історії української літератури (протокол № 4 від 19. 11. 2009 р.).

Мета й завдання дослідження. Мета дисертації – виявити й розкрити риси стилю бароко, втілені в «Книзѣ о вѣрѣ единой». Відповідно до мети в роботі передбачається розв'язати такі завдання:

- систематизувати досвід наукового осмислення творчого доробку Захарії Копистенського;

- визначити, зосереджуючись на риторичних фігурах, основні особливості поетики «Книги о вѣрѣ единой» як пам'ятки раннього українського бароко;
- встановити інтертекстуальні зв'язки «Книги о вѣрѣ единой» з творами полемічної літератури кінця XVI – поч. XVII ст.;
- з'ясувати жанрові особливості твору Захарії Копистенського;
- схарактеризувати спектр богословських й етнокультурних проблем, які піднімає автор «Книги о вѣрѣ единой»;
- розкрити вплив «Книги о вѣрѣ единой» на полемічний дискурс доби Бароко.

Об'єкт дослідження – апологетичний трактат Захарії Копистенського «Книга о вѣрѣ единой» (1619 р.).

Предметом дослідження є художнє втілення поетики бароко в тексті «Книги о вѣрѣ единой».

Методи дослідження. Теоретико-методологічну базу роботи складають праці вітчизняних та зарубіжних літературознавців, культурологів, істориків. У роботі різною мірою використовуються естетичний та етичний підходи, які дозволяють оцінити твір Захарії Копистенського із позицій сучасного йому розуміння понять прекрасного і доброго. Вивчаючи історію видання «Книги о вѣрѣ единой», причини, що спонукали автора до її написання, оцінюючи суспільно-політичний контекст доби, визначаючи історичні події, що мали вплив на літературний процес кінця XVI – початку XVII століть, не уникнути звернення до історичного та історико-психологічного (біографічного) методів. Естопсихологічний та еволюційний методи дозволяють оцінити взаємовплив психологічної організації автора та читача, зміну читацьких очікувань, розвиток літературних запитів, провідних тем та ідей творчості.

Втім основними методами, використаними в дослідженні, є культурно-історичний, порівняльно-історичний, філологічний та структурно-семіотичний.

Культурно-історичний метод, запропонований і розроблений І. Теном, у східнослов'янському літературознавстві успішно розвинули в XIX столітті

О. Пипін, М. Тихонравов, О. Шахов, Л. Майков та інші [10; 35]. Не втратила актуальності ідея цих дослідників про взаємовплив розвитку суспільства та літератури, каузальність літературного процесу. Згаданий метод дає змогу оцінити історичний контекст доби й у взаємозв'язку з ним описати процес еволюції полеміки, шляхи й напрямки її розвитку. Дослідження «стану духу» Захарії Копистенського дозволяє зрозуміти не тільки його письменницьку особистість, але й характерні для сучасника автора стереотипи та моделі мислення. Спосіб піднесення ілюстративного матеріалу у «Книзѣ о вѣрѣ единой» та вивчення стилю письма засвідчують літературні здібності та грані письменницького таланту київського полеміста. Культурно-історичний метод допомагає прочитати «Книгу о вѣрѣ единой» як цілісне явище духовної культури України початку XVII століття, визначити, не ігноруючи суспільно-культурного контексту, місце апологетичного трактату серед подібних творів. Вивчаючи трактат за допомогою цього методу, визначаємо барокові риси в українській літературі, проводимо паралелі з загальноєвропейськими письменницькими тенденціями. Культурно-історичний метод літературознавства уможливорює вивчення твору в діяхронному аспекті.

Порівняльно-історичний метод виник у XIX столітті в Німеччині. У славістиці в рамках міфологічної школи його впроваджували та розвивали Ф. Буслаєв, О. Веселовський, В. Стасов, В. Міллер [10; 35]. Згаданий метод допомагає вивчити традиційні сюжети, їх походження та шляхи інтеграції в українську писемність. Порівняльно-історичний метод дозволяє визначити художні, історичні, етнографічні й богословські джерела «Книги о вѣрѣ единой», які репрезентують літературний контекст доби. Багата полемічна традиція засвідчує велику кількість трактатів православних, католицьких і протестантських авторів, котрі Захарія Копистенський використовував як зразок. Зіставлення «Книги о вѣрѣ единой» із творами Герасима та Мелетія Смотрицьких, Стефана та Лаврентія Зизаніїв дозволяє виокремити спільні місця, однотипні художні прийоми релігійної полеміки кінця XVI – початку XVII століття. Метод виявляє свою продуктивність у діяхронному вивченні

історії літератури, дає змогу в порівнянні простежити шлях розвитку стильової манери раннього українського бароко.

Одним із найпоширеніших методів літературознавства є філологічний. Праці В. Перетца, В. Жирмунського, Л. Білецького, М. Зерова та інших довели його продуктивність [10]. Філологічний метод акумулює в собі прийоми багатьох суміжних літературознавчих, мовознавчих та історичних дисциплін: бібліографії, палеографії, історії мови, хронології, біографії, загальної історії, історії мистецтва, критики тексту тощо. Цей метод дозволяє всебічно аналізувати «Книгу о вѣрѣ единой». Студії, що ґрунтуються на філологічному методі, враховують усі текстові та позатекстові елементи твору. Пам'ятки літератури вивчаються спочатку ізольовано від інших трактатів, потім – у літературному контексті. Цей метод дозволяє описати склад твору, художні прийоми, історію виникнення та функціонування, ймовірно, еволюцію окремих варіантів, списків, розповсюдженість на певній території. Таким способом можна вивчити, крім мови та художніх особливостей твору, видавничі й друкарські можливості початку XVII століття. Також прийоми філологічного методу звертають увагу науковця на дослідження пам'ятки попередниками.

Структурно-семіотичний метод використовували у своїх філологічних дослідженнях Ю. Лотман, В. Топоров, В. Шкловський, В. Іванов, М. Гаспаров Л. Софронова та інші [10; 35]. Цей метод, розкриваючи особливості мови твору, дає змогу виявити й докладно описати використані автором знакові системи. Поза увагою не залишаються поетика, мотивний аналіз твору, міфологічні студії.

Під час інтерпретації тексту у філології продуктивним стає один із філософських методів – феноменологічний. Його прийоми дозволяють установити стереотипи, ментальні уявлення, які давали можливість людині розуміти текст.

Наукова новизна одержаних результатів полягає в тому, що в дисертації здійснено спробу цілісного аналізу поетики апологетичного трактату «Книга о вѣрѣ единой» як явища ранньомодерної української літератури. Основна увага

зосереджена на риторичних фігурах, які полеміст використовує у творі. Також встановлюється риторичний і літературний жанр трактату, окреслюється коло теологічних й етнокультурних проблем, що цікавлять Захарію Копистенського, розкривається джерельна база твору, жанрові типи вставних новел, способи їх художнього засвоєння й інтерпретації, емоційний складник взаємин автора й читача, особливості контрастного зіставлення літературного матеріалу. Автор дослідження систематизує наукові знання про творчість Захарії Копистенського, виокремлюючи характерні риси студій вчених у дожовтневий, радянський та сучасний періоди. На підставі контекстного осмислення цих відомостей розкривається вплив «Книги о вѣрѣ единой» на ранньомодерний полемічний дискурс та розвиток богословської дискусії в Україні кінця XVI – початку XVII століть.

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів. Результати дослідження можуть бути використані при викладанні дисципліни «Історія української літератури», підготовці посібників, у розробці спеціальних курсів і наукових семінарів, пов'язаних із вивченням особливостей розвитку української полемічної літератури кінця XVI – початку XVII століття, для написання курсових, дипломних, магістерських робіт у вищій школі, для проведення уроків відповідної тематики, для факультативних і гурткових занять у загальноосвітній школі; при подальшому вивченні творчості Захарії Копистенського.

Особистий внесок здобувача. Дисертант, врахувавши досягнення провідних вітчизняних та зарубіжних дослідників, провів оригінальне дослідження творчості ранньомодерного українського автора. Робота виконана самостійно, без участі співавторів.

Апробація результатів дисертації. Основні положення дисертації обговорювалися на засіданнях кафедри історії української літератури Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна та в формі доповідей і повідомлень на наукових конференціях, серед яких: Міжнародна наукова конференція «Наукова спадщина О. О. Потебні в контексті розвитку

європейської філологічної думки XIX–XXI ст. (до 175-річчя від дня народження О. О. Потебні)» (Харків, 5–7 жовтня 2010 р.); XI Міжнародна наукова конференція молодих учених (Київ, 15–17 червня 2011 р.); Міжнародна наукова конференція «Крихти буття: література і практики повсякдення» (Бердянськ, 22–23 вересня 2011 р.); Міжнародна наукова конференція «Львівська братська школа: тексти і контексти (420-річчя «Просфоними»)» (Львів, 20–22 жовтня 2011 р.); Міжнародна наукова конференція «Що водить сонце й зорні стелі»: Поетика любові в художній літературі» (Бердянськ, 20–21 вересня 2012 року); Міжнародна наукова конференція ««Тренос» Мелетія Смотрицького та східний богословський дискурс ранньомодерного періоду» (Острог, 19 грудня 2012 року); підсумкова конференція аспірантів та здобувачів філологічного факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (Харків, 28 березня 2012 року); підсумкова конференція аспірантів та здобувачів філологічного факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна (Харків, 29 березня 2013 року).

Публікації. Основний зміст роботи та її головні положення, що виносяться на захист, відображено у восьми публікаціях, з яких п'ять надруковано в наукових фахових виданнях та одна – в іноземному виданні:

1. Ларін Ю. Рецепція творчості Захарії Копистенського в літературознавчій науці / Ю. В. Ларін // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна, 2010. – № 910. – Ч. II. – Сер. : «Філологія», вип. 60. – С. 61–69.

2. Ларін Ю. Жанрова диференціація полемічної прози раннього бароко / Ю. В. Ларін // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна, 2011. – № 936. – Сер. : «Філологія», вип. 61. – С. 109–115.

3. Ларін Ю. Що читали книжники епохи бароко : зі спостережень над джерельною базою «Книги о вѣрѣ единой» / Ю. В. Ларін // Актуальні проблеми слов'янської філології. Серія : Лінгвістика і літературознавство. Міжвузівський збірник наукових статей / [гол. ред. В. А. Зарва]. – Вип. XXVI. – Ч. 1. – Бердянськ : БДПУ, 2012. – С. 79–88.

4. Ларін Ю. Спадковість традицій у ранній бароковій прозі : Львівське братство і Захарія Копистенський / Ю. В. Ларін // Вісн. Харк. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна, 2012. – № 994. – Сер. : «Філологія», вип. 64. – С. 219–225.

5. Ларін Ю. Філософія любові у «Книзѣ о вѣрѣ единой» Захарії Копистенського / Ю. В. Ларін // Актуальні проблеми слов'янської філології. Серія : Лінгвістика і літературознавство : міжвуз. зб. наук. ст. / [гол. ред. В. А. Зарва]. – Бердянськ : БДПУ, 2012. – Вип. XXVII. – Ч. 1. – С. 345–352.

6. Ларін Ю. Жанрові типи вставних новел та інтерпретаційні стратегії автора «Книги о вѣрѣ единой» / Юрій Ларін // Spheres of Culture / Ed. by Ihor Nabytovych. – Lublin, 2012. – Vol. 3. – P. 81–89.

Додаткові публікації:

1. Ларін Ю. Поетика контрасту у «Книзѣ о вѣрѣ единой» Захарії Копистенського / Ю. В. Ларін // Літературознавчі обрії. Праці молодих учених. Випуск 21. – К. : Ін-т літ-ри ім. Т. Г. Шевченка, 2012. – С. 120–124.

Тези доповідей:

1. Ларін Ю. Риторична *inventio* у праці Квінтіліана «*Insttutiones oratori*» / Юрій Ларін // Філологічні читання до 205-річчя Харківського університету : Тези доповідей II Регіональної студентської наукової конференції 21 квітня 2009 р., м. Харків / [відп. ред. Безхутрий Ю. М.]. – Х. : ХНУ ім. В. Н. Каразіна, 2009. – С. 65–66.

Структура та обсяг дисертації обумовлені її метою та завданнями. Робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації становить 181 сторінку основного тексту та 29 сторінок списку використаних джерел (265 позицій).

РОЗДІЛ І

РЕЦЕПЦІЯ ТВОРЧОСТІ ЗАХАРІЇ КОПИСТЕНСЬКОГО

ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1 Методологічні засади вивчення української літератури доби Бароко

Бароко, на відміну від Ренесансу та Класицизму, в часи свого активного побутування не мало власної чітко прописаної естетичної програми. Повне теоретичне осмислення та вивчення особливостей художньої думки цієї епохи розпочалося значно пізніше. Втім, в Україні перші спроби систематизації ознак стилю можна знайти в передмовах і післямовах деяких барокових письменників XVII – XVIII століть, зокрема Івана Величковського та Григорія Сковороди, про що в розвідці «На літературних шляхах: Дослідження, пошуки, знахідки» пише Г. Нудьга [149].

Перші ґрунтовні дослідження стилю бароко в українській літературі можна віднести до XIX – початку XX століття. В цей час у славістиці з'являються переважно загальні, описового плану роботи про перебіг літературного процесу в Україні наприкінці XVI – XVIII століть. У світ виходять роботи М. Костомарова [107; 108], М. Сумцова [201; 202; 203; 204], О. Левицького [117], О. Огоновського [152], М. Грушевського [44; 45; 46; 47; 48], О. Архангельського [4], М. Петрова [160; 161], М. Возняка [25], В. Перетца [158], С. Єфремова [66], І. Франка [231; 232; 233; 234], В. Рєзанова [178; 179; 180], Є. Марковського [127], Л. Білецького [12; 13; 14; 15] та інших. Згадані науковці вводять в українське літературознавство саме поняття «бароко», зауважують основні риси художнього стилю доби, популяризуючи твори ранньомодерної української літератури, вперше друкують знайдені рукописи та списки українських барокових творів, створюють перші систематизовані університетські курси історії української літератури.

У Радянському Союзі відбувається ідеологізація гуманітарних наук і в першу чергу науки про літературу. Панівним у літературознавстві на довгі роки стає соціологічний метод, усі інші прийоми дослідження критикуються. Література розглядається крізь призму класової боротьби. Усі твори давнього письменства та літературні явища, яких не можна було прилаштувати до панівної вульгарно-соціологічної концепції, вилучалися з курсів викладання, замовчувалися або невинуватено нівелювалися [89; 90; 91; 92; 131; 211; 219].

Утім, зважаючи на неможливість ведення об'єктивних досліджень у СРСР, українське літературознавство розвивалося за кордоном. У 40-50-х роках ХХ століття видаються новаторські з точки зору методології, засновані на засадах формальної школи нарис Д. Чижевського «Український літературний барок» [239] та його ж оглядовий курс «Історія української літератури» [237; 238; 239]. Науковець, ґрунтовно вивчаючи стилі української літератури, зауважує, що їх зміна обумовлює перебіг усього літературного процесу. Д. Чижевський одним із перших говорить про бароко як про окремий стиль в українській літературі XVII – XVIII століть. Літературознавець докладно систематизує риси естетики бароко [238].

У ХХ – на початку ХХІ століття вивчення українського бароко стає все більш популярними. Поновлюється наукове пізнання ранньомодерної літератури в бароковій парадигмі з 60-х років ХХ століття. Серед наукових праць цього періоду в методологічному плані найбільш корисними для нашого дослідження видаються розвідки О. Білецького [13; 14; 15], К. Борисенко [20; 21], Г. Грабовича [39], М. Гриця [40; 41; 42; 43], Н. Гудзія [50], П. Довгалюка [62], П. Загайка [69], Я. Запаска [70; 71], Я. Ісаєвича [74; 75; 76; 77], архієп. Ігоря Ісіченка [78; 79; 80; 81; 82; 83; 84; 85], М. Кашуби [96], В. Крекотня [114; 115; 116], Д. Лихачева [121; 122; 123; 124], О. Матушек [129; 130], Л. Махновця [132], В. Микитася [134], О. Мишанича [136; 137], Д. Наливайка [139; 140; 141; 142], О. Новик [144; 145], Г. Ноги [147], Г. Нудьги [149], Г. Павленко [155], Т. Пачовського [157], В. Полека [163], Н. Поплавської [164; 165; 166; 167], Є. Пшеничного [172; 173],

В. Радзикевича [175; 176], Р. Радишевського [177], Г. Сивоконя [186], П. Степенькіної [196; 197], М. Сулими [200], О. Ткаченко [208], Л. Ушкалова [222; 223; 224; 225; 226; 227], В. Шевчука [243; 244], П. Кралюка й М. Якубовича [112], Н. Яковенко [247; 248; 249], П. Яременка [250; 251; 252; 253] та інших.

Наукові студії, присвячені ранньомодерним українським писанням, можна розділити на такі групи: 1) праці загального плану (дослідники роблять огляд літературного процесу кінця XVI – XVIII століть, вичленовують його етапи, певні спільні риси стилю); 2) праці, в яких вивчається поетичні барокові твори; 3) праці, в яких основна увага приділяється ранньомодерній українській драмі; 4) праці, в яких студіюється українська барокова проза. Варто зауважити, що саме прозі приділяється найменше уваги.

Одним із перших у радянському літературознавстві робить загальну систематизацію знання про стилі та напрямки давнього слов'янського мистецтва, у тому числі й часів бароко, в роботі «Розвиток російської літератури X – XVII століть» Д. Лихачов. Дослідник на прикладі узятих із російської літератури зразків звертає увагу на розвиток тематики, сюжетів, мовні особливості, еволюцію жанрової системи. Серед стильових рис бароко науковець виокремлює формальну ускладненість, декоративність, контрастність, ідею «марноти марнот», схильність до містики, настанову на пробудження пристрастей, неспокою тощо [124, с. 238–246]. Згадує літературознавець також і про інтернаціональність культури бароко, її просвітницький та гуманістичний пафос. Д. Лихачов, говорячи про основоположні праці про східнослов'янське бароко, звертає увагу на роботу С. Матхаузерової, доводячи тезу про наявність у російській літературі тільки «перенесеного» бароко [124, с. 250–252].

П. Загайко у брошурі «Українські письменники-полемісти кінця XVI – початку XVII ст. в боротьбі проти Ватикану і унії» в тенденційній манері систематизує основні віхи релігійного протистояння та писання українських і польських полемістів на зламі XVI та XVII століть [69].

Розглянув прийоми та засоби творення комічного у ранньомодерній українській літературі Л. Махновець. Науковець здебільшого наголошує на народному гуморі та ролі фольклору у формуванні комічного. У монографії «Сатира і гумор української прози XVI – XVIII ст.» дослідник робить огляд етапних полемічних творів українського бароко, найбільше відзначаючи художні якості «Палінодії» Захарії Копистенського та зауважуючи начитаність та освіченість автора [132, с. 309–313]. Г. Нога, вивчаючи гумор в українській ранньомодерній літературі, зауважує, що сміхове начало зменшує ідеологічне, християнське навантаження творів, наближує літературу до читачів. Він наголошує на відмінності «українського» та «російського» сміху в літературі [147, с. 22–23].

Фольклорні прийоми, народнопоетична образність та способи її проникнення в українську барокову літературу стали предметом наукових зацікавлень М. Гриця [41; 43].

Жанрову систему та естетику доби схарактеризував Д. Наливайко [139, с. 12–22], сюжетні зв'язки української барокової літератури з іншими слов'янськими літературами простежив П. Охріменко [153, с. 22–37].

Дослідивши поетику страху в українській бароковій літературі, Л. Ушкалов зауважує взаємозв'язок страху і цнотливості, богобоязливості [225, с. 61–70]. Науковець у студіях української літератури XVII – XVIII століть на основі величезного фактичного матеріалу описує космогонічні, есхатологічні, філософські та релігійні уявлення людини доби Бароко, виокремлює провідні мотиви, образи, в тому числі й поганські, української літератури доби пізнього середньовіччя [224]. Також у поле зацікавлень літературознавця потрапляє творчість Григорія Сковороди [222; 223; 226].

К. Борисенко в монографії «*Prosimetrum* в українській літературі барокової доби» вивчила особливості риторики українських барокових текстів, зокрема явище поєднання в одному творі прозової та віршової мови – *prosimetrum*. Літературознавець студіює герменевтику біблійного тексту епохи Бароко. К. Борисенко, розглядаючи структуру творів Іоанікія Галятовського,

Лазаря Барановича та інших, виокремлює основні риси поетики творів українського бароко. На її думку, віршові вкраплення до прозового твору, як правило, несуть емотивне навантаження, прозові вкраплення є матеріалом, який дозволяє поєднати сюжет твору [21].

Певна кількість славістів присвятила свої студії вивченню поезії XVI – XVIII століть. У поле зору вчених потрапляла ритміка, тематика, риторика віршів. В. Перетц вивчає особливості способів віршування ранньомодерної доби, зокрема перехід від силабічної до метрично-тонічної системи. Літературознавець зосереджується на функціях і тематиці поезії, виділяючи полемічні, панегіричні вірші та вірші на євангельську тематику [158, с. 137–162]. В. Перетц у дусі філологічного методу також досліджує генезу української життійної літератури [158].

О. Ткаченко в монографії «Елегія в давній українській літературі XVI – XVIII століть» на прикладі творчості Феофана Прокоповича та Григорія Сковороди досліджує поетику елегії в контексті барокової традиції [208].

Давній український театр привертає увагу як вітчизняних, так і іноземних філологів. Більшість науковців, котрі досліджують барокову українську драму, відзначають її тісний зв'язок одночасно зі Святим Письмом і з драмою західноєвропейською та з фольклором [12; 42; 115; 161; 178; 179; 180; 195; 200; 254].

Продовжувачем традицій дослідження української драми на початку XX століття став Є. Марковський. У сферу наукових інтересів філолога потрапляє український вертеп. Дослідник за сюжетними ознаками, текстовими відмінностями, а також технікою та оздобленням вертепної скриньки виокремлює кілька різновидів вертепу, іменуючи їх за місцем побутування [127].

В. Резанов на підставі величезного фактичного матеріалу вивчає історію становлення та розвитку драми на території України. Науковець високо оцінює художні якості єзуїтської драми, доводить генетичну спорідненість із нею української драми XVII століття. В. Резанов, можливо, неправомірно говорить

про те, що фольклорні елементи майже повністю були викоренені з української драми: «керівники нашого громадянства раз-у-раз суворо осуджували кожнісінький вияв народніх веселощів та народньої поетичної творчості; вони вбачали в них останки поганської «бісівської» старовини, що її всіма засобами намагалися вони були викорінювати, – отже, старовина, коли до неї так ставились, не могла знайти собі в літературі жодного вислову, жадної підтримки... У давній київській літературі драми народної зовсім немає» [178, с. 13]. У той же час він забуває про фольклорну образність, народну мову творів, персонажі української драми. На думку В. Резанова, польська драма стала головним рушієм розвитку української драматичної літератури [178]. Дослідник робить український шкільний театр XVI – XVIII століть основним об'єктом своїх наукових студій [179; 180].

Л. Білецький одним із перших пропонує класифікувати українські твори для театру за релігійною ознакою. Літературознавець виокремлює театр народний, поганський і театр християнський [12].

Продовжив ґрунтовне дослідження історії вивчення українських драматичних творів доби Бароко, опис їх жанрової системи та впливів фольклору на театр М. Грицай. Дослідник виокремлює біблійні мотиви та мотив смерті як провідні у шкільній драмі, вертепній драмі та інтермедіях. Літературознавець охоплює науковою увагою особливості сюжетобудови раньомодерних драматичних творів, систему образів і персонажів [42].

Таким чином, у радянському літературознавстві українська барокова драма оцінюється по-різному. З одного боку, деякі дослідники відзначають її високі художні якості [12; 115; 200], з іншого боку, зауважують «сліпе наслідування» польських зразків та відсутність «зв'язку з реальним життям народу» [131].

На сучасному етапі розвивають традиції вивчення українського театру представники київської та московської філологічної шкіл – Л. Софронова та М. Сулима. Л. Софронова, базуючись на семіотичній методології, студіює київський шкільний театр як феномен бароко. Вона відзначає взаємопроникнення поетики театру та поетики обряду, неісторичність часу,

діалогічність, сакральність української драми XVII – XVIII століть [195, с. 95–105].

М. Сулима, аналізуючи жанрову структуру української драми, вперше пропонує виокремлювати «досценічну драму» [200, с. 53], зауважує генетичний зв'язок драматичних творів із літургійними. Науковець подає докладний опис відомих сьогодні драматичних творів XVII – XVIII століть, систематизує традиційні сюжети [200].

Сьогодні продовжується вивчення українського ранньомодерного театру за кордоном [254]. У збірці статей «Українська драма сімнадцятого століття в європейському контексті» аналізується поетика «Слова про збурення пекла» в контексті барокової традиції. Автори видання на структуралістських засадах, говорячи про стильову манеру XVII століття, пропонують розрізняти Бароко як хронологічний відтинок у загальноєвропейській історії мистецтва і бароко як стиль [254, с. 36–40].

Основний масив текстів раннього українського бароко становлять прозові твори, зокрема полемічні, агіографічні, проповідницькі. Ці тексти були предметом вивчення дослідників XIX – початку XX століття [4; 14; 15; 23; 29; 46; 47; 48; 118; 130; 158]. Перебіг полеміки об'єктивно намагалися схарактеризувати М. Грушевський, О. Архангельський, М. Возняк, М. Сумцов та інші. Ці науковці, звертаючи увагу більше на богословський аспект полемічних писань, ніж на літературні особливості, все ж політично не заангажовано намагаються систематизувати прозові твори кінця XVII – початку XVIII століть. У радянському літературознавстві релігійна полеміка розглядається однобічно, часто побіжно, несистематично, дослідники з позиції соціологічного методу звертають увагу тільки на політичну доцільність. Критикуються «формалістські» підходи та методи [69; 131].

В. Крекотень пропонує новий підхід до вибору предмету дослідження медієвістів. Він говорить: «Для того, щоб визнати ту або іншу пам'ятку давньої писемності за гідну уваги літературознавства, необхідно встановити, що вона свого часу здатна була справляти на аудиторію емоційний вплив, відбивала

тією чи іншою мірою потреби і задовольняла запити тодішньої дійсності, перебувала у літературному обігу» [115, с. 6]. Зважаючи на значення оповідання в письменстві XVII ст., учений пропонує зосередити увагу літературознавців саме на цьому жанрі. Крім того, в монографії дослідника вдало застосований метод порівняльного дослідження джерельної бази творів та способів запозичень вихідного матеріалу. В. Кречотень, маючи за приклад гомілії Антонія Радивиловського, акцентує на великому значенні церковної проповіді для літератури всього XVII століття. Дослідник вивчає джерельну базу, жанрову різноманітність, сюжети вставних оповідань Антонія Радивиловського. Він стверджує, що український проповідник одним із перших започаткував жанр новели в українській літературі [116, с. 205].

Мотивний аналіз та опис стилістичних особливостей різних творів знаходимо в статтях та наукових розвідках М. Сулими [200], архієп. Ігоря Ісіченка [78; 79; 80; 81; 82; 83; 84; 85], Л. Ушкалова [222; 223; 224; 225; 226; 227] та інших.

У своєму дослідженні «Становлення історичної белетристики в давній українській літературі» Г. Павленко на прикладі української та білоруської літератур вивчає властивості наративу XI – XVIII століття. Дослідниця справедливо зауважує інтерес письменників доби Бароко до античних язичницьких символів, але поруч із цим – наскрізну релігійність їхньої творчості. Розглядаючи літописи та житія, Г. Павленко акцентує на появі в бароковій літературі художнього вимислу, посиленні розважальності, авторського начала, фабульності. На прикладі житій Володимира та Ольги літературознавець студіює способи зображенні людини в ранньомодерній літературі [155].

В. Соболев та В. Циганенко вивчають українську літописну традицію [190; 236]. Деякі дослідження літературознавців присвячені творчості Івана Вишенського [14; 148; 201; 250], Мелетія Смотрицького [95; 113; 191; 192; 231; 251; 257], Лазара Барановича [129], Климентія Зиновієва [101], Інокентія Гізеля [61] та інших визначних літературних постатей доби.

У методологічному плані надзвичайно корисними також стали праці М. Кашуби [96], В. Шевченка [240; 241], О. Новик [144; 145], Т. Левченко [118], С. Журавльової [67], В. Циганенко [236] та інших.

Інтерес до барокової літератури виявили молоді науковці. За останні роки в українському літературознавстві з'явилася низка цікавих робіт, присвячених дослідженню художніх особливостей творів окремих авторів часів українського бароко, зокрема в риторичному аспекті. Варто звернути увагу на роботу К. Борисенко, яка на прикладі учительної та панегіричної літератури дослідила феномен риторичної культури українського бароко – синкретизм поезії та прози. Дослідниця робить висновок, що віршові вкраплення, які мають вторинне щодо основного масиву тексту походження, резюмують сказане в прозовій частині твору, пояснюють думки автора в інший спосіб. Також К. Борисенко зауважує, що молитовна ритміка поетичного тексту, який часто виспівувався на зразок літургійного, полегшує розуміння думки автора, сприяє емоційному виділенню ідей. Робиться висновок, що на прикладі взаємодії прози та поезії в одному творі можна простежити розвиток риторичної традиції доби Бароко [21].

О. Матушек вивчила семіозис образу Богородиці в українській літературі бароко. Дослідниця зауважила, що вживання образу Божої Матері зумовлене християнською традицією. Серед основних рис бароко вона виділяє первинність знака стосовно тексту. О. Матушек звертає увагу, що, крім текстового образу Богородиці, в барокових творах наявний ще й зоровий образ – ікони, гравюри тощо [130]. Літературознавець також проводить ґрунтовні студії проповідницької спадщини Лазаря Барановича [129].

У 2011 році вийшов у світ університетський курс історії української літератури архієпископа Ігоря Ісіченка [79].

Отже, хоч студії давньої української літератури були популярними починаючи з XIX століття та є такими до сьогодні, очевидним є той факт, що поза увагою науковців залишається чимало творів ранньомодерної літератури, зокрема майже недослідженим із точки зору естетичних і художніх

особливостей є великий масив проповідей та богословської полеміки. Останнім часом відновлюється традиція контекстного вивчення творів. Стиль творів, зважаючи на розмитість визначення художніх ознак бароко, стає головним предметом сучасних студій. Літературознавці намагаються з різною мірою успішності інтегрувати твори ранньомодерної української літератури в рамки загальноєвропейського стилю бароко.

1.2 Творчість Захарії Копистенського: етапи вивчення

Українське літературне бароко як цілісне культурне явище було предметом уваги літературознавців, істориків, культурологів, богословів протягом останніх десятиріч. Предметом дослідження ставали напрями барокового мистецтва, художні течії, періодизація доби. Однак конкретні тексти, зокрема, полемічні, досліджувалися лише епізодично. Отже, творчість Захарії Копистенського – видатного культурно-релігійного діяча початку XVII століття – досі залишається маловивченою.

Ще з XIX ст. більш-менш активно дослідження велися в літературознавчій (М. Грушевський [46; 47; 48], І. Франко [231; 232; 233; 234], С. Єфремов [66], О. Архангельський [4], М. Петров [160], В. Завитневич [68]), богословській (Євгеній Болховітінов [18], О. Левицький [117]), історіографічній (М. Костомаров [107; 108], С. Голубєв [37; 38], О. Огоновський [152], Хв. Тітов [207]) та культурологічній (М. Сумцов [201; 202; 203; 204]) площинах. У Радянському Союзі вивчення спадщини Захарії Копистенського, як і будь-яких творів, пов'язаних із церковним життям і написаних книжною українською мовою, значно уповільнилося, велось тенденційно або взагалі припинилося (В. Коряк [106], О. Дорошкевич [63] та видання підручників з історії української літератури [89; 90; 91; 92] тощо). Під сучасну пору дослідження творчості Захарії Копистенського дещо пожвавилось. Захищено кілька дисертаційних робіт переважно історіографічного плану (Є. Пшеничний [172], П. Степенькіна [197], В. Циганенко [236]), видані загального плану монографії та дослідження [39; 112; 164], але вичерпної

характеристики творчого доробку Захарії Копистенського не здійснено й досі. Крім цього, біо-бібліографічні словники або взагалі оминають його ім'я, або містять у край обмежену інформацію про дослідження творчості письменника.

Утім коротку біографічну довідку, список праць Захарії Копистенського та побіжну характеристику його діяльності ми можемо знайти у працях В. Завитневича [68], митр. Євгенія Болховітінова [18], С. Голубєва [38], М. Грушевського [47], І. Франка [231; 233], В. Ваврика [23], П. Загайка [69], М. Гриця [40], В. Шевчука [243], Є. Пшеничного [172; 173], П. Степенькіної [196; 197], Н. Поплавської [164], у «Православній енциклопедії» [171], гарвардському виданні «Палінодії» [260], курсах «Історії української літератури» [79; 88; 89; 90; 91; 92], виданні «Українська література у портретах і довідках» [213].

Тут переважно ведуться дискусії щодо дат народження та смерті письменника, фактів його біографії, зокрема про місце навчання та проживання, а також щодо родинних зв'язків. У передмові до американського видання трактатів Лева Креси та Захарії Копистенського Б. Струмінський припускає, що Захарія Копистенський народився 1585 року [260]. Є. Пшеничний логічно обґрунтовує можливий рік народження релігійного діяча [172; 173]. Більшість дослідників сходиться на думці, що Захарія Копистенський помер у 1627 році, але митр. Євгеній Болховітінов називає 1626 рік роком його смерті [18]. В. Шевчук, посилаючись на текст «Палінодії», стверджує, що Захарія Копистенський в молоді роки відвідав майже всі відомі тогочасні монастирі Західної України та Польщі [243]. Б. Струмінський припускає, що майбутній полеміст навчався в Німеччині [260]. У довідковому виданні «Корені та парості» [103] головним джерелом інформації про рід Копистенських виступає вміщена тут присвята Памва Беринди Теодорові Копистенському (за відомостями упорядників, панегірик надрукований лише в деяких примірниках книги «Бесѣды святаго Іоанна Златоустаго на 14 посланій святаго апостола Павла», виданої в Київській лаврській друкарні 1624 року). Памво Беринда веде рід Копистенських від «князя роського» Лева, зараховує до цієї фамілії перемиського єпископа Михайла Копистенського, «який правив з великим

викладом здоров'я та значними коштами». Памво Беринда називає Михайла Копистенського батьком Захарії та Василя [103, с. 160, 186–191]. С. Голубєв називає перемиського єпископа Михайла Копистенського братом Захарії [38]. Дослідник розглядає діяльність Захарії Копистенського як архімандрита Києво-Печерської лаври. Він акцентує, що той запровадив цензурування проповідей (дозволялося проповідувати тільки тим, хто «писань святих міг навчитися»), подає точний перелік лаврських видань Захарії Копистенського, а також текст «Акту обрання Захарії Копистенського на Києво-Печерську архімандрію» від 20 листопада 1624 року та «Королівську грамоту, що посвідчує обрання Захарії Копистенського на Києво-Печерську архімандрію» від 7 лютого 1625 року [38]. Я. Запаско та Я. Ісаєвич у «Каталозі стародруків, виданих на Україні» наводять вичерпний перелік видань, до яких мав пряме або опосередковане відношення Захарія Копистенський, згадують про його взаємини з Єлисеєм Плетенецьким, публікують технічні та змістові характеристики всіх книг Захарії Копистенського [71].

Деяку увагу дослідники приділяли творчому доробку Захарії Копистенського. Так, його найбільша праця – «Палінодія» – згадується хоча б побіжно в багатьох розвідках. Усі літературознавці погоджуються, що цей твір є підсумковим для першого етапу релігійної полеміки XVI–XVIII ст. (М. Грушевський [47], І. Франко [231; 233], С. Єфремов [66], О. Архангельський [4], М. Петров [160; 161] та інші), однак ґрунтовний аналіз художніх особливостей трактату ще не здійснено. Багато науковців розглядали «Палінодію» в історіографічному аспекті. Можна згадати видану в 1883 році у Варшаві магістерську працю В. Завитневича ««Палінодія» Захарії Копистенського та її місце в історії західноруської полеміки XVI і XVII ст.», де автор робить огляд літературної діяльності Захарії Копистенського, розкриває зміст «Палінодії», історію її створення, аналізує гіпотези щодо несвоєчасного її видання, вивчає мову твору [68].

М. Костомаров у «Російській історії в життєписах її найголовніших діячів» зараховує Захарію Копистенського до «більш видатних руських письменників»,

котрі своєю творчістю сприяли виокремленню «руської» літератури з масиву польського письменства. Говорячи про «Палінодію», М. Костомаров відзначає історичну достовірність твору [108, с. 67–69].

Акцентує на художній майстерності та самобутньому стилі Захарії Копистенського у своїх студіях І. Франко. Дослідник висловлює жаль, що один із найкращих творів усієї релігійної полеміки – «Палінодія» – «лишається в рукописі аж до наших часів». І. Франко зауважує його високу стилістичну якість, однак зазначає, що цей твір менш цікавий у літературному плані, ніж інші твори полеміки [231].

Харківський учений М. Сумцов розглядає джерельну базу «Палінодії», виокремлюючи твори Цезаря Баронія, Петра Скарги, Якуба Вуєка. Харківський літературознавець стверджує, що в «Палінодії» немає жодної події, «не закріпленої більш-менш довгим рядом свідчень видатних церковних авторитетів». Він відзначає політичну свідомість та освіченість письменника [202, с. 22].

М. Грушевський ще більш детально розглядає «Палінодію». Він наводить уривки з твору, описує його архітектоніку та призначення. Історик висуває гіпотезу про причини відмови від друку найвагомішого твору Захарії Копистенського: релігійні конфлікти 1624 року, незакінченість у малих деталях, величезний розмір, зайнятість лаврської друкарні. М. Грушевський розбиває «Палінодію» за тематичним принципом на чотири частини. Спираючись на В. Завитневича, він критикує історичний бік «Палінодії» та стверджує, що її автор з легкістю відкидав незручні для себе історичні факти. Згадується про символіку та метафорику «Палінодії». Науковець виокремлює вставні епізоди (про походження церковної унії, про князів Острозьких). Повість про походження унії історик тематично пов'язує із написаним хронологічно раніше оповіданням «Пересторога» [47].

За умов комуністичного режиму відчутною стає тенденція до соціологізування змісту творів Захарії Копистенського.

У «Курсі лекцій з історії української літератури» упорядники, наводячи цитати з тексту, тезово висвітлюють зміст антиуніатського трактату. Дещо парадоксальним є висновок щодо «Палінодії»: Захарія Копистенський вбачав єдиний спосіб збереження національної ідентичності українців у «поновленні й зміцненні дружнього союзу між братніми народами – українським і російським» [102, с. 33].

В академічному виданні «Історія української літератури» 1955 року О. Білецький згадує тільки про «Палінодію» та намагається обґрунтувати відданість Захарії Копистенського ідеалам об'єднання східнослов'янських народів [89, с. 70–71].

«Палінодія» у підручнику для педагогічних інститутів «Історія української літератури (Давня література)» 1969 року розглядається крізь призму соціологічного методу. Порівняно докладно аналізується історичне підґрунтя твору, його зміст, відзначаються відмінне почуття гумору, освіченість письменника, тісний зв'язок його творчості з народнопоетичною. Мова «Палінодії», на думку авторів, максимально наближена до розмовної мови початку XVII ст. Говорячи про ідейний складник твору, упорядники у властивій для того часу соціологічній манері називають Захарію Копистенського «поборником дружби і братнього єднання східних слов'ян», акцентують на тому, що він на початку XVII століття «усвідомлював велику визвольну місію Росії, прагнув оспівати її велич і могутність» [92, с. 187].

У восьми томному академічному курсі «Історії української літератури» (1967–1971 рр.) творчість письменників-полемістів XVII ст. розглядається з неминучою для тієї доби суб'єктивністю в площині міжконфесійних відносин. У той же час В. Кречотень чітко структурує трактат, виділяє провідні ідейні напрями твору, підкреслює бездоганність стилю та ерудованість полеміста, однак зауважує обмеженість літературних засобів Захарії Копистенського [91, с. 274–277].

Т. Пачовський, говорячи про «Палінодію», називає її «енциклопедією з питань релігійної полеміки», підкреслює, що провідним струменем твору є доведення права «руських народів» на релігійно-національну незалежність, а

також, підтримуючи інших дослідників, акцентує на досконалості та «ясності» стилю Захарії Копистенського [157].

В «Українській літературній енциклопедії» більш-менш докладно аналізується «Палінодія», зокрема зміст, структура, історична основа, передісторія створення трактату. Автор статті О. Мишанич зауважив, що в «Палінодії» виявляються ренесансні тенденції, а також наявні елементи народно-розмовної мови та гумору [214, с. 561].

М. Грицай припускає, що Захарія Копистенський був співавтором Йова Борецького у його польськомовній «Протестації» [40, с. 154]. Літературознавець приписує полемістові деякі соціально наснажені ідеї, як-от: захист «соціальних прав трудового народу», «ідею возз'єднання України з Росією» тощо [40, с. 155]. Дослідник чітко називає мету написання полемістом «Палінодії», вказує на основні групи джерел, які використовував Захарія Копистенський. У монографії «Давня українська проза» М. Грицай наголошує на науковості «Палінодії». Літературознавець говорить про риторичну стрункість трактату, порівнює цей твір з «Апокрисисом» Христофора Фіلالета. Говорячи про стилістику, дослідник зауважує, що, попри науковість трактату, на його сторінках часто зустрічаються народні фразеологізми, «острівки художніх описів» [40]. Сатиру М. Грицай називає головним прийомом Захарії Копистенського. Науковець наголошує на майстерності творення образів уніатів. Згадує М. Грицай про вставні епізоди та байки, про основні тематичні напрями, зокрема теми зради батьківщині, верховенства Папи Римського в християнському світі. Дослідник зауважує, що письменник уперше підіймає цілу низку церковних питань, котрі до нього взагалі не розглядалися [41].

Окремий розділ своєї «Історії української літератури Х–XVII століть» В. Полек приділяє «Палінодії». Науковець виокремлює композиційні елементи трактату, наводить перелік суперечливих питань, яких Захарія Копистенським торкається у творі. Автор посібника тезово формулює релігійні погляди письменника та зазначає, що «твір Копистенського менше характеристичний,

менше забарвлений індивідуально і менше інтенсивний з літературного погляду» [163, с. 90].

У свою чергу П. Загайко називає «Палінодію» підсумковим «антиунійним» твором. Літературознавець надзвичайно високо поціновує ерудованість і письменницький талант Захарії Копистенського, відзначаючи його чудову обізнаність із українською полемічною літературою. Як специфічне джерело «Палінодії» автор виокремлює усну народну творчість: легенди, перекази, казки тощо. П. Загайко зазначає, що Захарія Копистенський приділяє значну увагу історичному минулому українського народу, ставить питання морального зубожіння православного духовенства, використовуючи цитати з тексту, спростовує легітимність унії [69].

Із здобуттям Україною незалежності відновлюється об'єктивне, без надмірної соціологізації прочитання літературної спадщини Захарії Копистенського, усталюються методи контекстного вивчення творів українського бароко, які до цього вже набули поширення в західному літературознавстві.

В. Шевчук адекватно окреслює основні тематичні пласти «Палінодії»: першість Папи Римського у християнській церкві, незаконність Берестейської унії, нападки на православну церкву уніатів та римо-католиків. Письменник підкреслює, що автор полемічних трактатів послуговується під час написання своїх творів понад сотнею літературних джерел [243].

У передмові до гарвардського видання «Палінодії» Захарії Копистенського та трактату «Obrona jedności cerkiewnej» Лева Кревзи О. Прицак аргументує доцільність нового друку цих творів тим, що попереднє видання А. Гільтебрандта 1878 року було здійснене за несправними, подекуди з помилками, копіями. Згадує дослідник про 13 відомих списків «Палінодії» та новий список, знайдений 1981 року в Мічиганській бібліотеці; розбирає причини того, чому цей величезний твір не було надруковано свого часу. Порівнюючи структуру трактатів, О. Прицак стверджує, що «Палінодія» не була закінчена. Також він досліджує історію автографа «Палінодії», причини його переміщення у Варшаву до бібліотеки Красинського [260].

Автор статті з «Православної енциклопедії» О. Неменський припускає, що Захарія Копистенський написав два варіанти «Палінодії». Він висуває власну гіпотезу щодо перешкод до публікації цього трактату, подає ґрунтовну характеристику його композиції, змісту, мови, підкреслює історизм твору. Літературознавець наголошує на тому, що автор «Палінодії» цілеспрямовано «відстоював єдність Росії» [171, с. 698].

Останнім часом творчість Захарії Копистенського привертає увагу не тільки вчених-філологів, але й істориків. Так, у 2005 році в Києві П. Степенькіною була захищена дисертація ««Палінодія» Захарії Копистенського як історичне джерело і пам'ятка української історіографії XVII ст.» на здобуття наукового ступеня кандидата історичних наук. Дослідниця підкреслює, що в «Палінодії» задокументовано багато достовірних історичних подій IX–XVII ст. У роботі авторка розкриває літературні та історичні джерела «Палінодії», виявляє характерні риси історичної концепції Захарії Копистенського, визначає історичні погляди полеміста, встановлює оригінальні відомості, які подані письменником у «Палінодії», доводить, що сам Захарія Копистенський і є автором додатків до «Густинського літопису» [197].

Набагато менше досліджувалися інші твори Захарії Копистенського, зокрема важливий антипротестантський трактат «Книга о вѣрѣ единой». Деякі дослідники навіть відкидають думку про те, що Захарія Копистенський є його автором. Траплялися спроби поверхневого літературознавчого аналізу цієї пам'ятки (Хв. Тітов [207], С. Голубєв [37; 38], В. Полєк [163] та інші), однак ґрунтовних досліджень «Книги о вѣрѣ единой» практично не проводилось. Література з цього питання, за словами М. Грушевського, украй бідна. Першою науковою розвідкою є анонімна «Замітка про один стародрук» в «Московських читаннях» 1880 року.

Серед літературознавців XIX – початку XX ст. найбільше уваги спадщині Захарії Копистенського приділив Хв. Тітов. Він у «Матеріалах для історії книжної справи на Україні» друкує тексти всіх передмов Захарії

Копистенського до різних видань та їх опис. Наступні дослідники торкалися творчості українського полеміста пунктирно, без глибокого аналізу.

Митр. Євгеній Болховітінов подає список редакторських, видавничих праць та власних творів настоятеля Києво-Печерської лаври, розглядає зміст деяких із них. В окремій статті митрополит подає короткі відомості про «ієромонаха білоруського Азарію» – автора «Книги о вѣрѣ единой», яка була видана на 4 друкованих аркушах 1625 року в Могильові [18, с. 20–21].

Високо цінує культурно-просвітницьку роботу Захарії Копистенського О. Архангельський. Дослідник зараховує полеміста до тих богословів, «котрі підготували ґрунт для діяльності Петра Могили» [4, с. 48]. У виносках дослідник подає змістовні пояснення до кожного видання Захарії Копистенського. Літературознавець підкреслює, що існувало два різні варіанти «Бесѣд святого Іоанна Златоустаго»: одне з присвятою Захарії Копистенського Святополкові Четвертинському, друге з присвятою Памва Беринди Феодорові Копистенському (на існування цих різновидів вказує також В. Шевчук [243]). О. Архангельський, аналізуючи проповіді Захарії Копистенського на смерть та річницю смерті Єлисея Плетенецького, відзначає їх цінність як історичного джерела про життя й діяльність померлого.

М. Грушевський коротко розглядає «Книгу о вѣрѣ единой», описуючи лише її структуру і розшифровуючи криптонім (власне анаграму) «Азаріас Х», доводить авторство «Книги о вѣрѣ единой» саме Захарії Копистенського [47, с. 52–58]. М. Грушевський розбиває твір на три частини. Він приписує авторство трактатів «О Пресвятѣй Троицѣ» та «О образѣх» також Захарієві Копистенському на основі того, що ці трактати з невеликими змінами включені до «Книги о вѣрѣ единой». Крім цього, історик коротко описує зміст і композицію проповідей на смерть і на річницю смерті Єлисея Плетенецького (1625 р.) [47].

У «Історії літератури руської» О. Огоновський приділяє увагу Захарії Копистенському передусім як перекладачеві «Бесѣд святого Іоанна Златоустаго» та авторові багатьох передмов до найважливіших видань

Київської лаврської друкарні. Серед власних творів літератора О. Огоновський згадує промову, виголошену на спомин Єлисея Плетенецького, підкреслюючи не стільки її поминальний, скільки богословський, полемічний зміст [152].

О. Мишанич згадує у своїх дослідженнях «Книгу о вѣрѣ единой» як джерело, з якого брав «думки про унію» закарпатський полеміст Михайло Андрелла [136, с. 140].

У передмові до гарвардського видання «Палінодії» Захарії Копистенського та трактату «Обропа једноѣі сѣrkіewnej» Лева Креси Б. Струмінський припускає, що Захарія Копистенський не є автором «Книги о вѣрѣ единой» оскільки цитує її у своїх творах не від першої особи. Після проведеного лінгвістичного аналізу американський дослідник робить висновок, що «Книгу о вѣрѣ единой» написала особа, яка розмовляла на північнішому діалекті, ніж сам Захарія Копистенський [260].

Студіюючи полемічні твори, В. Шевчук звертає увагу на наявність у «Книзѣ о вѣрѣ единой» двох вставних творів Максима Грека про походження Святого Духа. Дослідник говорить про надзвичайну популярність твору Захарії Копистенського і про його поширеність у рукописних списках на території Московської держави [243].

М. Кашуба наголошує, що Захарія Копистенський у «Книзѣ о вѣрѣ единой» вільно вживає риторичні прийоми та засоби, притаманні римським схоластам. Вона наводить чималий список джерел, відзначає художню якість та ідейний зміст «Книги о вѣрѣ единой». Дослідниця робить огляд тематики й проблематики твору, тлумачить філософський зміст трактату [96, с. 193–194].

Першим із вітчизняних науковців Я. Ісаєвич зазначає, що Захарія Копистенський ще в XVII столітті займався історіографічним описом видань, збирав відомості про місця збереження окремих примірників, зокрема робіт Швайпольта Фіюля. На його думку, Захарія Копистенський є автором лише частини «Книги о вѣрѣ единой». Я. Ісаєвич здійснює огляд її змісту, вставних оповідань. Він наголошує, що твори українського письменника активно переписувалися та поширювалися [77].

У «Православній енциклопедії» О. Неменський називає київське видання «Книги о вѣрѣ единой» 1619 року другим виданням «Книжицы о вѣрѣ», або «Книги о образѣх», або «Книги о Троици» (Вільно, 1596), стверджує, що Захарія Копистенський лише редагував його, а не був автором. Дослідник, подаючи перелік авторських праць Захарії Копистенського, відкидає думку О. Єршова про те, що полеміст написав Густинський літопис [171, с. 698].

Таким чином, на підставі проведеного бібліографічного огляду можна зробити висновок, що творчість Захарії Копистенського й на сьогодні залишається малодослідженою. Нині не існує жодної ґрунтовної літературознавчої розвідки багатьох друкованих і рукописних праць українського письменника. Дослідження такого плану видаються перспективними і своєчасними.

РОЗДІЛ II

СУСПІЛЬНО-КУЛЬТУРНИЙ КОНТЕКСТ ТВОРЧОСТІ ЗАХАРІЇ КОПИСТЕНСЬКОГО

2.1 Правно-релігійні виміри функціонування полемічних творів

У питаннях вибору конфесії Польща та Литва, до складу яких поперемінно входили українські землі, формально були достатньо демократичними. Збірники законів Корони Польської «*Volumina Legum*» та Литовські статuti до початку правління Сигизмунда III Вази (1587 рік) фіксують *de jure* свободу совісті в державі [8; 162]. У 60-х роках XVI століття православні та католики формально повністю зрівнялися у правах. Протягом 1386 – 1587 років православні «мали свою ієрархію, будували церкви та монастирі, купували церковні маєтки, посідали найвищі державні та громадські посади; про загальні обмеження православних не зустрічається в *Volumina*’ах ніяких згадок» [8, с. 9]. Н. Поплавська, не відкидаючи деякі факти насилля над сумлінням у Польсько-Литовській державі, стверджує: «На відміну від Московії з її «православним тоталітаризмом», польсько-католицьке суспільство виявляло більше толерантності до інакодумців» [164, с. 70]. Однак історики церкви, фіксуючи королівські та сеймові накази на підтвердження привілеїв православній громаді в Польсько-Литовській державі, водночас зауважують численні факти дискримінації, які на собі відчували послідовники східного обряду [8; 44; 45; 117; 162; 199; 242]. Зокрема, православні часто були позбавлені представництва в сеймі, були відсторонені від поважних адміністративних посад, додатково обкладалися податками та зборами на користь католицької громади [8; 53; 199].

На стан релігійної напруги в Польсько-Литовській державі безпосередньо впливала зовнішньополітична ситуація. Корона Польська та Велике князівство Литовське іноді спільними силами, але найчастіше окремо вели військові кампанії проти татар, турків, Лівонського та Тевтонського орденів, Великого

князівства Московського, Швеції. Військові невдачі змушували короля йти на поступки шляхті, яка фінансувала походи. Оскільки більша частина бойових дій відбувалася на території литовсько-руських земель, де превалювала православна знать, яка фактично була змушена платити за війни, то після кожної військової кампанії руські можновладці клопоталися про надання їм таких самих прав, якими володіла коронна шляхта. Зокрема, литовські феодали добивалися звільнення від обов'язку платити податки, намагалися отримати права найвищого судді в своєму краї, вимагали від Великого князя Литовського застосовувати до них смертну кару тільки за рішенням суду, який підтвердить провину, а не за доносом тощо. Литовська шляхта таким чином вимагала компенсувати свої людські та фінансові втрати. Великою кількістю кровопролитних воєн частково пояснюється мало не щорічне видання королівських грамот на «заспокоєння грецької церкви» [44]. Утім, більшість наказів не виконувалися й «православним ясно давалося відчувати, що їхня релігія, їхня церква тільки терпиться в державі й тому повинна бути нижче латинства та костелу, повинна відігравати другорядну роль. Руський елемент відтіснявся на другий план та позбавлявся політичного значення», – констатує історик церкви В. Бєднов [8, с. 68].

Крім того, польський король мусив завжди зважати на потужне православне Московське князівство, якому симпатизувала литовсько-руська шляхта, пригнічена неможливістю політично реалізуватися в Речі Посполитій. В. Бєднов наводить непоодинокі факти переходу литовських феодалів разом зі своїми землями та власністю в підданство московському князю [8].

На правління Сигізмунда I Старого та його сина Сигізмунда II Августа (1506 – 1572 роки) припадає чи не найбільша кількість звернень з проханням документально підтвердити раніше отримані православними привілеї. Як зазначають історики, на період правління цих монархів також припадає розквіт так званого патронату, що передбачає купівлю та продаж церковних посад та духовних санів. Причому це стосувалося як православного, так і католицького обряду. І перевага віддавалася протестантам [8, с. 80; 45; 53]. Сигізмунд I

добився виключного права затверджувати на посаді всіх духовних осіб, у тому числі архімандритів монастирів [53]. У ці часи в Польщі популярними стають різного роду протестантські течії: кальвінізм, лютеранство, соцініанство та інші. Польща стає притулком для всіх протестантів Європи [117; 162]. «В середині XVI в. Польсько-Литовська держава стала пристановищем євангелицьких доктрин з цілого світу: крім лютеран і кальвіністів поширились унітаристи (соцініани), чеські браття й інші секти. Між магнатами польськими і литовськими стало на якийсь час доброю маркою опікуватися ними, а за їх прикладами йшла шляхта. Польсько-литовські землі, в тім і Західна Україна та Білорусь, вкрились доволі значною сіткою євангелицьких громад різних конфесій», – зазначає у своєму дослідженні М. Грушевський [45, с. 64]. Історик також подає точний перелік протестантських громад на території українських та білоруських земель Речі Посполитої [45, с. 64–67].

Місцева шляхта, пройшовши навчання в європейських університетах, принесла на польські землі ідеї гуманізму та віротерпимості. У першій половині XVI століття спостерігається «зниження релігійного фанатизму» [8]. Король лише зрідка дослухається до католицького духовенства й майже не намагається протистояти поширенню реформаторських течій на території Корони Польської. Так, у 1520 році Сигізмунд I Старий підписує наказ про заборону ввозу на територію держави лютеранських книг. Утім, королівський едикт ніяк не вплинув на поширення протестантизму [44; 117]. На державному рівні король, в оточенні якого були переважно протестанти, кілька разів підтверджував релігійну свободу та право шляхти обирати віросповідання на власний розсуд [242].

Свобода совісті в Польсько-Литовській державі корелює з політичними свободами. Релігійна відмінність від католицького короля засвідчує й політичну опозиційність – варто згадати рід литовських кальвіністів Радзивіллів та рід українських православних князів Острозьких.

Релігійна свобода в Речі Посполитій, очевидно, також стала наслідком боротьби шляхти за владу. Як засвідчують історики, польсько-литовська знать,

борючись за громадські, політичні та майнові права з католицьким духовенством, позбавляла ієрархів можливості впливати на короля та культивувати релігійний фанатизм. У свою чергу монарх (Сигізмунд I Старий, Сигізмунд II Август), оточений прихильниками протестантських течій, ставав лояльнішим і толерантнішим до іновірців [8].

При цьому гарантування прав православного населення королівства залежало не від запалу боротьби шляхти й католицького духовенства, а від зовнішньополітичної ситуації. За наявності загрози польські королі толерували східному обрядові, видавали грамоти для «заспокоєння грецької церкви», оскільки потребували допомоги руського населення литовських і польських земель. Однак монархи без докорів сумління відміняли свої постанови в періоди зміцнення влади та відсутності військових конфліктів. Найчастіше, незважаючи на відносну демократичність форми правління, православна знать не могла обіймати високі державні посади в Речі Посполитій, не перейшовши на католицизм [44; 53; 242].

У той час, коли православна шляхта й громада були вимушені поступово переходити на західний обряд, велика кількість католицьких священиків таємно або відкрито стали протестантами [8]. Тотальне поширення Реформації викликало занепокоєння в консервативних колах латинської церкви. У 1537 році іспанець Ігнатій Лойола, висвячений у духовний сан у Венеції, розпочав організацію ордену єзуїтів. Основним завданням ордену стала «боротьба за зміцнення Католицької церкви в країнах, охоплених Реформацією, а згодом також і освітня діяльність» [263, с. 9]. Вже у 1540 році папа Павло III затвердив статут Товариства Ісусового. Від цього часу єзуїти поступово поширювали свій освітній, культурний та політичний вплив на всі країни Старого Світу. Одним із найважливіших елементів місіонерської діяльності ордену стало створення навчальних закладів із метою подолання моральної та інтелектуальної кризи католицького духовенства. Єзуїти в гуманістичній манері провадили «латинське навчання із збереженням місця дохристиянської

античності, належним чином очищеної від будь-яких небезпечних писань» [263, с. 10].

Однак папа Римський продовжив консолідацію та посилення дисципліни в західній церкві. Взимку 1545 році Павло III скликав XIX вселенський собор у Триденті, який тривав до 1563 року. Собор офіційно засвідчив початок Контрреформації в Європі.

Автори передмови до сучасного видання «Ratio Studiorum» В. Кметь та О. Дух припускають, що спроби запросити єзуїтів до Польщі робилися вже в кінці 40-х рр. XVI ст. «Очевидно, цим прагненням керувався і краківський єпископ Самуель Мацейовський», – зауважують вони [263, с. 15]. У 1555 та 1558 роках польські землі відвідали перші єзуїти – Альфонс Сальмерон та Петро Канізій. Протягом наступного десятиріччя на терені держави ведеться підготовка до відкриття єзуїтського навчального закладу, який почав працювати 8 січня 1565 року в Брунсберзі у Вармінській дієцезії [263, с. 16]. Водночас, за відомостями В. Беднова, в Польщу єзуїти приходять 1564 року, а у Велике князівство Литовське – у 1568 році. Першим клопотався про запрошення єзуїтів учасник Тридентського собору, вармінський католицький єпископ Станіслав Гозій [8, с. 103].

Зі смертю останнього прямого нащадка Ягайла короля Сигізмунда II Августа в 1572 році в Речі Посполитій посилюється боротьба з протестантизмом. У цей час також починається поступове обмеження прав православної спільноти Польсько-Литовської держави [53].

У період безкоролів'я в Речі Посполитій чи не вперше фіксується спільний виступ за релігійні права протестантів і православних. Православно-протестантська партія на конвокаційному сеймі 1573 року боролася за включення до присяги наступного польського короля тези про підтвердження свободи совісті в державі, й добила цього [8; 199; 242]. З цієї пори й протягом наступних тридцяти років спостерігається стійкий альянс православних із протестантами, який відстоював політичні, культурні, релігійні та подекуди економічні цілі.

Із 1575 року, коли до влади прийшов Стефан Баторій, у Речі Посполитій посилюються позиції єзуїтів, розширюється мережа їхніх безкоштовних колегій. Король, хоч і толерантно та поступливо, але намагається максимально поєднати православних із католиками. Зокрема, він спочатку запроваджує календарну реформу в усіх сферах життя, включаючи церковне, й лише згодом дозволяє не католицьким визнанням дотримуватися в релігійному житті юліанського календаря. Монарх також відмовляється призначати православних ієрархів, підтверджувати на сеймах привілеї, гарантовані Сигізмундом I Старим та Сигізмундом II Августом [8, с. 131–156].

На обмеження ареалу поширення протестантизму в Речі Посполитій також вплинула консервативна політика Сигізмунда III Вази та запрошення до королівства ордена єзуїтів. «Євангелічні елементи серед шляхти й міщанства на Подніпров'ї були зникомо малі. Зв'язки з протестантськими магнатами перевелися», – помічає М. Грушевський [45, с. 29]. За його відомостями, «справи закінчилися тільки політичним союзом – так званою конфедерацією, що гарантувала обопільну поміч «греків» і «євангеліків» у справах їх церков» [45, с. 28]. Закінчуються невдачею спроби датських, німецьких, голландських протестантів навіть за допомогою Константинопольського патріарха Кирила Лукаріса налагодити контакти з козацтвом, яке вступало в права речника православної громади, та руськими богословами. «З того часу, як євангеліки перестали бути руховою силою Речі Посполитої, реформаційний рух перестав цікавити українську інтелігенцію», – зауважує історик [45, с. 32].

Становище православ'я на литовсько-українських землях істотно погіршилося з коронацією в 1587 році Сигізмунда III Вази, який починає активно пропагувати ідею відновлення Флорентійської унії на руських землях [45; 162; 242]. У 1590 році перевидається трактат єзуїта Петра Скарги «O jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem», перший наклад якого 1577 року з присвятою Костянтину Острозькому, за відомостями В. Беднова, був майже повністю викуплений та знищений, найімовірніше, за наказом

самого князя [8]. На литовсько-українських землях розпочинається підготовка до підписання чергової релігійної унії.

Необхідність відновлення авторитету православної церкви усвідомлює й українська шляхта. Саме тому, найімовірніше, на початку ідею об'єднання православної та католицької церков підтримують князі Острозькі [8; 44; 45; 53; 162; 242]. Зокрема, за патронатом князя Костянтина Острозького приймає постриг один із найбільш активних пропагандистів унії Іпатій (Адам) Потій [162].

На думку С. Плохія, католицька партія розробляла дві унійні концепції: 1) об'єднання католицької та православної церков на засадах рівності (таку ідею пропагували Станіслав Оріховський та Бенедикт Гербест) та 2) підкорення православної церкви папі Римському (так звана контрреформаційна модель, яку у своїх трактатах обґрунтували єзуїти Петро Скарґа та Антоніо Посевіно) [162, с. 94–99].

Очевидно, після того, як пріоритетною стала друга концепція, Костянтин Острозький різко змінив свою точку зору й став найзавзятішим опонентом ідеї церковної унії. Князь був переконаний, що поглинання громад східного обряду панівною латинською спільнотою не покращить становища церкви.

Незважаючи на позицію наймогутнішого українського магната, вже в 1594 році чотири єпископи – львівський Гедеон Балабан, луцький Кирило Терлецький, пінський Леонтій Пильчицький та холмський Діонісій Збируйський (Збруйський) – таємно підписали грамоту про перехід під омофор папи Римського [8; 44; 164; 191].

Ухвалену в 1596 році Берестейську унію не підтримали значна частина мирян, козацтво, перемиський єпископ Михайло Копистенський та львівський єпископ Гедеон Балабан. Одразу після підписання унії з новою силою продовжилася релігійна полеміка, в якій на боці православних виступили й протестанти [46; 231; 232; 253, с. 17–29].

Королівська влада з цього моменту взагалі не визнавала за православними будь-яких прав. «Православ'я зводиться королем та його католицьким урядом

до ступеня якогось нового, начебто небаченого раніше віровизнання, послідовники якого нібито відкололися від визнаної законами та споконвічної серед руського народу релігії, збунтувалися проти церкви та її ієрархії (котра прийняла унію)», – зазначає В. Беднов [8, с. 204]. Унія презентувалася як споконвічна релігія українсько-литовської громади, а православ'я – як перенесена ззовні модель. Це стає відправною точкою полеміки кінця XVI – перших десятиліть XVII століття.

Для доведення своєї точки зору прихильники унії використовували постанови Ферраро-Флорентійського собору, на що їхні опоненти відповідали апелюванням до рішень перших семи вселенських церковних соборів. Таким чином, релігійна полеміка, яка активно точилася перші п'ятнадцять років після підписання Берестейської унії, фактично являла собою боротьбу історичних концепцій, спроби опонентів довести або спростувати за допомогою аргументів, звернених до історії, правомочність існування унії православної та католицької церков.

2.2 Комунікативне середовище функціонування полемічних творів

Широкомасштабному розгортанню полеміки, крім усього, сприяв розвиток друкарської справи на українсько-білоруських землях. Письменники, усвідомивши великі можливості друкованого слова, інтенсифікували свою діяльність.

Розвиток книгодрукування в Україні тісно пов'язаний із Реформацією. Як зауважив Я. Ісаєвич, окремі напрямки реформаційного руху «відбивали інтереси різних класів та соціальних прошарків», однак усі верстви населення були згуртовані навколо ідеї загальної доступності церковних книг [76, с. 10]. Саме тому видавничу справу підтримали не тільки мешканці Львова, Вільна, Несвіжа, Кракова та члени науково-літературних гуртків на території Речі Посполитої, але й могутні феодали Польсько-Литовської держави, які часто симпатизували протестантам.

Перші кириличні видання в Центральній Європі починають з'являтися у другій половині XV століття: світська «Хроніка троянська», що вийшла в чеському Пльзні близько 1476 року, Часослов та Октоїх, надруковані Швайпольтом Фіолем в Кракові 1491 року. На думку митр. Іларіона, Швайпольт Фіоль був першим українським друкарем, а Часослов та Октоїх – це перші українські видання [151].

Митр. Іларіон зауважує спільні, притаманні для раннього кириличного друкарства, риси: переважно нетривале існування друкарень на кошти меценатів, функціонування як пересувних, так і стаціонарних видавництв, відкриття друкарень в основному при монастирях та церковних братствах. Як вважають науковці, друкарство інтенсифікувалося на східнослов'янських землях насамперед через посилення натиску на українську культуру після підписання Люблінської унії у 1569 році [76; 77; 151].

Дослідники об'єднують зародження книговидавництва в Україні та Білорусі, що входили до Великого Князівства Литовського, в монолітний процес. Відтак, вони говорять про білоруських видавців, як про сподвижників української друкарської справи.

Зокрема, до таких зараховують білоруса Франциска Скорину, який, працюючи у Празі, 1517 року видає Псалтир і «Біблію руську», у Вільні 1525 року – Апостол та «Малу Подорожню Книжицю» [151].

На початку 50-х років XVI століття під патронатом кальвініста Миколая Радзивілла Чорного пересувна друкарня починає працювати у Бересті, пізніше, з 1562 року, у Несвіжі. Митр. Іларіон вважає, що з великою долею вірогідності вона належала Василеві Тяпинському. Тут були видані катехізис та «О оправданіи грѣшного человѣка пред Богом» протестанта Симона Будного [151]. Василь Тяпинський між 1565 та 1570 роками видав перший переклад Євангелія тогочасною українською мовою [76].

У XVII столітті білорусько-українське друкарство також розвивалося в Єв'ю, Могильові, Кутейні, Буйничах і Супраслі.

На території України існувало три найдавніші видавничі осередки – Галичина, Волинь та Київщина.

У Львові першу українську друкарню одразу після закриття заблудівської організував Іван Федоров, найімовірніше восени 1572 року [76]. Тут він у 1574 році випускає книги Апостол та Буквар. На думку митр. Іларіона, є підстави припускати, що у Львові до Івана Федорова були друкарні, однак докази їх існування є «хиткими» [151].

Після смерті Івана Федорова його типографія, викуплена з-під застави, переходить у власність Успенського братства, яке, раз по раз добиваючись королівських привілеїв на виняткове право видавати книги, відновило друкарську діяльність у 1591 році.

Водночас у Львові діяли кілька менш потужних приватних друкарень. Із 1638 року почала функціонувати друкарня Михайла Сльозки, яка конкурувала з видавництвом Успенського братства, у 1644 році видає книжки єпископ Арсеній Желіборський, у 1687 році – єпископ Йосиф Шумлянський.

У Галичині книговидавнича справа розвивалася й за межами Львова. Зокрема, за ініціативи львівського єпископа Гедеона Балабана коштом його племінника Федора у Стрятині близько 1602 року відкрилася друкарня, яка проіснувала до 1606 року. Тут був випущений Служебник (1604 рік). Той же Гедеон Балабан, маючи гострий конфлікт із Успенським братством, вже на власні кошти у 1605 році заснував друкарню у Крилосі, де в 1606 році видається Учительне євангеліє. За відомостями митр. Іларіона, стрятинська та крилоська друкарні після закриття переїжджають до Києва [151]. Ще одна галицька друкарня існувала при Унівському монастирі; її засновником, імовірно, був єпископ Арсеній Желіборський. Однак перше відоме сьогодні видання цієї друкарні датоване лише 1660 роком [151].

У Галичині також працювали пересувні друкарні: в Угорцях о. Павла Лютковича (видала у 1618 року «Собранія словес») та в Уневі Кирила Трнkvіліона-Ставровецького (у 1617 році почав видавати своє «Зерцало Богословія»).

На Волині наприкінці XVI – на початку XVII століть виникло кілька видавничих центрів, які своїм значенням не поступалися галицьким. На північному заході України друкарство розвивалося в основному завдяки ініціативі князя Костянтина Острозького. Зараз важко сказати напевно, скільки всього в XVI – XVII століттях було друкарень на Волині, однак достеменно відомо про існування дерманської, кременецької, луцької, рохманівської, четвертинської, чорненської, острозької та почаївської. Вони виникали на кошти меценатів та зникали після припинення їх фінансування, «тільки друкарні Острозька, а пізніше Почаївська придбали собі голосну славу, мали всеукраїнське значення і довго існували, а Почаївська з перервами пережила віки і дійшла й до нашого часу» [151].

У другій половині 1570-х – на початку 1580-х років під патронатом князя Костянтина Острозького активізується видавнича діяльність в Острозі. Сюди на початку 1575 року, мабуть, через фінансові труднощі [76, с. 66], переїжджає Іван Федоров.

За відомостями митр. Іларіона, острозька друкарня за життя князя Костянтина Острозького видала понад 25 найменувань книг, але не всі з них сьогодні відомі.

Я. Ісаєвич, вивчаючи діяльність Острозької друкарні, називає видане там «Собраніє вещей нужнѣйших» Тимофія Михайловича першим у кириличному книгодрукуванні алфавітним предметним покажчиком, найстаршою у нашій країні друкованою бібліографічною працею та першою на території України друкованою працею індивідуального автора, ім'я якого вказано на виданні, а «Хронологію» Андрія Римші – першим у кириличному друкарстві окремим виданням поетичного твору [76, с. 87–90].

Після смерті у 1608 році Костянтина-Василя Острозького та у 1620 році його сина Януша друкарня, найімовірніше, перейшла до єзуїтів або була продана Києво-Печерській лаврі [151]. Є відомості про виявлення шрифтів Острозької друкарні в Києві [74; 76].

Кілька друкарень існувало й поза межами Острога. Так, у Дерманському монастирі на Волині князь Костянтин Острозький у 1602 році засновує школу для ченців та переносить сюди з Острога друкарню, управителем якої був священник Дем'ян Наливайко. Тут у 1604 році видається Октоїх, у 1605 році – «Лист Мелетія святїйшого патріархи Александрійского до велебного єпископа Ипатія Потєя». У тому ж 1605 році Костянтин Острозький з невідомих причин закриває дерманську друкарню та повертає її до Острога [151].

Близько 1632 року у місті Крем'янці при Богоявленському монастирі була заснована друкарня, яка випустила три книги та припинила діяльність.

Пересувними видавництвами на Волині були: при Почаївському монастирі, а потім у Рохманові – друкарня Кирила Транквіліона-Ставровецького, у Четвертні, потім у Луцьку – друкарня о. Павла Лютковича.

Поступово в полемічну богословську боротьбу були втягнуті центральноукраїнські землі. Найпершою друкарнею тут стає друкарня Києво-Печерської лаври. Немає одностайної думки, коли друкарство виникло в Києві: чи то в 30-х роках XVI століття за допомогою Костянтина Івановича Острозького, чи то на самому початку XVII, чи за Єлисея Плетенецького в 1616 році [74; 76; 151]. Митр. Іларіон пов'язує виникнення друкарні в Києві з прийняттям Берестейської унії та з наступом на православ'я.

За його відомостями, організував видавничу діяльність у Києво-Печерській лаврі архімандрит Єлисей Плетенецький, який купив у сім'ї Балабанів Стратинську друкарню та згуртував навколо себе вчених людей та знавців друкарства, зокрема, Захарію Копистенського, Памва Беринду, Тараса Земку, Іова Борецького, Стефана Беринду, Йосифа Кириловича, Филофея Кизаревича та друкарів Тимофея Вербицького, Андрія Миколайовича і Тимофія Петровича. Першим у 1616 році в Києві видається Часослов, далі «Възерунк цнот превелебного в Бозѣ Єлисея Плетенецкого», – панегірик, який у 1618 році склав Олександр Митура, у наступні роки – ще велика кількість неперевершених за майстерністю оформлення, «розкішних» видань [76; 151].

Після Єлисея Плетенецького друкарнею в Києві керують послідовно Захарія Копистенський, Тарас Земка та Софроній Почаський під загальним наглядом архімандритів Петра Могили, Йосифа Тризни, Інокентія Гізеля, Варлаама Ясинського. Під час архімандритства останнього посилюються впливи Москви на Києво-Печерську лавру та її друкарню. Митр. Іларіон зауважує науковість лаврських видань особливо за часів Петра Могили, а також високу майстерність київських друкарів [151]. Із кінця 80-х років XVII століття діяльність лаврської друкарні намагаються регулювати окремими указами російські царі. Остаточна втрата ідентичності київської друкарні, на думку митр. Іларіона, настає 1720 року, коли Петро I видає наказ звіряти лаврські книги та книги, видані в Чернігові, з московськими аналогами.

У Києві з першої чверті XVII століття перемінно існували пересувні друкарні (Тимофія Вербицького, Спиридона Соболя), але вони не могли скласти якої-небудь значної конкуренції друкарні Лаври.

Митр. Іларіон також згадує про польське друкарство, що зародилося на Київщині ще наприкінці XVI століття, зокрема, про фастівську друкарню єпископа Йосифа Верещинського, який 1597 та 1598 року випустив свій польськомовний твір «Votum».

У першій третині XVII століття друкарство починає розвиватися на Лівобережжі. До Чернігова, ставши архімандритом Єлецького монастиря, зі своєю пересувною друкарнею приїздить Кирило Транквіліон-Савроvecький. Він видає тут свій твір «Перло многоцѣнное» тільки у 1646 році.

Стаціонарне книговидання для забезпечення потреб Чернігівської єпархії започатковується у 1671 році за активної участі Лазаря Барановича, тоді при кафедральнім Спаським монастирі в Новгороді-Сіверському організовується друкарня [151].

На початку XVIII століття друкарство розповсюдилося по всій території України. Головними причинами цього явища стали щонайменше два фактори – Реформація та ущемлення національних і релігійних прав українців. Ці два

чинники, відповідно, інспірували книжну полемічну дискусію на релігійну тематику.

2.3 Міжконфесійна полеміка в етноконфесійних вимірах польсько-українського пограниччя

Із літературно-богословської точки зору релігійну полеміку кінця XVI – першої третини XVII століть можна розмежувати на два великі етапи:

1) доберестейський, під час якого богослови та політики готували православну спільноту Речі Посполитої до запровадження церковної унії на українських та білоруських землях (цей період тривав останню чверть XVI століття до 1596 року);

2) поберестейський, під час якого точилися суперечки щодо доконаного факту підписання унії (цей період тривав протягом близько півтора десятиліття від 1596 року) [164].

У другому етапі можна виокремити тексти, які стосуються доведення правомірності відновлення православної ієрархії на східних землях Речі Посполитої. Ця полеміка активно ведеться від 1620 року ще протягом приблизно десятиліття.

Говорити ж про початок становлення української полемічної прози можна вже від XI століття, коли відразу після церковного розколу в 1054 році в літературну дискусію вступили Феодосій Печерський, київські митрополити Георгій та Іоанн II й інші. Пізніше, у XV столітті, після Флорентійського собору (1438 – 1439 рр.) ця боротьба загострилася. Полеміка також зачіпала протестантські, іудейські, мусульманські культурні контексти [53].

Утім, на думку В. Завитневича, початок інтенсивного розвитку полемічної літератури на українських землях припадає на кінець XV – на початок XVI століття [68]. Історики, зокрема, згадують твори Івана Сакрана, який у латиномовному трактаті, написаному в 1500 і виданому в 1508 році, говорить про його сучасний, сповнений вад, стан православної церкви і водночас пропагує католицьке віровизнання [68; 162, с. 33–35]. Однак навряд чи ці

полемічні тексти можна розглядати в контексті передберестейського етапу релігійної дискусії в Польсько-Литовській державі, оскільки в цей час, за відомостями науковців, ще не існувало проекту інкорпорації православного населення в юрисдикцію Римського першоархієрея [8; 46].

Одним із перших, хто виніс ідею відновлення Ферраро-Флорентійської унії на українсько-білоруських землях, обмірковуючи майбутню угоду, був галичанин за походженням, католицький богослов Бенедикт Гербест. Він у 1567 році видав книгу «Chreścianańska porządna odpowiedź na tę conessią, która pod tytułem braciey Zakonu Christusowego niedawno jest wydana». У своїй брошурі письменник констатував, що православні приголомшені стрімким розповсюдженням протестантського вчення й, не маючи можливості через брак освіти протистояти Реформації, охоче «виявляють прихильність до латинства», а значить, до унії [45, с. 541–542]. Твір вийшов одразу після Тридентського собору, який виробив шляхи релігійної консолідації католицької спільноти. Характер брошури більше апологетичний, ніж полемічний. Бенедикт Гербест написав книгу з метою узасаднення католицької ідентичності та подолання кризових явищ у католицькій церкві, яка в XVI столітті з поширенням Реформації втратила сотні тисяч вірян.

Продовжив богословське обґрунтування унії на східнослов'янських землях віленський єзуїт Петро Скарга. Він із присвятою православному магнату Костянтинові Острозькому у 1577 році видає набагато впливовіший твір «O iedności kościoła Bożego pod jednym pasterzem», де доводить юридичну та історичну правомірність відновлення церковної єдності на східних землях Речі Посполитої, право папи Римського очолювати православну церкву, подає історію розколу церкви, за тим події Флорентійського собору й наприкінці твору закликає православних до унії. Петро Скарга намагається показати традиції католицького богослов'я максимально давніми. Богослов прагне переконати читачів, що римська церква володіє чотирма ознаками, за якими можна розпізнати її істинність – це єдність у Христі, старожитня тяглість, усезагальність та апостольська спадкоємність.

Твір Петра Скарги викликав значний суспільний резонанс, однак синхронної відповіді на нього православні не дали.

На думку дослідників, безпосереднім поштовхом до початку православно-католицької полеміки, що розгорнулася в Речі Посполитій після проведення григоріанської календарної реформи, стала праця єзуїта о. Бенедикта Гербеста «Wiary Kościoła Rzymskiego Wywody» (Краків, 1586), в якій богослов наводить перелік суперечливих, з його погляду, аспектів православної доктрини та утверджує правомірність першості Римсько-Католицької церкви на теренах українських та білоруських земель у Речі Посполитій [217, с. 83–175; 252].

Ще одним «будівничим Берестейської унії» був митрополит Іпатій Потій, який від імені Руської Церкви вже 1595 року, перебуваючи в Римі, разом із екзархом патріарха Константинопольського Кирилом Терлецьким визнав примат папи Римського та присягнув йому на вірність. Того ж року владику пише трактат «Унія альбо Виклад преднѣйших артикулов, ку зодноченю греков с костелом Римским належащих». Іпатій Потій критикує українських ієрархів і громаду, які відкидали ідею об'єднання з римською церквою. Він відзначає впливи протестантів на послідовників східного обряду й висловлює переконання, що єдиним способом відновлення авторитету руської церкви буде її єднання з католицькою під егідою папи Римського. «Поєднання із Західною Церквою автор розглядає як відновлення давньої згоди, яка вже існувала в минулому», – зазначає архієпископ Ігор Ісіченко [79, с. 112].

2.4 Острог у перспективі міжконфесійної полеміки

Полемічні випадки католиків змушували православних богословів шукати аргументи, які б підтверджували автентичність православної традиції на східнослов'янських землях.

Так, у полеміку з Бенедиктом Гербестом вступає перший ректор Острозької академії Герасим Смотрицький. Його «Ключ Царства Небесного», «Календар римськи новы» разом із присвятою князеві Костянтину Острозькому та передмовою «До народів руских» вийшли в одній книзі в 1587 році в Острозі.

Герасим Смотрицький, полемізуючи зі своїм опонентом, рішуче відкидає григоріанський календар та вчення про примат папи Римського. Український полеміст звинувачує Бенедикта Гербеста в єресі. Він також таврує пап римських за всілякого роду злочини, в тому числі кримінальні.

«Кгдыж mezi десяти чинов ангелских нашолся злый, mezi два на десять особ апостолов нашолся недобрый, а mezi колко сот папезов римских жебы не мѣл быти жаден злый и еретик, то реч неподобная. Кгдыж ся и трули, и дѣти родили, и многіє єреси плодили, што ся может показати доводне на ином мѣстцы. А то нагоршая, же єресь и злость оная никгды с костела римского оттинана и преч выметывана не бывала, мусѣла внутр zostавати а ку смерти ся ровнати», – акцентує, говорячи про зразковість та першість папи Римського, Герасим Смотрицький [189, с. 18]. Полеміст, як і Мартін Лютер, порівнює понтифіка з дияволом, що засвідчує вплив на нього протестантської полемічної аргументації [104, с. 104–210].

Цими ж тенденціями відзначається творчість Стефана Зизанія. У його катехізисі критики та опоненти виявили протестантські ідеї [104, с. 219; 191]. Зміст катехізису дослідники відновлюють із твору «Kąkol, który rozsiewa Stephanek Zizania w cerkwiach ruskich w Wilnie. Przy tym nápomnienie krotkie do uniey Kościoła Ruskiego z Láćńskim» (1595 рік) польського полеміста Щесни Жебровського. Він віднаходить у Стефана Зизанія багато думок, які не співвідносяться ані з католицьким, ані з православним ученням [191, с. 67].

У полемічному творі «Казаніє святого Кирилла об антихристѣ и знаках его, с расширенієм науки против єресей разных» (Вільно, 1596 рік) Стефан Зизаній на підставі творів патріарха Єрусалимського Кирила (317 – 387) пояснює члени Символу віри та дискутує стосовно примату папи Римського у вселенській церкві. Зокрема, він стверджував, що ера панування антихриста вже почалася: він явився на Землю в образі папи Римського. Деякі дослідники висловлюють переконання, що саме Стефан Зизаній ввів до українського полемічного дискурсу «протестантські міркування про те, що римський папа є антихрист» [237, с. 223]. У своїх творах полеміст ще до Берестейського собору

відкидав можливість підписання правосильної унії між східною та західною церквами.

На стороні православних у релігійну полеміку втрутився Костянтин Острозький. «Обвѣщення» й «Послание», вочевидь, написані не самим князем, а тільки від його імені, справили своє враження, бо князь виступав тут «як признаний вождь і начальник православних» [191, с. 69].

Максимального рівня співпраці між православними та протестантами під час ведення релігійної полеміки із контрреформаційними католицькими богословами було досягнуто в Острозькому науково-літературному гуртку. Тут під покровительством князя Костянтина Острозького, свого часу знаного симпатика Реформації, від імені православних русинів польський протестант, королівський писар Мартин Бронський (Бронеvський) під псевдонімом Христофор Філалет (Правдолюб) у 1598 році пише й видає «Апокрисис албо Отповѣдь на книжки о съборѣ Берестейском» [44; 45; 237, с. 223; 242]. П. Яременко у своїй монографії навіть стверджує, що «Апокрисис» був написаний у стислі терміни та вперше став доступний широкому загалові на Варшавському сеймі 1597 року. Дослідник додає, що робота над твором велася за сприяння Христофора Радзівіла та Костянтина Острозького [253]. В. Шевченко додає, що трактат Христофора Філалета став першою гідною відповіддю православних на хроніку Петра Скарги «Synod Brzeski i jego obrona» [241].

За відомостями П. Яременка, вперше об'єднання зусиль православних і протестантів у боротьбі з католицькою пропагандою було досягнуто ще до підписання Берестейської угоди – на Торунському соборі 1596 року. «Вперше це питання було підняте на торунському соборі протестантів 1596 р. якраз напередодні проголошення Берестейської унії», – зазначає дослідник [253, с. 17].

Водночас акт проголошення унії зробив православно-протестантський альянс міцнішим. Зокрема, за відомостями П. Яременка, маршалком «світського кола православного берестейського собору був обраний шляхтич-

протестант Д. Гулевич» [253, с. 17]. Учений також відзначає непоодинокі випадки українізації польських шляхтичів. Таким «українізованим поляком» П. Яременко вважає Мартіна Броневського. «Разом з тим, не слід упускати з уваги того факту, що за тогочасних складних історичних обставин мали місце непоодинокі випадки не тільки полонізації українців і білорусів шляхетського та міщанського походження, а також випадки «зрушення», українізації людей польського етнічного походження, які здавна проживали на нашій землі і встигли перейняти побут, звичаї, культуру нашого народу. З усього видно, таким українізованим поляком був і наш автор «Апокрисиса» Мартин Броневський», – висловлює переконання науковець [253, с. 23].

Дослідники наголошують, що Христофор Філалет, найімовірніше, був секретарем-писарем православного Берестейського собору 1596 року, тому описував події як очевидець. Це позначилося на стилістиці та композиції твору [74; 253].

Твір складається з передмови та чотирьох частин, у яких автор відповідає на писання свого опонента. Христофор Філалет подає тенденційну інтерпретацію подій Берестейського собору, що відображає православний підхід. Письменник часто посиляється на анонімний «Ekthesis» (1597 рік) – записану, найімовірніше, Львівським братським священиком Андрієм Вознесенським хроніку унійного та антиунійного соборів. Автор «Апокрисиса» розбиває твір «дієписця» собору Петра Скарги на тези та аналізує їх. У риторичній манері він розчленовує докази єзуїта, вказуючи на їхні вразливі сторони. Полеміст засуджує Київського митрополита та інших ієрархів, які поквапилися «плохо, нерозмыслне, без причины, мимо вѣдомость всей братіи, до отданья послушенства отцу папѣжови Римскому» [182, с. 1014].

За відомостями острозького письменника, невдовзі після підписання унії вчинок владик «засвѣжа до книг трибунальських великого князства Литовського» [182, с. 1018], тобто громади оскаржили дії ієрархів, відмежувавшись від їхнього рішення. Христофор Філалет дає позитивні оцінки діям Львівського єпископа Гедеона Балабана та Перемиського єпископа

Михайла Копистенського, які відмовилися підписувати угоду з римсько-католицькою церквою та залишили собор. Він критикує спроби римського первосвященника анексувати українсько-білоруську православну митрополію, наголошує на тому, що такі дії можуть призвести до вибуху народного гніву. Полеміст наводить факти дискримінації послідовників східного обряду в Речі Посполитій, водночас звертає увагу на королівські привілеї, котрі неодноразово видавалися монархами для заспокоєння людей «грецької віри». Христофор Філалет, посилаючись на авторитетні джерела, спростовує твердження Петра Скарги про нібито зверхність папи Римського обґрунтована в Євангелії, творах Отців Церкви та постановах церковних соборів. Полеміст у хронологічному порядку перелічує свідчення насильства над сумлінням православних перед Берестейським собором, згадує постанови собору та події, які відбувалися в Бересті восени 1596 року. Детальний опис цих подій може свідчити про безпосередню участь Христофора Філалета у шляхетському з'їзді, який провели тоді в Бересті противники унії. Полеміст наводить постанови соборів та інші канонічні документи, доводить, що Ватикан за матеріальну винагороду схилив православних владик до унії. Христофор Філалет відкидає запропонований Римом новий календар. Він також стверджує, що православний Берестейський собор проводився з благословення найвищих церковних ієрархів, у той час як унійний собор був нелегітимним та незаконним. «Так суворою логікою фактів полеміст ще раз переконує читача в тому, що православний брестський собор, на якому зверхність належала світським людям, і в правовому, і в моральному відношенні був авторитетнішим і законнішим, ніж собор уніатський, де митрополит з єпископами декларували церковну унію з Римом», – зазначає П. Яременко [253, с. 34].

Христофор Філалет, крім цього, категорично відстоює реформаційну ідею про те, що миряни вправі брати участь у церковному житті, впливати на призначення чи позбавлення владик сану. Письменник, отже, обґрунтовує рішення свого покровителя, князя Костянтина Острозького, та більшості мирян,

котрі не сприйняли Берестейського собору, визнати нових уніатських владик відступниками та відібрати в них єпархії.

Така позиція автора «Апокрисиса» засвідчує, що він не є ані священиком, ні богословом. Полеміст звертається передусім до суспільних аспектів церковного життя.

Автор трактату відкидає вищість папи Римського в християнському світі та звертає увагу на те, що єдиною вищою особою в християнському світі може бути тільки Ісус Христос, а апостол Петро, який начебто отримав ключ від Царства Небесного, був лише рівним серед інших апостолів. Відповідно, й католицька церква, котра вважає за свого першого главу апостола Петра, не може жодним чином вивищуватися над православною.

Письменник від імені православної спільноти, рішуче відмежовується від уніатської церкви. «Господа Бога о то прошу, абы Он нас, з ласки Своей, того уховати рачил, яко бысмы на ряды тых духовныхъ в проваженью нас до едности, рекомо пожитку своего нешукающих, николи не приходили», – риторично виголошує Христофор Філалет [182, с. 1754].

Стиль «Апокрисису» простий, автор твору часто вживає прислів'я та приказки, не обтяжує читача складною термінологією та важкими для сприйняття реченнями.

«Апокрисис» був надзвичайно популярним, тому вже у XVII столітті він стає бібліографічною рідкістю.

Меншою мірою спирається на документальні матеріали та свідчення очевидців твір Василя Суразького «О единой истинной православной вѣрѣ» (1588 рік). Письменник в основному базується на писаннях багатьох Отців Церкви та Максима Грека. Це швидше апологетичний, ніж публіцистичний полемічний трактат. Автор, судячи з усього, священик, обізнаний не тільки з церковною літературою, але й із творами сучасних йому європейських філософів. Мова Василя Суразького переповнена церковнослов'янізмами; він в більшості випадків цитує церковнослов'янський переклад Біблії. Богослов постулює ортодоксальну точку зору на походження Святого Духа,

використання в євхаристійному таїнстві опрісноків, наявність чистилища, поклоніння іконам, суботу та християнські свята [112]. Утім, на думку П. Кралюка та М. Якубовича, він робить це в оригінальній філософській манері. «Не йдеться про типовий містицизм на кшталт візантійського ісіхазму. Насправді, звертаючись до проблеми співвідношення духовного і тілесного, «видимого» й «невидимого», «зовнішнього» і «внутрішнього», Василь Суразький спирався на класичну традицію українського книжництва, яке увібрало в себе чимало етноментальних рис національного світогляду», – зазначають дослідники [112, с. 35]. Острозькі науковці навіть вважають Василя Суразького послідовником митрополита Іларіона та Данила Заточника, предтечею Івана Вишенського та Григорія Сковороди. Очевидно, що трактат «О единой истинной православной вѣрѣ» вже написаний у контрреформаційному ключі. Ця книга має багато спільних стилістичних рис із творами членів київського науково-літературного гуртка, який наполегливо прагнув відновити традицію візантійсько-руського богослов'я.

Ще одним помічником князя Костянтина Острозького у справі міжконфесійної боротьби був літературний талант, який увійшов в історію під псевдонімом Клірик Острозький. Він від імені київського воєводи відповідав Іпатієві Потію на його заклики пристати до унії. Дослідники припускають, що під псевдонімом Клірика Острозького міг приховуватися або Мелетій Смотрицький, або Мартин Броневський, або Гаврило Дорофієвич, або Йов Борецький [29; 44; 45; 151; 202; 203; 231]. Однак і досі усталеної думки дослідників, хто ж насправді був автором творів «Отпис на лист в Бозѣ велебнаго Отца Ипатія» та «Исторія о Листрикійском, то єсть, о разбойническом Ферарском або Флорентском Сѹнодѣ» (1598 рік, Острог), немає.

«Отпис на лист в Бозѣ велебнаго Отца Ипатія» складається з двох передмов та самого листа-відповіді. Клірик Острозький наголошує, що не його особиста вигода, але «ревність правди дому Божого» спонукала його до написання відповіді на заклики володимирського єпископа Іпатія [183, с. 378–379]. Автор

використовує традиційну символіку пастви та пастуха, який боронить її від зазіхань «хитрого лиса». Клірик Острозький алегорично переповідає історію підписання Берестейської унії та, не претендуючи на кінцеву істину, закликає читачів дослухатися до своїх аргументів. Він високо цінує талант Іпатія Потія, про що говорить у другій передмові до листа-відповіді. Полеміст веде патетичну оповідь, однак віддає перевагу насамперед раціональним аргументам, які, на його думку, сприяють просвітленню душ: «А яко око в тѣлѣ, так ум єст в души свѣтлостю. Если свѣтел и чист ум, освѣчает душу. А если ум потемнѣет, потемняет и душу и от стежки заповѣдей Божіих блудит» [183, с. 383].

Твір Клірика Острозького переповнений біблійними метафорами, символами та образами. Полеміст звинувачує Іпатія Потія в марнославстві, у гордості й у «розкиданні насіння злості». Автор «Отпис на лист в Бозѣ велебнаго Отца Ипатія» чередує риторичні запитання зі власними патетичними роздумами на тему вірності релігійній громаді та даній батькам присязі, чесності з самим собою. Клірик Острозький звертає увагу на загрозу християнському світові з боку ісламу та наголошує, що зараз не час сіяти розбрат через насильницьке відновлення Флорентійської унії на теренах Речі Посполитої. Полеміст закликає володимирського єпископа зректися унії та повернутися до православної церкви, чиє «слово истинно, и мовенє сильно» [183, с. 432].

Інший твір Клірика Острозького «Исторія о Листрикійском, то єсть, о разбойническом Ферарском або Флорентском Сѣнодѣ» має типові ознаки хроніки – письменник точно датує події, посилається на історичних осіб та говорить про конкретні географічні місця, що безпосередньо стосуються перебігу собору. Полеміст висловлює переконання, що Київський митрополит Ісидор не мав права підписувати акт Ферраро-Флорентійської унії, оскільки її не підтримували ані місцева знать, ані духовенство. «Обыватели княжата земель Руских и єпископи нѣкоторые, довѣдавшись о предсѣвзятю єго (одны – сами до него з'єхавшись, другіє – през писма), упоминали и просили, абы на тот собор не ѣздил. А если бы іначей бытии не могло, тогда абы, на том соборѣ

будучи, от преданій апостолских и канонов Богоносных отец ни в чем не отступовал, и никому зводити ся не давал», – зазначає Клірик Острозький [183, с. 439]. На його переконання, запроваджена через відступництво та оману Київського митрополита Ферраро-Флорентійська унія на українських землях неправомірна, так само, як неправомірною є Берестейська унія.

2.5 Берестейська унія як імпульс до полемічного діалогу

Питання законності церковної унії 1596 року у своїх посланнях торкався й український письменник Іван Вишенський, який більшу частину свого життя провів на горі Афон у Греції.

До сьогодні дійшло 17 творів Івана Вишенського, зокрема найвідоміші з них «Извещеніє краткое о латинских прелестяхъ» (бл. 1588 рік), «Посланіє до всехъ обще в Лядской земли живущихъ» (1588 рік), «Посланіє къ утекшимъ от православное вѣры епископомъ» (між 1597 та 1599 роками), «Обличенніє диавола-міродержца» (між 1599 та 1600 роками), «Краткословный отвѣтъ Θεодула Петру Скарзѣ» (між 1600 та 1601 роками), «Посланіє къ старицѣ Домникии» (1605 рік) та інші [191, с. 118].

Твори Івана Вишенського за його життя опубліковані не були, а поширювалися в рукописах [71, с. 23; 191, с. 118; 250]. Єдине прижиттєве видання памфлета «Посланіє от святоє Аѳонское горы скитствующихъ», що було вміщене в «Книжицѣ [у десяти розділах]», здійснене в Острозі 11 червня 1598 року [71, с. 31; 191, с. 118]. Відтак, можна припустити, що Іван Вишенський написав більше. Його твори стали доступними тільки після публікації рукописів у другій половині XIX століття. Так, чотири послання українського ченця з Афону були видані в 1865 році в зібранні «Акты Южной и Западной России» [250].

Більшість науковців виокремлюють як провідні гуманістичні ідеї в посланнях Івана Вишенського, який стверджує, що перед Богом всі люди народжуються рівними й земна влада не є вічною. «Він будить голос сумління,

накликає до повної згідності теорії і практики, збуджує любов до народних мас, сміливо боронить «правду» і свої переконання», – зауважує о. М. Соловій [191, с. 117].

Перебуваючи за межами Речі Посполитої, письменник продовжує цікавитися справами українсько-білоруської митрополії. Він помічає передберестейську кризу православ'я й прямо висловлює жаль з приводу занедбаного стану руської церкви [24].

У творі «Посланіє къ утекшимъ от православное вѣры єпископомъ» Іван Вишенський таврує уніатських єпископів за служіння не пастві та Богові, а королю. Він звинувачує ієрархів у антинародній та антипатріотичній діяльності, продажності, у прагненні до збагачення і влади. Полеміст пропонує не визнавати нових владик. Полеміст ганить і уніатських, і православних священників за забуття свого істинного призначення, за ненажерливість та меркантильність, акцентує на тому, що вони розкошують, на відміну від власної пастви.

П. Яременко зауважує, що у творах Івана Вишенського не зустрічається ремінісценцій протестантських творів, «однак аргументація критики папства у Вишенського часто ідентична з писаннями протестантських публіцистів» [250, с. 54]. На його думку, це «було зумовлене спорідненістю ідеології Вишенського з протестантськими поглядами» [250, с. 54–55]. Літературознавець помічає, що полеміст активно виступає за участь мирян у церковному урядуванні, вітає надання ставропігії братствам. На підставі цього П. Яременко називає Івана Вишенського «афонським протестантом» [250, с. 103].

При цьому більшість науковців, на противагу П. Яременку, відзначають саме консервативність творчості Івана Вишенського та його контрреформаційні погляди [24; 47; 69; 117].

О. М. Соловій вважає, що Іван Вишенський відстоює повернення до греко-слов'янської традиції, до первинних джерел – патристики та Святого Письма.

На думку науковця, для афонського монаха ідеальна церква не панівна й багата, як католицька, але переслідувана, а тому чесна, як старохристиянська.

Однією з центральних інтенцій творчості Івана Вишенського є відновлення забутих традицій. Письменник пропонує повернутися до витоків учення й наслідувати їх. У «Посланні къ утекшимъ от православное вѣры епископомъ» полеміст відкидає право уніатських владик на управління єпархіями саме тому, що вони розірвали канонічний зв'язок із православ'ям.

Для українського афонського монаха істина одна – це Бог. Іван Вишенський відкидає примат папи Римського, звинувачує його у владолюбстві, критикує папство як інститут у цілому.

У творі «Краткословный отвѣт Феодула Петру Скарзѣ» письменник, полемізуючи з польським єзуїтом, заперечує тиранічні методи насадження унії. Він наголошує на тому, що людина від природи вільна й у кожного є право вибору – слідувати Богові або дияволу, залишитися живим або загинути.

Окрім полемічних, у творчому доробку Івана з Судової Вишні є твори, в яких він порушує не богословські та церковні, а морально-етичні питання.

У «Обличеніи диавола-міродержца» провідним є мотив марноти марнот (Vanitas). Письменник сповідує принцип відмови від світських, матеріальних благ заради служіння Богові, який є єдиним законним правителем на землі. На думку Івана Вишенського, ідеального громадського устрою можна добитися через моральне очищення та вдосконалення, через прийняття вищих істин.

Важливе місце у творчості письменника посідали питання освіти. Полеміст стояв у гострій опозиції до єзуїтської системи навчання. Він відстоював «греко-слов'янську концепцію» освіти [250]. Полемізуючи з Петром Скаргою, Іван Вишенський негує риторику, філософію та діалектику, які викладалися в єзуїтських колегіях. На його думку, вони вчать тому, як «з бѣлого чорное, а з чорного бѣлое перетворяти» [24]. Афонський монах наголошує на тому, що освіта повинна зміцнювати національно-культурну ідентичність, а не дезорієнтувати людей.

Іван Вишенський також подає власну концепцію початкової шкільної освіти. Він відкидає латину на перших етапах і натомість закликає починати студії з опанування руської мови та грецької граматики, після чого переходити до вивчення Псалтиря й богослужбових книг. Письменник переконує, що саме руська мова є носієм національної ментальності, долучення до якої дозволить запобігти переходу на інші обряди. Приділяючи велику увагу морально-етичному становленню школярів, полеміст вважає, що головне не дати формальні знання, а виховати чесну й богобоязливу людину.

Частина дослідників беззастережно відносять твори Івана Вишенського до барокових за стилем [239], інші ж вважають його ренесансовим українським автором [45; 47]. «Стиль Івана Вишенського не в'яжеться з барокковою естетичною концепцією. Для стилю барокко властива гіпертрофія форми і словесного орнаменту такою мірою, що слово, образ має зворушувати не емоції, а уяву читача, приголомшувати словоплетивом. У Вишенського цього немає», – вважає П. Яременко [250, с. 110].

Творчість Івана Вишенського помітно вплинула на розвиток ранньомодерної української літератури, а сам полеміст до упокоєння залишався помітним суспільним діячем, послання якого позначені оригінальним талантом.

Найбільш своєрідна та значуща полемічна українсько-білоруська публіцистика з'явилася в першу третину XVII століття. Творчість Мелетія Смотрицького, Йосифа Велямина Рутського, Лева Крези та Захарії Копистенського становить собою найяскравішу частину ранньомодерної полемічної літератури на східних землях Речі Посполитої.

У таборі православних на початок XVII століття сформувалися два яскраві літературні осередки зі своїми науковими та культурними програмами – острозький і київський. Також культурну діяльність вели письменники-одинаки, котрих так і не прийняв жоден із мистецьких гуртків цього часу – зокрема, Мелетій Смотрицький.

У 1606 році з'являється рукописний анонімний трактат «Пересторога». До сьогодні науковці не одностайні у визначенні його авторства. І. Франко

висловлює переконання, що «Пересторогу» написав член Львівського братства Юрій Рогатинець [231], М. Возняк припускає, що це твір авторства Йова Борецького [25], П. Яременко наполягає на тому, що автором «Перестороги» був писар Берестейського собору, священник зі Львова Андрій Вознесенський [252]. Виявивши часткові текстові збіги та проаналізувавши біографію Андрія Вознесенського, П. Яременко висловлює припущення, що він також написав «Оповідання про Берестейській собор» (1596 рік), документальну хроніку Берестейського собору «Ekthesis» (1597 рік), Оповідання про сеймовий суд над протосинкелом Никифором (1597 рік), Окружну відозву Львівського братства (1608 рік), «Епістолію» (1609 рік), лист до польського короля від імені православних львів'ян «Лямент» (1609 рік) та був автором частини Львівського літопису (10-ті роки XVII століття) [252]. Дослідник робить такий висновок в основному на підставі включення в твори більших або менших уривків із книги «Ekthesis», автором якої з великою долею ймовірності можна вважати Андрія Вознесенського. На нашу думку, таке припущення П. Яременка недостатньо обґрунтоване, оскільки «Ekthesis» на початку XVII століття був популярним зібранням документальних матеріалів Берестейського собору і його цитувало та копіїувало багато полемістів. Також незрозумілою та малоімовірною є 11-річна перерва між 1597 та 1608 роками, коли, на думку П. Яременка, Андрій Вознесенський не писав ніяких книг, та жанрова різниця хронік й епістолій, приписуваних львівському священикові творів.

«Пересторога» не має чіткої композиційної структури, але твір у цілому можна розділити на дві частини – історичну, де автор систематизує інформацію про історію розвитку освіти і братського руху в Україні, та теолого-полемічну, де він із викривальним пафосом пише про діяльність нових уніатських владик.

До провідних тем твору належить тема освіти. Автор «Перестороги» говорить про необхідність розвитку шкільництва для того, щоб уникнути денаціоналізації та подальшої деградації православних священиків. «Книг велике множество языком словенским нанесли, леч того, що було

найпотребнійше, школ посполитих, не фундували. За чим, за літами, оная грубость поганська і прироженне, влекущее на марность того світа, так поразило, же потомкове оних побожних благочестивих самодержців, княжат руських, світа сього красотами уведенії, а наукам не виученії, упали в великое лакомство, около панування великую хтивость взяли і розділилися», – пише автор твору [212, с. 26–27].

У цьому контексті полеміст виокремлює князя Костянтина Острозького, який з волі Провидіння та за допомогою патріарха Константинопольського створив у Острозі школу. «І так почав святійший патріарх константинопольський о овечках своїх старання міти, которії ся до нього утікали. А видячи його такову гарячую милость, святійший патріарх до церкви божеєї часто а часто його навіжав, утвержав посланцями своїми і письмени своїми», – говорить полеміст у «Пересторозі» [212, с. 28–29].

У другій частині твору автор викриває луцького єпископа Кирила Терлецького, володимирського владику Іпатія Потія та київського митрополита Михайла Рогозу, які присягнули на вірність папі Римському, чим зрадили свого покровителя Костянтина Острозького. Автор «Перестороги» наводить факти фізичних розправ, які чинив Кирило Терлецький над тими, хто рішуче відкидав унію. Зокрема, у творі згадується втоплення у 1597 році православного священика Степана Добрянського [212, с. 33–35].

Полеміст також у подробицях описує суд над очільником православного Берестейського собору, протосинкелом Никифором, якого польська влада звинуватила у шпигунстві. Автор «Перестороги» ототожнює Никифора зі стражденним Ісусом Христом, звертає увагу читачів на те, що православний ієрарх так само постраждав за віру та людей. У трактат також вміщується, можливо, й не виголошена на суді [252] промова Костянтина Острозького на захист Никифора, в якій князь говорить про можливість відкритого висловлення народного невдоволення з приводу підписання Берестейської унії, та хроніка сеймового суду над Іпатієм Потієм та Кирилом Терлецьким.

Таким чином, у «Пересторозі» автор намагається виявити причини втрати православним священством свого авторитету та висловлює переконання, що ситуація може бути виправлена після поширення шкільної освіти на українських землях Речі Посполитої.

Уся постберестейська полеміка унаочнює глибинну трансформацію суспільного устрою ранньомодерної України. Після підписання унії православній громаді презентували з'єднану з Римом церкву як єдино можливу законну альтернативу [162]. Фактично відбулася підміна юрисдикції. Переважна більшість української та білоруської шляхти, використавши кон'юнктурні зміни, просто перейшла на інший обряд. У такий спосіб православна спільнота втратила своїх представників на державному рівні.

Мета всієї української полеміки кінця XVI – початку XVII століть, на думку Д. Чижевського, полягала в тому, щоб повернутися «до старої візантійської традиції», від якої у ранньомодерний час почала відходити Україна [237, с. 216–217]. Письменники у міжконфесійній боротьбі кінця XVI – початку XVII століття вимушені були стати «охоронцями споконвічної церковної традиції» [164, с. 80].

Таким чином, в українській літературі цієї доби виникає та усталюється мотив давності Київської церкви. У ранній полеміці його дуже успішно використовують Герасим Смотрицький, Захарія Копистенський у полемічних передмовах до київських лаврських видань і окремих богословських трактатах та Мелетій Смотрицький в ранній творчості, зокрема у трактаті «Αντιγραφή» («Антиграфи», 1608 рік) та «Θρησκ» («Тренос», 1610 рік). «Давність» (чи – точніше кажучи – «авторитет давнини») становила в культурі раннього бароко аргумент, який легітимізував та ушляхетнював візантійсько-руський етос у Речі Посполитій.

Відповідний мотив можна виявити чи не в усіх творах Мелетія Смотрицького – одного з найпомітніших літературних талантів на початковому етапі полеміки. Йому, за різними відомостями, належать понад двадцять творів [191; 191; 251; 257]. Відомості з біографії та аналіз деяких трактатів

цього письменника подають М. Коялович [110], С. Голубєв [37], М. Грушевський [44], о. М. Соловій [191], М. Грицай [40] та інші. Однак більшість дослідників, вивчаючи життєвий шлях Мелетія Смотрицького, спираються на виданий у Римі в 1666 році твір його першого біографа, Холмського уніатського єпископа Якова Суші.

Зараз достеменно відомо, що Мелетій Смотрицький здобував освіту не тільки в єзуїтській академії у Вільні, але й у протестантських навчальних закладах у Німеччині [47; 251]. Літературознавці припускають, що саме у протестантів він засвоїв прийоми ведення антикатолицької боротьби – «латинською мовою, засобами класичної філософії, методами спільної діалектики і навітлюванням творів св. Отців» [191, с. 144], а також схоластичну методологію.

Вважається, що першим трактатом Мелетія Смотрицького як полеміста є «Автїурафн» (1608 рік). Цей польськомовний анонімний твір, автор якого назвався безіменним «братчиком», складається з віршованої посвяти князю Костянтинові Острозькому, де письменник висловлює можновладцеві вдячність за протекцію православному віровизнанню, прозової присвяти краківському каштеляну Янушу Острозькому, передмови до читача та сімох основних богословсько-полемічних розділів.

У книзі «Автїурафн» Мелетій Смотрицький, відкидаючи звинувачення уніатського митрополита Іпатія Потія на адресу віленських братчиків у поширенні єресей, критикує вчення про чистилище, використання в римській месі опрісноків тощо [183, с. 1205–1223].

Найбільш відомим твором Мелетія Смотрицького є «Θρηνος». Твір виданий у Вільні 1610 року під псевдонімом Теофіл Ортолог (Правдолюб). Автор, сховавшись за псевдонімом, від імені віленського братства дає гнівну та вкрай осудливу оцінку уніатським владикам, які насильницькими методами забрали у братчиків Свято-Троїцький монастир і ще кілька церков.

Твір складається з присвяти покровителю православної церкви у Польсько-Литовській державі овруцькому старості князю Михайлові Корибуту-

Вишневецькому, передмови до читача та десяти розділів, перші чотири з яких найбільш відомі й уміщують плач церкви-матері, інші ж, менш знані, розділи з шостого по десятій, – суто полемічного теологічного змісту.

У трактаті «Θρηνος» Мелетій Смотрицький використав образ церкви-матері, який до нього зустрічається в Герасима Смотрицького, Клірика Острозького, Івана Вишенського та інших представників ранньомодерної української літератури. Перша частина трактату написана в формі «народного речитативного голосіння» [251], друга – представлена в формі богословського трактату.

У своєму творі Мелетій Смотрицький наводить детальний перелік руських шляхетських родів, які залишили церкву-матір та перейшли на інше віровизнання. Полеміст ототожнює кожен фамілію із коштовним камінцем у короні, а втрату цих родів для православної спільноти – із зубожінням всієї церкви. Також він звинувачує ієрархів, які, піддавшись спокусі, підписали унію з католицькою церквою. Висловлює Мелетій Смотрицький занепокоєння щодо втрати авторитету священнослужителів, торгівлі єпископськими та іншими церковними посадами тощо. Полеміст наголошує, що рішення священнослужителів підтримати унію було фатальним, оскільки більшість із них невдовзі вмерли. Автор трактату «Θρηνος» переконує в тому, що спочили уніатські ієрархи будуть суворо покарані на Божому суді, по-перше, за свою зраду, по-друге, за занедбання монастирів і освіти, по-третє, за кривди, завдані православним.

Теофіл Ортолог робить типовий для полемічної літератури екскурс в історію церкви, згадує про перші сім Вселенських соборів та обґрунтовує належність українсько-білоруської митрополії до Константинопольського патріархату. Використовуючи твори Отців Церкви, він доводить давність православного обряду. Натомість Теофіл Ортолог наводить цитати з антипапських й антикатолицьких творів, де священники західного обряду звинувачуються в порушенні Христових заповідей. Зокрема, полеміст звертає увагу на багатство католицької ієрархії й животіння в злигоднях їхньої пастви.

За образністю перша частина трактату «Θρηνος» має багато спільних рис із творами автора, який укривався під псевдонімом Клірика Острозького. Це дає підстави деяким дослідникам ранньобарокової української літератури припускати, що під цим іменем приховався Мелетій Смотрицький, якому на час написання творів «Отпис на лист в Бозѣ велебнаго Отца Ипатія» та «Исторія о Листрикійском, то єсть, о разбойническом Ферарском або Флорентском Синодѣ» було вже близько 20 років і який, перебуваючи в Острозі, здобув необхідні богословські, лінгвістичні та літературні знання [191; 192].

Друга ж частина трактату академічна та богословська. Тут Теофіл Ортолог перелічує обрядові розбіжності католицької та православної церков. Багато в чому за методологією та стилістикою вона збігається з твором «О единой истинной православной вѣрѣ» Василя Суразького.

Дослідники зараховують «Θρηνος» до ледь не найяскравіших творів-представників барокового українського письменства [16; 51; 80]. Водночас П. Яременко вбачає тут тільки «зародкові елементи барокової риторики і образності» [251, с. 49], але зазначає, що цей трактат не варто зараховувати до класичних творів українського бароко. «Ні автор «Треносу», ні інші письменники-полемісти кінця XVI – початку XVII ст. на Україні не були репрезентантами розвинутого стилю барокко», – вважає П. Яременко [251, с. 49–50].

«Θρηνος» збурих нову хвилю полеміки, й у 1610 році в Кракові вийшла відповідь на трактат Теофіла Ортолога. Петро Скарга у брошурі «Na threny i lament Teofila Orthologa do Rusi greckiego nabożeństwa Prestoroga» вже відкрито закликає короля до репресій проти автора трактату «Θρηνος» [251, с. 51–53]. Далі у Вільні виходить «Parygoria» Володимирського уніатського єпископа Іллі Мороховського, який звинувачує свого опонента в єресях і неучтві. Він закликає владу вжити рішучих заходів, аби припинити розповсюдження твору «Θρηνος».

Мелетій Смотрицький надовго припинив писати полемічні твори внаслідок жорсткої критики на свою адресу після публікації «Θρηνος», покарання

видавців, котрі були причетні до друку цього твору, а також внаслідок фактичного припинення гострих дискусій довкола підписання Берестейської унії.

Наступні твори, які науковці приписують Мелетію Смотрицькому, з'явилися в 1621 році – після того, як виникла нагальна потреба виступити на захист нової українсько-білоруської православної ієрархії, висвяченої у 1620 році Єрусалимським патріархом Феофаном.

У цей час між православним, з одного боку, та католицькими письменниками – з іншого, точилася суперечка з приводу правомочності нових єпископів, архієпископів та митрополита.

Висвячення Феофаном нових православних владик співпало з тяжкою поразкою польського війська від турків під Цецорою. У боях 7 жовтня 1620 року загинув навіть коронний гетьман Станіслав Жолкевський. Поразку армії Речі Посполитої суспільство сприйняло як трагедію. Саме в цей час підданий Туреччини патріарх Феофан без погодження з королем висвятив ієрархів. Це викликало масу емоційних протестів шляхти.

Єрусалимського патріарха одразу ж звинуватили у шпигунстві та самозванстві. Католицькі полемісти в один голос заявили, що ця хіротонія порушила надане законом право короля висувати та іменувати владик. Крім того, зазначали опоненти Феофана та православної ієрархії, висвячення пройшло тоді, коли на цих єпархіях уже були владики-уніати, а значить, порушило канонічну заборону висвячувати двох владик на одну кафедру. Зокрема, католики звертали увагу на те, що у правилі № 22 святого IV помісного собору антиохійського говориться про те, що єпископ не має права приходити в єпархію, де вже є керівник, й ставити там пресвітерів і дияконів, «аще же кто дерзнет на сіє: то рукоположеніє да будет недѣйствительно, и он да подлежит епитиміи от собора» [170, с. 75–78, 119–122].

Король і польська знать після 1620 року не визнають висвячених Єрусалимським патріархом Феофаном ієрархів, в тому числі наголошуючи на

їхньому нешляхетському походженні. Саме через це православним полемістам відмовляють у праві говорити від імені всього руського народу. «З юридичного становища це було порушення королівського права номінації православних владик, освяченого століттями узурпації», – зауважує М. Грушевський [47, с. 144]. Однак поборники руських інтересів знаходять вихід із такої ситуації – з початку 1620-х років православна громада обирає нових речників – козацтво, у той час як князівсько-шляхетські представники відходять на другий план. Полемісти визнають захисниками віри та «оздобою церкви» козаків [162, с. 214].

Водночас руська шляхта, котра перейшла на новий обряд і в народній свідомості стала втрачати ідентичність, продовжує наполягати на своєму виключному праві представляти інтереси українства в Польсько-Литовській державі. Її православні, її уніати, її католики вважають себе представниками громади, яка споконвічно проживала на сході королівства. Таким чином, у ранньомодерний період українець стає не тільки православним, а відтак, втрачається значення віровизнання як головного маркера національної приналежності. «Вперше руський народ диференціювався на чотири гілки за релігійною ознакою: православні, католики, уніати, протестанти. Середньовічна модель «українець – православний» руйнувалася», – наголошує Н. Поплавська [164, с. 65].

У той же час Д. Чижевський відзначає стрімкий процес денаціоналізації української шляхти. Дослідник пов'язує його передусім із ренесансовим явищем поширення освіти та розповсюдження протестантських течій в Польсько-Литовській державі, зокрема соцініанства. «Саме ці течії привели своїх прибічників серед української шляхти й почасти міщанства до тіснішого зв'язку з духовною культурою західної Європи. Але цей зв'язок привів більшість українських прибічників антитринітаризму до денаціоналізації», – зауважує Д. Чижевський [237, с. 216; 237]. При цьому він акцентує, що, окрім деструктивних явищ, Реформація в Україні також інспірувала необхідний

процес кодифікації та впорядкування мови – й тієї, що використовувалася на письмі, й розмовної мови [45, с. 217–221; 237].

Разом із тим усі православні владики опиняються у становищі, коли їм потрібно було доводити легітимність усього східного обряду. Втративши шляхту, православна церква на руських землях відчула себе соціально неповноцінною.

Факт висвячення нових православних ієрархів спровокував нову хвилю полеміки. Спочатку дискусія між представниками Київської митрополії й католицької церкви обох обрядів точилася на сеймах і сеймиках – поставлених владик відстоював, зокрема, православний шляхтич із Волині Лаврентій Древинський [45]. М. Грушевський додає, що «за цими першими «обмінами гадок» наступила далеко завзятіша і серйозніша полеміка весною 1621 р. Приводом послужили перші виступи уряду проти новопоставлених владик» [46, с. 150]. Письменники-богослови обмінялися закидами зі сторінок памфлетів. Київський митрополит Іов Борецький вносить 15 травня 1621 року до міських книг «Протестацію», перед цим пише памфлет із аналогічною назвою. Полоцький архієпископ Мелетій Смотрицький підтримує ініціативу митрополита книгою «*Verificatia niewinności*», виданою на початку травня того ж року.

Починає формуватися новий етноісторичний міф українського народу. Козакам атрибутуються «старожитні права» [162, с. 216]. М. Грушевський та С. Плохій цитують написану у квітні 1621 року «Протестацію» митрополита Іова Борецького, де козаки називаються «частиною Яфетового племені» і наголошується на тому, що вони «в стародавні часи воювали з греками на Чорному морі, штурмували Константинополь з князем Олегом», прийняли східне християнство разом із Володимиром Великим тощо [162, с. 216–217]. Уславлення козацтва як русинами, так і поляками співпадає з Хотинською війною, у якій Річ Посполита перемогла турок за допомогою запорожців. Полемісти вчасно реагують на суспільний запит на творення нового образу героя. Тут же вони намагаються виправдати претензії козацтва на

репрезентацію цілого руського народу на рівні держави. Відбувається модифікація суспільної організації – в окремий стан виділяються козаки. Їх глорифікують та наділяють князівськими правами та привілеями. Цю тенденцію підтверджують «Вірші на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича-Сагайдачного» Касіяна Саковича (1622 рік).

Після Хотинської війни спостерігається залучення «козаків до польської ідентичності через ідеологію польського сарматизму». Запорожців малюють як «передмур'я» християнського світу в його боротьбі проти мусульманської небезпеки [162, с. 222]. Козацькі ватажки стають сарматською елітою. Однак ненадовго. Вже протягом наступних двох десятиліть зі зміною зовнішньої кон'юнктури, зменшенням турецької загрози та зростанням політичних претензій козаків у свідомості польського народу запорожець знову перетворюється на вбивцю, грабіжника [48]. Змін зазнає й сарматський образ Речі Посполитої. Королівство перетворюється з оплоту християнства на оплот його партикулярної частини – католицизму [162, с. 223–225; 265].

Підтримувана державою унійна церква презентувалася як давня та законна. Утім, православна громада, що усвідомлювала свою окремішність, постала перед необхідністю вироблення нової ідентичності, відмінної від тієї, яку нав'язувала на українських землях «польська партія» [8].

Із утратою шляхтою української ідентичності [249], новими оборонцями православної віри стали міщанство, об'єднане в братства, та козацтво, яке тільки виокремилося в новий стан. Ці суспільні сили діяли в альянсі з богословами.

Попередні полемісти якщо й торкалися питання правомірності висвячення нової православної ієрархії, то тільки побіжно. Мелетій Смотрицький своїми творами активно вступився за нових українсько-білоруських владик.

Видана у Вільні двома накладками (6 квітня та 16 червня 1621 року) польськомовна «*Verificatia niewinności*» («Виправдання невинності»), стала одним із перших творів, інспірованих необхідністю відстояти новопоставлених владик. Виданий від імені ченців віленського братського монастиря Святого

Духа художньо-публіцистичний памфлет автор адресує польському королю та уряду. Полеміст рішуче відкидає можливість прийняття православним населенням Речі Посполитої Берестейської унії та закликає русинів зберегти «старожитню віру». Письменник наводить документи та згадує історичні факти, що підтверджують законність висвячення Феофаном нових владик. Мелетій Смотрицький, дійсний автор трактату, нагадує, що, за численними грамотами і законами, громадяни Речі Посполитої є рівноправні й у королівстві формально заборонена дискримінація за релігійною ознакою. Він довірливо звертається до короля з проханням захистити русинів від свавілля уніатських владик і закликає співвітчизників гуртуватися довкола православної церкви, щоб «відвернути Русь від унії». У трактаті «*Verificatia niewinności*» Мелетій Смотрицький виокремлює образ типового наклепника. Для полеміста ним стає представник уніатської ієрархії, котрий, апелюючи до уряду й монарха, плямує репутацію нових православних владик, звинувачує їх у шпигунстві, ересях тощо.

Проти трактату «*Verificatia niewinności*» одразу 1621 року вийшли три проунійні антиправославні твори: 1) анонімна «*Sowita wina*» («Подвійна вина»), яку частина дослідників приписують архімандриту віленського монастиря Святої Трійці Левові Кревзі [251], інші – митрополитові Йосифу Велямину Рутському [191; 192; 231]; 2) твір василіанина Тимофія Симоновича «*Proba veryfikaczej omylnej*» («Проба хибного виправдання»); 3) «*List do zakonników monastera cerkwie Św. Ducha*» («Лист до монахів монастиря церкви Св. Духа віленського»), написаний уніатськими шляхтичами Янушем Скумином-Тишкевичем, Адамом Хребтовичем, Миколою Тризною та Яремою Мелешком.

Автор твору «*Sowita wina*» наголошує на виключному праві короля Речі Посполитої подавати та затверджувати кандидатури церковних ієрархів. Він звинувачує православних у порушенні цього законного королівського привілею. Таким чином, на думку уніатського письменника, русини, висвятивши власну ієрархію, бунтують проти влади. Він також називає Феофана турецьким шпигуном й закликає належним чином покарати його.

Уніатська церква в Речі Посполитій презентується як споконвічна та законна, а православна – як новоутворена та незаконна. Цим автор книги «Sowita Wina» виправдовує репресії проти православних вірян у Вільні на великодні свята в 1621 році.

У брошурі «List do zakonników monastera cerkwie Św. Ducha», що стала відповіддю на присвяту до другого видання трактату «Verificatia niewinności» Мелетія Смотрицького, уніатські шляхтичі стверджують, що саме вони мають право представляти український та білоруський народи на державному рівні, продовжуючи дискусію про правонаступність полько-українських еліт. Уніатські шляхтичі звинувачують висвячених православних владик у самозванстві [251].

Мелетій Смотрицький відповідає твором «Elenchus pism uszczypliwych» («Спростування дошкульних писань»), що був виданий у Вільні 1622 року. Основна частина трактату – полемічний коментар на «List do zakonników monastera cerkwie Św. Ducha». Наприкінці твору вміщений «Appendix. Na Examen Obrony Verificaciej», котрий став відповіддю на брошуру «Proba veryfikaczej omylnej».

У трактаті «Elenchus» Мелетій Смотрицький постає ревним захисником ідентичності православної церкви. Тут він – чи не востаннє у своїй творчості – захищає козаків та братчиків від звинувачень уніатських владик у неправомірному втручанні у церковні справи, відстоюючи соборний принцип управління кліром. Полеміст також нагадує про численні утиски та насилля, яке нібито чинять уніатські владики стосовно православної громади Вільна.

Трактат написаний за свіжими слідами Хотинської війни, під час якої польське та козацьке війська успішно протистояли черговій турецькій навалі на Річ Посполиту. Після 1621 року козацтво в польському суспільстві сприймають уже не як грабіжників та бандитів, а як героїчних захисників християнської цивілізації. Мелетій Смотрицький вдало використовує суспільну кон'юнктуру й звеличує лицарський подвиг козаків у обороні східного пограниччя християнського світу. Полеміст, можливо, відчуваючи заклопотаність офіційної

влади військовими проблемами, підтримує козацьку ініціативу та відкрито виголошує ідею збройного протистояння унії, «вважаючи його крайнім засобом розправи, помсти за численні кривди православ'ю від шляхетсько-уніатської тиранії» [251, с. 91]. Мелетій Смотрицький відкрито говорить про силовий протест, підтримуючи позицію низового радикального козацтва, пропагує та заохочує розправи над прихильниками Берестейської унії. «Elenchus» – це швидше соціально-політичний публіцистичний памфлет, ніж богословський трактат.

У відповідь на «Elenchus» виходить, за оцінкою П. Яременка, «відверто лайливий», памфлет «Antelenchus» ігумена віленського Свято-Троїцького монастиря Антіна Селяви [251]. Тут опонент Мелетія Смотрицького переконує читачів у тому, що православні священики втратили авторитет, «заразилися єресями» та почали залишати свій обряд ще до підписання Берестейської унії. Антін Селява слушно зауважує, що унія стала радше наслідком, а не першопричиною цих процесів.

Архієпископ Полоцький ще здійснює кілька спроб обґрунтувати канонічність хіротонії православної ієрархії та добитися офіційного визнання владик, видаючи у 1622 році трактат «Justifikacja niewinności» та у 1623 році відкритий лист-звернення «Supplicatio», адресовані королеві та сенату. Мелетій Смотрицький напередодні Варшавського сейму 1623 року звертає увагу senatorів та короля на те, що в часи військової загрози з боку турків унія розпалює внутрішні протиріччя та міжнаціональну ворожнечу.

Утім, активна полеміка щодо висвячення Єрусалимським патріархом Феофаном руських православних владик триває ще щонайдовше півтора роки, після чого поступово згортається й на передній план висувається переважно еклезіологічна проблематика. В період після поставлення владик опоненти намагалися позиціонувати себе як законних представників руського народу й поставити противників поза церковним і світським правом. Православні відкидали уніатську ієрархію, уніати у свою чергу апелювали до неможливості призначення другого ієрарха на одну й ту саму кафедру.

Питання авторства деяких творів початку XVII століття й до сьогодні залишається дискусійним [29; 46; 47; 251; 252]. Зважаючи на те, що велика частина творів, які традиційно приписують Мелетієві Смотрицькому, анонімні, Д. Фрік зазначає, що деякі з них могли бути написані іншим автором. На думку дослідника, ототожнення особи автора з добре відомим на той час Мелетієм Смотрицьким могло відбуватися через те, що його опоненти, читаючи анонімний твір, навмисно або ненавмисно приписували його цьому полемістові. Адже, по-перше, він уже був відомий, по-друге, вони не знали у лавах православних полемістів співмірно значущих письменників, по-третє, опоненти намагалися таким чином наклепати на Мелетія Смотрицького немилість короля.

До переходу на унію Мелетій Смотрицький зазначив своє ім'я тільки в одній з версій передмови до Євангелія 1616 року, в Граматиці 1618 року та в промові на похорон Леонтія Карповича – єдиному творі полеміста, написаному руською мовою (1620 рік). Після переходу на унію Мелетій Смотрицький підписував усі свої праці, а також визнав за собою авторство творів «*Verificatia niewinności*» (1621), «*Elenchus*» (1622), «*Justifikacja niewinności*» (1623) [257, с. 39].

За відомостями Д. Фріка, в пізніших роботах Мелетій Смотрицький також зізнався, що «Θρηνος», підписаний псевдонімом Теофіл Ортолог, насправді був його трактатом. З огляду на це, дослідник відкидає ототожнення Клірика Острозького з Мелетієм Смотрицьким. «Кожен, хто брав участь у полеміці 1620-х років, видається, вже знав, хто був Теофілом Ортологом, і ніхто не ототожнював його з Кліриком із Острогу», – пише Д. Фрік [257, с. 40]. Таким чином, він відкидає гіпотезу про те, що автором листів до Іпатія Потія був Мелетій Смотрицький.

Американський дослідник також вважає, що цей полеміст не писав трактат «Αντιγραφη» (1608 рік). Д. Фрік зауважує, що біограф Мелетія Смотрицького Яків Суша знайшов лист полоцького єпископа до Константинопольського патріарха Кирила Лукаріса 1627 року. В цьому листі нібито Мелетій Смотрицький «приписує «Αντιγραφη» такому собі «Αζαρίασυ»

(Азарії)» [257, с. 43]. Відповідно до деяких досліджень, «Азаріас» був псевдонімом Захарії Копистенського [47]. «І кількома сторінками пізніше Суша сам, згадуючи «Αντιγραφη», атрибує його «Азаріасу», – наголошує науковець [257, с. 43]. Водночас Д. Фрік звертає увагу, що цей лист Мелетія Смотрицького до Кирила Лукаріса існує щонайменше у трьох різних копіях, і тільки в компендіумі Якова Суші «Αντιγραφη» приписується «Азаріасу», тобто Захарієві Копистенському. Говорячи про свідчення Петра Скарги, який приписував «Αντιγραφη» Мелетію Смотрицькому, Д. Фрік однозначно стверджує, що «ця атрибуція є видом наклепу, який розповсюджувався під час конфесійних дебатів у цей період» [257, с. 43]. «Скарга не сказав, що Смотрицький написав це; він сказав, що Ортолог написав це. Це приголомшливо!», – обурюється американський учений [257, с. 44]. Д. Фрік вважає, що з високою вірогідністю автором «Αντιγραφη» міг бути Захарія Копистенський.

В останній період життя після подорожі на Схід Мелетій Смотрицький, змінивши юрисдикцію, переоцінює свою творчість. Полеміст переходить на унію. Він визнає за собою авторство низки ранніх анонімних творів, у яких критикувалася Берестейська унія, однак кається в тому, що ще більше поглибив протиріччя «Русі з Руссю». Із 1627 року до упокоєння Мелетій Смотрицький залишається ревним оборонцем унії.

О. М. Соловій серед іншого відзначає, що по переході на унію Мелетій Смотрицький пропагує створення єдиної помісної української церкви – Київського патріархату, який би формально підпорядковувався папі Римському. На це, як вважає дослідник, Полоцький архієпископ розраховував як на єдину можливість «примирити Русь із Руссю». Науковець звертає увагу, що ідея унезалежнення української церкви здобула багатьох прибічників після поставлення у 1589 році Єремією II Траносом на Московського патріарха Йони [191].

О. М. Соловій дещо анахронічно переоцінює значення Московського патріархату для української церкви на кінець XVI – початок XVII століття,

перебільшує загрозу анексування ним Київської митрополії. Дослідник, взявши до уваги реалії ХХ століття, намагається говорити про події, що, на його думку, інспірували Берестейську унію 1596 року. «Єпископам Київської митрополії прийшлося рятувати свою Церкву іншим способом – через церковну унію з Апостольською Столицею, себто на соборі в Бересті 1596 р., а саме, через оголошення Київської митрополії вільною від Царгородського патріарха і через догматично-канонічне з'єднання з римською Церквою», – зазначає о. М. Соловій, стверджуючи, що унія була єдино можливим інструментом, який зміг запобігти поглинанню української церкви Московським патріархатом [191, с. 238].

У той же час дослідник говорить, що особистий вибір Мелетія Смотрицького на користь єдності з Римом лежав виключно у контрреформаційній площині: через небажання підпорядковуватися козацтву та братствам [191, с. 200].

В усякому разі полемічна творчість Мелетія Смотрицького мала визначний вплив на українську та білоруську літератури. Полоцький архієпископ став одним із перших письменників, які розпочали обґрунтування ідеї створення незалежного Київського патріархату. Він також із позиції православного письменника спробував виявити єресі «грецької віри» та обстоювати ідею вселенського єднання християнської церкви.

Тим часом опоненти вже так чи інакше наводили всі можливі аргументи в полеміці щодо єдності східного та римського обрядів під зверхністю папи Римського. Наставав час підведення певних підсумків дискусії. Першим зі сторони уніатів це зробив протоархімандрит Чину святого Василя Великого Лев Кревза Жевуський (Ревуський), який 1617 року у Вільні у друкарні Лева Мамонича видає свій ґрунтовний твір «Obrona jedności cerkiewnej, albo Dowody, którymi się pokazuje, iż Grecka Cerkiew z Łacińską ma być zjednoczona».

Композиційно «Obrona jedności cerkiewnej» складається з передмови до читача та чотирьох частини «O zwierzchności Piotra świętego», «Komu po Pietrze ś. należy zwierzchność», «O tym jako się Ruś krzciła», «O postępkach niedawno

przeszłego posłuszeństwa Klemensowi Osmemu papieżowi od starszych naszych», які у свою чергу розбиті на розділи.

У передмові до трактату уніат висловлює жаль з приводу того, що «братської бесіди» між уніатами та православними з питання примату папи Римського не відбулася саме з вини останніх [181, с. 223]. Лев Кревза на самому початку книги ставить чотири дискусійні питання, розглядом яких присвячує по окремому розділу трактату.

Лев Кревза в першій частині трактату, використовуючи текстові докази з Євангелія, службових церковних книг і творів Отців Церкви, намагається довести тезу про першість папи Римського у християнському світі. Зокрема, активно уніатський полеміст використовує творчість Іоана Золотустого, Василя Великого, Феофілакта Болгарського та інших. «Stąd uczymy się, że inszym apostołom od Pana nie iest dano główne pasterstwo, ieno iednemu Piotrowi. Tamże niżej daie iemu przelożenstwo nad bracią», – наголошує письменник, акцентуючи на словах шанованих у православному світі Отців Церкви, які говорили про головування папи Римського [181, с. 167].

У другій частині полеміст підносить значення постаті папи Римського. Говорячи про вплив наступників престолу святого Петра на урядування у християнській церкві, Лев Кревза підкреслює, що жоден собор не міг вважатися вселенським, якщо на ньому не був присутнім представник папи Римського. Папському легатові, за відомостями письменника, надавалося особливе значення під час ухвалення рішень. Водночас полеміст на підставі юридичних документів звертає увагу не неодноразові спроби Константинопольських патріархів закріпити свою першість у постановах перших семи Вселенських соборів.

Автор трактату «Obrona jedności cerkiewnej» негативно оцінює діяльність Константинопольського патріарха Фотія, за часів якого поглибилися протиріччя між римською та грецькою церквами. Лев Кревза покладає особисту відповідальність за розкол на Фотія та візантійських імператорів. Він наголошує на деструктивних наслідках церковного розладу особливо для

православної церкви й вважає, що Флорентійська унія 1439 року може стати порятунком для людей грецької віри. При цьому полеміст стверджує, що православні добровільно брали участь у Ферраро-Флорентійському соборі, підписували угоду й приймали її: «Duchowieństwo u stany swietskie ziemie Ruskiey ... wspominaią, że ten sobor przyimuią» [181, с. 223].

Письменник у частині «O tym jako się Ruś krzciła» наводить список усіх Київських митрополитів, коротко характеризуючи їх. Полеміст намагається довести, що перші ієрархи Русі, зокрема Ісидор, Мисаїл, Йосиф активно комунікували з папою Римським й часто з ним узгоджували свою діяльність. Він відстоює теорію триразового хрещення Русі, при цьому звертає увагу автор, долучення до християнства відбулося до розколу. Саме тому, на його думку, підданство руської церкви папі Римському є цілком історично обґрунтованим фактом.

Четверту частину трактату Лев Кревза присвячує доведенню права руських владик підписувати Берестейську унію без згоди з Константинопольським патріархом. Полеміст в основному базується на тому, що формально після Флорентійської унії православна церква вже була в єдності з апостольською столицею. У частині «O postępku niedawno przeszłego posłuszeństwa Klemensowi Osmemu papieżowi od starszych naszych» письменник знову звертає увагу на руйнівні явища, що привносяться світською владою, яка намагається втручатися в релігійні справи. Він закликає інших українсько-білоруських владик долучитися до унії, запевняючи, що обрядові особливості східної церкви будуть збережені.

Крім цього, уніатський богослов критикує православних за співробітництво з протестантами.

Насамкінець Лев Кревза докоряє Константинопольському патріархові за його залежність від турецького султана й висловлює переконання, що за таких умов Київська митрополія має право самостійно визначатися у підпорядкуванні.

Полеміст, інтерпретуючи історичні джерела (як він стверджує, ті ж самі, якими користуються православні), наголошує на споконвічному зв'язку

україно-білоруської митрополії з Римом. Розкол 1054 року він пов'язує виключно з необмеженою владою Візантійського імператора, який самовільно втручався в церковні справи, а також із безвідповідальною позицією самих православних владик. Письменник звертає увагу на те, що Константинопольська кафедра від початку не вважається апостольською, а сам Константинопольський патріарх перебував під тотальним контролем світської влади. Тому у Візантії найраніше запроваджується неканонічне світське управління церковними справами [181, с. 157–172].

Лев Кревза висловлює переконання, що Русь, прийнявши хрещення до розколу, після 1054 року залишилася поза грецько-римською суперечкою, тому канонічно й до 1596 року перебувала в єдності з Римом. Для полеміста Берестейська унія є спробою подолати церковні суперечки й прийти до єдності, втраченої в середині XI століття.

2.6. Київська відповідь на виклики Берестейської унії

У відповідь на трактат «Obrona jedności cerkiewnej» Лева Кревзи Захарія Копистенський пише грандіозний за обсягом, найбільший полемічний твір першої половини XVII століття – «Палінодію» [48; 231]. Над ним письменник працює протягом 1619 – 1622 років. Однак свого часу з різних причин «Палінодія» так і не була надрукована.

Трактат київського богослова складається з передмови, чотирьох частин і додатків. Захарія Копистенський один за одним скрупульозно розглядає аргументи Лева Крезі про примат папи Римського, про значення для християнського світу наступників святого Петра на апостольському престолі, докази на захист правосильності Берестейської унії. Він, використовуючи часом ті самі історичні твори, книги Святого Письма та Отців Церкви, що і його опоненти, спростовує вислови Лева Кревзи, висловлює точку зору православної спільноти Речі Посполитої.

Полеміст, зокрема, наголошує, що за Євангелієм апостол Петро був рівним серед інших й Ісус Христос доручив «пасти овець», не виключно йому, а всім

апостолам (Ін.21:15-17). Відповідно, на думку автора «Палінодії», папа Римський також є рівним серед інших патріархів. Захарія Копистенський рішуче відстоює паритетність предстоятелів кафедр, доводячи, що спадкоємцями апостола Петра є не тільки понтифік, але й інші ієрархи. «Показавши теди, за помочю Божою, то доводне, же за будованем ся на Петрѣ Церкви жадное єму оттоль удѣльное єдиновладство не повстаєть, иже всѣ апостолове заровно з Петром суть церковним фундаментом и будовничими Церкве Христовы вси єднакими, иже на всѣх апостолѣх Церков будована єсть», – говорить полеміст [181, с. 371–372].

Крім цього, Захарія Копистенський відкидає тезу про цілковиту залежність Константинопольського першоієрарха від мирян та звинувачує понтифіка в зосередженні у своїй особі не тільки церковної, але й світської влади.

Письменник, ґрунтуючись на історичних документах та листах, заперечує твердження, нібито Київський митрополит Григорій Цамблак визнав зверхність папи на Ферраро-Флорентійському соборі.

Маючи під рукою велику кількість різнорідних джерел, київський богослов досліджує історію виникнення патріарших кафедр. Письменник звинувачує Лева Кревзу в перекручуванні фактів становлення Константинопольської патріархії.

Тут же Захарія Копистенський заперечує особливий статус папи Римського та його легатів на соборах. Він звертає увагу на те, що глава католицької церкви особисто не був присутнім на жодному з семи Вселенських соборів, визнаних послідовниками римського і грецького обрядів. Полеміст додає, що представник апостольської столиці на цих соборах не керував, а лише виконував представницькі функції й мав рівне з іншими право голосу. Крім того, письменник звертає увагу, що на Другому (Першому Константинопольському 381 року) та П'ятому (Другому Константинопольському 553 року) соборах взагалі не було папського легата, але собори були визнані вселенськими та правосильними.

На думку Захарії Копистенського, винуватцем церковного розколу є ніхто інший, як папа Римський. Київський богослов також відкидає Флорентійську унію як підписану підступно, без згоди патріарха.

Наприкінці другої частини полеміст наводить 14 відмінностей грецького та римського обрядів. Зокрема він згадує додаток «*Filioque*» до восьмого члена Символу віри, вживання католиками прісного хліба замість квасного, причастя мирян під одним видом, вчення про примат папи Римського, календарну реформу, вчення про чистилище, дозвіл споживання м'яса монахами [181, с. 780–785].

У «Палінодії» Захарія Копистенський відстоює концепцію чотириразового хрещення Київської Русі. Полеміст наголошує на апостольському походженні київського християнства, на його візантійських джерелах. Письменник заперечує тезу уніатів про те, що Русь прийняла християнство ще за єдності церков. Він наводить численні факти з історичних джерел і стверджує, що церковний розкол уже існував за патріарха Фотія, тобто в другій половині IX століття. Тому, на думку богослова, не можна говорити про обґрунтованість претензій папи Римського на Київську митрополію. Натомість, спираючись на історичні документи, він доводить споконвічність належності руської церкви до Константинопольського патріархату. «Єднак того часу юж грекове з латинниками в сполечности не были, але роздѣлене было. О чом нас увѣряет оноє, што мало вышше припомянул о упоминанью през Кирилла, абы ся Володимер стерегл вѣры латинского костела. А если ж бы цесареве Василій и Константин и всѣ грекове в согласіи и єдности были з латинниками, [то б] ... не придавали «и от Сына», – наголошує автор «Палінодії» [181, с. 1005].

Захарія Копистенський, досліджуючи історію руської церкви, відзначає, що жоден із київських митрополитів не визнавав примату понтифіка. Відповідно, полеміст не визнає юрисдикції й уніатських владик. Водночас, відновлення в 1620 році Єрусалимським патріархом Феофаном руської церковної ієрархії він сприймає як чудо.

В останній частині «Палінодії» автор приділяє увагу історії руського народу, який, на думку полеміста, є автохтонним. Письменник наголошує на давності традицій русинів. Захарія Копистенський ідентифікує запорізьке козацтво у відповідності до ідеології сарматизму – вважає козаків лицарями, захисниками Речі Посполитої та християнства на південно-східних рубежах Польсько-Литовської держави.

У додатках до «Палінодії» письменник наводить відомості про патріархів, константинопольські святині, розбіжності між римською та грецькою церквами.

Найбільший твір Захарії Копистенського здобув компліментарні оцінки в літературознавстві [18; 23; 38; 40; 47; 69; 79; 88; 89; 90; 172; 173; 213; 243]. Науковці відзначають, з одного боку, науковість та ґрунтовність твору, з іншого боку, – його близькість за лінгвістичними характеристиками до народно-розмовної традиції. «Палінодія» підсумувала всю аргументацію стосовно примату папи Римського, правосильності Берестейської унії, історії хрещення східних слов'ян, висвячення нових православних владик. Трактат, хоч і розповсюджувався в рукописному вигляді й не був надрукований до другої половини XIX століття, позначився на розвитку полемічної думки XVII століття, оскільки далі слугував джерелом доказів для ведення богословських дискусій.

У другому десятилітті XVII століття культурне життя переноситься зі Львова до Києва, де за ініціативи архімандрита Києво-Печерської лаври Єлисея Плетенецького був організований освітній, культурний та видавничий гурток. Масовий вплив інтелектуалів зі Львова, найімовірніше, відбувся внаслідок погіршення матеріального стану Львівського Успенського братства, яке утримувало школу. Причиною цього серед іншого стали необхідність виплачувати кредит за викуплене друкарське обладнання Івана Федорова, а також постійні конфлікти братчиків із владиками з роду Балабанів тощо [76]. Західноукраїнські землі, де наприкінці XVI століття значного поширення набули реформаційні течії й де звичним явищем ставала культурна співпраця

протестантів та православних, представники інтелектуальної еліти змінюють на традиціоналістський Київ, де превалювали контрреформаційні настрої. Львівські культурні діячі зустрілися з кардинально іншою формою організації братства: його фундатором, утримувачем та координатором були виключно священнослужителі. Як зауважує М. Грушевський, у київському інтелектуальному осередку не було жодних ознак громадської форми організації [48, с. 30–34].

Єлисей Плетенецький гуртує найталановитіших богословів та освітян свого часу. У Києві організовується школа й друкарня. Покращення стану освіти й достатня матеріальна база для публікації апологетичних і полемічних творів дають змогу витворити в Києві консолідований культурно-богословський гурток, який відзначився контрреформаційним спрямуванням.

Одним із провідних діячів цього культурного осередку був Захарія Копистенський, за яким також визнають авторство апологетичного трактату «Книга о вѣрѣ единой».

Отже, релігійна полеміка кінця XVI – початку XVII століття зосереджувалася на кількох контроверсійних питаннях:

- 1) необхідність, обґрунтованість і правосильність укладання Флорентійської та Берестейської уній;
- 2) примат папи Римського;
- 3) обрядові розбіжності між православною та католицькою церквами;
- 4) календарна реформа;
- 5) узасаднення висвяти патріархом Феофаном нових православних владик.

Дискусія точилася між таборами католицьких і православних богословів. Іноді на боці останніх виступали протестантські проповідники. Під час полемічної боротьби опоненти намагалися створити кожен свою візію минулого, сучасного та майбутнього руського народу; саме тому письменники залучають до своїх трактатів хроніки, літописні джерела тощо й найпопулярнішим аргументом стає «доказ від історії».

У дискусії книжників цього періоду можна виокремити період, під час якого на творчості позначався протестантський пафос (кінець XVI – перше десятиліття XVII століття), й контрреформаційний період (20-30-ті роки XVII століття). Розбіжності тут полягають насамперед у способах доведення своєї точки зору й, відповідно, тематиці.

Незважаючи на наявність реформаційного струменя, полемічна література цього часу повністю ґрунтується на писаннях визнаних Отців Церкви й історичних трактатах і проходить під гаслом повернення до джерел. У центрі уваги авторів також залишається Святе Письмо, але його інтерпретація відбувається виключно на базі Святого Передання.

Розповсюдження книгодрукування на східнослов'янських землях сприяло інтенсифікації публічного обговорення суперечливих тем. У осередках видавничої справи відбувається групування культурно-просвітницьких сил. На початок XVII століття на території України можна виділити три таких центри – Остріг, Львів та Київ. Діячі тамтешніх шкіл, переважно апологети ортодоксального богослов'я, стали рушійною силою ранньомодерної барокової полеміки.

За три десятиліття ведення дебатів обидва табори випродукували значний корпус текстів, так і не знайшовши спільного знаменника. Підсумували накопичену аргументацію в ґрунтовних працях уніат Лев Кревза та архімандрит Києво-Печерської лаври Захарія Копистенський. Після них книжна полеміка поступово вироджується, переходить із масштабного русла вирішення загальних богословських проблем до дискутування на партикулярні, особистісні та здебільшого незначні теми.

РОЗДІЛ III

ПОЕТИКА «КНИГИ О ВѢРѢ ЄДИНОЙ»

До сьогодні в українському літературознавстві немає жодної наукової праці, в якій би здійснювався цілісний аналіз поетики апологетичного трактату «Книга о вѣрѣ єдиной». У цьому розділі дисертації ми спробуємо схарактеризувати джерельну базу твору, жанрові типи вставних новел, способи їх художнього засвоєння й інтерпретації, емоційний складник взаємин автора й читача, особливості контрастного зіставлення літературного матеріалу, пласт теологічних проблем, яких торкається Захарія Копистенський, а також стилістику «Книги о вѣрѣ єдиной» в ораторському аспекті. Такі студії дадуть нам змогу, по-перше, вписати трактат у контекст української барокової прози початку XVII століття та, по-друге, розкрити характерну риторичну манеру письменника.

3.1 Автор і читач «Книги о вѣрѣ єдиной»: емоційний складник

У ранньомодерний період функції автора твору виходять за межі фіксування інформації, об'єктивно присутньої в комунікативному просторі. Письменник починає відчувати свободу вибору та виділення сектору проблем, які він хоче висвітлити на сторінках свого твору. Усвідомлюється варіативність шляхів вирішення поставлених питань і добору аргументації. Вияв цієї гуманістичної тенденції має суб'єктивний характер, залежить від естетичних смаків, освіченості автора, його життєвої позиції та зовнішніх обставин.

«Книга о вѣрѣ єдиной» має чітко визначений предмет полеміки. Увагу автора привертає дискусія з приводу християнських догматів про походження Святого Духа, про триєдність Бога, про богосинівство Ісуса Христа, про таїнства хрещення, євхаристії. Активно інтерпретуються діяння семи вселенських соборів. Мета твору корелює з суспільно-політичними умовами початку XVII століття й перебуває в контексті основних завдань української

полемічної літератури, а саме: захисту християнської церкви греко-візантійського обряду від асиміляційних небезпек та впливу інших конфесій. Основним завданням апологетичного трактату є спростування вчення опонента та висвітлення переваг візантійського обряду.

Письменник творить дискурс, виходячи з суб'єктивного погляду на реальність, однак риси цього світу перебувають у парадигмі християнського світобачення. Захарія Копистенський постає як самостійний творець етико-естетичної інформації. Однак він вербалізує суспільну думку, висловлюється не від самого себе, а від імені цілої релігійної громади. Таким чином, полеміст втілює сподівання своїх прихильників на обрядову ідентичність та правну захищеність. Сам Захарія Копистенський відверто заявляє про свої широкі репрезентативні повноваження і наголошує на тому, що він є вірним послідовником богослов'я Отців Церкви, і здатен, нічого не викривляючи, не додаючи, не віднімаючи, передати їхнє вчення. Автор об'єктивно вивищується над читачами. Тепер він уже не один із великого числа слухачів і адресатів Слова, а обрана особа, яка, напучена Провидінням, за власним бажанням пише полемічний твір. Захарія Копистенський певен, що його письменницькі здібності подаровані Богом, а тому вони мають бути спрямовані на поширення віри. Утім, письменник ще ховається під узагальненим «ми», таким чином, по-перше, знеособлюючи себе, по-друге, принагідно згадуючи колег по друкарні, які також були причетні до видання.

Лаїскою те҃ды Га҃ из Ба҃ наїшого Іс҃ Ха҃, в҃4 тої҃ побої҃жной реї҃вности взбужены будї҃учи: тую, котої҃рую виї҃дите, w҃3 вэбрэ ездиної҃. Ст҃7ой. Ка҃фолиї҃цкой. Апс҃лской Цр҃кве. Книї҃гу выї҃далисмы [100, передмова, арк.1, нн.].

Автор «Книги о вѣрѣ единой» відчуває в собі сили модифікувати дійсність, вплинути на ціннісний світ читача. У контексті християнської гуманістичної естетики письменник послідовно використовує для цього прийоми риторики, імплементовані та розвинуті в ході творчої практики. Автор часто позиціонується як мудрець, носій, а не тільки транслятор істин. Образ мудреця дозволяє Захарії Копистенському обрати дидактичну тональність бесіди, дає

можливість твердо відстоювати власну богословську позицію. Таким чином формується образ фахового та освіченого богослова. Компілятор «Книги о вѣрѣ единой» відзначається також не надто коректним ставленням до послідовників альтернативних течій християнства. Полеміст іноді, не соромлячись, називає своїх опонентів дурнями та недалекоглядними людьми.

В глупѣче, из Дхѣа Баѣ вѣ соббѣ не маѣючѣй езретиѣче. Гдѣи ти роѣзумѣ, из роѣстроѣпность ро(з)судѣку [100, с. кѣи1, паг. 1].

У ранньобароковому українському письменстві уживаним стає образ проповідника як сіяча істинного знання. Автор «Книги о вѣрѣ единой» керується метафорично вираженою християнською ідеєю про те, що викорінити бур'ян – ересь – на полі можна тільки щоденною духовною працею. Захарія Копистенський у трактаті постає в образі сіяча насіння християнських чеснот – віри, надії та любові. Метафора насіння, зерна правди, дозволяє розкрити сутність богословської письменницької діяльності київського гуманіста. Він закликає читачів споживати це зерно, долучатися до правдивого знання. У свою чергу тільки серце здатне відчутти та сприйняти правду. Воно ототожнюється з очима. Саме на серце спрямовані головні персвазійні інтенції Захарії Копистенського, письменник закликає пом'якшити серце. Натомість він частково відкидає логіку, навченість «латинумудруючих філософів», хоч часто й використовує їхні прийоми й тактику ведення полеміки.

Ту(т) внутрене т срѣца изважаѣй каѣждый из Правовѣрный, из тступца [100, с. рѣ31, паг. 1].

Бѣговиѣдець Мѣвѣсей Бѣвопиѣсанный таблиѣци т Баѣ принз+ши, из не покарѣзѣючимъсѣ люѣдемъ покаѣзовалъ, азѣбы вѣжды ты(м) моѣгли иѣхъ привести, азѣбы тложи+ши **затвѣрѣдѣлость срѣца**. не тступаѣли Баѣ [100, с. рѣ7ѣ1, паг. 1].

Автор трактату бачить своє призначення у відданому служінні православній громаді України. Він толерантно поводить себе як зі своїми однодумцями, так і зі своїми опонентами. Захарією Копистенським керує вища мета – збереження апостольської чистоти та кафоличності православного обряду.

Київський богослов також окреслює свою візію ідеального читача. Для нього – це вдячний реципієнт, який, не сумніваючись, довіряє написаному в

творі. Варто зазначити, що Захарія Копистенський обирає різні тактики спілкування з читачем у залежності від предмету бесіди та адресата в тому чи іншому розділі, а, відтак, і вводить різні образи реципієнта трактату.

На початку «Книги о вѣрѣ единой», у розділах, де автор звертається до своїх прибічників, читач постає як покірний, щирий, дещо наляканий Божою могутністю християнин. Закономірною реакцією на цей образ читача є батьківська доброзичливість полеміста. Відповідно до класичних правил збудження пристрастей, автор не намагається загострювати емоційну реакцію слухачів. Тут він викликає відчуття співпереживання, спільного занепокоєння, певної стурбованості, намагається тільки поставити головне питання дискусії, а тому не використовує руйнівних і сильних пристрастей (ненависть, страх тощо). Головним завданням Захарії Копистенського на початку твору є здобуття прихильного ставлення, довіри щодо викладу основних аргументів.

У наступних розділах «Книги о вѣрѣ единой», де Захарія Копистенський здебільшого комунікує з опонентами, читач постає в образі заблудлої вівці: заляканого, присоромленого, однак прозрілого вірянина. Головною зворотною емоційною реакцією читача, котру прагне тут викликати полеміст, є страх або побоювання згрішити та стягти на себе суворе покарання. Захарія Копистенський апокаліптичними картинами ілюструє можливі покарання «невѣрныхъ» і цим намагається утвердити їх віру в догмати православного обряду. Письменник постійно акцентує на відповідальності, яку доведеться понести послідовникам альтернативних християнських течій, на невідворотності та близькості кари:

«А Аріа=ства узчи1телэ чуд1ами науки сво1еи не потверди1ли, из о4вшемъ завстыже1нз, из на Събw1ба(х) покона1нз, на коне1цъ плзкги по(м)сты тноси1ли, я4ко Арцимини1сте> Арій распук1лъ sz и1 внут1риности з4 н1его всѣ6 вы1шли, я4ко Ію1дэ здра1йци [100, с. к7и1-к7д1, паг. 1].

Страх як пристрасть виникає миттєво. Автор не посилює відчуття страху в читачів, а тримає його постійно на стабільно високому рівні. Ця пристрасть загострює увагу, максимально мобілізує розумові здібності аудиторії, що

сприяє більш результативному спілкуванню Захарії Копистенського з опонентами. Страх як головна пристрасть у творі породжує низку інших емоційних реакцій слухачів: повагу, покірність, смиренність тощо.

Київський богослов також пробуджує почуття відрази, зневаги до опонента. Такий емоційний відгук на аргументацію суперника промовець викликає в аудиторії за допомогою прийому розчленування доказів противників на менші та слабші.

Розглядаючи широке коло теологічних проблем, Захарія Копистенський незмінно, в усіх розділах «Книги о вѣрѣ единой» використовує моральний образ суворого, однак готового до діалогу вчителя.

3.2 Спектр богословських й етнокультурних проблем у «Книзѣ о вѣрѣ единой»

Найбільший розділ «Книги о вѣрѣ единой» Захарія Копистенський присвятив пневматологічній проблемі. Письменник виявляє тринітарну природу Святого Духа. Основними опонентами полеміста в цьому розділі трактату виступають македоніани – послідовники однієї з течій аріанства, які не визнавали Святий Дух іпостасю Пресвятої Трійці, вважали його творінням Божим [117; 125; 229]. Письменник виступає проти спрощеного розуміння божественної природи Святого Духа як аналогії людського дихання.

«Анэ тако1вый е4сть Дх7ъ Бж7ій, я4ко в4 на1сь е4ст4 дх7ъ т на1шего прироже1нз чужъ знайдуючійсз, кото1рый воздуха е4сть въдхне1ніе, из тдохне1ніе вдыха1емо из тдыха1емо, кото1ры(м) ча1су мове1нз кгда што мо1вимъ, из го1лось сло1ва узчинз1етсз из на воздухъ ра(з)сыпа1етъсз. Анэ ты(ж) е4сть да(р), я4ло суть мнw1гіи да1ры Дх7а Ст7го. Анэ створе=е, а4ле са1мъ сътвори1тель, я4ко мо1ви(т) Іwвѣ пра1ведны(й), Дх7ъ Бж7ій створи(л) мзб» [100, с. нз7-и7и1, паг. 1].

На підтвердження догмату про тринітарну єдність Отця, Сина та Святого Духа Захарія Копистенський використовує чималу кількість цитат із Біблії та писань Отців Церкви. Починаючи саме з п'ятого розділу, твір набуває рис

швидше полемічного, аніж апологетичного трактату. Письменник діє за стандартною для полемічного твору схемою: наводить аргументи опонентів, подрібнює та коментує їх, після чого спростовує.

У цілому не можна сказати, що «Книга о вѣрѣ единой» має конкретне спрямування проти одного окремого неортодоксального вчення. Захарія Копистенський намагається виявити фундаментальні розбіжності з патристичним вченням популярних на той час протестантських доктрин та католицького богослов'я. Зокрема, письменник за допомогою логічних аргументів та прикладів із авторитетних творів спростовує богословські позиції католиків, аріан, монофізитів, монофелітів, анабаптистів, послідовників савеліанства, монтанізму, несторіанства, македоніанства тощо.

Окрім логічних доказів, автор трактату використовує й емоційні. Він апелює до совісті та серця людини. Захарія Копистенський переконаний, що серце управляє діями людини. Для того, щоб впливати на особу, потрібно проникнути в її серце. Розум для богослова є вторинним. Полеміст наголошує на штучній природі протестантизму та всіх єретичних течій, оскільки вони, на його думку, шукають логіку у вірі. Письменник послідовно втілює таку світоглядну концепцію протягом усієї «Книги о вѣрѣ единой».

Захарія Копистенський підсумовує розділ, присвячений пневматологічній проблематиці, апелюванням до авторитету Григорія Богослова, мученика Юстина Філософа та Євангелія від Іоана. Екзегет в одному реченні вміщує два рівнозначні твердження, підкріплюючи таким чином одне одним. Як правило, перше сформульоване самим автором, друге – цитата з авторитетного богословського джерела. Такий спосіб розташування текстового матеріалу дозволяє полемістові максимально просто та переконливо викладати свою позицію. Крім цього, перемежуючи власні тези та міркування авторитетних богословів, Захарія Копистенський намагається скріпити як цілісність текстовий матеріал «Книги о вѣрѣ единой», у якій містяться витяги з різножанрових та різноаспектних творів від пізньоантичної до ранньомодерної

доби. Цитати з творів східних Отців і Біблії з композиційної точки зору в трактаті часто є інтерполяціями з власною мініструктурою.

Годи(т)sz на(м) визнава1ти, ездина1го Ба7. не рожденна Тц7а, ездина1го ездинаороднаго Сн7а, из ездина1го Дх7а Ст7го, происходз1щag t Тц7а. Тц7ъ бо1вэ(м) нерожеде=, t кото1рого из Сн7ъ роди1sz, из Дх7ъ иззы(й)де. Яко тому6 са(м) Гъ7 научи(л) нас мовзчи: Я t Тц7а иззыно(л). И на друго(м) мёстци мо1ви(т): И Дх7ъ кото1рого я ва(м) пошлю6 t Тц7а, Дх7ъ пра+ди1вы(й), кото1ры(й) t Тц7а изсхо1ди(т) [100, с. ..., паг. 1].

У наступних розділах «Книги о вѣрѣ единой» настанова на полемічність посилюється, Захарія Копистенський дискутує з аріанами, однак виокремлює тільки одного представника цієї течії антитринітаріїв – польсько-литовського богослова Мартіна Чеховича (Marcin Czechowic, 1532 – 1613 pp.).

Його повної біографії на сьогодні немає. Достеменно відомо, що він закінчив річні студії в Лейпцігському університеті в 1554 році, де вивчав грецьку та гебрейську мови. У 1555 році був пастором, найімовірніше, лютеранином у Курнику. Близько 1559 року Миколай Радзівіл запросив його до Вільна для участі в організації кальвіністської школи. У 1561 році він направляється у Швейцарію, де особисто зустрічається з Жаном Кальвіном та Генріхом Буллінгером. Із 1565 року Мартін Чехович з'являється в середовищі поміркованих антитринітаріїв (так званих дуалістів), з 1569 року ми бачимо його серед унітаристів. У 1570 році він оселився в Любліні, де активно працює в «Малій конгрегації» Польських братів, соціально-релігійному русі, в якому «особливий акцент ставиться на зрілому баптизмі, соціально рівному пацифізмові» [258, с. 116]. За відомостями о. Раймунда Петкевича, Мартін Чехович помер 1613 року [262].

Мартін Чехович схилявся до унітаризму, анабаптизму та ідеї суспільної рівності.

Основою творчого доробку Мартіна Чеховича є переклади Святого Письма та полемічні передмови й примітки до цих перекладів. За відомостями Д. Фріка та о. Р. Петкевича, релігійну дискусію антитринітарій вів не тільки з католиками, але й із іншими протестантами. «Чехович виражав свою точку зору

у перекладах та інтерпретаціях Святого Письма в двох типах робіт: в полемічних, спрямованих головним чином проти католиків, і в передмовах та примітках до свого Нового Завіту 1572 та 1594 років, спрямованих проти інших неортодоксальних конфесій», – зазначає дослідник [258, с. 116–117].

На сьогодні нам відомі антикатолицькі брошури Мартіна Чеховича «Epistomium na Wędzidło księdza Hieronima Powodowskiego» (Краків, 1583 рік), що була відповіддю на твір польського каноніка Єроніма Поводовського «Wędzidło na sprośne błędy a bluźnierstwa Aryjanow» (Познань, 1582), а також полемічні антиєзуїтські передмова до видання Нового Заповіту (1577 рік) та огляд виданого о. Якубом Вуєком Нового Завіту «Plastr na wydanie Nowego Testamentu przez ks. Jakuba Wujka» (Раків, 1594 рік). Відомо, що о. Якуб Вуєк використовував за зразок протестантський переклад Біблії.

Я. Ісаєвич звертає увагу на те, що в перекладах Нового Завіту Мартін Чехович робить докладний предметно-тематичний показчик, який мав «полегшити знайдення відповідних цитат при індивідуальному вивченні книг і в полеміці з католицькими богословами» [75, с. 88]. Цей показчик, за відомостями дослідника, запозичив Тимофій Михайлович у своїй «Книжці Нового Завіту». Видання Мартіна Чеховича використав шляхтич Валентин Негалевський для під час роботи над своїм перекладом Нового Завіту [75, с. 88].

Д. Фрік також вважає, що основним заняттям Мартіна Чеховича була перекладацька робота. Протестантський письменник знаходить велику кількість помилок у попередніх перекладах Біблії. Свої переклади він робить, спираючись виключно на грецький текст, перекладаючи, наскільки це дозволяє мова, слово в слово. При цьому Мартін Чехович не звіряється з Вульгатою [258, с. 119].

Американський дослідник відзначає велику роль Мартіна Чеховича в формуванні лексичної бази польської мови, в усталенні способів перекладу Святого Письма з грецької мови. Він, зокрема, приділяє значну увагу методам перекладання специфічних лексем, власних назв та імен, дискутує на теми

впливу способів використання, методів перекладу, проблеми узусу та стилю. Мартін Чехович наголошує, що грецькі імена, котрі походять від речових іменників, потрібно транслітерувати, а не перекладати дослівно (наприклад, ім'я Петро з давньогрецької означає «камінь», «скеля», відповідно, Мартін Чехович пропонує, перекладаючи, писати польською «Pietr», а не «Kamień» тощо) [258, с. 116–132].

Д. Фрік зауважує, що Мартін Чехович одним із перших у польському полемічному письменстві на рівні з іншими використовує філологічні аргументи. Дослідник також звертає увагу на те, що Мартін Чехович, говорячи про способи коректного засвоєння Святого Письма, наголошує на необхідності «дбати про речі, якими вони є» [258, с. 129–130].

Після полемічних виступів Мартіна Чеховича проти о. Якуба Вуєка з'являються низка робіт на захист єзуїта. Так, у 1597 році у Кракові виходить брошура «Recepta na plastr Czechowica, ministra nowokrzczęńczego» (Краків, 1597 рік), підписана псевдонімом Щесни (Szczęsny) Жебровский. Її традиційно приписують єзуїтові, члену комісії, який дав завдання Якубу Вуєку виправити Біблію, Мартіну Лящу. Твір повністю присвячений теологічним проблемам.

Мартін Лящ захищає переклад о. Якуба Вуєка, зазначаючи, що він був буквальним. Водночас, Д. Фрік звертає увагу на те, що Мартін Лящ був у складі комісії, яка переглядала цей переклад, та припускає: Лящ міг висловлювати одну точку зору в міжконфесійній полеміці й іншу (критикувати переклад) – під час дискусії внутрішньоконфесійної.

У розділі «Тка13ъ на Аркгуме1нты прwти1вны(х) w3 Бжствѣ Хв7ѣ» київський письменник не даремно вступає в полеміку саме з «міністром Чеховичем», відомим своїми спростуваннями божественної природи Ісуса Христа та його народження від Святого Духа. Саме Мартін Чехович стає для Захарії Копистенського взірцевим антитринітарієм, який уособлює вчення «польських братів». Київський богослов зосереджується на спростуванні тез, що містяться у протестантському творі «Кредо». Очевидно, що Захарія Копистенський мав на увазі твір Мартіна Чеховича «Pieśń ćwiczenia i

doświadczenia Pańskiego» (Несви́ж, 1564 р.), перевиданий у 1594 році у Вільні під назвою «Katechizm albo krótkie w jedno miejsce zebranie wiary i powinności krześciańskiej». Полеміст обирає у визнанні віри («Кредо») «польських братів» найвразливіші богословські тези, намагається підкреслити їхню невідповідність доктринальним текстам Східної Церкви, зокрема візантійській патристиці.

На поча1тку было Слово, из Слово было из Ба7. А не ре1клъ мо1ва. Або1вэ(м) а4чъ была Бж7из пре(з) Пррбки w3 сн7у, а4ле та1з мо1ва не была Сн7омъ [100, с. ...г1, паг. 1].

Захарія Копистенський наголошує на тому, що православні та протестантські богослови по-різному сприймають Святе Письмо. Київський полеміст як представник контрреформаційного середовища зауважує вторинність тверджень «польських братів». Мартін Чехович спирається на Еразма Роттердамського (і на це звертається увага в «Книзѣ о вѣрѣ единой»), у свою чергу Захарія Копистенський підкріплює власні екзегези авторитетними писаннями, зокрема творами апостолів та східних Отців Церкви:

И то рко1мо подпе1рли свое1го(ж) мини1стра Гера1зма змышле1нымъ писа1ньемъ. Кото1рому са1мже Апслъ Па1велъ распросте1ртисз не дае1тъ [100, с. ...д1, паг. 1].

Мова в цій частині «Книги о вѣрѣ единой» менш образна, переважають конкретні та однозначні формулювання. Захарія Копистенський уміло діалогізує апологетичний трактат: ми можемо почути слова самого автора, тези його опонента, а також цитату з авторитетного православного богослова або рядки зі Святого Письма. Діалектичний метод знаходження доказів надзвичайно продуктивний. Полеміст під час обміну думками формує логічні докази, які, незважаючи на їхню формальну простоту, мають велику силу.

А и4жъ е3ще из ты(м) хотзчи и3кры1ти бжство Хв7о, Новокреще=цы мо1вз(т): Если Хс7 Бг7ъ, Ачому(ж) мо1ви(л) Идуб къ Тц7у мое1му, из Тц7у ва1шему: из Бг7у мое1му, из Бу\ ва1шему; На1то и4мъ з4 Ст7ымъ Кври1ло(м) Іерсли1мски(м) та1къ тка1же(м): То а(ч) ве1длугъ члч7е1нства Хс7 мо1вилъ, а4ле предcz тдэли(л) себе t и4ншихъ люде1й, из я4вне показа(л), же изна1чей е3муб е4сть Бъ7 из Тц7ъ, аз изна1чей на1мъ лю1де(м) [100, с. ...е1, паг. 1].

А што1 е3ще Новокреще=цы из тыбмъ невѣдающихъ зво1дз(т), я4кобы Хс7 в4 бжсствѣ Тц7у ме1ншій бы(л), же то ре1клъ, Иду къ Тц7у. Тц7ъ бо мо1й бо1лій мене1 е3сть. На1то и4мъ Та1къ тка1же(м): Ижъ то Хс7 ре1клъ не з4стороны бжства, а4ле з4стороны чл7че1ньсва, изду къ Тц7у [100, с. ...s1, паг. 1].

Кутому6 и4жъ што1 е3ще частокро1тъ пыта1ють Новокреще=цы, Длзчо1го Хс7 з4 бо1ззню, не допуска1ючи и4чнемъ своибмъ снбу, из роска1зуючи cz и4мъ моли1ти, просиблъ Тц7а азбы ке1лихъ см7рти ми1мо t не1го ве1лъ; И длзчо1го, мо1вз(т), пла1ка(л), из на Кри1жу мо1ви(л), Бе7 Бе7 мо1й чемус мзб wзпусти(л); И чему6 полециблъ Дх7а Тц7у в4 руки; Неха1йже вѣдають, и4жъ то все и3чиниблъ Хс7 не длзб бо1ззни жа1днои я4къ озниб мнѣма1ють. Але пе1рвѣй длзб того, азбы показа1лъ и4жъ бы(л) доскона1лы1 чл7къ, аз не привиде1ньемъ [100, с. ...и1, паг. 1].

Захарія Копистенський пояснює суто людські вияви характеру Ісуса Христа його подвійною природою – бого-людською. За допомогою цього засновку полеміст спростовує христологічні тези антитринітаріїв. Богослов відокремлює вияви душевної слабкості від виявів неземної могутності, співвідносячи їх із людським і божественним началом відповідно. При цьому він рішуче відкидає думку аріан про нерівну сутність Ісуса Христа Богові-Отцю, про те, що він є творінням Отця й не існував до свого вочлочення. Також Захарія Копистенський відкидає субординативні відношення в Трійці, наголошуючи на тому, що всі три іпостасі є однаково могутні й у той же час єдині.

Або1вымъ и4жъ е4сть Хрсто1сѣ е3дины(м) сн7омъ Бж7іимъ з4 прироже1нз, из е3дино сы1й сѣ Тц7е1мъ. Ста1лъcz из сы1номъ члчскимъ длзб спснїа на1шего. Про1то по чловече=ству чини(л) во1лю Тч7у, аз по прироже1ню бжстве1нно(м), чини(л) во1лю свою6 я4ко Бг7ъ [100, с. ...и1, паг. 1].

У тексті «Книги о вѣрѣ единой» Захарія Копистенський виважено добирає та вміщує цитати. Він наголошує на іпостасній єдності Ісуса Христа, зауважує його значення для людства, те, що він приніс спокуту, звільнив людину від гріха та смерті, віддавши своє життя, став відкупною жертвою. Богослов

стверджує, що саме через віру в бого-людину Ісуса Христа, через віру в благодатне переродження життя лежить шлях до спасіння людства.

У «Книзѣ о вѣрѣ единой» наявні апокаліптичні та есхатологічні мотиви. Захарія Копистенський інтерпретує розп'яття Ісуса Христа як відкриття нової епохи, передбаченої старозавітними пророками, – епохи повернення до вічного життя. Письменник зображує друге пришествя Ісуса Христа, яке супроводжується планетарними катаклізмами та чудесами. На думку автора трактату, повернення Бога на землю відбувається одразу в момент земної смерті Ісуса Христа. Таким чином відбувається стиснення та ущільнення часу. Захарія Копистенський переконаний, що з моменту розп'яття починається нове життя Спасителя та Людини, нове пришествя, Новий Закон. Божий Син одразу повертається на землю, але в новій якості. Тепер він ближчий, дарує спасіння, стає джерелом благодаті.

Қтожъ кгдаѣ пришоѡлъ чаѡсѣ воѡлно҃го распѡтѡѡ Гаѣ наѡшего Ісѣ Хаѣ, позна= былѣ вѣпосродѣ двохѣ животѡѡвѣ, тоѡесть вѣпосродѣ разбоѡйникѡвѣ оѣныхѣ по(з)на=, же Бгѣ еѣсть, Слнѣце бовѣмѣ помеѡркѡ, из теѡмность быбѡла по всеѡй землиѣ ѣ чаѡса шеѡстого до чаѡса девѡтого, землѣ трѣслаѡсѣ, меѡртвѡѡѡ ѣ гробѡвѣ повстаѡли, иѣ иѣнѡѡ мнѡѡгѡѡ чубѡда быѡли, яѣко Ев҃гѡлѡе свѣдчиѣтъ [100, с. 07а1, па҃г. 1]. из живоѡѡтъ сѣ ѡзказаѡлъ из виѡдѣлисмы, из свѣдчи(м) из проповѣдуемѣ ваѡмѣ живо(т) вѣчный, котоѡрый быбѣлъ из Тѣѣа из ѡзказаѡлъ сѣ наѡмѣ [100, с. 07и1, па҃г. 1].

Багато уваги приділяє Захарія Копистенський питанню іпостасної єдності Ісуса Христа з Отцем. Автор «Книги о вѣрѣ единой» полемізує з аріанами, які стверджували, що Ісус Христос є створеною Отцем, а не рівною йому особою. Письменник не відкидає ані людської, ані божественної природи Спасителя. В дусі патристичної традиції він доводить, що в Ісусі Христі поєднані дві природи. Київський богослов наголошує, що Божому Сину властиві всі людські почуття, включаючи страх перед Творцем. Полеміст переконаний у тому, що немає нічого підозрілого, коли Ісус Христос просить Бога, щоб той «кеѡлихѣ смѣрти миѡмо ѣ неѡго веѡлъ» [100, с. хи1, па҃г. 1]. Захарія Копистенський логічно переконує, що така поведінка Ісуса Христа в цей

момент зумовлена недосконалою людською природою. Водночас автор «Книги о вѣрѣ единой» наводить низку прикладів і свідчень, які беззаперечно підтверджують те, що Ісус Христос, Святий Дух і Бог-Отець – єдине ціле.

Яко1вый Тц\ъ, тако1вый Сн\ъ, тако1вый Дх\ъ Ст\ы1й. Не ство1ренный Тц\ъ, не ство1ренный Сн\ъ, не ство1ренный Дх\ъ Ст\ы1й. Непостижи1мый Тц\ъ, непостежи1мый Сн\ъ, непостижи1мый Дх\ъ Ст\ы1й. Вѣ1чный Тц\ъ, вѣ1чный Сн\ъ, вѣ1чный Дх\ъ Ст\ы1й. А вша1къже не тры сутбѣ вѣчныи, а4ле еди= вѣ?ныи. Яко тыж не тры не сътво1ренныи, из не тры непостижи1мыи, а4ле ездибнѣ не сътво1ренный, из еди= непостижи1мы1. Та1къ тыж всеси1лный Тц\ъ, всеси1лный Сн\ъ, всеси1лный Дх\ъ Ст\ы1й. А предсз не тры всеси1лныи, а4ле еди= всеси1лный. Та1кже Бг\ъ Тц\ъ, Бѣ Сн\ъ, Бѣ\ Дх\ъ Ст\ы1й. вша1коже не тры бѣгиб, а4ле ездибнѣ Бѣ\ е4сту. Тымже спо1собом Тц\ъ Гд\ъ, Сн\ъ Гд\ъ, Дх\ъ Ст\ы1й Гд\ъ. предсз не тры госпѣдіе, а4ле ездибнѣ Гд\ъ е4стѣ. Тц\ъ т жа1дного създа1ный не е4стѣ азнѣ у3чине1ный, азнѣ рожде1ный. Сн\ъ, т Тц\а е4стѣ не създа1нѣ азнѣ у3чине1нѣ, а4ле рожде=. Дх\ъ Ст\ы1й, т Тц\а не създа= азнѣ у3чи1не=, азнѣ рожде=, а4ле изсходзщ [100, с. к7-к7а1, паг. 1].

Окремий розділ «Книги о вѣрѣ единой» присвячений таїнству хрещення. Тут Захарія Копистенський полемізує з протестантами, котрі наполягають на тому, що хрещення необхідно здійснювати у зрілому віці, а не в дитинстві. Протестанти зауважують, що багато східних Отців (зокрема Іоан Золотоустий, Григорій Богослов, Василій Великий) та сам Ісус Христос були охрещені у зрілому віці. Тому хрестити людину потрібно тільки після свідомого осягнення та вибору християнської віри.

Київський богослов виокремлює три тези «новохрещенців» щодо необхідності хрещення тільки зрілої людини та спростовує їх значною кількістю цитат і вставних оповідань біблійного походження.

I. У відповідь на твердження протестантів про те, що немає потреби хрестити новонароджених дітей, оскільки вони безгрішні, Захарія Копистенський зазначає, що:

1) кожна людина зачата й народжена в гріху, а тому її потрібно охрестити, щоб долучити до Церкви та звільнити від гріха:

На1то и(м) Двдъ Прбро1къ тка1зуеть ты1ми сло1вы: Въ безакw1нїи(х) зача1тъ е4смъ, из въ гресѣхъ роди1 мз ма1ти моз6 [100, с. п7а1, паг. 1].

2) жодного дня не можна прожити на землі, не згрішивши:

и4жъ хотз1 бы ездибнъ де1нь жи1въ бы(л) чл7къ, не е4сть чи1стъ т грѣха. Яко из на друго(м) мести писа1ніе мо1ви(т): И хто1же сз похва1литъ чи1сто измѣти срдце; азбо хто смѣеть чибстъ бы1ти т грѣ(х). А про1то про1жна е4сть мо1ва Новокрще=ска, што мо1взтъ дѣти не ма1ють грѣха [100, с. п7а1, паг. 1].

3) хрещення символізує прийняття Царства Божого:

И тубтъ не бе(з)грѣшность ты(ж) дѣти=ную пока1зуючи то ре1клъ, а4ле дотог01жъ, а4бы ка1ждый кото1рый хо1четъ принз1ти црство Бж7іе, былблъ поко1ренъ, из незлоб1въ я4ко дитз [100, с. п7г1, паг. 1].

То1ест4 я4къ сз вы1шей рекло, хто не смири1тъсз, из не бубдетъ тако1въ поко1рою из зло1стю я4къ дитз, не во1йдетъ в4 црство Бж7іе [100, с. п7г1–п7д1, паг. 1].

4) хрещення забезпечує спасіння. Хто не прийме Царство Боже з покурою, як дитя, той не буде спасений. Нехрещена дитина не може бути врятованою, вона приречена за загибель. Захарія Копистенський наводить витяги з Біблії та православного визнання віри Отців Церкви Афанасія Олександрійського та Іоана Золотоустого. Письменник у цьому розділі намагається якомога чіткіше викласти церковне вчення про таїнство хрещення, яке для богослова є другим народженням на світ, актом злуки зі Спасителем, моментом перемоги над гріхом і смертю.

Если6 не wзбратите1сз, из будете я(к) дѣти, не вні1йдете в4 црство нбсное [100, с. п7в1, паг. 1].

Хто неро1дитъсз водо1ю из дх7о(м), не мо1же(т) внійти в4 црствіе Бж7іе [п7д1, паг. 1].

II. Захарія Копистенський у відповідь на закид протестантів про відсутність у Святому Письмі свідчень хрещення апостолами немовлят і малих дітей зауважує, що:

1) Ісус Христос посилав апостолів не до вірян, а, навпаки, до невірних, яких спочатку потрібно було навчити, катехізувати, а вже потім долучати до Церкви.

2) У той же час богослов зазначає, що апостоли хрестили дорослих людей разом із їхніми дітьми.

А того видати не хочуть, же из маілыхъ дэтеи крестили Апслове. Абоівэмъ не узпатрують того, же Хс7 не слалъ узченикѡѡвъ до вѣрныхъ, а4ле до невѣрныхъ, котоірыхъ была потреба пеірвэй узчиіти аз потоімъ крестиіти. Не тыблко самыіхъ велиікихъ, а4ле из зовсѣми домаішними изхъ, тоіестъ з4жоноію из з4дѣтми. Яко из тепеіръ, кгдыібы хто з4 Жидѡ+ азбо з4 Татаіръ, из и4ныхъ невѣрныхъ дороіслыи лэ(т) хотѣблъ крестиітисѣ. Пеірвэй бы езго вѣры научиіли, аз научиівши, езслиібы мѣблъ жонуб из дѣти, приводиіли бы езго наукою дотого, азбы заіразъ з4 жоноію из з4 дѣтми, аз проісто сѣ всѣмъ доімом4 своибмъ крестиілѣсѣ [100, с. п7е1, паг. 1].

Разом із тим для спростування протестантської тези про недоцільність хрещення малих дітей і про відсутність прецедентів такого хрещення у Святому Письмі Захарія Копистенський наводить кілька прикладів хрещення цілих домів міщан із новозавітної книги Діянъ Апостолів та житія Іоана Богослова:

Яко из саімъ Паівелъ Апслъ свѣдчитъ, Крестиіхъ из Стефаниіновъ до(м). Томубжъ подоібно Іѡаіннъ Евгклиста Хв7ъ, ѡзчоімъ пиіше(т) узчени+ езго Проіхоръ, крестиблъ Мироіна из жону езго з4 треіма сынаіми. И таімже ниіжей докладаіетъ, и4жъ ездноіго днбз ѡзкрестиблъ мужей двѣстѣ, из з4 ниіми жѡіны из дѣти и4хъ [100, с. п7s1, паг. 1].

ІІІ. Полеміст також відповідає на дошкульний закид про те, що Ісус Христос сам був хрещений Іоаном Хрестителем тільки в тридцятилітньому віці. Захарія Копистенський не заперечує такий факт, але наголошує, що це відбулося свідомо, оскільки Спаситель повинен був виконати спочатку Старий Закон, а потім запровадити Новий Завіт, заохотивши мирян на своєму прикладі виконувати Закон Божий.

Нехаійже вѣдають, же то Хс7 узчини(л) не на подпоіру понуреінз и4хъ, а4ле таікъ подобаіло Ху\, пеірвэй веісѣ заіконъ стаірый выіполнити. Тоіестъ пеірвэй ѡзбрѣзалъ сѣ по заікону, из и4ное все узчиниівши, сѣбраілъ узченикѡ+, из узчиілъ и(х) ноівому заікону, в4 котоіромъ потоімъ ю4жъ маілымъ дѣтемъ не озбрѣзаініе, а4ле крещеініе подаючи,

са1мъ в4 рэцѣ Іорда1нстей крести1лъ cz t Іва1нна [100, с. п7s1-п731, паг. 1].

Богослов категорично не сприймає спроби суб'єктивного тлумачення сакрального тексту й закликає «стерти голову змію у воді» (Псал.73:13), тобто покінчити з єретичними течіями, які, за його словами, гублять душі вірян так само, як укуси змії вбиває людину. Погоджуючись із Н. Фраєм, припускаємо, що таке формулювання для античних авторів могло бути менш метафоричним, однак у ранньомодерних інтерпретаціях воно однозначно є тропом. Зображену у Псалтирі картину відсікання голови змієві у воді (потоплення у морі єгиптян-рабовласників), автор трактату сприймає як очищення. Одночасно Захарія Копистенський асоціює це очищення з таїнством хрещення, тобто з перемогою Святого Духа, необхідною умовою входження до Царства Божого. Чудесну втечу євреїв письменник інтерпретує й як бойове хрещення православних у полемічній боротьбі з опонентами. Однак у «Книзѣ о вѣрѣ единой» також прочитується первісне значення метафори «стерти голову змію», яке ми знаходимо в Книзі Буття (3:15), де цей троп осмислюється як перемога над дияволом.

То узчини(л) не я4ко потребуючи креще1нія, а4ле пре(з) не1го на1ше озчище1ніе показа1лъ бы1ти, из азбы ты(м) озсвзти(л) Крсти1телз, из азбы **съкрушиблъ главы сміе1мъ въ водѣ**. И грэхw+ w3ставле1ніе, всэ(м) ро1вно, кр7ще1ніе(м) да1етъcz, из Ст7го Дх7а пріймуе(м). И изсповэдуе(м) ездино креще1ніе въ озставле1ніе грэхw1въ из живо(т) вѣчный [100, с. п731, паг. 1].

Захарія Копистенський також у кілька способів переосмислює цю метафору, трансформуючи її первісну модель. Формулу «стерти голову змію у воді», взяту в Псалтирі, богослов замінює в першому випадку на «стебрти го1лову е4реси», в другому випадку – на «голову балвохва(л)ства скрушити», у третьому випадку – на «смо1кови tcВкти го1лову». Таким чином відбувається поступове віддалення від початкової лексико-семантичної моделі з додаванням суміжних конотацій.

Яко Ст҃ыиѣ Іѡа=нѣ Златоусѣтъ вѣ мнѣи҃хѣ пи҃смехѣ
свои҃хѣ достато҃чне изъ вѣбши҃рне писа҃лѣ. изъ тоѣи мо҃ще=
будѣучи вѣ дѣлѣ изъ сло҃вѣ, **стебѣлѣ го҃лову е҃деси** Аріа=скои
вѣ Кѡ=ста=тинопѣли изъ вѣ все(ѣ) Гра҃кии [100, с. кѣдѣ, па҃г. 1].

Значення метафори залишається майже незмінним. Полеміст продовжує говорити про перемогу християнства візантійського обряду та про очищення віри, однак сенс тропа стає прозорішим, зрозумілим навіть без прочитання Святого Письма. Таке опрощення можна пояснити, з одного боку, прагматичною метою апологетичної «Книги о вѣрѣ єдиной» (автор намагається зробити доступним значення біблійної алюзії всім, у тому числі й не знайомим зі Святим Письмом), і, з другого боку, спробою актуалізувати події церковної історії, провести паралелі між минулим і сучасністю. Письменник ототожнює єгиптян-поган із протестантами і поруч із ними подає антитезу – побожного християнина, вірного патристичній традиції.

Наступе(т) Четве҃ртого ста вѣ(к) преди҃вный изъ пресвѣтлѣи, азъ ве҃лце пожада҃ное погодное лѣто Хр҃тіа҃нѣ(м). В тоѣмѣ бо҃вѣ(м) **голова балвохва(л)ства скрушона**, кгда Кѡнстанти҃нѣ Цр҃ѣ Хр҃тіа=скую позна҃лѣ вѣру. Того вѣка вѣбѣи҃ти рѣки Дѣѣа Ст҃го теклы, изъ напои҃лы Бѣ҃госло҃ви пре(з) ни҃хѣ достато҃чне вѣбѣзѣвена е҃дѣтъ ро҃дѣви Хр҃тіа҃нскому [100, с. чѣѣ, па҃г. 1].

Після наступної трансформації біблійної метафори її значення все ще залишається близьким до первісного. Утім, автор вже пише не про чудесний факт порятунку євреїв, а про достовірну історичну подію – про «падіння ідолопоклонства» римських царів-поган і визнання Костянтином Великим християнства державною релігією. Цей епізод у «Книзѣ о вѣрѣ єдиной» трактується як перемога істини. Визнання до цього пригнічуваної релігії за державну Захарія Копистенський називає початком «урожайного літа» християнства. Письменник вдало поєднує біблійні та небіблійні метафори, однак останні лише локально утворюють смисл, не є ані наскрізними, ні характерними для моделі світосприйняття київського богослова.

Надалі триває процес втрати метафорою первісної вербальної форми.

Помы1сльже собВ што у3те1рпитъ діа1вольт из бѣсѡве, озружіе ви1дзчи, кото1рымъ всюб сиблу и4хъ поразиблѣ Хс7, из **смо1кови тсВклѣ го1лову** [100, с. 0731, паг.2].

Головне значення сентенції – перемога над єрессю – зберігається, однак контекст звужується й мова йде про знаряддя, за допомогою якого ця перемога здобувається, – хрест. Метафорична формула православної звитяги таким чином переплітається з уявленнями про хрест як символ відкупительних страждань, що через них здійснюється перемога над дияволом.

Або1вѣмъ преди1детъ тогдыб крстѣ го1лос выпуска1ючи зрѣніемъ, из всемуб свѣтови тповѣда1ючи за Па1на, из пока1зуючи и4жъ нѣчо1го на Па1ну не сходи1ло. То1й зна1кѣ из за прароди1телей на1шихъ из ин7ѣ **две1рѣ затво1ренныи в3творы(л)**. То1й у3морсючій **у3гасиблѣ чарѡва1нз**. То1й смертоно1сной трути1зны сиблу **у3моры1лѣ**. То1й звѣрей **яздовиты(х) у3куше1нз у3здоро1ви(л)** [100, с. 0731, паг.2].

Захарія Копистенський утверджує християнську візію хреста як ліків від єресі. Для автора «Книги о вѣрѣ единой» хрест – це протиотрута проти підступних укусів протестантських учень, засіб, що зцілює душу людини, відкриває раніше зачинені двері до вічного життя та Царства Божого [0731, паг.2]. Полеміст прирівнює хрест до потужної духовної зброї, послуговатися якою слід вчитися з дитинства:

Але т мо1лодости лВтъ у3збронсѣте езго озружіе(м) духо1вны(м), из руко1ю навча1йте чоло зна1менати [100, с. 0711, паг.2].

Полеміст порівнює позбавлені церковних символів молитовні будинки з темною конурою, а їхніх власників із лисами. Інтерпретація образу лиса у творі київського богослова збігається з біблійною. Ця тварина символізує руйнування Єрусалимського храму, душевну пустку, розруху та хазяйнування ворожої сили (Єр.5:18; Ієз.13:4). Такими ознаками передусім полеміст маркує своїх опонентів.

Если1 бовѣ(м) проти1вный сты1дзтѣсз того к4 сла1вѣ ткупи1телз свое1го чини1ти, неха1й в4 згромаже1нзхъ свои(х), гда азнѣ крста азнѣ о4бразу Хв7а нѣ(т), ве1длуг Златоустого, я4кѣ ли1сы в4 я4мѣ сѣдз(т) [100, с. п7г1, паг.2].

На відміну від фольклорного розуміння, лис у Захарії Копистенського не уособлює підступність та хитрість. Письменник сприймає лиса емоційно нейтрально, на рівні з птахом та людиною як створіння Боже (Мт.8:20, Лк.9:58).

Ко1ждого днзб, из ко1ждого ча1су, всВ дВла на1ши почина1ючи, из лэга1ючи, из встава1ючи зна1менали лице1 свое чстнаго крста зна1меніе(м), не сты1дзчисз невёрны(х), из езретикw1въ блюзнёрства(м) **не наклансючи и4ха**, то1 бовэмъ е4сть зна1меніе на w3бличе1ніе и4хъ самосла1нства. И ты(м), мо1витъ Васи1лій с(т). знамена1ючисз, **я4ко вэнецъ Цр7з наше1го Ха7 на головВ свое1й но1симъ** [100, с. 07г1-07д1, паг.2].

У «Книзѣ о вѣрѣ единой» знак хреста входить у єдиний комплекс із терновим вінцем, який перед розп'яттям поклали на голову Ісусу Христу і який невідривно асоціюється з мученицькою смертю Спасителя. Але часом вінець виступає не символом, а метафорою, оскільки його значення варіюється в залежності від контексту. Терновий вінець як троп використовується в тексті трактату лише один раз.

Іноді хрест прямо ототожнюється з мечем духовним і оберегом від нечистої сили. Богослов дуже часто апелює до утилітарної сторони питання: зображуючи здійснені за допомогою хреста чудеса, переважно запозичені з середньовічної агіографії, автор трактату переконує читача в його практичній корисності. Варто згадати, що духовним мечем київський богослов називає також Святе Письмо. Використання однакового метафоричного порівняння для цих понять свідчить, по-перше, про кількісну обмеженість біблійних символів і метафор, по-друге, про наближеність, подекуди тотожність цих понять у свідомості письменника, по-третє, про належність Захарії Копистенського до ранньобарокової традиції, до якої також належали Іван Вишенський, Іпатій Потій, Мелетій Смотрицький та інші.

А езсли та1къ на озбли1чу свое1мъ езго вы1разишъ, жа1де=бли1зко тебе ста1ти не мо1жетъ т нечи1стыхъ дѣмонw1въ, ви1дзчи ме1чъ, т кото1рого ра1ну принзблъ, ви1дзчи ме1чъ пре(з) кото1рый сме1ртную принзблъ я4зву [100, с. 07з1, паг.2].

Ще одним смислом, який письменник вкладає у поняття хрест, є поняття жертви.

Бо1вѣмъ збавенз на1шего, из свободы6 посполи1той, из поко1ры Па1нскои, то1й зна1къ е4сть. Прова1женный бо1вы(м) е4сть я4ко озвча на заколе1ніе [100, с. 07s1, паг.2].

Метафора «хрест-православна зброя» в тексті «Книги о вѣрѣ единой» використовується в розділі «О Понуре1ню Новокреще=скомъ, из w3 креще1ніи дѣтей Хрстіански1хъ, кото1рому w3ниб проти1вни суть». За допомогою цього локалізовано використаного троп Захарія Копистенський формує в читачів чітке та практичне уявлення про таїнство хрещення.

В інших розділах «Книги о вѣрѣ единой» зустрічаються такі синонімічні до попередньої метафори: «Символ віри як православна зброя», «таїнство хрещення як православна зброя», «таїнство євхаристії як православна зброя», «Святе Письмо як православна зброя», «Святе Передання як православна зброя» і подібне.

Прсты1хъ таинъ принзтіе, t тако1го ко1ждого чл7ка, ябко озго1нь жарли1вый, из по1ломѣ= озгнз6 кгвалтли1вного, горсчею силою па1лзчи, выгансетъ духа нечи1стого, кото1рый члw1нки w3сѣ(л) из в4 ни1хъсз у3таи1ти хо1четъ [100, с. т7д1, паг. 1].

И тыбмъ, мо1ви(т) Васи1лій с(т). Хв7е Мч7еницы, я4къ хоруго1вю вѣwружи1вшисз, из w3горожа1ючисз крсто1мъ, звы1тзжили діа1вола, из мучи1телей разруши1ли, из пога1нское многобо1жіе у3празни1ли [100, с. 07г, паг.2].

Акцентування на понятті «зброя» можна пояснити генетичними властивостями полемічного дискурсу. Адже за своєю природою полемічний трактат відображає ситуацію словесного двобою. Троп «православна зброя» відповідає цій ситуації. Полемічність (від грецького πολεμικός – войовничий) зумовлює відповідну образність та символіку твору.

То1е Сѣ1мволонъ вВры, е4сть скабрбъ дорогій збаве1нз на1шего. Естѣ Коруго1въ из Ге1рбъ Правwсла1вныхъ Хрстіа=. Естѣ по1четъ из га1сло до1бры(х) во1инw+ Хв7ыхъ [100, с. р...н1, паг. 1].

Захарія Копистенський, нагадуючи біблійні картини, переконує читача, що противники будуть вражені своїми ж ученнями-вогненними стрілами та загинуть у полум'ї, яке вони розпалили (Іс.50:11).

И са1мъ врагw(м) на1шим4 во1длугъ во1лэ свое1и да възда1сть, из роспа1леныи и4хъ стрёлы, лука1вно на нас движи1мыз, узга1си(т) [100, с. хе1, паг.2].

Однак богослов вважає, що жодна стріла (тобто богословський аргумент протестантів) не вразить ортодоксальних християн. Захарія Копистенський визнає самодостатність біблійного тексту (Втор.4:2; Ек.3:14) і відверто висловлює рішучість відстоювати цей постулат, але не згоджується з тим, як його розуміють опоненти.

Чита1лихмы бо1вэмъ в4 кни1гахъ на1шихъ, же анэ приложи1ти што при1стои(т) азнэ узнз1ти. Вели1кою бо1вэ(м) из приклада1ючого, из узймуючого мукою вз1жуть Пре1то из о4гнь из желёзо пригото1вуемо, понева(ж) и4начей не мо1гу(т) бы1ти узздо1влены ра1ны [100, с. рк7f1, паг. 1].

Автор «Книги о вѣрѣ единой» ототожнює себе й паству з хрестоносцями. Він закликає, озброївшись золотими обладунками учення Христа, крізь вогонь та полум'я полемічного змагання, переконати у своїй правоті та долучити до східної церкви всіх опонентів. Письменник метафорично закликає споживати, тобто приймати, церковні таїнства, Символ віри, хрест, Святе Письмо та Святе Передання. На думку Захарії Копистенського, ця трапеза несе порятунок та вічне життя людині.

Та1z трапе1за е4сть на1ше збаве1ніе, надѣз, свВтъ из живо(т). Если з4 тое1ю тра1пезою та(м) ти1демо, з4 вели1кою и4фностью в4 ст7ы1и вні1йдемо преддве1ріа, я4ко язки(м) золоты(м) озружіемъ уззбро1ени [100, с. сч7и1, паг. 2].

Таким чином метафора «атрибут православ'я як зброя» представлена в кожному розділі «Книги о вѣрѣ единой». Вербальне вираження цього тропа залежить від теми відповідного розділу трактату. Порівняння символів християнства зі зброєю не спонтанне. За допомогою такої аналогії Захарія Копистенський свідомо стимулює та підтримує читацькі пристрасті,

намагається пробудити зацікавленість та особисті переживання кожного реципієнта.

Письменник, показавши причину та засоби полемічної боротьби, продовжує нарацію та за допомогою відповідних метафор виокремлює об'єкт боротьби. Так, автор «Книги о вѣрѣ единой» виступає проти ересі в усіх її проявах.

Захарія Копистенський закликає обмежувати себе в прагненні до тілесних благ, які, до того ж, є гріховними. Письменник переконує, що в людини постійно є вибір між тілесною та духовною мотивацією своїх учинків. У «Книзѣ о вѣрѣ единой» полеміст акцентує, що опоненти керуються саме тілесними устремліннями. Він доводить це фактами, запозиченими з творів церковних істориків, в яких описуються властиві опонентам розпуста, ідолослуження, чари, ворожнечі, сварка, заздрість, гнів, суперечки, незгоди.

Еслиб та1къ жи1ти будетъ, те1ды узмре(т): аз езсли(ж) бе(з) ча1рwвъ узмре1тъ, те1ды живе1тъ [100, с. 07и1, паг.2].

Єресь усвідомлюється Захарією Копистенським як поняття швидше не богословське, а етичне. Вона руйнує здоровий спосіб життя, властивий для візантійського Сходу, деформує систему цінностей і відповідні культурні коди.

И я4кожъ ста1нешъ пред Трибуна1ло(м) Хв7ы(м), кото1рый пома1заными рука1ми, из у4стами нечи1стыми смѣешъ приступа1ти; Цр7z у4сты смердсчими цѣлова1ти не смѣешъ: аз нбсного Цр7z смердсчею душе1ю цѣлуешъ; то узруга1nz е4сть рэ(ч) [100, с. сч7е1, паг. 1].

Бо езсли, мо1ви(т), бе1стіа горы доткне1тъsz неха1й бубдетъ узкаменова1на, што розумѣешъ бубдетъ грѣшнику из покалсному дотыка1ючемusz недосто1не сто1лу Па1нского [100, с. сч7и1, паг. 1].

Натомість київський богослов закликає вірян до любові, радості, миру, довготерпіння, доброти, милосердя, щирості, лагідності та стриманості – до наслідування Христа в повсякденному житті (Гал.5:16-25).

А слухаючи Апсла, Абы1смы ю(ж) не бы1ли дѣтми хвѣючимsz, из не были узне1сены t ко1жного вѣтру науки в4лжи людской, в4 хи1трости штукъ здра1ды. Але дочого1смы пришли то1е мудрова1ти из таки1мъ пра1виломъ жи1ти [100, с. сп7s1, паг. 1].

Захарія Копистенський, відповідно до Євангелія від Іоана, яке найчастіше цитується в «Книзѣ о вѣрѣ единой», вважає людей отарою, що слідує за своїм духовним пастирем. Полеміст намагається привчити вірян до свого «голосу», закликає їх відрізнати істинного учителя від протестантських проповідників. У його трактаті наявні риси проповіді-повчання. Письменник метафорично описує свою працю як годування овечок «травою правди» [100, с. рл7в1, паг. 1].

Цр7ковъ ездина2 правди1ваа Хв7а по1мнзчи w4ныи слwва Хв7ы: Овца моз6 го1лос мое1го слухаю(т), аз на чюжій го1лосъ не изду(т). Повелѣва1е(т) Овца(м) Хв7ы(м), азбы жа1дны(х) го1лосwвъ такw1вы(х) не слухали, котw1рыи су(т) прwти1вны го1лосу науки Хв7ои, из езго Ст7ы1хъ Апслъ [100, с. п7и1, паг. 2].

Автор трактату бореться за духовне прозріння пастви та її повернення в лоно східної церкви. Він сприймає людину як гріховну істоту, але просить у Бога порятунку від вічної смерті.

Про1симо ты(ж) азбы о4чи смы1слwвъ на1шихъ ро(з)свѣти(л), жебы1смы коли, тзжаре1мъ грѣхw1въ потло1чени будучи, сно1мъ смерте1льнымъ не заснули, из не1пріатель на1шъ, на1съ не Perezвы1тзжи(л) [100, с. ч7е1, паг. 2].

Ще однією наскрізною метафорою у «Книзѣ о вѣрѣ единой» є достатньо типове для ранньобарокового українського дискурсу порівняння церкви з матір'ю-годувальницею. Цей троп зустрічається в кожному розділі трактату. Письменник ототожнює церковне учення із духовною їжею людини, а саму церкву з лагідною, готовою до прощення, матір'ю.

З невымо1вной до1броти из любви6 свое1й бо1лшей матери1нской: озна1 бовѣ(м) зроди1вши до пе1рсей дитз присажа1етъ ты1лко, из тча1сти по1карму з4 тwла свое1го ми1лому потомству уздѣлсетъ [100, с. ро7з1-ро7и1, паг. 1].

Захарія Копистенський при цьому під церквою розуміє виключно християнську церкву візантійського обряду. Інші еклезіальні об'єднання він або повністю ігнорує, або вважає церквою з великою долею умовності.

Пото(м) вели1ки(м) узсилова1ніемъ ста1ралисз з4 любве Хрсто1мъ прика1заною, азбы Костю1лъ Лати=скій, з4 Цр7квію

Всхо1днею я4ко 34 Ма1ткою, 34 кото1рой зро1жений узро1слъ, зъедно1чити [100, с. р..., паг. 1].

Символізують церкву у трактаті київського богослова біблійні «дім Давида» і «лоно Авраама», оскільки храм асоціюється в нього з ворітьми раю (Лук.16:22).

Захарія Копистенський переконаний, що після перемоги в полемічній боротьбі над хибними релігійними вченнями всі люди об'єднаються в новому Єрусалимі – істинній церкві.

Або1вэ(м) за зе1мный Іерсли(м), нбсную принзли(х)мы Митропо1лію: из за видимую Цр7ко+, Цр7ко+ зримо дх7о+ную: за та(б)ли1цэ ка1мz=ныи, теле1сныи: за озбрэза1ніе, креще1ніе: за ма=ну, тэбло Влдчнее: за во1ду т ка1мене, кро+ 34 бо1ку: мёсто по1соха Mwvce1wвого азбо Аа1ронового, Крстъ: мёсто wзбётницъ, Црство нбсное: за ти1сзчу Сщ7е1нникw+, ездино1го Архіере1z: мёсто бара=ка бе(з)слове1сного, бара1нка дх7о1вного [100, с. со7а1-со7в1, паг. 1].

Метафора у творі Захарії Копистенського є текстоутворюючим елементом. У «Книзѣ о вѣрѣ единой» зустрічаються три метафори, котрі наявні в усіх розділах: «церква-мати», «атрибут православ'я як зброя», «єресь як смертоносна отрута», а також велика кількість метафорично осмислених образів, що зустрічаються тільки в окремих розділах. За допомогою наскрізних метафор полеміст пов'язує в цілісність текст, який складається з тематично різних розділів. Переважна більшість метафор у трактаті має біблійне походження, що характерне для ранньомодерної книжної традиції. Саме вони відіграють смислопороджуючу функцію. Метафори небіблійного походження утворюють виключно допоміжні смисли.

Захарія Копистенський за наявності в тексті первинних моделей іноді змінює традиційну вербальну формулу метафори, чим дещо модифікує її значення. У такий спосіб він не тільки урізноманітнює лексичне вираження традиційних біблійних формул, але й навантажує їх сучасними значеннями.

Метафорика «Книги о вѣрѣ единой» традиційна для українського полемічного дискурсу початку XVII століття. За цим параметром твір

архімандрита Києво-Печерської лаври корелює з трактатами Мелетія Смотрицького, Лева Креси та інших.

Захарія Копистенський також відстоює точку зору про необхідність прийняття причастя мирянами під двома видами – тілом та кров'ю Господнею. Він вважає свавіллям позбавлення прихожан латинського обряду можливості причастя під двома особами.

Кръве снѣа бжѣго не даеѣтъ пиѣти лаѣкѣ(м), тоѣсть всѣбѣмъ не ѡсвсченого стаѣну люѣде(м). Субѣтъ теѣды еѣго причиѣны азъ раѣчей възглѣдъ припаѣдкѣвъ похѣдзчи(х), яѣко то не самово(л)ного про(л)лснѣз, ѡѣса ѡзмочеѣнѣе, на борѣды каплеѣнѣе, мнѣ(з)ство люѣдѣй коммунѣкуючи(х) подъ еѣдиныѣмъ Каплаѣно(м), недолужность стары(х) хѣѣры(х), глупство прѣѣсты(х) [100, с. снѣа1-снѣѣ1, паг.2].

Богослов рішуче відкидає можливість вживання опрісноків у західному обряді замість квасного хліба. Доводячи свою точку зору, Захарія Копистенський апелює до традиції та символіки живої, тобто Божественної, поживи. Автор «Книги о вѣрѣ единой» заперечує наявність чистилища та вчення про кару грішних душ до Другого пришествя. Він також наголошує на необхідності молитви за померлими. Для доведення ортодоксальної точки зору на ці питання полеміст використовує цитати з Євангелія та твори Отців Церкви.

Говорячи про стилістичні особливості твору, також слід зауважити, що письменник використовує фразеологізми, часто трансформує сталі вирази. Це робить авторські формулювання більшу доцільними, актуалізує їх значення, дозволяє легко ввести народні сентенції в біблійний контекст.

«Слоѣво ваѣше да бѣѣѣтъ всегда во благодаѣти соѣлію раствоѣрено, вѣдѣти каѣко подѣбаѣтъ ваѣмъ еѣдиноѣму комуѣ до тѣѣщаѣти» [100, епіграф, арк. 1, нн].

Очевидно, що «Книга о вѣрѣ единой» могла використовуватися як навчальний посібник для учнів братських шкіл, а згодом і колегій. Відповідно із перших рядків свого твору Захарія Копистенський обирає дидактичну тональність. Полеміст, звертаючись до читача, наголошує на тому, що в першу чергу промови під час богословських диспутів повинні мати «сіль», тобто, сенс, базуватися на ґрунтовному знанні Біблії, творів Святих Отців. Письменник,

виніши в епіграф ці слова, з самого початку трактату задав читачеві вектор сприймання авторитетних у християнському світі творів. Захарія Копистенський звертає увагу на благодатність творінь Святих Отців. Полеміст сміливо та відверто розпочинає «Книгу о вѣрѣ единой». Проте в такому початку одразу розставляються всі акценти, звертається увага на автентичний сенс написаного.

Во премудрости ходѣте ко внѣшнимъ, вре1мz изскупующе. Сло1во ва1ше да быва1еть всегда во благода1ти со1лію раство1рено, вѣдѣти ка1ко подоба1еть ва1мъ ездино1му комуждо твѣщава1ти [100, епіграф, арк. 1, нн].

Письменник і далі продовжує наполягати на тому, що його твір забезпечить читача необхідними знаннями, підґрунтям, яке в часи поширення реформаційних (певною мірою логічних і привабливих) ідей дозволить переконатися в тягlostі православної традиції, її давності та авторитетності. У рамках шкільного красномовства, відповідно до традицій жанру апологетичного трактату Захарія Копистенський сміливо використовує логічні аргументи, оформлені текстово у вигляді риторичних фігур. Полеміст акцентує, що його твір – джерело «адамантових», алмазних, тобто найміцніших у світі, доказів. Це наводить на думку, що «Книга о вѣрѣ единой» писалася швидше як посібник із ведення полеміки, аніж як відповідь на конкретний закид опонентів, що репрезентували іншу конфесію:

И вѣрте и4жъ и3ста1ли, ве1длугъ Прѣрка, не1пріателскіи озружїз: бо1 мо1цно Адама1нтовыми пригво1жденъ е4сть вра1гъ пра1вды до1вѣдами [100, передмова, арк.2, нн].

Мова «Книги о вѣрѣ единой» суха, полеміст ошадливо підходить до використання образних засобів. Він сприймає богословську полеміку як війну, при цьому зараховує себе до прихильників правди, на противагу «відступникам Церкви Божої, латинникам та еретикам», а докази, в тому числі й ті, що містяться в Біблії та творах Святих Отців, – як зброю, що несе правду:

А вы змоцнз1йтесz, и t пра1вды грани1ць, в4 кото1рыхъ стоите, не и3клонз1йтесz, вббою1ду о1стры ме1ча в4 рука1хъ ваши(х) держа1чи, то1єсть старо1го и3 но1вого за1кону пи1сма [100, передмова, арк. 2, нн].

Для Захарії Копистенського Біблія – це осередок мудрості та тверда зброя, «меч духовний», світло, яке дозволяє не втратити орієнтир у запалі полемічної боротьби. Автор «Книги о вѣрѣ единой» закликає не відступати від традицій Отців Церкви. Письменник ототожнює Святе Письмо з гострим мечем, вважає Біблію джерелом доказів для богословської боротьби.

Захарія Копистенський використовує широкий синонімічний ряд слів зі значенням говоріння, коли йдеться про твори Святих Отців та Святе Письмо. Іноді ці лексеми мають навіть метафоричне та символічне значення, можуть оформлюватися у вигляді словосполучення:

мо1вить, бѣе(т), свѣдчи(т), поклада1лъ, показа1лъ, доклада1ет4, доложиблъ, повѣда1ють, w3знайми1лъ, вы1словивши, писа1лъ (достато1чне, w3бши1рне), пода1ли, u3чи1ли, вѣрили, визнава1ли, припе1рши его сло1во(м), u3ка1зуе(м), ре1клъ, приложи1лъ, стебрлъ го1лову е4реси, завzза1лъ u3ста и z3зы1къ тощо.

Набагато бідніший синонімічний ряд Захарія Копистенський використовує під час цитування слів своїх опонентів. Київський богослов відчутно зневажливо ставиться до протестантських і католицьких «духовних ремісників» та «єретиків». Письменник фактично відмовляється від урізноманітнення їхньої мови, від наведення цитат, він максимально просто та одноманітно, без розширення, без доброзичливого коментування добирає слова автора.

впа1лъ в4 ересь, блю1знили, блю1знзчи, u3мо1лчати мусзтъ, зга1нбити, u3кры1ти, блюзни1ти, хлю1бзчи, ги1дзчи тощо.

У багатьох місцях Захарія Копистенський вдається до характеристики особи опонента, чії слова наводяться:

прwти1вныи, tступницы Цр7кве Бж7еи, латиномудруючіи, ерети1цы тощо.

Як бачимо, ці словам мають відверто осудливе значення. Негативне ставлення автора до опонентів, неприйняття їхніх аргументів виявляється в коментуванні тексту.

На противагу до творів богословів-опонентів київській полеміст високо поціновує писання східних Отців.

Прото(ж) Тц҃ы Ст҃ыи препеірши его то҃гда сло҃во(м) Бж҃имъ, показаѣи я҃снѣ, Бг҃а и҃стинна, изъ Га҃ животворзѣща Дх҃а Прст҃го быѣи еѣиносу҃щна Тц҃у и Сн҃у, изъ тоѣжѣ бж҃ствѣнної си҃блы [100, с. fi7, па҃г. 1].

Доказова база «Книги о вѣрѣ єдиной» в основному побудована на витягах із творів Отців Церкви. Захарія Копистенський невпинно цитує Іоана Золотоустого, Василя Великого, Юстина Філософа, Кирила Олександрійського, Афанасія Великого, Кіпріана Карфагенського, Іринія Ліонського, Климента Олександрійського, Григорія Чудотворця, Діонісія Олександрійського, Григорія Богослова, апостола Прохора, Іринія Блаженного, Феофілакта Болгарського, Єпифанія Кирського, Євфимія Великого, Амвросія Медіоланського, Никифора Константинопольського, Варсонофія Великого, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та багатьох інших. Твори цих богословів, як вважає автор трактату, розгромили вчення еретиків і відіграли скам'янілі серця людей.

Яко Ст҃ый І҃а=нъ Златоустъ вѣ мнѣи҃хъ пи҃смѣхъ своѣхъ достато҃чнѣ изъ вѣбши҃рнѣ писа҃лъ. изъ Тоѣй мо҃ще= будѣучи вѣ дѣблѣ изъ сло҃вѣ, стебрлѣ го҃лову е҃реси Аріа=скоѣ вѣ Кѡ=ста=тинопѡли изъ вѣ все(ѣ) Фра҃кіѣ [100, с. к7д1, па҃г. 1].

Захарія Копистянський, розвиваючи міркування ісихастів, вважає, що серце є ядром тілесного та духовного життя людини, лоном пізнавальної діяльності душі, почуттів, морального життя, органом усіх сил організму. Саме в серці народжується рішучість на вчинки. Письменник звертає увагу читача на небезпеку «скам'яніння» та «затвердівання» серця. На його думку, таке явище позбавляє людину можливості бачити Божий промисел. Все, що духовна особа запам'ятовує або логічно усвідомлює відбивається на серці, відповідно, й кожне слово й вираз людини – це відбиття стану серця. Цю сентенцію вдало вербалізував український релігійний філософ П. Юркевич: «Наші думки, слова та справи є першочергово не образи зовнішніх речей, але образи або вираження загального почуття душі, породження нашого сердешного настрою» [246, с. 82].

Автор «Книги о вѣрѣ єдиной» утверджує думку, що Боже вчення насамперед буде орієнтуватися на серце, а не на мозок. Захарія Копистенський наголошує, що людина повинна віддати Богу своє серце, щоб зробитися йому вірним

думками, словами та справами. Письменник визнає серце місцем, де відбуваються всі процеси людського духовного та тілесного життя, а голова, мозок для нього – це «видима вершина того життя, яке від початку й безпосередньо корениться в серці» [246, с. 75–76].

Полеміст звертає увагу на те, що мисленнєва діяльність жодним чином не вичерпує всіх когнітивних можливостей особистості. В один ряд із логікою він ставить інтуїтивне осягнення, провидіння, яке в першу чергу пізнається серцем. Душа, яка безпосередньо контактує з серцем, має схильність до навчання. Кожне нове знання змінює душевний світ людини. Саме в серці народжуються всі глибокі ідеї, переконаний Захарія Копистенський.

Для полеміста серце є синонімом мудрості, осередком, який, на відміну від мозку, сприймає лише правду та не піддається впливові неістинних доказів «духовних ремісників» протестантів та латинників. Серце керує праведними вчинками, натомість розум здатен обманюватися. Для автора «Книги о вѣрѣ единой» не важливий емпіричний досвід, він вірить «усім серцем» у те, що

«Трѣца бо1вѣмъ ездѣи1нъ Бѣ7 вседержи1тель, кото1рому сла1ву нѣ7са повѣда1ють. землѣ6 ты1жъ тому1жѣ Влѣчству, из всѣ1кій смѣбслѣ вели1чество проповѣдуе1тъ всегда, из инѣ7 из прѣсно, из вѣвѣки вѣкѣ(м)» [100, с. 77], паг. 1].

У трактаті також можна зустріти алюзії, пов'язані з церковною історією. Зокрема, письменник згадує історію Арія, який помер відлюдником. Відомості про його життя Захарія Копистенський міг знайти в «Історії аріан для монахів» Афанасія Великого, «Історії церкви» Євсевія Памфіла, в «Хроніці» Іоана Зонари та «Церковній історії» Никифора Каліста Ксанфопула, які він цитує в своєму творі.

А Аріа=ства и3чи1телѣ чуд1ами наук1и сво1еи не потверди1ли, из о4вшемъ завстыже1нѣ, из на Събѣ1ра(х) покона1нѣ, на коне1цѣ плз1кги по(м)сты тноси1ли, я4ко Арцимини1сте(р) Аріѣ розпук1лѣ сѣ из внут1риности з4 не1го всѣ6 вы1шли, я4ко Ію1дѣ здра1йци [100, с. 771–771, паг. 1].

Не випадково полеміст порівнює Арія з Юдою. Цим Захарія Копистенський стверджує, що античний противник тринітарної доктрини, послідовниками

стороны6 того же е4сть чл7къ, Тц7ъ е4сть бо1лшій над не1го [100, с. л7и1-к7д1, паг. 1].

Письменник наголошує, що Ісус Христос відкриває дорогу для кожного, відкриває шляхом пізнання «Бога істинного». При цьому шлях цей для всіх, хто здатний бачити серцем, хто відкидає «мудрування» новочасних проповідників-ремісників. Полеміст підкреслює, що пізнання Бога безпосередньо через Святе Письмо та Святе Передання – це єдино можливий спосіб відкриття істини.

То Бг7ъ на1шъ, не намёни(т)сз и4ный к4 не1му, из доложи(л), знашо1лъ вшелз1кую доро1гу мрдости, из да1лъ Іа1кѡву озтро1ку свое1му, из Іи7лю възлю1бленому свое1му. Пото1мъ не земли6 язви1сз, из съ чл7ки поживе [100, с. н7е1, паг. 1].

Закономірно виникає питання, звідки Захарія Копистенський міг черпати докази для ведення полеміки з такої кількості питань. Зважаючи на компілятивність трактату, цікавою проблемою видається виявлення книжних джерел, котрі перед собою мав автор «Книги о вѣрѣ единой».

3.3 Джерельна база «Книги о вѣрѣ единой»

Діячі київського гуртка детально вивчають видані в Острозі та Львові «Книгу о постничествѣ» (1594 рік) Василя Великого, «Маргарит» (1595 рік), «Иже въ святыхъ Отца нашего Іоанна Златоустаго Бесѣда о воспитаніи чадъ» (1609 рік), «Книгу о священствѣ» (1614 рік) Іоана Золотоустого та самі редагують і видають «Бесѣды» на чотирнадцять послань апостола Павла (1623 рік) та «Бесѣды на Дѣянія апостольскіє» (1624 рік) Іоана Золотоустого [75]. Архімандрит Києво-Печерської лаври Єлисей Плетенецький засновує друкарню та гуртує навколо себе найталановитіших на той час книжників, богословів і лінгвістів. Одним із перших виданих у Києві апологетичних трактатів є «Книга о вѣрѣ единой» (1619 рік) Захарії Копистенського.

Апологетика, що ґрунтується на захисті віровчення за допомогою доказів, звернених до розуму, стає одним із визначних складників богослов'я київської школи. Динаміка епохи зумовлює вибір саме такого формату ведення

полеміки – поєднання логічних доказів, тлумачень Отців Церкви та догматів православної церкви.

За підрахунками В. Шевчука, у «Палінодії», найбільшому творі Захарії Копистенського, можна знайти посилання на більш як 150 різних джерел [243]. Попри те, що «Книга о вѣрѣ единой» втричі менша за «Палінодію», вона мало чим поступається найбільшому творові полеміста за кількістю джерел, на які посилається автор. Так, за нашими підрахунками у «Книзѣ о вѣрѣ единой» Захарія Копистенський посилається щонайменше на 115 книжних джерел. Якщо взяти до уваги те, що примірник трактату, із яким нам довелося працювати, зберігся не повністю – відсутні перші дві сторінки й у певних місцях пошкоджені поля сторінок, – то можна припустити, що таких посилань більше.

Автор апологетичного трактату під час написання твору звертається до різножанрових творів: Старого й Нового Завітів, історичних і філософських трактатів, творів Отців Церкви, зібрань канонів Вселенських соборів і навіть до протестантських катехізисів, католицьких і протестантських проповідей.

У контрреформаційному ключі, використовуючи твори Отців Церкви, Захарія Копистенський пояснює Святе Письмо. Послідовно письменник наводить найбільш значущі уривки з Біблії, витяги з творів Отців Церкви, що пояснюють значення цих місць, власні коментарі та закиди в бік протестантських проповідників, які на його думку, свідомо та навмисне «викривляють учення Христа». При цьому письменник, вочевидь, приділяє більше уваги саме Біблії.

У «Книзѣ о вѣрѣ единой» із 27 книг Нового Завіту Захарія Копистенський із різною частотою цитує 22 книги. Так, Євангеліє від Матея цитується 36 разів, Євангеліє від Марка – 5, Євангеліє від Луки – 14, Євангеліє від Іоана – щонайменше 55 разів. На Діяння святих апостолів письменник посилається 14 разів, на послання Якова – 2, на Перше послання Петра – 4, на Перше послання Іоана Богослова – 1, на Послання Юди – 2, на Послання до Римлян – 18, на Перше послання до Коринтян – 30, на Друге – 5, на Послання до Галатів – 6, на Послання до Ефесян – 5, на Послання до Филип'ян – 4, на Послання до

Колосин – 4, на Перше послання до Солунян – 1, на Перше послання до Тимотея – 2, на Друге послання до Тимотея – 3, на Послання до Тита – 3, на Послання до Євреїв – 8, на Откровення Іоана Богослова (Апокаліпсис) – 1 раз. Не зустрічаються цитати у «Книзѣ о вѣрѣ единой» із новозавітних Другого послання Петра, Другого та Третього послання Іоана Богослова, Другого послання до Солунян та Послання до Филимона. У цілому в трактаті Захарії Копистенського зустрічається 223 цитати з книг Нового Завіту.

Меншою мірою у творі цитується Старий Завіт. У «Книзѣ о вѣрѣ единой» наявні посилення на 18 із 49 книг Старого Завіту. Серед Книг Закону (П'ятикнижжя Мойсеевого) полеміст цитує Книгу Буття 10 разів, Вихід – 8, Левіт – 4, Числа – 2. Серед історичних книг цитуються Перша книга Царств – 1 раз, Третя книга Царств – 2, Книга Товії – 2. Серед повчальної групи книг Старого Завіту знаходимо відсилання на Книгу Йова – 3, Псалтир – 21, притчі Соломонові – 2, на Книгу мудрості Соломона – 5. Серед великих пророчих творів є посилення на Ісаю – 14, Єзекиїла – 2. Серед малих пророчих творів зустрічаються цитати з послань пророків Михеї – 1, Варуха – 2, Аввакума – 2, Малахії – 1 та Захарії – 1 раз. У цілому книги Старого Завіту у трактаті цитується 83 рази, що майже втричі менше, ніж книги Нового Завіту.

Зважаючи на завдання апологетичного трактату «Книга о вѣрѣ единой», у творі приділено значну увагу поширенню знань про ранньохристиянських богословів і церковних діячів, які зробили вагомий внесок у створення та розробку догматичного вчення, канонічного права, богослужбового уставу. Захарія Копистенський наводить у творі визнання віри, уривки з історичних та теологічних творів Отців Церкви. Безсумнівно, найцитованішим у «Книзѣ о вѣрѣ единой» є «вселенський учитель», константинопольський архієпископ Іоан Золотоустий. Його повчання та екзегези письменник загалом цитує 54 рази. Показово, що Захарія Копистенський використовує різні твори цього знаного богослова, взяті з кількох джерел, зокрема з «Бесѣды на Дѣянїя апостольскїє», збірки повчань «Смарагд», «Омилїя» тощо. Це свідчить про особливо шанобливе ставлення до Іоана Золотоустого та поширеність його

творів на теренах тогочасної України. Примітно також те, що в другій частині «Книги о вѣрѣ единой» письменник називає Іоана Золотоустого на грецький манер – Хризостомом. Це може свідчити про те, що Захарія Копистенський використовував різні джерела, одне з яких, можливо, було грекомовним або латиномовним.

Автор «Книги о вѣрѣ единой» цитує твори архієпископа Кесарії Каппадокійської Василя Великого, зокрема його «Книгу о постничествѣ», тлумачення книги пророка Ісаї та різні послання. У цілому відсилання до творів Василя Великого в тексті трактату зустрічаються 7 разів. Відтак, говорити про надзвичайну популярність в Києві на початку XVII століття писань цього богослова навряд чи можна, оскільки, судячи навіть за каталогом рукописів під редакцією С. Шмідта, окремих збірок творів Василя Великого було небагато [185]. Незважаючи на це, Захарія Копистенський знайомить читачів із поглядами одного з найбільш значущих та найпродуктивніших богословів пізньої античності.

У «Книзѣ о вѣрѣ единой» також зустрічається чимало посилань на інших Отців Церкви, ранньохристиянських істориків та богословів. Так, знаходимо витяги з творів мученика та одного з Отців Церкви Юстина Великого (Філософа). На нього київський полеміст посилається 8 разів. Визнання віри (катехізис) противника несторіанства, єгипетського екзегета, Отця Церкви Кирила Олександрійського цитується 15 разів, «*Historia Arianorum ad monachos*» («Історія аріан для монахів») олександрійського архієпископа, Афанасія Великого цитується 8 разів, на єпископа Карфагену, творця теорії про єдність церкви Кіпріана Карфагенського Захарія Копистенський посилається 3 рази, на священномученика Іринія Ліонського – 1 раз, на писання Климента Олександрійського – 2 рази, на єпископа Неокесарійського, святителя Григорія Чудотворця – 1 раз, на твори священномученика, єпископа Діонісія Олександрійського – 1 раз, на сподвижника Василя Великого Григорія Богослова – 7 разів, на єпископа кирського, представника антіохійської школи богослов'я Феодорита Кирського – 4 рази, на одного з сімдесяти апостолів

Прохора – 1 раз, на святого мученика Іринія Блаженного – 1 раз, на тлумачення послань апостола Павла архієпископа, екзегета Феофілакта Болгарського – 14 разів, на борця проти ранньохристиянських єресей Єпифанія Кирського – 1 раз, на твори аскета, ієромонаха Євфимія Великого – 1 раз, на твори одного з чотирьох великих латинських учителів церкви Амвросія Медіоланського – 4 рази, на історичні та богословські праці патріарха константинопольського, святителя Никифора – 6 разів, на християнського святого, єгипетського монаха Варсонофія Великого – 1 раз, на твір «Κλίμαξ τοῦ παραδείσου» («Ліствиця») Іоана Ліствичника – 1 раз, на збірку житій «Λεωνάριον» («Лимонар») візантійського монаха Іоана Мосха – 1 раз, на аскета Ієроніма Блаженного – 2 рази, на твір «Ο ὡρῶς и символῶς (ὡρῶς)» Августина Аврелія – 4 рази, на його ж тлумачення на Євангеліє від Іоана – 2 рази, на фундаментальний твір «Πηρὶ γνῶσεως» («Джерело знання»), зокрема на його третій розділ, де вміщено точний виклад православної віри одного з Отців Церкви, богослова, філософа, святого Іоана Дамаскіна – 12 разів.

Відчувається особлива обізнаність Захарії Копистенського з працями афінського богослова Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Київський полеміст у своїй «Книзі о вѣрѣ единой» як джерело доказів для ведення полеміки використовує трактати ранньохристиянського святого «Από τα Θεία Ονόματα» («О божественных именах», цитує двічі) і «Στη Μυστική Θεολογία» («Про містичне богослів'я», цитує двічі), а також «Επιστολή προς τον Γαί μοναχός» («Лист до монаха Гая», цитує 1 раз). Можливо, Захарія Копистенський мав у своєму розпорядженні рукописну збірку, до якої входили згадані твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта.

У цілому твори Отців Церкви Захарія Копистенський цитує 124 рази.

Автор «Книг о вѣрѣ единой», безсумнівно, був обізнаний із богословськими трактатами авторів епохи Середньовіччя та Відродження, із творами сучасних йому науковців та істориків. У цьому контексті варто згадати «Слова на латинов» Максима Грека, на які він не тільки посилається в трактаті, але й уміщує їх наприкінці видання. Вочевидь, Захарія Копистенський мав під рукою

твір «Ἑξάτευχος» («Шестикнижжя») середньовічного візантійського юриста, дослідника церковних канонів Костянтина Арменопула (цитує 2 рази), коментар на Номоканон середньовічного антіохійського патріарха, каноніка Феодора Бальзамона (цитує 5 разів), писання папи Римського часів раннього Середньовіччя Геласія I, який ввійшов у історію як борець із ересями, словник церковного права солунського ієромонаха, каноніста Матея Властаря, епістолію «Лист Мелетія святїйшого патріархи Александрійського до велебного єпископа Ипатія Потєя» патріарха Мелетія Пігаса (цитує по одному разу кожне). Цитує він такі джерела в цілому 12 разів.

Для справді ґрунтовного дослідження відповідності протестантських учень православній доктрині Захарія Копистенський використовує значну кількість історичних джерел. Письменник при цьому не відмовляється від творів західноєвропейських, переважно католицьких, істориків. Автор «Книги о вѣрѣ единой» використовує найавторитетніші та знайомі всій богословській спільноті історичні писання. Помітною є його обізнаність із працями не тільки з історії церкви, але й із загальноєвропейської історії та етнографії. Широкий є часовий діапазон, у якому працює полеміст, та географія його дослідження: у «Книзѣ о вѣрѣ единой» можна знайти цитати як зі стародавніх, так і з сучасних авторів джерел, дослідження з історії локацій, де відбувалися основні події раннього етапу розвитку християнства (Єгипет, Палестина, Ізраїль тощо), та місць, де творилася сучасна церковна історія (Берестя). Зокрема, в досліджуваному апологетичному трактаті знаходимо цитати з твору єврейського історика та воєначальника Йосифа Флавія «Antiquitates Iudaicae» («Іудейська історія», I століття), посилання на ґрунтовне дослідження історії богослов'я «Εκκλησιαστική Ιστορία» («Історія церкви») палестинського історика IV століття Євсевія Кесарійського, цитати з вісімнадцятитомного твору «Ἐπιτομή ἱστορίων» («Всесвітня історія») про всесвітню історію візантійського монаха, богослова XII століття Іоана Зонари, посилання на величезний твір у вісімнадцяти книгах монаха Софійського монастиря в Константинополі «Εκκλησιαστική Ιστορία» («Церковна історія», XIV століття) Никифора Каліста

Ксанфопула, на відому «*Liber de vita Christi ac omnium pontificum*» («Хроніка пап», 1475 рік) італійського гуманіста Бартоломео Платіни, на історичний, географічний, етнографічний твір «*Sarmatiae europeae description*» («Опис європейської Сарматії») сучасника Захарії Копистенського, італійсько-польського історика Олександра Гваньїні, на видані наприкінці XVI століття твори про історію Речі Посполитої визначного польського історика та богослова Мартіна Кромера, на видані польською мовою в 1603 та 1607 роках у Кракові дванадцятитомні «*Annales Ecclesiastici*» («Церковні аннали») католицького кардинала Цезаря Баронія, на історико-теологічний трактат «*O iedności kościoła Bożego pod jednym pasterzem*» (1577 рік) та агіографічний твір «*Żywoty świętych*» (1579 рік) католицького богослова, письменника-полеміста, діяча контрреформації, ректора Віленського університету Петра Скарги. У цілому історичні книги полеміст цитує не менше 21 разу.

Хоч хроніка Іоанна Зонари була перекладена слов'янськими мовами – сербською та болгарською, – найімовірніше Захарія Копистенський використовує базельське видання 1557 року.

У «Книзѣ о вѣрѣ единой» також знаходимо близько двадцяти посилань на постанови, канони перших семи Вселенських соборів, котрі були прийняті православною церквою. Видається правдоподібним, що Захарія Копистенський, цитував їх із Номоканонів, збірок церковних правил, які на той час і в рукописному, і у друкованому вигляді зустрічалися на території Речі Посполитої.

Для обґрунтування своїх тверджень про невідповідність протестантського вчення апостольським канонам Захарія Копистенський не цурається цитування книг реформаторів, зокрема, він використовує протестантський реформаторський катехізис, виданий у Гейдельберзі 1563 року, і гуситський Канціонал (1414 рік, Констанца). Полеміст наголошує на тому, що не самотійно «винаходить єресі» протестантів, а виявляє їх у їхньому ж підручнику з віри. Використання творів опонентів робить трактат київського полеміста більш переконливим, виваженим, об'єктивним, спростовує закиди

щодо упередженості автора «Книги о вѣрѣ единой». Це також демонструє широке коло богословських інтересів письменника, його зануреність у полемічний дискурс.

Тож, зважаючи на велику кількість джерел, які цитуються у трактаті, очевидно стає начитаність і літературна майстерність Захарії Копистенського. На думку М. Грушевського, київський полеміст початкову освіту здобув у Перемишлі, де мав доступ до книгозбірень свого дядька, єпископа Перемиського Михайла Копистенського, потім продовжив навчання у школі Львівського Успенського братства [47]. Б. Струмінський припускає, що Захарія Копистенський також навчався в Німеччині [260]. Ймовірно, що саме під час навчання майбутній полеміст познайомився з більшістю згадуваних ним писань Отців Церкви, з історичними та богословськими трактатами. Необхідно зауважити, що на початку 1600-х років у Києві не було особливих проблем із купівлею книг у Речі Посполитій та в Західній Європі. Крім цього, до Москви через українські землі часто їздили посольства від східних патріархів (двічі навіть самі патріархи), які могли презентувати грекомовні та латиномовні видання творів найбільш авторитетних богословів і Отців Церкви [53]. Не варто навіть згадувати про величезну кількість рукописів, що зберігалися в Києві від XI століття [185].

Зараз достеменно відомо, що з бібліотеки Львівського братства Єлисеєві Плетенецькому та Захарієві Копистенському для видання двох томів творів Іоана Золотоустого позичалися книги «Иже въ святыхъ Отца нашего Іоанна Златоустаго Бесѣда о воспитаніи чадѣ» (1609 рік, Львів, друкарня братства) та «Книга о священствѣ», в якій, окрім шести слів Іоана Золотоустого, вміщені життя ранньохристиянських богословів (1614 рік, Львів, друкарня братства) [71; 75]. Ці твори, безсумнівно, використав київський полеміст під час написання «Книги о вѣрѣ единой».

Цілком імовірно, що Захарія Копистенський мав у своєму розпорядженні видрукувану в Острозі 1594 року «Книгу о постничествѣ» Василя Великого, на яку він кілька разів посилається у апологетичному трактаті. У цей час

письменник також міг придбати «Маргарит» Іоана Золотоустого (Острог, 1595 рік), «Лѣкарство на оспалий умисел чєловѣчий» (Острог, 1607 рік), де вміщено кілька слів Іоана Золотоустого, «Сѣбраніє вѣкратце словєсь» (Угорці, 1618 рік), де вміщено пояснення Нікейського та Константинопольського символів віри, визнання віри Афанасія Олександрійського, Григорія Назіанзина, Іоана Золотоустого, Патріарха Геннадія, які він цитує у «Книзѣ о вѣрѣ единой», історичні твори Іоана Длугоша «Historia Polonica» (Добромиль, 1615 рік) і Габріеля Леополіти «Historia o Ionaszu» (Львів, 1619, друкарня Шеліги), а також полемічні писання «Лист Мелетія святѣйшого патріархи Олександрійського до велебного єпископа Іпатія Потєя» Мелетія Пігаса (Дермань, 1605 рік) і його ж «О хрістіанском благочестіи к іудеом отвѣт» (Львів, друкарня братства, 1593 рік) [71]. Усі ці джерела більшою або меншою мірою цитуються у трактаті київського богослова.

За відомостями П. Кралюка та М. Якубовича, у XVI столітті фактично не було традиції використовувати єдиний переклад тексту Святого Письма. Найчастіше богослови послуговувалися фрагментарними редакціями й лише подекуди повною – Геннадіївською Біблією 1499 року [112, с. 22–23]. Однак 1581 року церковнослов'янською мовою вийшла Острозька Біблія, а 1599 року – повний польськомовний переклад Біблії о. Якуба Вуєка. Це започаткувало нову традицію цитування біблійного тексту в руській літературі. Тому цілком логічною виглядає гіпотеза, що Захарія Копистенський використовував саме ці видання, перекладаючи їх на мову просту, якою написана «Книга о вѣрѣ единой».

«Книга о вѣрѣ единой» (1619 рік)	Острозька Біблія (1581 рік)	Переклад Біблії о. Якуба Вуєка (1599 рік)
Буде вѣренъ до смеірти, из даімъ ти короіну живота (Апо. 2:10) [100, передмова, арк. 1, нн].	буди вѣренъ до смр\ти, из дамъ ти вѣнец4 живота (Апо. 2:10) [11, с. 1901].	Bądź wierny aż do śmierci: a dam ci wieniec żywota (Апо. 2:10) [255, с. 1459].
Сѣтворэ(м) чл7ка по w4бразу	сѣтвори1мъ чл7ка по о4бразу	Uczyńmy człowieka na wyobrażenie y na

на1шему из по подо1бію (Бут. 1:26) [100, с. д7, паг. 1].	на1шему из по подо1бію (Бут. 1:26) [11, с. 26].	podobieństwo nászé (Бут. 1:26) [255, с. 2].
Изы1йдетъ старейшина, азбы быблъ в4 Кнз(з)ство въ Ии7ли, изсход же езго t поча\\(т)ку дн1й вѣчныхъ (Мих. 5:1) [100, с. л7в1, паг. 1].	ибзы1идетъ (старейшина) я4ко бы1ти въ кнзж4ство въ изибл7и, ибсходи (же) езго изско1ни дн7и вѣчныхъ (Мих. 5:1) [11, с. 1410].	wynidzie któzy będzie pánuiącym w Izráelu / á wyszčia iego od poczatku ododni wieczności (Мих. 5:2) [255, с. 981].
Если хто Дх7а Хв7ого не ма1е(т), то1тъ не е4стъ е4го (Рим. 8:9) [100, с. р7, паг. 1].	аще лзи ктзо дх7а хв7а не и4мать, се1й нѣстъ езговъ (Рим. 8:9) [11, с. 1790].	A ieslikto Ducha Chrystusowego nie ma: ten nie iest iego (Рим. 8:9) [255, с. 1334].
Кому tпустите грѣхи, будутъ tпущены: азкому заде1ржите, су(т) заде1ржаны (Іоан 20:23) [100, с. р7, паг. 1].	И4мже tпустите1 грѣхы, tпустztcz ибмъ. из и1мже дръжите1. дръжатcz (Іоан 20:23) [11, с. 1700].	Których odpusćićie grzechy są im odpuszczone: á któрых zátrzymaćie są zátrzymané (Іоан 20:23) [255, с. 1264].

Як бачимо, з п'яти прикладів дослівно збігається тільки один. У інших можна помітити відмінності насамперед лексичного плану.

Наявність таких розбіжностей можна пояснити кількома причинами. По-перше, це пов'язано з тим, що полеміст перекладав цитати з біблійних текстів мовою простою (на той час повного перекладу Святого Письма книжною українською мовою не існувало), позбавлявся церковнослов'янізмів, добираючи українські відповідники. Це робило текст доступним для пересічного читача, збільшувало потенційну аудиторію.

По-друге, він міг цитувати біблійні тексти напам'ять. «Така практика була поширена серед православних (до уваги бралися Книга Псалмів та інші тексти гомілетичного й літургійного змісту). Подібна методика призвела б до появи певних перифраз, зміни порядку слів, узагальнень та «смыслового», а не «буквального» цитування», – зауважують П. Кралюк та

М. Якубович [112, с. 25]. Саме це ми можемо спостерігати у трактаті київського богослова.

По-третє, не варто виключати можливості того, що полеміст мав у своєму розпорядженні ще й якусь рукописну копію Старого та Нового Завітів. За відомостями Каталогу рукописів за редакцією С. Шмідта, існувало кількасот примірників таких рукописів [185].

Однак, зважаючи на лексичну, граматичну та морфологічну подібність цих джерел, можна з великою долею вірогідності припустити, що Захарія Копистенський використовував саме Острозьку Біблію та переклад о. Якуба Вуєка – найбільш розповсюджені на початку XVII століття в Речі Посполитій друковані видання.

Апологетичний трактат «Книга о вѣрѣ единой» Захарії Копистенського репрезентує коло читацьких інтересів київських книжників початку XVII століття. Із посилань на його сторінках та в цілому зі змісту книги можна з упевненістю говорити про контрреформаторські настрої лаврського друкарського гуртка. Усвідомлення необхідності чіткого відмежування від протестантів та окреслення християнської ідентичності змушують Захарію Копистенського та його сподвижників звертатися до ранньохристиянських богословських писань. Саме тому абсолютний пріоритет віддається патристиці та оригінальним текстам Святого Письма. Твори Отців Церкви сприймаються як однозначно авторитетні, богонатхненні, такі, що адекватно інтерпретують книги Біблії. Разом із тим саме Святе Письмо вивчається безпосередньо. З'являються зрозумілі для більшості українців тієї доби його переклади церковнослов'янською та польською мовами. Київські книжники вивчають патристичну традицію тлумачення текстів Святого Письма, припиняють довільне його інтерпретування. Обґрунтовуючи свою належність до східної традиції, київські барокові письменники знайомляться з джерельними текстами самі та подають на розсуд читачів аргументи з авторитетних творів із історії церкви та загальної історії. У розпорядженні Захарії Копистенського вже на початку XVII століття є вражаюча бібліотека історичних творів. Тут ми можемо

побачити книги Євсевія Кесарійського, Йосифа Флавія, Іоана Зонари, Никифора Каліста Ксанфопула, Бартоломео Платіни, Олександра Гваньїні, Мартіна Кромера, Цезаря Баронія тощо. Дещо окремо від решти першоджерел стоять твори богословів і теологів доби Середньовіччя, Відродження та Бароко, етнографічні та географічні описи Речі Посполитої європейськими дослідниками. До них автор звертається рідше, однак очевидною є їх наявність у бібліотеці київського книжного гуртка. Не ігнорує Захарія Копистенський протестантські катехізиси та богослужбові книги. У цілому спостереження над джерельною базою «Книги о вѣрѣ единой» дають нам чітке уявлення про те, які книги мали у своєму розпорядженні українські письменники епохи Бароко і як літератори використовували їх у своїй творчості.

3.4 Жанрові типи вставних новел та інтерпретаційні стратегії автора «Книги о вѣрѣ единой»

Питанню жанрової класифікації вставних оповідань у творах ранньої барокової полемічної прози було приділено мало уваги. Чи не єдиним науковцем, який за матеріалами українських проповідей другої половини XVII – XVIII століть класифікував вставні оповідання, залишається В. Крекотень [116]. Принагідно на жанрову різноманітність вставних оповідань звертали увагу О. Архангельський [4], В. Вомперський [31], М. Грицай [41; 42; 43], М. Грушевський [46; 47; 48], В. Маслюк [128], І. Франко [232] та інші.

У першій половині XVII століття узагальнена система прозових жанрів описувалася в шкільних курсах риторик, однак жоден із цих курсів не зберігся [31]. Достеменно відомо, що за основу для жанрової диференціації творів у школах використовувалася класифікація Аристотеля [31; 128]. Давньогрецький філософ виокремлював два види риторичних прикладів: 1) правдиві, які дійсно мали місце (казуси); 2) вигадані або запозичені з фольклору приклади (фабули) [3].

Взявши за основу теорію Аристотеля та плідно використовуючи порівняння з іншими європейськими літературами, В. Крекотень серед казусів виокремлює

новелістичний матеріал, запозичений із церковної та зі світської історії, а також оповідання мішаного церковно-світського змісту. Вставні оповідання церковного змісту дослідник називає легендами; матеріал світського характеру він диференціює на анекдоти, мемораболи та апофегми.

Фабули В. Крекотень за персонажами поділяє на раціональні, моральні та мішані. У свою чергу раціональні – на факції, міфи та казки, моральні – на байки та диспути. За окремий жанр вставних оповідань дослідник вважає параболу [116].

Однак виокремлення жанру параболу виглядає не досить мотивованим. Класифікація вставних оповідань, яку запропонував В. Крекотень, ґрунтується на походженні сюжету, водночас же параболу виокремлюється як специфічний, не залежний від джерела, спосіб організації текстового матеріалу. Це суперечить загальним засадам поділу. Крім того, деякі сучасні науковці, спираючись на досвід попередників, розглядають параболу як риторичну фігуру думки [95; 105; 128; 198].

Також сьогодні здається некоректним іменувати вставні епізоди церковного змісту легендами, оскільки цей термін підтекстово передбачає наявність вигадки. У монографії В. Крекотень наголошує, що ці конструкції, однак, сприймаються читачами як історичні [116, с. 94–95]. Тож ми пропонуємо вживати термін «біблійні оповідання».

Попри все, запропонована В. Крекотнем жанрова класифікація вставного новелістичного матеріалу в цілому залишається найдокладнішою й найбільше відповідає риторичним схемам, за якими навчався Захарія Копистенський. Її застосування дає змогу з'ясувати особливості індивідуального стилю київського богослова.

Виходячи з класифікації В. Крекотня, в «Книзѣ о вѣрѣ единой» можна знайти 108 вставних оповідань.

Серед них найбільшу кількість становлять біблійні оповідання, яких у трактаті зустрічається 64 одиниці. Захарія Копистенський використовує всі можливі джерела для запозичення біблійних оповідань – безпосередньо книги

Святого Письма (31 одиниця), книги з історії церкви (24 одиниці), агіографічні тексти (9 одиниць). У більшості оповідань такого типу письменник згадує імена дійових осіб та на маргінесі подає конкретні посилання на джерело. Але часто біблійні оповідання наведені скорочено, у довільному переказі київського полеміста.

Отожъ кгдаѣ пришоѣлъ чаѣсъ воѣлногѣ распѣтѣи Гаѣ наѣшего Ісѣ Хаѣ, позна= былъ вѣ посродѣ двѣхѣ животѣиѣвъ, тоѣсть вѣ посродѣ разбоѣникѣвъ ѣднѣхѣ по(з)на=, же Бгѣъ еѣсть, Слнѣце бѣвѣмѣ помеѣркѣло, изъ теѣмнѣсть бѣбла по всеѣй землиѣ ѣ чаѣса шеѣстого до чаѣса девѣтѣтого, землѣзѣ трѣзлаѣсѣ, меѣртѣвыи ѣ грѣбѣвъѣ повстаѣли, иѣ иѣднѣи мнѣиѣи чубѣда бѣили, яѣко Еѣвгѣліе свѣдѣчитъ [100, с. ѣ7а1, паг. 2].

Захарія Копистенський, хоч і менш активно, використовує вставний матеріал світського змісту. Зокрема, анекдоти – «короткі оповідання про характерні епізоди та повчальні випадки з життя видатних історичних діячів, дуже популярні в європейських літературах» [116, с. 100]. Оповідань такого типу в «Книзѣ ѣ вѣрѣ єдиной» зустрічається тільки три. Обмеженість використання анекдотів можна пояснити тематикою трактату, його богословською, а не світською спрямованістю. Анекдоти Захарія Копистенський запозичує з історичних книг.

А Аріа=ства ѣзчиѣтелѣ чудѣи науѣи своѣи не потвердиѣли, изъ ѣѣвшемѣ завстыжеѣнѣз, изъ на Събѣиѣра(х) поѣконаѣнѣз, на конѣцѣ плѣзѣкѣи по(м)сты тѣносиѣли, яѣко Арѣциминиѣсте(р) Аріѣй розпукѣлъ сѣ изъ внѣутѣринѣости зѣ неѣго всѣѣ выѣшли, яѣко Іюѣдѣ здраѣйѣи. Преѣто теѣдѣ Аріаѣне вѣзбаѣчѣтѣсѣ, азъ на поменѣиѣны(х) Стѣы(х) Тѣцѣи+ выѣкладѣхѣ полѣзгаѣйте [100, с. кѣи1–кѣи1, паг. 1].

Світських оповідань-історій, так званих меморабол, у «Книзѣ ѣ вѣрѣ єдиной» можна знайти 14. У них переважно зображаються не підтверджені документально події. Однак письменник часто залишає точні імена дійових осіб, назву локації. При тому посилання в них звучать розмиті або взагалі відсутні. Це пояснюється тим, що оповідання такого типу найчастіше побутують в усній формі. У мемораболах персонажами найчастіше виступають можновладці, церковні ієрархи, в центрі уваги – їхні похвальні, несподівані,

однак правдоподібні вчинки, що мають значення для великої кількості людей. В оповіданнях-мемораболах переважає історико-героїчна тематика.

Пото1мъ в4зк1лька лэ(т), кгдаб Ца1ръ Квнстанти= ше1дши 34 во1йскомъ, в3бле1глъ мѣсто Виза1нтію, кото1рое быблѣ збудова1лъ Ви6зъ Ца1ръ, за дн1й Мана1ссіи Царз Жидо1вского, цзтра1тилъ два6 штурмы: в4 пе1рвомъ поби1то е3му6 лю1ду двВ ти1сзчи, аз цз друго(м) тры. И кгдаб в3то(м) размышлз(л) из фарасова1лѣсз, шо1лъ на моли1тву вече1рнюю, из слы1шалъ го1лосъ: Призови1 мз в4 де1нь смутку твое1го, из помогу ти, из просла1вишъ мене [100, с. н7и1 паг. 2].

Мемораболи не вельми поширені в «Книзѣ о вѣрѣ единой» передусім тому, що автор, спираючись на традицію, мав наводити авторитетні та якнайширше визнані джерела, а не усні перекази.

У апофегмі як жанровому різновиді анекдотів «наводяться знамениті висловлення, влучні репліки та відповіді, дотепні і часто зухвалі витівки славетних мудреців, філософів, митців і просто розумних, гострих на язик і швидких на пустощі людей» [116, с. 106]. Дійові особи в оповіданнях такого типу – уславлені мудреці, філософи, іноді царі. Персонаж апофегми завдяки своїй сміливості, дотепності, оригінальності та непередбачуваності успішно виконує поставлене завдання, відповідає на запитання, тріумфально виходить із складної ситуації тощо. У «Книзѣ о вѣрѣ единой» можна знайти дві апофегми.

До пожива1нз Прсты1хъ таинъ ма1емо при1кладъ збаве1нный Закхе1а Архімы1тника: то1й бо1вэ(м) жада1ніе ма1ючи ви1дѣти Іс7а, влВзъ на1 дерево, азбы1 его мо1глѣ в3ба1чити, из заво1ланы(й) t Іс7а злэ(з), из принзблѣ е3го в4 до1мъ сво1й. где2 ста1нувши пред Іс7омъ, полови1цу мае1тности цзбв1гимъ да1лъ, из сповѣда1лѣсз, из и4стилѣсз из до1сы(т) чини(л), чвора1ко нагорожа1ючи ты(м) кото1ры(х) цзкры1вди(л) из цзшко1ди(л) [100, с. та7і1, паг. 1].

Мала кількість апофегм пояснюється серйозністю теми та апологетично-полемічним характером твору київського письменника. Зважаючи на обмежене використання вставних оповідань такого типу, можна припустити, що Захарія Копистенський не був знайомий із поширеною в Речі Посполитій наприкінці

XVI – на початку XVII століть збіркою «Апофегми» Миколая Рея та іншими подібними зібраннями творів.

Оповідання проміжного між церковними та світськими типу в «Книзѣ о вѣрѣ единой» не зустрічаються.

У той же час у трактаті Захарії Копистенського зустрічаються не всі жанрові різновиди фабул. У «Книзѣ о вѣрѣ единой» можна знайти 4 фацеції, 9 казок, 8 диспутів та 5 байок. Натомість у трактаті не вдалося виявити жодного міфу, апологу та мішаного типу фабули.

Сюжет фацецій у Захарії Копистенського правдоподібний, однак не історичний, персонаж зазвичай узагальнений, герой – проста, невідома людина. На передній план висувається філософська тематика. Таке оповідання могло первісно поширюватися в усній формі, тому запозичується без якогось точного посилання на маргінесі.

Едибнѣ ты(ж) пога1ни= w3бночлэгова1лѣsz в4 пога=ско(м) Косте1лэ, аз бозчи1sz, я4кото на пусто1мѣ мѣсци, и3збро1нлѣsz зна1меніемѣ крста, и4жѣ слыха1лѣ t Христіанѣ же вели1кую мо1цѣ ма1етѣ крстѣ проти+ всѢмѣ наѣздѣмѣ проти1вны(м). Но1чи те1ды о4ной видѣлѣ вели1кое ба1рзо згромаже1ніе діа1волѣwѣ, где пред кнсземѣ своибѣмѣ повѣда1ли свои злыи спра1вы. А кгдаыб ездномуб t нибхѣ приказа1но t о4ного кнсзз посмотре1ти хто1быто лежа1лѣ, и3 смэ(л) сА(м) в4 Костелэ о4номѣ почива1ти: приступи1вши бли1жей діа1волѣ, аз позна1вши о4ного чл7ка зна1меніемѣ крстнымѣ и3збро1еного бы1ти, за1ра(з) з4 вели1ки(м) кры1ко(м) tступи1вши завола(л): На1чиніе про1жное, а4ле замеча1тованое, то1естѣ крсто1мѣ зна1менаное: и4жѣ блгчсти1вои вѣры бы(л) про1женѣ, престра1шнымѣ е3днакѣ крсто1мѣ зна1менаный. Наты1хѣмэстѣ всzб о4наз нечи1сты(х) духѣw+ турба накта1лтѣ ды1му зче1знула [100, с. 07f1-п7 паг. 2].

Казки дуже близькі до меморабол, однак у них, незважаючи на певну схожість, зображається не подвиг історичної особи, а чудесна пригоди, яка з нею відбувається. Найчастіше Захарія Копистенський використовує відомі сюжети й, наводячи казки, посилається на конкретні джерела, зокрема на історичні книги Цезаря Баронія та Євсевія Кесарійського.

Кгды Иподдіа1конъ Тарси1кій не1слъ та1йны, пога1нwmъ пыта1ючимъ езго не у3каза1лъ о4ны(х), бибть а4жъ до у4ме1ртз, аз розбира1ючи езго нэчо1го найти не могли [100, с. см7f1, паг. 1].

У казках найчастіше зображаються чудесні події. Їхніми джерелами також можуть бути збірники житій, які, безперечно, мав у своєму розпорядженні Захарія Копистенський.

У байках та диспутах, що їх можна знайти у трактаті київського богослова, персонажами є виключно люди. Примітно також, що в «Книзѣ о вѣрѣ единой» немає жодного діалогу між такими абстрактними поняттями, як Совість і Безсоромність, Віра та Сумнів, що часто зустрічаються в проповідях Антонія Радивіловського [116].

Усі вставні оповідання у «Книзѣ о вѣрѣ единой» Захарія Копистенський запозичив із друкованих або рукописних джерел чи усних переказів. Сам автор трактату часто взагалі не посилається на першоджерело, а коли робить посилання, то не завжди вказує назву та редакцію твору. Це значно обмежує можливість встановлення архетипного тексту та проведення порівняльного аналізу вставних епізодів. Ми можемо тільки припускати, якими книгами користувався Захарія Копистенський.

У цілому всі джерела твору можна розподілити на релігійні, світські та змішані.

До перших належить Святе Письмо (найімовірніше, Захарія Копистенський використовував Острозьку Біблію, звіряючи її переклад із виданням Біблії о. Якуба Вуєка [114]), твори з історії церкви, зокрема Йосифа Флавія, Євсевія Кесарійського, Іоана Зонари, Никифора Каліста Ксанфопула, Бартоломео Платіни, Олександра Гваньїні, твори Мартіна Кромера, Цезаря Баронія, а також агіографічна література, зокрема Синайський патерик:

В Кни1зэ ты(ж) на1званой Лэмона1ріонъ Іwa1нна Мо1сха, Софро1нію Патріа1рсэ Іерсли1мскому вруче1ной пи1шетъ, и4жъ езрети1цкій Сакраме1нтъ в4 досвэдче1ню пре(з) ездино1го Сто1лпника, vlo1женный в4 кипсчій горне1цъ выпусти1лъsz из в4 небытіе прише(л). А Правwсла1вны(х) пото(м) та1кже в4

кипсчій горне1ць vlo1женный, из за1ра(з) о4нъ горне(ц) засты1ну(л), аз та1йна причаще1ніа пребыла цѣла, аз нѣ мо1кроу cz ста1ла [100, с. см7и1-см7f1, паг. 1].

Світських сюжетів у творі Захарії Копистенського набагато менше. Їх автор трактату, найімовірніше, запозичує з книг моралістичного, історичного змісту, а також із рукописних збірок проповідей, які на той час дуже були розповсюджені [185]. У «Книзѣ о вѣрѣ единой» поруч із вставними оповіданнями світської тематики зустрічаються посилання тільки на книги з історії церкви.

На думку В. Крекотня, письменник XVII століття, добираючи приклади на світську тематику, міг користуватися збірками проповідей Іоана Верденського, Меффрета, Йогана Герольта та інших проповідників. «Книжка Меффрета, яка вперше вийшла в світ протягом 1443 – 1447 рр. (трьома частинами), користувалася такою голосною славою в християнському світі, що 1652 року навіть в ортодоксально-православній Росії царським указом було звелено київському ченцеві Арсенію Сатановському перекласти її з латинської мови на церковнослов'янську», – наголошує дослідник [116, с. 67].

Сюжети байок Захарія Копистенський міг запозичити зі збірника переробок байок Езопа, який видав у 1600 році німецький книжник Іоахим Камераріус.

Більшість із цих джерел на сьогодні є недоступними.

Водночас, хоч київський полеміст і використав традиційний набір літературних джерел і жанрова різноманітність не виходить за межі шкільних класифікацій, все ж інтерпретаційні стратегії Захарії Копистенського оригінальні. Серед способів засвоєння вставного новелістичного матеріалу можна виокремити:

1) дослівне відтворення. Насамперед це стосується цитат із канонічних книг Святого Письма. Інтерпретувати та бодай найменше вербально модифікувати їх письменник не наважувався.

Книга о вѣрѣ единой (1619 рік)	Острозька Біблія (1581 рік)
Изы1детъ старѣйшина, азбы быблѣ в4 Кнз(з)ство вѣ Ии7ли, изсход же езго т	ибзы1детъ (старѣишина) я4ко бы1ти вѣ кнзж4ство вѣ ізибл7и, ибсходи (же) езго

поча\\(т)ку дні1й вѣчныхъ (Мих. 5:1) [100, с. л7в1, паг. 1].	изско1ни дн7іи вѣчныхъ (Мих. 5:1) [11, с. 1410].
---	---

2) близький до тексту першоджерела переказ матеріалу зі збереженням імен персонажів та зі збереженням фактів. При цьому письменник залишає незмінною пряму мову дійових осіб. Полеміст доволіно скорочує значний за обсягом текст, подаючи на маргінесі точне посилання. Потрібно також зазначити, що Захарія Копистенський міг використовувати книги, які вже були переказами та неточними перекладами з латини, грецької чи німецької мов. Тому така трансформація первинного тексту фактично могла робитися й іншим автором.

Книга о вѣрѣ единой (1619 рік)	Острозька Біблія (1581 рік)
Яко1бы другій нѣзкій Бг7ови1дець Mw1vсей Бг7опи1санный таблици t Ба7 принз+ши, из не покарz1ючимъsz лю1демъ пока1зовалъ, азбы вжды ты(м) мо1гли и4хъ привести, азбы тложи+ши затврѣдѣлость срдца. не tступали Ба7 [100, с. рм7f1, паг. 1].	Из б3э тамо mov5си предъ гм7ъ, м7, дніи, из, м7, но1щіи, хліба не я4ды1и, нби воды2 піз2, иб въписа (mov5си) [въ до1сцэ словеса2 сби] завѣта, і7, слове1сь. Сходz1щ8у mov5сію съ горы2 [сина1иски], из о4бэ до1сцэ руку (бэста) mov5сіину. схоз1щу же е3му съ горы2, mov5си же не вѣдзше, я4ко просла1висz озблич1е пло1ти лица2 е3го [11, с. 156].

3) скорочення прикладу зі зміною, відкиданням чи додаванням певних деталей сюжету, зміною словоформ. Передусім так запозичуються вставні епізоди агіографічного змісту. У більшості випадків точно встановити, який друкований чи рукописний текст був першоджерелом, неможливо, оскільки велика кількість рукописних Четїх Міней та патериків зустрічається на початку XVII століття в Києві [47]. Захарія Копистенський міг компілювати сюжети окремого життя, про які дізнавався з різних списків, та, об'єднавши їх в одну вставну новелу, включити до своєї «Книги о вѣрѣ единой»:

А Іwa1ннъ Евгли1ста, я4ко свѣдчить ученикъ е3го
Про1хоръ, кото1рый из Евглие Іwa1нново(м), из Апока1лирисъ
написа(л). То1тъже выпи1суючи жи1тіе уччи1телз свое1го

Іваінна Евглисты, из то таімъ докладаетъ, же кгда Іваіннъ Евглиста крсти(л) браітанича Миронова, теіды крстилъ, моівитъ, езго, въ измз ездиносущіныз Трѣца. Таікъже из кгдаб озфѣроівника погаінского, иззъ сыномъ езго крстилъ. И ты(ж), кгда ездной невѣстѣ сына уздоріовивши, шоілъ в4 доімъ его, из всѣхъ котwірыи быіли в4 дому тоімъ, таікъ таімъ пиіше(т), и4жъ, крстилъ и4хъ въ измз ездиносущіныз Трѣца [100, с. г7і1, паг. 1].

4) заміна етичної інтерпретації прикладу на власне тлумачення. Найхарактернішим прикладом такої інтерпретаційної стратегії є значне за обсягом вставне оповідання про перебіг і підсумки Ферраро-Флорентійського собору. Захарія Копистенський на сторінках «Книги о вѣрѣ единой» постулює власну концепцію унії.

Зокрема, київський письменник, не наводячи конкретної книги як джерела, але посилаючись на «писаря Флорентійського собору» [100, с. рх7а1, паг. 1], наголошує, що на церковному з'їзді православні богослови нібито переконали католицьких у тому, що Святий Дух походить тільки від Отця, й, відповідно, не прийняли «Filioque». Захарія Копистенський також стверджує, що на соборі було ухвалене рішення приймати причастя під двома видами, причому з квасним хлібом, не визнавати чистилища, примату папи римського, «из и4ныи ноівыи wзбрзіды из дръзновеінія впроваіженыи ноіво в4 Костюілъ, не принзлиі» [100, с. рх7в1, паг. 1].

Начаілства над всеію Цр7квію Бж7ею Биіскупови Ри(м)скому не признаіли из не поступиіли [100, с. рх7а1, паг. 1].

При цьому абсолютно однозначно відомо з постанови собору, що православні, зберігши обряд, визнали примат папи Римського [11; 53].

Очевидно, Захарія Копистенський, відстоюючи антиунійну позицію, намагається утвердити власну тенденційну версію Ферраро-Флорентійського собору, а відтак довести неправомірність Берестейської церковної унії на українських землях. Письменник використовує цю концепцію з полемічною метою.

Отже, Захарія Копистенський у «Книзѣ о вѣрѣ единой» для ілюстрації своїх тез використав велику кількість вставних прозових оповідань. Широке коло джерел, із яких ці вставні конструкції були запозичені, унаочнює освіченість автора трактату та підтверджує значний обсяг бібліотеки Києво-Печерської лаври. Крім цього, письменник вільно трансформує сюжети вставного новелістичного матеріалу, у тому числі взяті зі Святого Письма. Таке сміливе поводження з художнім матеріалом засвідчує істотні зміни розуміння авторства в українській літературі початку XVII століття. Інтерпретаційні стратегії київського полеміста відображають процес становлення полемічного дискурсу та пошуку власної, оригінальної моделі творення аргументаційної бази трактату. Таким чином, обширний комплекс використаних у апологетичному трактаті книг та нешаблонні й нестандартні моделі засвоєння ілюстративного матеріалу дають можливість говорити про Захарію Копистенського як письменника, твори якого, попри традиційну компілятивність, виявляють риси самобутнього художнього таланту та яскравої індивідуальності мислителя.

3.5 Поетика контрасту у «Книзѣ о вѣрѣ единой»

Антитетичність є невід'ємною особливістю світовідчуття людини епохи Бароко. Культура цієї доби закономірно вбирає в себе ознаки обох попередніх епох – Середньовіччя та Ренесансу. Посилення ролі автора, його наближення до Творця, бажання письменника інтерпретувати раніше неінтерпретовані джерела, активізація профанного й водночас внутрішня потреба невпинного звернення до світу сакрального, динамізм і зануреність людини у дві попередні епохи породжують схильність до творення опозицій.

Антитетичність різнобарвна й торкається багатьох аспектів дійсності, проте найхарактернішою опозицією є протиставлення сакрального та профанного. До цього можна звести всі опозиції, які виділяються дослідниками в художньому світі бароко. У вимірах протистояння сакрального та мирського можуть аналізуватися людина, час і простір. Авторська інтерпретація цієї антитези створює інші опозиційні структури. На межі сакрального та профанного

виникають антитези видимого й невидимого, вічного й минушого, зовнішнього й внутрішнього, красивого й потворного, людського й божественного, високого й низького тощо. Митець епохи Бароко, можливо, навіть підсвідомо, не докладаючи для цього зусиль, творить широкі, динамічні, насичені контрастами картини. У полемічному дискурсі XVI – XVII століть у гіпертрофованому вигляді постають типові для того часу опозиції.

Предмет антипротестантського полемічного трактату «Книга о вѣрѣ единой» вже за визначенням передбачає наявність основоположної опозиції – протиставлення православного світогляду протестантизму. Автор, висвітлюючи твердження протестантського катехізису, виображує їх невідповідність Нікео-Царгородському Символу віри, – з його точки зору, істинному, первинному джерелу. Захарія Копистенський майстерно добирає цитати з авторитетних богословських книг, чим унаочнює дисонанс писань опонентів та первинного апостольського вчення. Полеміст, нанизуючи одна за одною цитати, коментуючи їх, допомагає читачеві зрозуміти сенс православного вчення. Письменник закликає нічого не додавати та не віднімати від слова Божого (Втор.4:1-2).

У «Книзѣ о вѣрѣ единой» окреслюються дві опозиції: протиставлення вічного та минушого, внутрішнього та зовнішнього. Автор трактату наголошує на поверховому прочитанні антитринітаріями Святого Письма, акцентує на тому, що внутрішня сутність сакральних джерел для них залишається непізнаною. Для розкриття істинного читачеві необхідно зануритися в текстовий масив першоджерел, необхідні зусилля та, безсумнівно, бажання відкрити правду для самого себе. Істинність, на думку письменника, притаманна тільки давнім, а, отже, вічним джерелам, і аж ніяк не вченням Мартіна Чеховича та інших проповідників протестантизму. Автор дистанціюється від «непослідовних» та поверхових богословів-протестантів. Опозиція «Я» та «не-Я», або «свій» та «чужий», має цілком зовнішній характер. Захарія Копистенський не зображує внутрішнього конфлікту, він однозначно

відсторонився від «єретиків», ідентифікує себе та своїх прибічників як ревних послідовників кафоличної віри, а опонентів – як «невірних».

«И са1ми 34 собо1ю не згоди1ве, розмаи1те блю1знили. я4ко из тепе1рѣ всэ6 невэ(р)ныи ро1зно w3 то1мѣ блю1знзтѣ» [100, с. м7а1, паг. 1].

Категорії давнього, вічного та сучасного, нетривкого стикаються в «Книзѣ о вѣрѣ единой». Давнє та вічне набуває ознак сучасного, поглинає його. «Давнє» втрачає часовість та перетворюється на універсальну категорію. «Вічне» зливається з сучасним, актуальним і необхідним, воно однозначно превалює над тимчасовим, може поєднатися або навпаки відштовхує його як неправдиве, хибне, те, що не приживеться. Полеміст ототожнює категорії давності, істинності й мудрості.

Невидиме також ототожнюється із сакральним, тільки приховане може бути мудрим і правильним. Саме тому «невірні», не бачачи справжнього сенсу канонічних першоджерел, хибно їх трактують. Опоненти автора розуміють тільки те, що можна побачити, вони не намагаються заглиблюватися у внутрішні, глибинні, істинні, невидимі, приховані смисли Слова Божого. Вони тільки поверхневі читачі, але жодним чином не Учителі, котрі здатні повести за собою.

«Сло1во Бж7іе, е4стѣ правди1вый Сн7ѣ, правди1вого Тц7а. Бѣ7 34 Бг7а, невиди1мый 34 невиди1мого, вѣчный 34 вѣчного» [100, с. и7а1, паг. 1].

Типове для поезики бароко значення у тексті має опозиція видимого та невидимого. Відповідно до християнської символіки, більш цінним і значущим є саме невидиме, приховане від стороннього погляду. Видиме доступне кожному, для його розуміння не потрібні дебати. Натомість «Книга о вѣрѣ единой» покликана до життя необхідністю тлумачення, а значить її предметом є приховане – вища істина. До символіки видимого та невидимого автоматично долучається протиставлення сакрального та світського. У «Книзѣ о вѣрѣ единой» видиме ототожнюється зі світським, а невидиме – з сакральним, божественним:

«Же хо(т) из подобе=ство(м) ви1димы(х) ре1чій неви1димую Бг7осло1віи та1йну пока1зуе(т) Ст7ы1й Діонv1сій, вёрити нехотz(т), а4ле шпы1раю(т) из гмы1раю(т) теле1сными из потемне1ными ро1зумами, Очо1мъ, я4ко то1йже узчи1тель замыка1ючи ре1клъ, а4нэ мо1вити а4нэ зрозумёти немо1жно» [100, с. ч7е1, паг. 1].

Тут Захарія Копистенський йде за вченням про Божественний морок Псевдо-Діонісія Ареопагіта [57]. Полеміст переконує, що Бог є непізнаваним, оскільки він перевищує розум і його осягнення відбувається тільки через «повне невідання» [57, с. 11] та «відсторонення від усього сущого» [57, с. 7]. Бог дарує людині істину, себе, однак вона перебуває в «Божественному мороці».

«Якщо хтось, побачивши Бога, зрозумів те, що він побачив, – не Його він бачив, а щось сутнісне та пізнаване; Бог же у Своєму надприродному бутті перевершує розум та сутнісне, і тому взагаліне є чимось пізнаваним, чимось існуючим, але існує надприродно та пізнається надрозумом. І насамкінець: повне невідання й є пізнанням Того, Хто перевершує все пізнаване», – наголошує афінський мислитель [57, с. 11].

Бог також дарує людині любов та буття. Буття, у свою чергу, повною мірою розкривається тільки в Бозі. Зло для християнського екзегета – це відсутність буття, відсутність Бога.

Видиме в Захарії Копистенського – синонім простішого, зрозумілішого, повсякденного та, очевидно, світського й нижчого. Навпаки, невидиме – синонім божественного, більш цінного, ніж повсякденне. У добу Бароко абсолютно адекватним було намагання зобразити священне через світське, вищу істину через слово. У той же час київський полеміст, апелюючи до патристичної традиції, використовує діалектику схоластів. Слово в Захарії Копистенського, відповідно до схоластичного вчення, становить собою поєднання глибинного сенсу та матерії. Письменник, розуміючи скороминущість слова, тим не менше, тільки за його допомогою має змогу транслювати сакральні смисли.

Показовим є формулювання «ви1димы(х) ре1чій неви1димую Бг7осло1віи та1йну», де необхідно зауважити співвідношення епітетів і

означуваних слів: «ви́димы(х) ре́чїй» та «неви́димую та́йну». У цьому контексті письменник не на підтекстовому, а на лексичному, вербальному рівні зумів відобразити опозицію духовного й тілесного. Річ, матерія в культурі бароко може бути тільки видимою, незначущою, динамічною, змінною. Натомість тайнство, вища сакральна істина – це прихована від стороннього погляду, статична субстанція. Вона стає доступною тільки після відповідних зусиль, просвітлення. Захарія Копистенський повсякчас використовує витяги з авторитетних богословських джерел, автори яких, на його думку, пройшли свій шлях просвітлення та володіють найвищими, при цьому доступними в їх слові, істинами. Ототожнення тіла з річчю та духу з тайною, а також їх взаємне протиставлення показують опозиційність і водночас – через можливість самого протиставлення – близькість людини та Бога. Захарія Копистенський наголошує на присутності в кожній людині Бога, а також на бого-людській природі Ісуса Христа:

«Едибнѣ бовѣ(м) бу́дучи нераздѣлзе(м), то́тѣ быблѣ из неви́димѣ из ви́ди(м): из дотыка=ю не подле́жачи, быблѣ доты́канѣ, Гѣѣ на́шѣ Ісѣ Хсѣ» [100, с. 07д1, паг. 1]. «Про́то по члове́че=ству чини(л) во́лю Тѣѣу, аз по при́роже́нню бж́стве́нно(м), чини(л) во́лю свою́ю́ я́ко Бѣѣѣ» [100, с. ...н1, паг. 1].

Вживаючи просторічні слова «шпы́раю(т) из гмы́раю(т) теле́сными из потемне́ными ро́зумами», письменник знижує рівень дискусії, демонструє своє поблажливе ставлення до опонентів. Не випадковим є співвіднесення цих понять із поняттям тілесного. Використовуючи стосовно опонентів ужиту у множині лексему «ро́зумами», Захарія Копистенський наголошує на тому, що протестантські проповідники володіють саме розумом, можливо, знаннями, але аж ніяк не мудрістю.

«Снѣѣ бо́вѣ(м) свѣ́бѣ t свѣ́та ро́жде́ніемѣ вѣ́сія, аз Дхѣѣ та́кѣже свѣ́бѣ t свѣ́та не ро́жде́ніе(м) а́ле изсхо́жде́ніемѣ» [100, с. ч7з1, паг. 1].

Опозиція світла та темряви знаходиться також у парадигмі типової для бароко антитези сакрального й профанного. Світло уособлює життя, істину, правду. Наділений світлом «учитель» володіє прихованими істинами, здатен привести людину до прозріння, натомість навчений проповідник – темний, спроможний тільки викривлювати і спотворювати канонічне віровчення.

Цікаво, що навіть за умови відсутності вербально представленої в дискурсі частини антитези (у цьому випадку «темний»), її образ постійно мислиться підтекстово. Людині доби Бароко не потрібно постійно називати повний опозиційний ряд, достатньо було згадати тільки про один з його елементів. Саме тому дуже популярним у «Книзѣ о вѣрѣ единой» еліпсис, або навмисне упущення частини речення, яка сама собою є зрозумілою [95, с. 212]. Синтаксично така фігура представлена неповними реченнями.

Питання канонічності, а, отже, авторитетності та, відповідно до барокового світогляду, вічності джерел також непокоїть полеміста. На противагу засудженим тлінним, «єретичним» писанням аріан, македоніан, антитринітаріїв автор трактату цитує «вѣчне книґи Трибунаґлѣвѣ и з Сеґймѣвѣ Бґґослѣвски(х)». Маючи на своєму боці настільки авторитетні джерела, використовуючи їх виключно доцільно та богословськи грамотно, Захарія Копистенський смислову опозицію вічного і тлінного, тривалого та перерваного використовує також із метою переконання аудиторії. Для автора важливою є непереривність релігійної традиції. Саме на тягlostі та передаванні з покоління в покоління істини, на непорушності релігійних догматів ґрунтується спасіння й вічне життя. Навпаки, відсутність зв'язку з першоджерелами, намагання схопитися за тимчасові, минулі, неістинні судження, більше того, умисні намагання трансформувати й інтерпретувати «віру каґоличну» обов'язково, на думку полеміста, спричинять «загибель вічну»:

хто тоєи вѣры Каґолиґцкои вернее, моґцно, цаґле и з не нарушеґне не заховаетѣ, бе(з)вонтпеґнз збаґвенѣ быґти не моґжетѣ, аґле поґиґбнетѣ вѣчне [100, с. р731, паґ. 1].

Письменник творить світ і анти-світ, фактично пропонує читачеві вибір, стати на бік своїх або чужих. Правильний напрям, на думку Захарії Копистенського, – слідування передвічній, тяглій традиції, відкидання нетривких «єресей» – дає людині вічне життя, на противагу тлінному існуванню. Варто відзначити, що при цьому полеміст дає шанс «невірним» зрозуміти свою помилку та знову повернутися в лоно православної церкви:

А тыи кото1рыи Кафоли1цкой Твоей вёры, из Цр7кве Вcходней тбэга1ю(т), w3ба1чилиз из навръну1лиз. Зна1ючи до себе, и4жъ не су(т) в4 вёрэ Кофоли1цкой. Бо не целее а4ле наруше1не о4ную изсповеду1ють. А Ст7ы1й из за наруше=e су1дитъ поги1нути [100, с. р7и1, паг. 1].

Вступаючи в суто догматичні суперечки, наприклад, про походження Святого Духа, Захарія Копистенський стверджує вічність і святість усіх трьох божественних іпостасей. Він відкидає тезу латинських богословів про походження Святого Духа від Бога Сина, наголошує на його божественній та рівній з Богом Отцем і Богом Сином природі. Полеміст, отже, опонує своїм противникам, виносячи знову на передній план антитезу вічного й минулого.

Дискутуючи про Святу Трійцю, письменник унаочнює опозицію єдиного та роз'єданого, він наголошує на діалектичній єдності трьох божественних іпостасей, на триєдності Божій. Завважається, що саме єдність є необхідною умовою сили та цінності:

Еди= запра1вды Бг\ъ всего свёта, кото1рого зна1емъ, Тц\а, из Сн\а, из Дх\а Ст\го. Бо кгда(ж) Тц\ъ з4 и4стности своеи Сн\а узродиблъ, из з4 тои(ж) Дх\а Ст\го вы1пусти(л) [100, с. з7и1, паг. 1].

Для автора «Книги о вёрѣ единой» сакральні поняття світла, єдності, спільності, внутрішнього сенсу є контекстуальні синоніми, вони зазвичай можуть стосуватися одного означального слова. Захарія Копистенський бачить сакральне як світле, вічне та єдине, натомість руйнування цієї спільності, з його точки зору, призводить до втрати духовного значення, втрати істини. Письменник зауважує, що протестанти, порушуючи канонічні догмати, відбирають самі в себе підґрунтя для «спасіння», відбирають «світло» у своїх

послідовників. На його думку, кожна з іпостасей Святої Трійці є рівноправна та має однакові сакральні характеристики.

Але и4жъ 34 Ба7 несмерте1льного и3 са1мъ Дх7ъ свое1е бы1тности причи1ну ма1еть, t кото1рого (Ба7 Тц7а) и3 е3диного1даа свѣтлость е4стъ, и3 пре(з) правди1вую свѣтлость ро(з)свѣти1лсз, и w3бъзсни(л): кото1рый азнэ розностью нату1ры, азнэ розлуче=емъ t Тц7а и е1диного1родного Сн7а не быва1еть tда1ленъ, я4ко бу1дучи споле1чный, и3 сполъи1стный и3 е3динои1стный [100, с. ps7i1, паг. 1].

На межі протиставлення свідчень Святого Письма та вчень священнослужителів протестантизму виникає опозиція істинного та хибного. Істинне, за Захарією Копистенським, має право на вічність, однак хибне повинне бути засуджене та викоренене зі свідомості. Письменник не претендує на істинність власних тверджень, тому він підкріплює їх цитатами з авторитетних канонічних джерел, залучаючи в тому числі й слова зі Святого Письма. Думки Захарії Копистенського за наявності потужних загальновизнаних суджень сприймаються як істинні. Істина й так відома, але протестанти, розуміючи це, свідомо противляться, не приймають «правдивого вчення» Ісуса Христа, протиставляють себе правді, а значить, приречені на забуття.

У «Книзѣ о вѣрѣ единой» можна також відшукати нетрадиційну з формального боку антитезу – опозицію мов. Письменник наводить цитати з протестантських творів, переважно польськомовних, просто транслітеруючи їх кириличними знаками, а їх спростування подає тогочасною «простою» мовою. Цей прийом підкреслює небажання приймати аргументи антитринітаріїв православними, прочитує їх у вимірах опозиції «свій-чужий». Автор навмисно не перекладає твори своїх супротивників, створюючи цим перешкоди для їх розуміння, переносячи лексичні перепони у площину сакральну. Контраст мов полеміст використовує також і як свій власний аргумент. Крім цього, цитати з творів опонентів полеміст подає дрібнішим шрифтом, що можна сприймати як намагання навіть на технічному, друкарському рівні продемонструвати свою богословську позицію.

Отже, художні особливості епохи Бароко яскраво представлені у «Книзѣ о вѣрѣ единой». За влучним виразом Л. Софронової, полеміка – сфера сакрального [194, с. 53]. Зважаючи на це, у полемічному трактаті «Книга о вѣрѣ единой» фактично представлена одна масштабна антитеза – опозиція сакрального та профанного. Авторська інтерпретація цього контрасту, відповідне акцентування допомагають змалювати ще певну кількість важливих, але похідних антитез, зокрема протиставлення видимого та невидимого, вічного та минулого, істинного та хибного, людського та божественного, живого та мертвого, красивого та некрасивого тощо. За допомогою цих протиставлень Захарія Копистенський виділяє додаткові аспекти однієї проблеми – взаємини Людини та Бога. Усі проілюстровані відповідним чином опозиції слугують риторичним цілям, намагання переконати аудиторію. Накопиченням антитез автор творить за принципом релігійної приналежності бінарну картину світу. При цьому виключно позитивними, світлими, сакральними рисами наділяються послідовники східного християнства, візантійського обряду (православ'я), й тільки негативні, темні, світські маркери мають їх опоненти. У цілому характер смислових опозицій у «Книзѣ о вѣрѣ единой» знаходиться в заданих епохою рамках, антитези творяться за відомими моделями, автор трактату виступає лише інтерпретатором окреслених часом проблем.

Закономірно, що всі змістові елементи позначаються на формі твору. Вивчення риторичної манери «Книги о вѣрѣ единой» дозволить дати оцінку ораторській вправності Захарії Копистенського.

3.6 Стилiстичнi особливостi «Книги о вѣрѣ единой»

Трактат відзначається послідовністю, науковістю та чіткою композиційною структурованістю. Помітно, що автор «Книги о вѣрѣ единой» використовує схоластичні прийоми та методи ведення полеміки. Зокрема письменник здійснює спробу розділити форму та зміст, матерію та сутність, на підставі аристотелівської логіки розмірковує про сутність Бога, намагаючись зробити

доступним розумові поняття віри. Він торкається проблем співвідношення віри та знання. Полеміст систематично подрібнює докази опонента, після чого спростовує окремі тези з цілісного аргументу. Крім того, він часто цитує патристичні тексти. Можна припустити, цих методів полеміст навчився під час студій у Німеччині, про які пише Б. Струмінський [260].

Письменник дуже відповідально ставиться до збереження обряду. Критерій відповідності православному обрядові є визначальним для маркування тієї чи іншої еклезіальної спільноти як єретичної.

У творі зустрічається величезна кількість риторичних фігур і тропів. Риторично твір побудований у повній відповідності до Цицеронівських та Аристотелівських трактатів із красномовства, судових і політичних промов. Із цими творами Захарія Копистенський, найімовірніше, ознайомився у Львові [86].

Вважається, що вперше термін «фігура» використав Анаксимен з Лампаса (IV ст. до н. е.) [9; 34; 95; 105; 259]. Фігури розглядалися як основні об'єкти розділу риторики, котрий мав справу із поетичною семантикою, і сприймалися як засоби зміни смислу, відхилення від норми. Біля витоків учення про фігури мовлення стоїть Аристотель, що вжив термін «фігура» стосовно структури промови [3]. Вивченням фігур в еллінські часи також займалися Феофраст, Деметрій Фалерський, Цецилій [9; 31; 95]. Останній навіть розробив у I ст. розгорнуту класифікацію фігур мовлення, але вона дійшла до нас лише фрагментарно, тому оцінювати її неможливо [95].

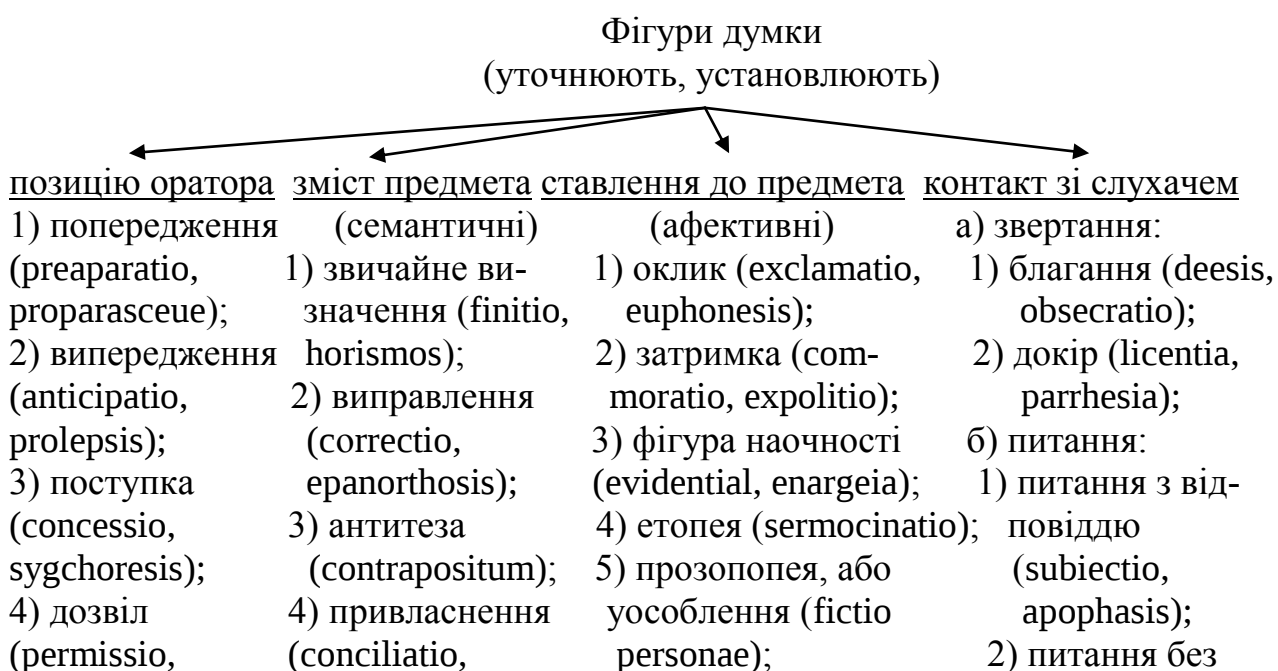
Таким чином, складається уявлення про словесну фігуру не лише як про «вид побудови мовлення» (Деметрій), але й як про певну зміну норми, відхилення від неї, що сприяє «улученню слуху» (Афіней, Цецилій, Геродіан та ін.) [97, с. 185–186].

Підсумковим для античності стало формулювання Квінтіліана: «Фігура визначається в двох планах: по-перше, як і будь-яка форма, у котрій виражена думка, по-друге, фігура визначається як свідоме відхилення в думці чи в виразі від звичайної простої форми» [98, с. 124]. Квінтіліан підкреслює, що

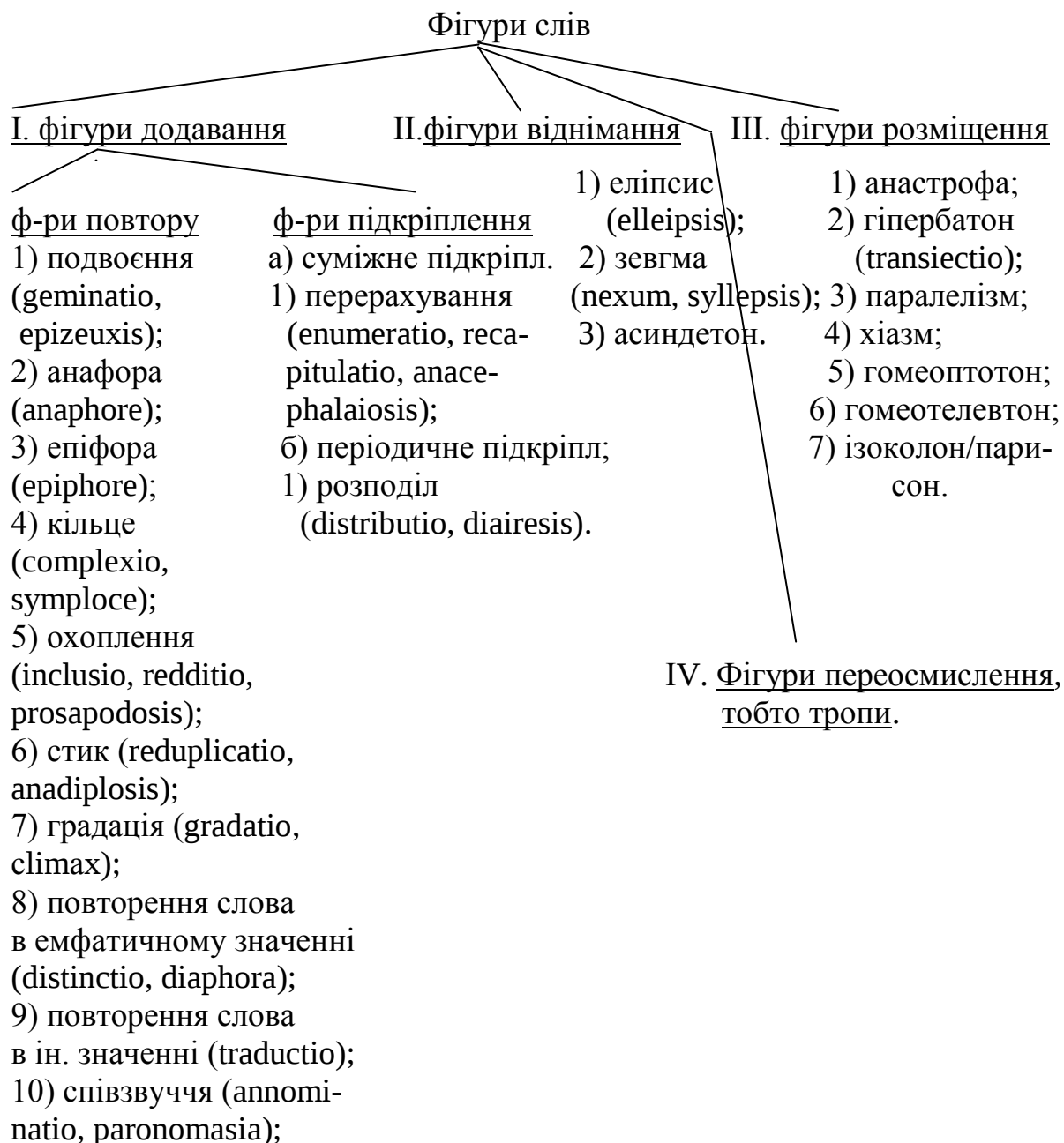
мовленнєві фігури базуються на формі промови (граматичні фігури) або на принципах розміщення слів (риторичні фігури) [98, с. 128–143].

Суттєвим був внесок античної науки в розробку класифікації фігур. В основі цієї класифікації лежав аналіз за двома принципами – семантико-стилістичним і структурним: фігури мовлення, котрі утворюються за допомогою трансформації, додавання (подвоєння, анафора, епанод, метабола тощо), скорочення (зевгма, усічення), перестановки, протиставлення (антитеза, антиметабола) [95; 105; 259]. В античній риториці розробляється класифікація тропів, утім, їх часто плутали з фігурами й надавали подібних функцій [95; 105].

Грецькі й римські автори вирізняли тропи й фігури, а серед власне фігур – фігури думки та фігури слова [95; 97; 98; 105]. До тропів належали окремі слова, ужиті в незвичайному значенні, до фігур – сполучення слів. Якщо при зміні цих сполучень слів змінюється й смисл, то це була фігура слова, якщо ні – фігура думки. Фігури думки слугували засобом вираження конкретної викладеної ідеї, фігури слова – мали на меті просто привернути увагу до певного місця в промові.



epitrope).	synoikeiosis, coniunctio);	6) фігура подібності (similitude, porabole).	відповіді (dubi- tatio, diaporesis);
	5) повернення (regressio, epanodos);		3) нарада (com- municatio, anacoinosis).
	6) розрізнення (distinctio, paradia- stole);		
	7) вивернення (commutatio, anti- metabole);		
	8) оксюморон.		



- 11) поліптотон;
- 12) синонімія;
- 13) полісиндетон.

Наведені вище схеми – це оброблені й доповнені теоретичні узагальнення поглядів ораторів античного світу на теорію фігур, перш за все Аристотеля, Цицерона, Горація та Квінтіліана. Ці схеми були складені майже дві тисячі років тому і зберігли свою продуктивність у гуманістичній риториці, з якою українські книжники епохи Бароко знайомилися в тогочасній школі. В українських риториках теорія фігур подається в дещо скороченому та спрощеному вигляді [31; 128; 186]. Дослідники припускають, що в київській братській школі за браком власних поетик використовувалися підручники красномовства, які сягають своїм корінням трактатів Аристотеля «Περὶ ποιητικῆς» («Про поетичне мистецтво») і Горація «Epistola ad Pisones» («Про мистецтво поезії»). Зокрема, виділяються твори М. Віди «Ars poetica» (1527 р.), Ю. Скалігера «Poetices libri septem» (1561 р.), Я. Понтана «Poëticarum institutionum libri tres» (1594 р.) [128, с. 17].

У наш час з'являються нові спроби класифікації фігур із урахуванням потреб сучасної публічної промови [99; 118; 128; 141; 164].

У «Книзѣ о вѣрѣ единой» можна знайти багато різновидів стилістичних фігур. Фігури слів та думки, тропи тощо як елементи художньої організації твору зустрічаються в кожному розділі трактату. У цілому вся «Книга о вѣрѣ единой» також являє собою масштабну риторичну фігуру думки – епімону, що полягає в докладній зупинці на якомусь із змістових положень, у повторенні в різний спосіб тієї самої думки [95, с. 212].

У творі обґрунтовуються члени Нікео-Константинопольського Символу віри. Для цього Захарія Копистенський послугується творами Отців Церкви, використовує цитати з Біблії, з робіт своїх попередників-полемістів, тобто вкладає частину промови в уста іншої особи, що само по собі також становило риторичну фігуру думки – етопею. Таким чином, очевидно, що у «Книзѣ о вѣрѣ единой» застосована широка палітра різноманітних стилістичних засобів.

Риторичні фігури з'являються як у цитатах, так і в авторській мові. Розглядати їх окремо немає підстав, бо добір риторичних засобів здійснював автор «Книги о вѣрѣ единой» сам, а, значить, вони відображають загальну концепцію твору і власне є вже словами письменника-полеміста, вкладеними в уста іншої особи.

Деякі з представлених у «Книзѣ о вѣрѣ единой» фігур використовуються довільно, без поєднання з іншими. Інші ж неминуче поєднуються, утворюючи з певною риторичною метою нагромадження фігур. Таке поєднання відбувається як у межах одного класу фігур (наприклад, у сукупності вживаються дві й більше фігури слова), так і в межах усіх розрядів фігур (використання і фігур думки, і фігур слів одночасно).

Щоб дотриматися заявленої раніше античної класифікації фігур мовлення, розглядатимемо окремо: 1) фігури думки, 2) фігури слів і 3) поєднання фігур слів і фігур думки.

У цілому трактат Захарії Копистенського вміщений на 629 аркушах. Порахувати точну кількість фігур мовлення в усьому творі є неможливим, оскільки обидва примірники «Книги о вѣрѣ единой», які знаходяться в Центральній науковій бібліотеці ім. В. Н. Каразіна та Національній бібліотеці України ім. В. І. Вернадського і якими ми користувалися, пошкоджені тією чи іншою мірою – в обох книгах відсутні по декілька однакових сторінок, частини аркушів після реставраційних робіт мають купюри. Тому для встановлення статистики використання стилістичних засобів у тексті твору ми вирішили порахувати їхню кількість в одному абсолютно непошкоджені розділі – таким виявився розділ №6 «Тка1зъ на Аркгуме1нты прѡти1вны(х) ѡз

Бжствэ Хв7э». Розділ №6 середній за розміром, тематично вписується в концепцію твору Захарії Копистенського. Також важливо, що в ньому представлені всі види риторичних фігур. Отже, у розділі №6, який містить 19 аркушів, ми виявили: фігур думки – 52 одиниці, фігур слів – 39 одиниць, поєднань фігур слів і фігур думки як один стилістичний прийом – 54 одиниці. Це дозволило встановити гіпотетичний показник кількості фігур у всьому творі: фігур думки – 36% від загальної кількості стилістичних засобів у тексті «Книги о вѣрѣ единой», фігур слів – 27%, поєднань фігур слів і фігур думки – 37%.

У подальшому, якщо мова йтиме про статистичні показники в усьому творі, ми будемо оперувати цими показниками.

3.6.1 Фігури думки

Фігури думки – це засоби змістової організації тексту, метою яких є виділення, особливе подання певного аспекту думки [95, с. 220]. На відміну від фігур слів, фігури думки не порушуються зі зміною вербальних ресурсів їх вираження [95, с. 220].

У тексті «Книги о вѣрѣ единой» фігури думки, або змістові фігури, представлені більше, ніж фігури слів.

Кожен розділ трактату – це одна ідея, тобто своєрідна епімона, а взята в цілому «Книга о вѣрѣ единой» – це епімона вищого порядку.

Відомо, що Захарія Копистенський був одним із найосвіченіших письменників свого часу. У його «Палінодії» дослідники нараховують понад 100 цитованих джерел [37; 47; 181]. Обізнаність полеміста зі Святим Письмом, творами Отців Церкви, діяннями вселенських соборів, трактатами інших полемістів, творами істориків XVII століття також підтверджується в «Книзѣ о вѣрѣ единой». Тому найбільш уживаною фігурою думки є етопея (19,1% від загальної кількості стилістичних засобів такого типу), тобто цитування висловлень авторитетних осіб або висловлення власних думок від їх імені з метою переконання аудиторії в істинності своїх доказів. До складу етопеї

входить цитата, яка передається прямою мовою. Слова автора закінчуються здебільшого дієсловами зі значенням мовлення, мислення або фізичної дії:

- Проти1въ чомбу Апслъ бѣ(т), мо1взчи иб заклада1ючи [100, с. 57, паг. 1].

- Па1влова уч\ника, Ді1вни1сія Арехпагита, кото1рый к4 Тимоде1ю, уч\нику ты1жъ Па1вла Апсла, в4 кни1зэ сво1ей вб бжственныхъ ибме1нахъ, та1къ написалъ... [100, с. 71, паг. 1].

- А Аfана1сія Ст\ого ма1емъ визна=е вэ1ры... ты1ми слw1вы [100, с. 7, паг. 1].

Використовує полеміст також риторичну фігуру апосіопезис, яка полягає в раптовому перериванні висловлювання [95, с. 208]. Ця фігура допомагає докладніше висвітлити зміст предмета, наголосити на відповідних смислових центрах. Розбиваючи на частини певний відтинок мовлення, Захарія Копистенський ніби розчленовує повідомлення на декілька смислових центрів. Це дозволяє в одній фразі окреслити дві й більше важливі думки, а також подати їх аналіз та інтерпретацію в місцях розриву оповіді. При цьому також можливе градування частин фрази за значимістю. Розриватися може й цитата. У такому разі поєднуюватимуться етопея та апосіопезис:

- Григо1рій На=зіа1нскій та1къ мо1вить... И е3ще то1тъ же Григо1рій На=зіа1нскій пи1шучи до ста пзтидесзт Епскwпw+ та1къ мо1вить [100, с. 71-72, паг. 1].

Другою найуживанішою фігурою думки є прозопопея, яка полягає у впровадженні у відтинок мовлення чужих слів, що не є цитатою (17% від загальної кількості таких фігур). Це різновид етопеї. Прозопопея є в основному складнопідрядним реченням. Введену в текст трактату прозопопею полеміст найчастіше позначає на маргінесі посиланням на першоджерело. Такий стилістичний засіб уживається доволі часто, без поєднання з іншими фігурами, тоді як етопея майже завжди утворює комплекс фігур разом із засобами увиразнення мовлення, наявними в цитаті. За допомогою прозопопеї автор трактату стисло передає те, про що інший богослов розлого говорить у своєму творі. Це суттєво скорочує обсяг твору. Прозопопея спонукає реципієнта звертатися до інших джерел для ознайомлення з їхнім змістом:

- А Ириній Ст\ыій в4 в4номже вто1ромъ стбу лэбтъ по Хрстэ, в4 книбгахъ своибхъ тр1етихъ из четве1ртыхъ, я4сне из широ1це w1 Прстэй Трбци писалъ [100, с. 37i1, паг. 1].

- Та1къже из Феодwри1та Ст7го, из и4ныхъ нема1ло, котw1рыи в4 в4номъ вэ1ку писа1ли широ1це w3 Прстэй Трбци [100, с. к7е1-к7s1, паг. 1].

При вживанні етопеї та прозопопеї досягається сукупний стилістичний ефект від цих фігур:

- Qчо(м) я4ко *Лука Евдлистъ свэдчитъ, ре1клъ Хс7* ты1ми слw1вы... [100, с. л7з1, паг. 1].

Для передання відчуттів оратори залучають до своїх промов фігуру думки – евфонезис, котра складається з одного або кількох висловлювань окличного характеру. Евфонезис виражає захоплення предметом промови, яке письменник прагне передати аудиторії, або є закликом до певної діяльності, гаслом. Основною ознакою такої афективної фігури є наявність дієслова-присудка в наказовому способі. Також це можуть бути вигуківі слова або слова категорії стану. У «Книзѣ о вѣрѣ единой» евфонезис становить 11,4% загальної кількості фігур думки. За допомогою цього стилістичного засобу автор дає зрозуміти читачеві своє ставлення до опонента, передає аудиторії відповідні емоції, схвалює або засуджує речі, явища, дії. Художньої форми евфонезису набувають формули, перенесені Захарією Копистенським із літургійних книг:

- Ла1ска Па1на на1шего Ic\ Ха\, иб любо1въ Ба\ иб Тц\а, иб споле?ность Ст\ого Дх\а зо всэ1ми ва1ми. *Амибне* [100, с. а7, паг. 1].

- *Слабва Тц7у из Сн7у из Ст7му Дх7у, ебдино1й Прсто1й, иб нераздели1мой Трбци* [100, с. в7i1, паг. 1].

Тексти полемічної літератури неможливі без проведення смислових паралелей. Для цього автор «Книги о вѣрѣ единой» використовує таку фігуру думки, як антитеза (8,8% від загальної кількості усіх фігур думки). Вона полягає в посиленні виразності загального змісту предмета або окремої його ознаки шляхом протиставлення йому контрастного (за цією ознакою) елемента:

- Не мо1глемъ ва(м) мо1вити я4ко духо1вны(м), а4ле я4ко телесны(м)... [100, с. л7е1, паг. 1].

Захарія Копистенський найчастіше звертає увагу на протиставлення небесного та земного, невидимого та видимого, Нового та Старого Заповітів, відтак божественного та людського.

- Та1мъ скри1нз, аз ту Бц7а: Та1мъ лёска Аа1ронова, аз ту Крстъ: та(м) озпрёснѣки, аз ту хлэббъ: та1мъ баранокъ, аз ту Хс7 [100, с. сх7в1, паг. 1].

Для полеміста характерне намагання протиставити світ до та після приходу Месії. Іntenції київського богослова змодельовати прийдешне спираються на біблійні архетипи.

- Або1вэ(м) за зе1мный Іерсли(м), нбснѹ принзли(х)мы Митропо1лію: из за видимѹ Цр7ко+, Цр7ко+ зримо дх7о+нѹ: за та(б)ли1цэ ка1мз=ныи, теле1сныи: за озбрэза1ніе, креще1ніе: за ма=ну, тэбло Влдчнее: за во1ду т ка1мене, кро+ з4 бо1ку: мёсто по1соха Mwvce1wвого азбо Аа1ронового, Крстъ: мёсто wзбётницъ, Црство нбсное: за ти1сзчу Сщ7е1нникw+, ездино1го Архіере1з: мёсто бара=ка бе(з)слове1сного, бара1нка дх7о1вного [100, с. со7а1-со7в1, паг. 1].

Подібну до антитези функцію виконує парабола (2,5% від загальної кількості усіх фігур думки). Вона розкриває й утверджує зміст предмета шляхом проведення смислової паралелі до того, що є загальновизнаним і не потребує доказів. Це своєрідний аргумент через аналогію.

- Не изщи озпрёснока, кгда1жъ не таково1го ма1ешъ бара1нка [100, с. со7в1, паг. 1].

Антитеза й парабола сприяють формуванню в читача правильного поняття про об'єкт промови. Акцентуючи на негативних ознаках, слабких сторонах опонента за допомогою цих фігур думки, оратор увиразнює предмет, виносить на передній план такі його риси, на які аудиторія, за задумом промовця, мала б звернути найбільшу увагу. Синтаксично частини цих речень поєднуються за допомогою протиставних та градаційних сполучників.

- ...же не про1стый я4ко1вый чл7къ, а4ле са1мъ Бъ7 мэблѣ прійти, спасти1 насъ [100, с. м7г1, паг. 1].

Безумовно, текст полеміста не може обходитися без унаочнення, зіставлення, прикладу. Такі змістові операції здійснюються за допомогою риторичної фігури парадигми, що полягає у представленні якогось нового

факту через аналогію до вже відомих речей, понять, висловів. Парадигма (майже 5,1% від загальної кількості усіх фігур думки) тлумачить ті чи інші змістові моменти виступу:

- А то 34 о4ного виде1нз азбо озбъзве1нз, где езде1нъ Мона(х) ви1дэ(л) дитз6 пре(з) Презви1тера на озлтари закланное, из кро1въ 34 не1го выто1чаную: те1ды того ро1зумъ тако1вый лежи(т), и4жъ не длз6 узжива1нз под ездино1ю озсо1бою то1е озбъзве1ніе Бъ7 допустилъ, а4ле длз6 узвэре1нз то1лко во1нтпзчого, же правди1ве тэбло Хв7о в4 Просфорэб посвсченной пожива1емо, из правди1вую кро+ в4 винэб [100, с. с7н1, паг. 1].

Для більшої наочності Захарія Копистенський іноді поєднує параболу й парадигму. В такому разі проведена смислова паралель підсилюється беззаперечністю прикладу:

- иб ебдино1го Ба\ Тц\а наре1клъ, не тмэта1ючи **Сн\а т Бозства. якъ** иб ебдино1го Па1на, Сн\а нарекши, не тгanz1e7 **т Па1нства Тц\а** [100, с. s7, паг. 1].

Уживання фігури епексегезис (інтерпретація) неможливе без її поєднання з ікуном («подобенством»). Перша (близько 2,5% від загальної кількості фігур думки) полягає у вираженні однієї думки за допомогою синонімічних висловів, тобто свого роду тлумачення змістових положень тексту. Друга фігура (також близько 2,5%) полягає в зіставленні речей, між якими є певна подібність. Ці стилістичні засоби мають генетичний зв'язок із параболою та парадигмою, оскільки виконують подібні функції та викликають схожий ефект – унаочнення, розтлумачення предмету промови:

- соф1істією, то1єсть вы1крутами не перемогутъ прwти1вными [100, передмова, арк. 2, нн].

- w3бою1ду о4стры ме1ча в4 рука1хъ вашихъ держачи, то1єсть старо1го из но1вого за1кону пи1сма [100, передмова, арк. 2, нн].

Попередніми фігурами Захарія Копистенський дає визначення предметам опосередковано: через проведення смислових паралелей з іншими явищами, через приклади тощо. Якщо ж певний об'єкт не можна визначити за подібністю, то в дефініції (близько 2,5% від загальної кількості фігур думки) це робиться без зіставлення, прямо. Предмет унаочнюється через указівку на

притаманні саме йому ознаки. Цей стилістичний засіб скорочує промову; визначення, як правило, лаконічне, точне. Виключається можливість непорозумінь:

- Проісфора, *выкладаетсз принос, тоіестъ хлэ(б) узпеічений, из до жрѣтве=ника Проскомиідіи принеісеный, где над Проісфwрами поминаініе з4 мл7твою бываіеть за принеісши(х), аз t ездиноіѣ на1 то изготоіваной выймуетъсз чаість на озфѣру бе(з)кроівную, котоіраз из называіетьсз Агнцемъ* [100, с. сxs1, паг. 1].

Дефініція завдяки своїй генетичній спорідненості з параболою може легко з нею поєднуватися. У разі поєднання цих стилістичних засобів (ампліфікації) текст стає більш розлогим, докладнішим, однак менш динамічним. Часто такий відтинок промови вкладається в уста авторитетної особи. Відповідна сукупність фігур робить дефініцію безальтернативною та максимально зрозумілою:

- Анаіфора, *по Славе=ску възношеініе изли горэноісное, аз то е4сть влаісне чаість о4наа Агнце(м) названа(а), из ю4жъ тэбломъ Хв7ы(м) посвсченаз. А из слушне Анаіфора называіетьсз, и4жъ гоірэ изли на высоікость възноіси(т)сз, тоіестъ озфѣруетъсз. И Двѣ Царствуючіѣ Прѣрокъ в4 ралмэб н7 называіеть тую озфѣру Анафоірою гоірэ възноісною, я4ко нэчоіго зеімного в4 собэб не маіючею* [100, с. сxs1, паг. 1].

Бо кгдаыб **реіклъ Исаіа** До Ахаіза: **И приложиб** Гъ7 Ахаізу **моівзчи**: проси1 собэ знаіменіа, *тоіестъ* знаіку t Га7, в4 глубину а4бо в4 высотбу [100, с. м7, паг. 1].

Однак автор «Книги о вѣрѣ единой» не завжди розкриває значення того чи іншого явища або предмета розмови. Для нього також є важливим залучення до діалогу адресанта промови. Активізація розумової діяльності аудиторії здійснюється традиційними прийомами: риторичні запитання, звернення за порадою до аудиторії стосовно теми промови тощо. Таким чином, персвазія «Книги о вѣрѣ единой» не може обходитися без відповідних стилістичних фігур (апофазис, анакойнозис, апострофа, деезис та інші).

Для афектації відтинку промови й надання йому потрібного емоційного забарвлення Захарія Копистенський послуговується фігурами, котрі встановлюють контакт зі слухачем. Найпоширенішою серед них є апофазис –

запитання-підказка, на котре оратор одразу сам і відповідає (6,1% від загальної кількості фігур думки в тексті твору) [95, с. 208]. У літературі апофазис використовується з метою діалогізації мовлення та посилення експресії. Також питання з відповіддю може звучати з уст фіктивної особи. У такому разі маємо поєднання етопеї з апофазисом. Цитуються тут лише визнані, авторитетні особи, що також зміцнює аргументацію твору. Вагання зникають, бо ні в кого не може виникати сумнівів щодо догматів, проголошених Отцями Церкви:

- Аштожъ, **чи3 е3ди= w4бразъ иб3 подо1біе** Бъ\ зу Аг\глами; запра1вды умо1лчати му1ситъ [100, с. д7, паг. 1].

- А **хто1жъ то мо1ви(т);** Са(м) то1тъ ездинородный Сн7ъ резкль до Філіппа Апсла **ты1ми слw1вы** [100, с. л7г1, паг. 1].

Іноді апофазис поєднується з прозопопеею. Завдяки такій комбінації стилістичних засобів досягається полемічність твору. Сукупність цих фігур викликає враження потужності, вагомості власних доказів і слабкості аргументації противника:

- **Хто1** теды хо1че(т) спснїа доступи1ти, слы1шалисте я= мо1ви(т) Адана1сїй Ст7ый, и(ж) та(к) ма1е(т) w3 Трбци Ст7о1й вэ1рити [100, с. л7, паг. 1].

- А **хто1жъ** тако1вый изсход выповэда1ти азбо **зрозумэ1ти мо1жетъ**; И **хто смэ1е(т)** я4вне **пока1зовати** тако1вое Ржство, кото1рое е4стъ з4 Бжственнаго, не озпи1санного живота, пе1рвэй денни1ци; Запра1вды нэхто твэ1рны(х), из боz1чихъ cz Ба7 [100, с. л7в1, паг. 1].

Установлюючи контакт з аудиторією, Захарія Копистенський користується такою фігурою думки, як анакойнозис (майже 3,9% від загальної кількості стилістичних засобів такого типу). Вона являє собою запитання, в якому полеміст ніби обговорює з читачем певні свої рішення, вчинки (найчастіше – ті, що мали місце в минулому). Часто анакойнозис сполучається з прозопопеею:

- **Не до1сытъ ли** то сутбъ я4сныи слова Пабвела Апсла, где1 w3но я4вне, я4косте слы1шали, пока1зуетъ Бжство Хв7о [100, с. м7и1, паг. 1].

Риторичні запитання, тобто питання, які не потребують відповіді через її очевидність, є неодмінним складником текстів раннього бароко. У «Книзѣ о вѣрѣ единой» Захарія Копистенський уживає класичний різновид риторичного

запитання – еротезис (4,5% від кількості фігур думки). Він виражає емоційне ставлення оратора до предмета оповіді та встановлює контакт зі слухачем. Таким чином, тут поєднуються емоційні та логічні докази, що посилює переконання. Зустрічається в трактаті 78 разів.

- **Якожъ невѣрныи, зшо1лъ Сн7ъ Бж7ій 34 нб7а, езслиб та1мъ первѣй не былбъ** [100, с. л7с1, паг. 1].

Еротезис вільно поєднується з епітимезисом (змістова фігура, що виражає обурення відносно негідних учинків чи думок, 0,75%) і панезією – фігурою думки, яка полягає у сміливому й відвертому вираженні думок оратора (0,5%) [105]. Таке поєднання стилістичних засобів надає текстові емоційності, афектованості. Передаються різноманітні відчуття: страх, любов, розпач, смуток, гнів, сумнів, відвага та інші. Відвертість зближує письменника з читачем, зникає відчуженість від мовця, з'являється певна довіра та співчуття. Реципієнт долучається до проблеми, несвідомо шукає шляхи її вирішення. Уживання ж звертання (апострофи) конкретизує особу-слухача:

- **q глуп1че, из Дх7а Ба7 в4 соббѣ не ма1ючій езрети1че. Где ти ро1зумъ, из ростро1пность ро(з)суд1ку;** [100, с. к7и1, паг. 1].

Окрім апострофи як вузького конкретного звертання, у тексті «Книги о вѣрѣ единой» нечасто зустрічаються розширені звертання до аудиторії – деезис (0,6%). Таке поширене звертання, встановлюючи контакт із адресатом, певним чином характеризує його, висловлює ставлення адресанта до предмета, дії чи явища. Розширюючи звертання епітетами, письменник указує на атрибути об'єкта. Спостерігається близька спорідненість епітетона з деезисом:

- **Вы1зналъ из ре1клъ на Ха7: Гь7 мо1й из Бг7ъ мо1й** [100, с. м7и1, паг. 1].

Ставлення оратора до предмета мовлення можна показати за допомогою епітропи (близько 0,5% від загальної кількості фігур думки) – змістової фігури, яка полягає у використанні помилок опонента, в іронічному визнанні його аргументів із подальшим оберненням їх на власну користь [95, с. 213]. Фраза, побудована за зразками епітропи, дозволяє висміяти противника, показати слабкість та хибність його доказів. Додаючи приклади із негативними конотаціями, Захарія Копистенський, у тому числі шляхом залякування,

намагається схилити опонентів на свій бік. Зустрічається епітропа в трактаті 9 разів:

- А Аріа=ства цзчи1телэ чуд1ами науки сво1еи не потверди1ли, из о4вшемъ завстыже1нз, из на Събw1ба(х) покона1нз, на коне1цъ плзкги по(м)сты тноси1ли, я4ко Арцимини1сте> Арії распук1лъ cz и1 внут1риности з4 н1его всэб вы1шли, я4ко Ію1дэ здра1йци [100, с. к7и1–к7д1, паг. 1].

Композиційно твір Захарії Копистенського складається з двох частин, кожна з яких у свою чергу поділена на розділи. До «Книги о вѣрѣ единой» автор подає два епіграфи й передмову (традиційні елементи тексту XVII століття), де закладається тональність, основні ідеї й тематика полемічного трактату. На цих сторінках визначається загальний зміст книги, повідомляється, про що докладніше йтиметься далі. Такий анонс являє собою змістову фігуру праerparatio (3,4% від загальної кількості фігур думки). Вона має заінтригувати читача, привернути його увагу до наступних розділів твору (кожний розділ завершується невеликим вступом до наступної частини). За допомогою цієї фігури Захарія Копистенський дозволяє читачеві раціональніше використовувати свій час, читаючи трактат. Це своєрідний покажчик змісту книги. Праerparatio допомагає орієнтуватися в книзі, не перечитуючи кожної сторінки.

- ...прото из w то(м) чита41зте да1ле(й) [100, с. л7, паг. 1].

- Про1тожъ и4мъ тубть в4ко1ротце пока1же(м), же Дх7ъ Ст7ы1й, не е4сть слуго1ю, я4ко Македо1ній блю(з)ни(л7) [100, с. нз7, паг. 1].

Отже, фігури думки є первинними в тексті твору. Вони можуть уживатися окремо або в поєднанні з іншими стилістичними засобами. Змістові фігури складніше утворити, оскільки ця робота вимагає від автора не лише сліпого наслідування зразків, а й напруження розумових здібностей, вияву фантазії.

3.6.2 Фігури слів

Фігури слів постають через свідоме й цільове розташування слів у фразі для переконання слухача стилістичною виразністю [22, с. 107]. Virізняють фігури

додавання (per adiectionem): анафора, антистрофа, симплока, анадиплоза, поліптотон, ауксесис, клімакс, антиклімакс, синонімія, полісиндетон; фігури віднімання (per detractioem): екліпса, асиндетон, зевгма, діалітон, аналітон, колон; та фігури розміщення (per translationem): параномазія, гомеотелевтон, гомеоптотон, ізоколон, парисон, хіазм, анастрофа [22, с. 107].

Однак у трактаті «Книга о вѣрѣ единой» зустрічаються не всі ці фігури. Зокрема, у творі наявні такі: 1) фігури додавання – гемінація (14% від загальної кількості фігур слів), поліптота (12,6%), анафора (5,4%), епіфора (4,6%), симплока (3,3%), полісиндетон (8%), епітетон (6,2%); 2) фігури віднімання – еліпсис (5,5%), зевгма (3%), асиндетон (9,2%); 3) фігури розміщення – паралелізм (6,2%), хіазм (2,7%), гомеотелевтон (6,9%), гомеоптотон (5%), аналітон (4,8%), антаподозис (2,6%).

Фігури слів легко помітити в тексті навіть візуально. Тут важливу роль відіграє саме просторове розташування лексем, змістовий складник відходить на другий план. Фігура слова зникне, якщо навіть мінімально порушити її структуру, а отже, стилістичний ефект залежить від вербальних чинників. Цим фігури слів відрізняються від фігур думки, де семантичний складник є первинним, а його словесне оформлення не відіграє особливого значення.

Фігури додавання. Серед фігур слів фігури додавання та фігури повтору як їх різновид становлять абсолютну більшість. Це зумовлюється епімонічністю всієї пам'ятки, коли одна думка повторюється в різний спосіб або навіть тими самими словами.

Найуживанішою є фігура гемінація, у якій певне слово повторюється двічі поспіль (або майже поспіль) у незмінному вигляді, а також поліптота, котра полягає в повторенні поспіль або в різних місцях висловлення того самого слова, але в різних його граматичних формах. Так створюється враження циклічності, повторюваності певних лексем [95, с. 209, 217]. Це сприяє ритмізації тексту:

Гемінація: **ебдино** Бжство, кото1рое въ Трѣци **едино** е4сть, иб раздэли1мо иб нераздэлимо [100, с. в7і1, паг. 1]; **хто не чти(т)**

Сн7а, то1тъ **не чти1тъ** Тц7а [100, с. л7а1, паг. 1]; и ви1дэхѡмъ **сла1ву** езго, **сла1ву**, я4ко ездинороднаго т Тц7а [100, с. л7д1, паг. 1].

Дублювання однакових лексем надає тексту ритмічності. Крім цього, повторення поспіль або майже поспіль тих самих слів дозволяє Захарії Копистенському саме на них акцентувати увагу читача. Полеміст використовує гемінацію виключно на підкріплення власних доказів, оскільки вона має достатній персвазійний ефект.

Поліптота: и4жъ **рѡ1зныѣ** т **розныхъ** сторонъ, з4 **рѡ1зными** релэгіями прихѡ1дзчи [100, передмова, с.2, нн]; я4ко **е4дность** длз **е4диности** о4нои [100, с. г7і1–д7і1, паг. 1]; за1вжды **буд1учій**, из за1вжды **буд1учого** Тц7а [100, с. л7д1, паг. 1]; И са1ми з4 собо1ю не згодливе, розмаи1те блю1знили. я4ко из тепе1ръ всэб невэрныи ро1зно ѡ3 то1мъ блю1знзтъ [100, с. м7а1, паг. 1].

Поліптота схожа на гемінацію. Втім, автор «Книги о вѣрѣ единой» може використовувати такий стилістичний засіб навіть там, де говориться про закиди опонентів. Це дозволяє зробити висновок, що поліптота як риторична фігура вербально міститься в менш переконливих доказах.

Трапляється також комплекс фігур, що поєднує в собі одночасно і поліптоту, і гемінацію. Цим Захарія Копистенський робить текст доступнішим і зрозумілим навіть малоосвіченій людині:

- Або1вэмъ **и4ншаз** естъ персо1на Тц\е1всказ, аз **и4ншаз** Сн\овсказ, **и4нша** Дх\а Ст\го [100, с. к7, паг. 1].

- В ты1хъ бо1вэ(м) тре(х) **ездино** Бжство нераздэлз1етсз, **ездино1ю** бо1вэмъ мо(ц7)ю из вла1дзею, **ездины1мъ** Го1сподствомъ, из црство(м) все съде1ржи(т), из **ездины(м)** про1мысломъ всюб вселе1ннюю справуе(т) [100, с. к7д1–к7е1, паг. 1].

Анафора – різновид гемінації. Ця фігура додавання являє собою повтор того самого слова чи звороту на початку кожного з суміжних відтинків мовлення:

- **И хто1жъ** сз похва1литъ чи1сто измэ1ти срдце; **и хто1жъ** смэ1етъ чибстъ бы1ти т грэ(х) [100, с. п7а1, паг. 1].

Те ж саме маємо з епіфорою (різновид гемінації), тобто повтором слова чи звороту на кінці кожного з суміжних відтинків мовлення:

- Аврааімъ рад бы былѣ, азбы видѣлъ деінь моіѣ, из **узраідовалѣ cz**. Тоіестѣ, видѣлъ днѣ спасиітельного втѣленз из вѣскрсніа Хвѣа, из **узраідовалѣ cz** [100, с. л7s1–л7з1, паг. 1].

Використовуючи анафору або епіфору, Захарія Копистенський ставить певний смисловий акцент на слові чи звороті, виділяючи його з текстового масиву. Внаслідок цього твір стає більш ритмічним, мелодійнішим. Характерною ознакою епіфор і анафор «Книги о вѣрѣ єдиной» є їх бінарність, тобто наявність цих фігур здебільшого тільки у двох суміжних відтинках мовлення. Хоча іноді зустрічаються випадки анафор або епіфор з більшою кількістю повторів.

Представлено у творі також фігуру повтору, що являє собою синтез анафори й епіфори – анепіфору або симплоку, яка являє собою повторення в суміжних відтинках мовлення і початкових, і кінцевих елементів:

- **...трудіность чиниіти** чл7кв(м), то я4ко Гв7и **чиіните трудіность** [100, с. м7, паг. 1].

- И тыіи **котwірыи** доібре чиниіли, поійдуть до живота **взічного**, а1 **котwірыи** зле жиіли, до озгнзб **взічного** [100, с. н7в1, паг. 1].

Уживанням такої фігури автор трактату ритмізує текст. Також симплока спонукає читача до проведення певних смислових паралелей задля увиразнення думки. Закріплення й засвоєння певної сентенції відбувається під час її систематичного повторення. Симплока надає відчуття сталості, міцності виразу, тому в деякій науковій літературі вона називається кільце [105].

У «Книзѣ о вѣрѣ єдиной» серед фігур повтору відокремлено полісиндетон, або багатосполучниковість, – поєднання членів речення або періоду за допомогою однакових сполучників. Очевидно, полісиндетон об'єднується в комплекс із такими фігурами розміщення, як гомеоптотон і гомеотелевтон. Це зумовлюється тим, що в однорідні ряди, які об'єднуються сполучниками, входять лексеми в ідентичних граматичних формах і з подібними фонетичними закінченнями. Полісиндетон створює ілюзію тривалості аргументації. Часто відбувається нагромадження синонімічних елементів, поєднаних

сполучниковим зв'язком. Створюється ефект всеохопності, надійності слів оратора:

- И заісь, Нэчоіго **а4нэ** служеібноґо, **а4нэ** и3чиіненоґо, **а3нэ** придаіного в4 Трѣци сз не наійдеть [100, с. 37і1, паг. 1].

- Але о4то **и3** дш7а ноіваз, в3чиіщена боівэ(м) е4сть, **и3** тэбло ноівое, **и3** служба ноіваз, **и3** в3бѣтницэ нwівыи, **и3** тестаменеінтъ, **и3** живоітъ, **и3** стоілъ, **и3** шаіта, **и3** згоіла всэб рѣчи нwівыи [100, с. со7а1, паг. 1].

Серед фігур додавання виділяють, окрім фігур повтору, фігури підкріплення. Такі стилістичні засоби справляють на читача більше враження. Їх ряди є значно довшими, а тому самі фігури є помітнішими.

Найчастіше в тексті трапляється епітетон як фігура підкріплення. Це низка епітетів до означуваного слова. За допомогою ампліфікації епітетів Захарія Копистенський намагається точніше розкрити зміст і сутність предмета, явища, особи:

- И наізвано будіеть и3мз1 езго, Великои раіды Агг\лъ. **Чудіе=, Раідный, Бѣ7 моіцный**, Владца, Кн7зъ покоіз, Тц7ъ приішого вэіку [100, с. м7а1, паг. 1].

Іноді для підсилення афекту поєднуються гемінація та епітетон.

- Котоірый ездибнъ е4сть все, и3 пре(з) неіго все. Котоірый е4сть *твсюбль доібрый, твсюбль краісный, твсюль мдрый, твсюль и4сти=ный* [100, с. 37і1, паг. 1].

Отже, фігури додавання утворюють нагромадження однорідних змістових і вербальних елементів тексту. Цей риторичний прийом – ампліфікація – використовується для посилення виразності висловлення, а також для формального, характерного для бароко, прикрашання твору, тобто «плетення словес».

Фігури віднімання. Усі фігури віднімання базуються на опущенні в структурі вислову певних лексем, що відповідно призводить до семантичної неповноти. Використовуючи такі стилістичні фігури (еліпсис, зевгма, асиндетон), полеміст, з одного боку, підтримує увагу читача, і, з другого боку, змушує проводити смислові паралелі з попередніми чи наступними реченнями або частинами того

ж речення, де всі члени наявні. Ці фігури надають висловам лаконічності, унеможливають тавтології та мовні надмірності:

- Хс7 не по Бз7э бжстве1нназ узчинилъ, азнэ члчсказ по чл\ку, а4ле я4ко Бг7ъ в4 тёлэ [100, с. н7, паг. 1] (еліпсис).

Проте частіше за все фігури віднімання у «Книзѣ о вѣрѣ единой» поєднуються з фігурами додавання (гемінація, поліптота та ін.), ніби компенсуючи одна одну. Таким чином Захарія Копистенський розлого, але в той же час без тавтології тлумачить члени Символу віри. У поєднанні фігур додавання та віднімання семантична неповнота другої частини вислову не буде надмірною, як за наявності еліпсиса в чистому вигляді, бо пропущеним буде менший відрізок тексту й на його місці буде стояти вислів, який наштовхне реципієнта на неекспліковані думки, підкаже граматичною формою й смисловими зв'язками випущену частину промови:

- Кото1ры(м) азбо1вэмъ бы(т)ность **една**, из и2мз **едное** [100, с. о7s1, паг. 1].

- ...бо не по **Тц7у е4стъ** Сн7ъ, а4ле иззъ **Тц7а** [100, с. н7-н7а1, паг. 1].

Асиндетон, або безсполучниковість, у тексті «Книги о вѣрѣ единой» зустрічається значно рідше, ніж, наприклад, еліпсис. Це зумовлюється характером і призначенням твору. Натомість, використовуючи цю фігуру, полеміст надає динамічності мовлення:

- То(т) бо1вэмъ ста1вши сз чл7ко1мъ, _быблъ на землиб ви1дэнъ, _з4 людми пожи1вши, _вступи1лъ на нб7са, из сэди1тъ просла1влены(м) тэ1ло(м) на прави1ци вели1чествіа на высо1ки(х), хвали1мъ t всезб тва1ры, ездины1мъ хвале1ніемъ [100, с. н7e1, паг. 1].

Асиндетон, еліпсис і анафора утворюють комплекс фігур, який максимально коротко і в той же час афектовано розкриває переживання автора:

- И не и4нша субтъ Тч7а дарѡва1ніа, азнэ и4нша Сн7о1внз, азнэ изна Ст7го Дх7а. **Единой** бо е4стъ спснїе, **ездина** сла1ва, **ездина** вэбра, **езди**= Бъ7 из Тц7ъ, **ездинъ** Гъ7 ездинородный езго Сн7ъ, **езди**= Дх7ъ Ст7ы1й утэшите(л). из до1сы(т) на(м) то толко вёдати [100, с. н7д1-..., паг. 1].

Таким чином, фігури віднімання допомагають Захарії Копистенському в неоплатонічній манері зосередити увагу читача на недомовлених, прихованих текстових елементах, які, відповідно до вчення Отців Церкви, можуть вказувати шлях до пізнання.

Фігури розміщення (гіпербатон, паралелізм, хіазм, гомеотелевтон, гомеоптотон та ін.) – це такі фігури слів, які завдяки вдалому розташуванню лексем у фразі викликають певний стилістичний ефект. Такі фігури найчастіше сприяють ритмізації та мелодизації вислову, а не посилюють чи послаблюють переконливість змісту промови [95; 105]. Фігури розміщення зустрічаються в «Книзѣ о вѣрѣ единой» часто, їх легко помітити, вони милозвучні.

Найбільше в тексті пам'ятки представлені гомеоптотон і гомеотелевтон. Гомеоптотон – це стилістична фігура, яка полягає у використанні в клаузулах суміжних відтінків мовлення однакових відмінкових форм іменних частин мови. Гомеотелевтон дуже подібний до гомеоптотона, але однакові закінчення, за умови наявності цієї фігури, мають дієслівні форми [95, с. 210].

Частіше Захарія Копистенський використовує бінарні гомеоптотони й гомеотелевтони (однакові граматичні форми мають дві поряд розташовані лексеми). Парування елементів фрази, надає висловам динамічності та ритмічності:

- то1же мудрствова1ти, и тэ1мже пра1виломъ жителствова1ти [100, епіграф, арк. 1, нн].

- и ззложе=ие вэ1ры... ма1етъ в4 соббэ визна1ние [100, с. д7і1, паг. 1].

- ездино1му прмдрому из всеси1льному Бг7у [100, с. к7д1, паг. 1].

Присутні також ряди із більшою кількістю граматично подібних елементів. Дуже часто це контекстуальні або навіть повні синоніми:

- ...из визна=е вэ1ры нарушили из тмэни1ли. из t Сн7а Дх7у Ст7му изсхожде1ние приложи1ли [100, с. л7, паг. 1].

- слышачи, видсчи из читаючи t прwти1вніхъ [100, передмова, арк. 1, нн].

- Бо кгда6 ви1дэли всбэ ре1чи Бг\ом ство1рены, пэли из хвалили Бг\а [100, с. д7-е7, паг. 1].

- иб все **зна¹еть, в^э1даеть**, роска¹зуе(т) иб р^з1ди(т) [100, с. 57, паг. 1].

- А и⁴жъ Дх⁷ъ Ст⁷ы1й признава¹е(т) на д^э1ло, из вла¹стелски посыла¹е(т), мо¹ви(т), тво¹ри(т), у³моцн¹з¹еть, на¹полн¹з¹еть, из съде¹ржитъ вс^з6 [100, с. н⁷и1, паг. 1].

Іноді авторові вдається поєднати поліптоту як фігуру додавання із гомеотелевтоном. Причому поліптота, тобто повторене поспіль або в різних місцях висловлення того самого слова, але в різних його граматичних формах, представлена також формами дієслів. Це, по-перше, подовжує ряд гомеотелевтона, по-друге, через те, що дієслова вжиті в різних формах, створюється ілюзія всеохопності твердження, його міжчасової актуальності. Непорушність, міцність і сталість відтинку промови підкріплюється мелодійністю і ритмічністю:

- ...зго¹дне из не тм^э1нне в^э1ру пода¹ную и⁴мъ т Апстл^wв^ъ Ст⁷ы1хъ, из и(х) у³ч⁷нк^w+ из Седми Вселе¹нскихъ Събо¹р^w+, н^э в^чо¹му не наруша¹ючи, азн^э приклада¹ючи, азн^э тнима¹ючи, пропов^эда¹ли, из пропов^эдую(т): держа¹ли, из держа(т), из сла¹vз(т) Прстую Тр^бцу, Тц⁷а из Сн⁷а из Ст⁷го Дх⁷а [100, с. к⁷31-к⁷и1, паг. 1].

Аналітон, або роз'єднання іншими, часто вставними, словами двох синтаксично пов'язаних елементів висловлення й розміщення їх на відстані один від одного [34; 105], як одна з фігур розміщення досить часто використовується Захарією Копистенським. Стилістичний ефект від цієї фігури полягає у відсилянні реципієнта промови до початку висловлення, де знаходиться потрібний для семантичної узгодженості елемент. Найчастіше розриваються означення й означуване слово. Таке розміщення слів утворює обрамлення виразу поєднаними за смыслом лексемами й надає фразі цілісного і завершеного вигляду:

- бо¹ мо¹цно Адама¹нтовыми пригво¹жденъ е⁴сть вра¹гъ пра¹вды дов^wідами [100, передмова, арк. 2, нн].

- о⁴ны такую злосли¹ве звы¹кли сп^эва¹ти п^э1снь [100, передмова, арк. 2, нн].

Хіазм можна вважати однією з найефектніших і найкрасивіших фігур розміщення. Він полягає в перехресному розташуванні елементів двох

суміжних членів синтаксичної конструкції; у хіазмі суміжні відтинки є дзеркальним відбиттям один одного. Такою фігурою фраза розчленовується навпіл [95, с. 221]. За допомогою хіазму київський богослов у своєму трактаті може в одному мовленнєвому відтинку акцентувати на двох смислових центрах. При цьому значення частини промови, представленої хіазмом, підкріплюється тими самими словами, тобто ця стилістична фігура завжди присутня в тандемі з гемінацією:

- из ездѣбность въ Трѣци, из Трѣца въ ездѣбности маѣтъ быти хвалѣна [100, с. к7в1, паг. 1].

Іноді Захарія Копистенський використовує антаподозис – різновид синтаксичного паралелізму, що полягає в однаковій синтаксичній будові суміжних членів фрази. Суміжні члени є копіями один одного за синтаксичною структурою. Антаподозис будується за схемою **авс... / авс...** [95, с. 207]. Цей стилістичний засіб використовується для ритмізації мовлення; він сполучається з гемінацією, можливо, анафорою, а також поєднується із фігурою думки параболою.

- Едѣбнѣ Снѣтъ Бжѣій, из тоѣтъже снѣтъ члчскѣй. ездѣ= снѣтъ члчскѣй, из тоѣтъже Снѣтъ Бжѣій [100, с. к7д1, паг. 1].

Отже, фігури слів у «Книзѣ о вѣрѣ единой» Захарії Копистенського репрезентовані не дуже різноманітно, у тілі твору мало самих фігур, але прикладів їх уживання багато. Вони можуть перебувати як у комплексах фігур, так і окремо. Деякі з них (наприклад, анафора або антаподозис) постійно поєднуються з іншими. Таке явище об'єктивне й зумовлене самою природою фігур. Фігури слів творяться за нескладними схемами, однак вони також помітні, сприяють становленню стійкої персвазійної системи трактату.

Фігури слів не вимагають від автора значних творчих зусиль, вони є шаблонними, і стилістичний ефект, який досягається їх використанням, не є таким сильним, як від фігур думки. Змістові ж фігури є складнішими, оскільки мають більш творчий характер. Але в тексті «Книги о вѣрѣ единой» частіше зустрічаються комплекси фігур, що утворюються на основі поєднання фігур

різних типів. Стилiстичний ефект вiд комплексiв фiгур вiдчутнiший, нiж вiд монофiгури.

3.6.3 Комплекси фiгур

Про майстернiсть автора «Книги о вѣрѣ единой» свiдчить те, що серед ужитих ним стилiстичних засобiв комплекси фiгур кiлькiсно становлять абсолютну бiльшiсть – 37% вiд загальної кiлькостi стилiстичних засобiв у тексті трактату. Тут зустрiчаються простiшi, двочленнi, i складнiшi, мiнiмум тричленнi, поєднання риторичних фiгур. У групи цi стилiстичнi засоби можуть об'єднуватися через об'єктивну необхіднiсть. Однi обов'язково викликають iншi й без них не вживаються взагалi (наприклад, синонiмiя зумовлює гомеотелевтон чи гомеоптотон). За задумом автора можуть сполучатися фiгури, якi абсолютно не обов'язковi для поєднання (наприклад, етопея й аналiтон). Цi особливостi будуть врахованi при аналiзi елокуцiї твору.

3.6.3.1 Двочленнi фiгури

Спершу розглянемо двочленнi фiгури, якi поєднуються неминуче.

Риторична фiгура парабола передбачає проведення смислової паралелi мiж двома подiбними явищами для увиразнення одного з них. Дуже часто парабола тягне за собою введення в текст однакових слiв (гемiнацiю) або словoформ одного слова (полiптоту). Це зумовлюється тим, що зiставлення предметiв вiдбувається на основi чогось спiльного. Це спiльне виражається або однокореневими словами, або повними синонiмами. Таку фiгуру Захарiя Копистенський використовує як засiб увиразнення мовлення. Нових семантичних конотацiй та стилiстичного ефекту парабола вiд цього поєднання не здобуває. Тут лише маємо акцент на тому словi, до якого проводиться паралель:

- Та1кже Бг\ъ Тц\ъ, Бъ7 Сн\ъ, Бъ\ Дх\ъ Ст\ы1й. вша1коже **не тры** бѡгѣб, **а4ле ездибнѣ** Бъ\ е4сту. Тымже спо1собом Тц\ъ Гд\ъ, Сн\ъ Гд\ъ, Дх\ъ Ст\ы1й Гд\ъ. предсз **не тры** госпѡ1днiе, **а4ле ездибнѣ** Гд\ъ е4стѣ [100, с. к7а1, паг. 1].

- **Тц\ъ** *t* жаїдного създаиный не е4сть азнэ изчинеиный, азнэ рожд1еный. **Сн\ъ**, *t* **Тц\а** е4сть не създаиנъ азнэ изчинеиנъ, а4ле рожде=. **Дх\ъ** **Ст\ыи**, *t* **Тц\а** не създа= азнэ изчиине=, азнэ рожде=, а4ле изсходзи [100, с. к7а1, паг. 1].

- А в5 тоїй Трбци не е4сть нэчоїго пеїршого, азнэ послэднэїйшого. Нэма нэчоїго болшого, азнэ меїншого. а4ле всэб тры персоїны **споль** вэїчны сутїъ иб **споль** роївны [100, с. к7в1, паг. 1].

- Што **Тц7ъ** *чи1ни(t)* то из **Сн7ъ** таїкъже *чи1ни(t)*. И езще, Все што маїе(t) **Тц7ъ**, моз6 су(t). И езще, Яко **Тц7ъ** въскрешаїе(t) меїртвыхъ, из жиївить: таїкже из **Сн7ъ** котwїрыхъ хоїчетъ жиївить [100, с. л7г1, паг. 1].

Ампліфікація – риторичний прийом, що полягає в нагромадженні однорідних змістових або формальних елементів з метою підсилення виразності висловлювання [95, с. 206]. Синонімія зумовлює нанизування граматично однотипних лексем. Звідси маємо гомеотелевтон. Кожна з одиниць багаточленної фігури має самостійне значення, а всі разом, функціонуючи у взаємодії, вони підкреслюють, експресивно посилюють висловлену думку:

- а4ле не създаи~~нну~~, из ездиносущ~~іну~~ из не раздэл~~ну~~ [100, с. к7в1, паг. 1].

Епімона обов'язково передбачає поліптоту:

- Котоїрый азчъкоїлвекъ е4сть Бг7омъ, из чл7комъ, вшаїкоже не дваї суть **Хрстоїве**, а4ле ездибнъ е4сть **Хс7** [100, с. н7в1, паг. 1].

Отже, двочленні фігури, поєднання яких зумовлене об'єктивними чинниками, кількісно серед усіх комплексів фігур становлять 54%. Це, напевно, пояснюється тим, що їх симбіоз не викликає додаткових стилістичних ефектів. Таке їх уживання є природним і часто просто не помічається читачем. Одна з ужитих риторичних фігур губиться на фоні іншої. Більшість же комплексів утворені поєднанням фігур, не пов'язаних між собою відношенням $a \rightarrow b$. Їх переконливість від цього лише збільшується, відтак досягаються основні цілі персвазії. Розгляньмо такі комплекси далі.

Еліпсис разом із параболою посилюють динамічність фрази, напруженість зміни дії, підкреслюють лаконізм паралелі. Пропущеними можуть бути й іменні, й дієслівні частини мови. Письменник еліпсує, як правило, ту частину

фрази, яка не несе основного смислового навантаження, залишає ж, навпаки, те, до чого має бути привернена читацька увага. Парабола й еліпсис дають змогу коротко, але акцентовано зіставити певну кількість предметів або явищ:

- пре(з) кото1рого всэб рэ1чи ство1рены **суть**, иб мыб пре(з) не1го. иб wб Дх\у Ст\о1мъ, в4 кото1ром всэб рэ1чи, иб мыб в4 не1мъ [100, с. е7, паг. 1].

- Не ре1клъ, **я4 из Тц7ъ** ездибно е3смъ, а4ле е4смыб [100, с. л7г1, паг. 1].

Вдалим для переконання видається поєднання етопеї та епітетона. Останній надає суб'єктові мовлення нових характеристик, як правило, позитивних. Означення письменник використовує з естетичною метою. Тут відбувається підсилення авторитетності тієї особи, на чії слова Захарія Копистенський посиляється:

- Яко на1первэй Юости1нъ *Ст\ы1й, Филосо1фъ, из Мч\никъ Хв\ъ*, в4 книбгахъ своибхъ... та1къ **написа1лъ** [100, с. з7і1, паг. 1].

Подібним стилістичним ефектом може похвалитися об'єднання ейдолопої й епітетона:

- А длз то1го потре1ба на(м) на1первэй вэ1дати, я(к7) ма1е(м) визнава1ти **Ст7ую животворз1щую из нераздэли1мую** Трбцу, Тц7а из Сн7а из Ст7го Дх7а, ве1длугъ поданз **Ст7ои Събо1рної Апслскои** Цр\кве. По1ты слw+ Ст7го Iwa=a Златоу1стаго w3 Прстэ1й Трбци [100, с. к7е1, паг. 1].

Поліптота в двочленному комплексі «апострофа та поліптота» вказує читачеві на смисловий центр фрази. У зверненні до аудиторії (апострофа) в писаному тексті неможливо інтонаційно виділити ту частину питання, яка власне потребує відповіді. Можливо, Захарія Копистенський не поєднував би апострофу із поліптотою під час живого виступу, але у друкованому тексті без допомоги автора важко зрозуміти, що є найголовнішим. Тому було доцільно утворити такий комплекс фігур:

- А длз чог **тполуд1нз**; Ижъ на **полуд1ню** в4 Вифлее1мэ [100, с. м7д1–м7е1, паг. 1].

Антитеза практично завжди спонукає використання фігури додавання гемінації. Антитеза підсилює виразність загального змісту предмета через протиставлення йому контрастного елемента:

- *Ро1внымъ е4сть Тц7у, ве1длугъ бжства, ме1ншимъ нэ1жли Тц7ъ ве1длугъ чл7че1нства* [100, с. н7а1–н7в1, паг. 1].

Прозопопея – це фігура думки, яка полягає у вказуванні оратором на чужі слова при їх замовчуванні. Така фігура може вживатися тоді, коли переконливість фрази іншої особи є беззаперечною; іноді ж оратор, відчуючи слабкість доказів свого фіктивного «помічника», може особисто розтлумачити аудиторії значення його слів, виділити в тексті те, навколо чого будується неназвана фраза [95, с. 217]. Смисловий центр вислову найкраще позначити за допомогою введення в структуру промови поліптоти:

- *В тобэб бо е4сть Бг7ъ из рекутъ не е4сть wzкро1мъ тебе Бг7а* [100, с. м7е1, паг. 1].

Подібне акцентування чужих слів відбувається за допомогою полісиндетона. Багатосполучниковість полеміст використовує як засіб, що уповільнює мовлення, служить для виділення значущих слів, надає мові урочистості, оскільки часто стилізується під багатосполучникові конструкції біблійних текстів чи ж, принаймні, асоціюється з ними. Відбувається нанизування і авторських доказів, і доказів фіктивної особи, що підкреслює беззаперечність твердження:

- *То1тъ бо1вэмъ, то е4сть езди= правди1вый Дх7ъ Прсты1й, кото1рому, я4ко Кври(л) Іерслимскій пи1шетъ, не су(т) рw1вныи всэб ду1хwве Агг7лскіи, из Арха1гг7лскіи, азнэ Херуви1ми, нэ Серафі1ми, азнэ всэб спо1лу събра1вшіи cz си1лы нбсныи...* [100, с. н7д1, паг. 1].

Зіставляючи протилежні поняття, людину й Бога, автор вже досягає певного стилістичного ефекту. Захарія Копистенський наголошує на абсолютній істинності божественного, але в той же час не відбувається приниження людського. Повністю закономірним, на нашу думку, у такому разі є вживання еліпсиса, оскільки немає потреби повторювати дієслово-присудок:

- *Хс7 не по Бз7э бжстве1нназ цзчинилъ, азнэ члчсказ по чл\ку, а4ле я4ко Бз7ъ в4 тэ1лэ* [100, с. н7, паг. 1].

Змістова фігури епітетон і фігура слова гомеотелевтон – фігури з однаковим стилістичним ефектом. Гомеотелевтоном нагнітається значення дії, підкреслюється її всеохопний і триєдиний характер (можливо, навіть, що

Захарія Копистенський не випадково використав тричленний гомеотелевтон), а епітетом прикрашається ім'я, додаються нові його абсолютно позитивні ознаки:

- ... озтроча роди **cz** на(м), Сн7ъ, из да1сть **cz** на(м). И нарица1етъ **cz** измz1 езго велибка съвэбта Агг\лъ. Бъ7 мо1цный, властелинъ [100, с. н7е1, паг. 1].

Поєднання гемінації та прозопопеї. Прозопопея вказує на чужі слова, але прямо їх не називає. Не знаючи цих слів в оригіналі, реципієнт промови може неправильно їх тлумачити. Повторюючи дієслово, тобто рему фрази, письменник одразу виключає можливість невідповідного сприймання слів. Також, редуплікуючи тричі майже поспіль слово «**крстиль**», Захарія Копистенський стверджує значимість такої дії:

- жеб кгда Iwa1nnъ Евгли1ста **крстиль** бра1танича Миро1нова, те1ды **крстиль**... та1кже иб кгда обфэро1вника пога1нского, изъ сы1номъ ебго **крстиль**... иб всэхъ котw1рыи бы1ли в4 дому то1мъ, та1къ та1мъ пи1шетъ, и4жъ, **крстиль** и4хъ [100, с. г7і1, паг. 1].

Отже, можна говорити, що комбінації двочленних фігур зустрічаються в тексті нерідко. Двочленні та одночленні засоби художньої організації мовлення відіграють під час персвазії певну, але не головну роль. Вирішальне значення мають риторичні засоби, які складаються з трьох і більше компонентів. Вони є найпереконливішими, а, значить, і найпотрібнішими для вербалізації доказів полеміста в тексті.

3.6.3.2 Багаточленні фігури

Спробуймо описати багаточленні (три і більше одиниць; 46% всіх багатокomпонентних фігур) комплекси стилістичних засобів. У «Книзѣ о вѣрѣ единой» так вербалізуються найпереконливіші докази. Більшість із цих мультикомпонентних фігур творяться автором свідомо, але в їх структурі є двочленні єдності, складові частини яких окремо існувати не здатні. Такі нероз'єднувані фігури можуть бути представниками одного типу (епіфора з гемінацією), а можуть представляти й різні порядки (наприклад, епімона з

поліптотою тощо). Окремо розглядати їх немає сенсу, оскільки вони були класифіковані раніше. Натомість спробуймо описати комплексний стилістичний ефект та структуру багатокomпонентних засобів художньої організації тексту:

- **Пи1шемъ** Вселе=скимъ Цр\квaмъ, кото1рыи сут1ъ на всхо1дэ, за1падэ, полудню, и по1лн(о)чи: По1кой ва1мъ, иб всэбмъ кото1рыи вэ1рують в4 ебдино1го Ба\, Трбцу **правдивую. Правди1вого** Тц\а нерожде1нна. **Правди1вого** Сн\а ебдиноро1дна. **Правди1вого** Дх\а Ст\го, т Тц\а происходз1щаго, иб в4 Сн\э почива1ючого [100, с. е7і1, паг. 1].

Виголошення частини промови відсутньою особою (етопея) виокремлює фразу з цілісного масиву тексту, привертає увагу читача і вказує на початок відрізка мовлення, котрий має особливе значення. Щоб відтинок промови був емоційним, Захарія Копистенський вкладає в уста фіктивної особи окличне речення (евфонезис). Таким чином, маємо кістяк фрази, який складається з етопеї та евфонезиса. Далі автор «Книги о вѣрѣ единой» зміцнює ці монофігури, додаючи до них для більшої переконливості ще деякі стилістичні засоби. Етопею він підкріплює контекстуальними синонімами (що вказують на всі частини світу), котрі формують відчуття причетності читача до слів, сказаних далі. А евфонезис, за бажанням автора, посилився повтореннями слова, яке виражає центральну ознаку предмета промови (анафора). Анафора – вид гемінації. Стилiстичний ефект від цієї багатокomпонентної фігури формується на основі двох центральних понять: «правда» і «всі частини світу». Це надає словам мовця безсумнівної істинності.

- Игна1тій Ст\ы1й, и4ченикъ Іwa=на Апсла, Мч\никъ Хв\ъ в4 посла1нії своемъ... такъ *написалъ*: **Не тры** Тц\ы, **а4нэ Тры** Сн\ы, **а4нэ тры** Пара1клиты. **а4ле ебди=** Тц\ъ, **иб ебди=** Сн\ъ, **иб ездибнъ** Дх\ъ Ст\ы1й. **И не тры** въплоти1вшіисз, то1естъ втели1вшіисз, **а4ле тры** ездинои из спо1лнили чез3сти [100, с. е7і1, паг. 1].

Промова, підкріплена словами авторитетних осіб, завжди видається аргументованішою й переконливішою. Зрозуміло, що для посилення персвазії твору Захарія Копистенський використовує етопею. Щоб виділити особу з

широкого кола мовців, треба її індивідуалізувати, надати цій особі позитивних, притаманних лише їй ознак. У цьому авторові допомагає епітетон. Така двочленна фігура робить подальші слова людини авторитетними апріорі. Далі письменник береться за впорядкування прямої мови. Вона в цілому становить змістову фігуру параболу, сенс якої полягає у проведенні смислової паралелі між явищами та предметами, котрі розглядаються. Паралель би не була абсолютно точною, якби не виділялися в ній ті моменти, щодо яких власне й виникає сумнів. Це виділення, по суті, є гемінацією. Захарія Копистенський говорить про Трійцю. Полісиндетон у цьому разі є об'єктивною необхідністю, оскільки ним з'єднуються докупі частини цілого. Він також уповільнює мовлення, зауважує значущі частини речення. Це допомагає слухачам глибше зрозуміти семантику об'єкта промови, його структуру. Уся мультикомпонентна фігура підштовхує аудиторію до роздумів і певних висновків.

- **Еде1нѣ те1ды Тц7ѣ, не тры Тц7ы. езде1нѣ Сн7ѣ, не тры Сн7о1ве. езде1нѣ Дх7ѣ Ст7ый, не тры Ст7ы1и Дх7и** [100, с. к7в1, паг. 1].

Цей приклад свідчить про подібність параболічних паралелей у творі. Тут, як і в попередній цитаті, відбувається зіставлення кількісних показників явища. Виділенню параболі сприяє й анафора. Завдяки їй цілісна фраза розбивається на три ритмічні члени. На початок висловлення виноситься семантичне ядро. Анафора як вид гемінації та поліптота підсилює мелодійність вислову.

- Кото1рый **ви1дѣлѣ мене, ви1дѣлѣ е4стѣ Тц7а**. И я4кѣ ты мо1вишѣ, покажи1 намѣ Тц7а; *Не вѣриуешѣ либ, и4жѣ я4 вѣ Тц7и, и3 Тц7ѣ вѣ мнѣ1 естѣ*. И е3ще, Я и3 Тц7ѣ ездибно е3смыб [100, с. л7г1, паг. 1].

Утвердження істинності судження відбувається завдяки проведенню семантичної паралелі до того, що є загальновизнаним і не потребує доказів (парабола). Зір – одна з найточніших сенсорних систем людини, тому паралелізація на основі цього показника підкреслює правильність певної ідеї. Додатковим доказом є парадигма, або приклад. Еротезис емоційно заряджає вислів [95, с. 213]. Еліпсис скорочує фразу й виносить в її кінець потрібну лексему – смислове ядро [95, с. 212].

- Чудіенъ съвѣтникъ, и4жъ раідилъ в4 Раи **мо1взчи:** *Узчинѣмо* чл7ка по w4бразу наішему из по подо1бію. Прито1мъже заіразъ **доложиблъ**, и4жъ е4сть Бъ7 мо1цный [100, с. м7в1, паг. 1].

Слова, сказані відсутньою особою, не повинні зливатися з текстом твору, тому Захарія Копистенський намагається їх якимось виділити (етопея). Найбільш вдало це виходить, якщо змінити мету висловлення фрази. На загальному фоні розповідного тексту стилістично помітним є, наприклад, невелике спонукальне речення. На нього одразу звертається увага, а тому Захарія Копистенський вкладає в нього головний смисл певного відтинка промови. Розділяючи пряму мову на дві частини і вставляючи між ними слова автора, полеміст дає зрозуміти, що смисловий центр також не є монолітним. Так, за традицією, окремо наводяться аргументи на підкріплення двох смислових начал — людського й божественного. Аналітон навіть у виділеному відтинку фрази допомагає зробити певні акценти.

- **Тказалъ** и4мъ Хс7... же слэпыи *прозира1ють*, аз хрw1мыи *хо1дзтъ*, прwкаже1ныи *wзчища1ють* сз, из глухїи *слышатъ* [100, с. м7г1, паг. 1].

У наведеній цитаті гомеоптотон і гомеотелевтон як фігури слів створюють відповідний стилістичний ефект, але цього разу головним є не вербальне прикрашання, а, навпаки, змістове. Маємо ампліфікацію лексем із семантикою хвороби й паралельне до них спростування у вигляді дієслівних форм із протилежним значенням. Відбувається своєрідне переплетення негативних і позитивних сем із символічним закінченням фрази словом, котре має позитивні відтінки значення.

- Пото1мъ заісь, бы1вший в4 Нике1и пе1рвый вселе=скій Събwбръ, на кото1ромъ былъ Ст7ы1хъ Тц7w1въ триста из озсмънадцзть, **та1къ** в4 визна1ню вѣ1ры **и4читъ**, же Хс7 е4сть ездиноро1дный. **Друг1аз**, и4жъ t Тц7а рожде1нъ пе1рвѣй всѣхъ вѣбкъ. **Тре1тzz**, и(ж) е4сть Бъ7 и4стиненъ, t Ба7 и4сти=на. **Пз1таз**, и(ж) е4ст4 ездино суцїенъ Тц7у, и4мже всзб быбша [100, с. н7а1, паг. 1].

Більш докладному, поетапному викладу думок сприяє вживання змістової фігури дистрибуції, яка полягає в поділі думки на кілька членів. Вона

впорядковує та організує мовлення, розчленовує одне велике речення, що дуже важко запам'ятовується, на кілька менших. Фраза ритмізується, наводяться чіткі сентенції, котрі легко завчаються. Еліпсис опускає відомі частини виступу, чим зменшує обсяг текстової частини промови.

- **Күри1лѣ Іерсли1мскій... та1кѣ написа1лѣ: Ст7го Еvgлїз послушнїцы, Іwa1ну Бг7осло1ву вѣруйте. Ре1клѣ бо, Сло1во было, из Сло1во было из Бг7а, и з Бг7ѣ былѣ Сло1во. И доложиблѣ мо1вчи, из Сло1во плотѣ быбсть** [100, с. н7г1, паг. 1].

Традиційно для «Книги о вѣрѣ единой» найкрасивіші та найпереконливіші комплекси фігур укладено в уста не автора, а якоїсь іншої, авторитетнішої особи (етопея). Градація – фігура гібридного характеру, яка суміщає в собі принципи фігур додавання й фігур розміщення. Така складна фігура являє собою ланцюгове нагромадження анадиплоз [95, с. 206]. Ці фігури не додають нічого до стилістичних властивостей одна одної. Вони обидві є достатньо красивими й незвичайними для повсякденного мовлення. У наведеному прикладі маємо висхідну градацію, що полягає в поступовому розширенні, підсиленні змістових характеристик предмета мовлення шляхом послідовного нанизування семантично споріднених елементів. Градація – доволі довга і складна для сприймання на слух фігура, тому, щоб реципієнт не втратив ходу думок, автор розділив її іншими словами (аналітон). Така багаточленна фігура дозволяє Захарії Копистенському одночасно і багато сказати, і виокремити головні та другорядні моменти відтинку тексту, таким чином увиразнивши логіку висловлювання. Під час градуювання з'являється емоційна напруга, яка нагнітається до аналітону, далі відбувається спад напруги і фраза закінчується низхідною інтонацією.

- **Златоу1сть Іwa1ннѣ... та1кѣ мо1вить: А к4 Сн7у ре1чено, Прстлѣ Тво1й Бж7е вѣ вѣки вѣбка, же1злѣ пра1вости, же1злѣ црствїа Твое1го. Ви1ду(ш), повѣда, величество Хв7ы плоти, ви1ду(ш) Ха7 все1й тва1ри Цр7з из сътвори1телз. Ви1ду(ш) же езму6 всзб тва1рѣ съ Тц7е1мѣ из Ст7ы1мѣ Дх7мѣ ро1вно сѣдзчему на престо1лѣ поклал(н)з1етѣсз. И на друго(м) мѣ1стци мо1вить...** [100, с. н7е1–н7с1, паг. 1].

Розширене звертання до аудиторії, численні гемінації, поліптота, анафора, інші засоби художньої організації тексту формують мультикомпонентну фігуру з виразним стилістичним ефектом. Деезис встановлює діалог між мовцем та уявним слухачем, спрямовує слова Захарії Копистенського до конкретного реципієнта, а, отже, передбачає можливість відповіді. Але з огляду на адресата (Бог) деезис також уживається для підкріплення персвазії авторитетом вищої духовної субстанції. Взагалі, наведений уривок є переконливим завдяки, у першу чергу, змістовим фігурам. Фігури слів є фігурами мікр впливу, тобто вони трансформують лише внутрішню вербальну організацію фрази, а не її семантичну структуру. Анафора розбиває відтинок тексту на синтаксично рівні та паралельні частини. Це ритмізує промову, надає їй мелодійності. Еліпсис прибирає мовні надмірності. Розчленовуючи слова Іоана Золотоустого, Захарія Копистенський відокремлює думки цього богослова, не дає їм злитися в одну. Це дозволяє коротко й конкретно авторитетними словами підсилити персвазію виступу.

Таким чином, видно, що кожна багатокомпонентна стилістична фігура являє собою риторичну ампліфікацію – нагромадження однорідних змістових або формальних елементів з метою підсилення виразності висловлення. Кожен із членів комплексів фігур викликає певний стилістичний ефект, який, сполучаючись із іншими, утворює чітко визначену семантику виразу і його додаткові значеннєві відтінки. Комплекси фігур є унікальними, часто неповторними. Їх «народження» є складним процесом і потребує від автора значних творчих зусиль. Багаточленні фігури – персвазійне ядро твору, вони становлять аргументаційну базу виступу. Широке їх уживання свідчить про талановитість автора й забезпечує вдалу комунікацію.

У кількісному співвідношенні монофігур і комплексів стилістичних засобів переважають останні. Усі багатокомпонентні фігури поділяємо на двочленні та полічленні. Деякі комплекси є своєрідними монофігурами, оскільки автор вводить до тексту одну, а інша виникає автоматично. Стилiстичний ефект від їх поєднання стає більш виразним, виникають певні додаткові конотації.

Комплексні фігури в «Книзѣ о вѣрѣ единой» являють собою реалізацію риторичного прийому ампліфікації. Стилістичний ефект від комплексу фігур є більшим за суму стилістичних ефектів його складників. Полічленні засоби художнього увиразнення мовлення є ситуативними, нешаблонними, утвореними креативними зусиллями автора полемічного трактату.

ВИСНОВКИ

Трактат «Книга о вѣрѣ единой» протягом тривалого часу залишався поза увагою медієвістів. Насамперед дослідників цікавив другий, найбільший за обсягом, твір Захарії Копистенського «Палінодія», який, хоч і не був надрукованим свого часу, здобув надзвичайну популярність, оскільки підсумував аргументацію ортодоксальних богословів із цілої низки контroversійних питань.

Із другої половини ХІХ ст. дослідження творчості архімандрита Києво-Печерської лаври велися в літературознавчій, історіографічній та культурологічній площинах. У Радянському Союзі вивчення спадщини Захарії Копистенського, як і будь-яких творів, пов'язаних із церковним життям і написаних книжною українською мовою, значно уповільнилося. Й тільки нещодавно дослідження українського бароко й, зокрема, творчості Захарії Копистенського значно пожвавилось.

Однак «Книга о вѣрѣ единой» так і залишається фактично не дослідженою. Літературознавці побіжно зупинялися на описі змістової частини трактату, визначенні автора та певних компліментарних оцінках. Переважна більшість учених підтримують думку М. Грушевського, який спробував довести, що автором цього трактату є саме Захарія Копистенський. Подальше вивчення твору підтвердило припущення українського історика.

З огляду на подібність доказової та джерельної бази двох самостійних творів київського богослова, очевидно, що «Книга о вѣрѣ единой», яка була видана 1619 року в друкарні Києво-Печерської лаври, як і «Палінодія», стала авторитетним джерелом для учасників наступних релігійних диспутів. Можна стверджувати, що трактат навіть використовувався як підручник із богослов'я

та зразок українського ранньомодерного красномовства в Києво-Могилянській академії, братських школах і колегіях.

Твір має струнку композицію – він поділений на дві частини, які у свою чергу членуються на розділи за тематичним принципом. Кожному розділові відповідає окреме питання релігійної полеміки.

Найбільше уваги Захарія Копистенський приділяє темі божественної природи Ісуса Христа, темі походження Святого Духа й таїнству Євхаристії. Побіжно автор торкається полемічних історико-церковних студій, проблеми необхідності молитви за померлими, наявності чистилища, потреби хрещення дітей.

Основними опонентами письменника виступають аріани, католики та новохрещенці. Крім того, помітно, що богослов заперечує будь-яку можливість співпраці з представниками альтернативних течій християнства, засвідчуючи цим неприйняття Реформації.

У той же час у трактаті виявляються деякі схоластичні прийоми та методи ведення полеміки. Захарія Копистенський на базі античної логіки систематизує знання про Бога, намагається зробити доступними розуму питання віри. Зразковим матеріалом для нього стають твори патристики. Схоластичним прийомам ведення полеміки київський автор навчився під час студій за кордоном. Красномовство він досконало засвоїв у школах на території Речі Посполитої.

«Книга о вѣрѣ единой» відзначається бароковою риторичністю, твір «приголомшує словоплетивом» [250, с. 110], кількістю та якістю стилістичних засобів, які використовує полеміст.

У цьому апологетичному трактаті можна виявити величезну кількість риторичних фігур, у тому числі: фігур думки, слів, поєднань фігур слів і фігур думки.

Риторична структура твору відповідає аристотелевським та Цицеронівським зразкам. У центрі уваги автора лежить конкретний тип предмета комунікації – Символ віри. За теорією красномовства Квінтіліана, яку використовували в

тогочасних українських школах, «Книга о вѣрѣ единой» належить до судового жанру, але також має ознаки дорадчого риторичного жанру. Це зумовлене належністю пам'ятки до пласту полемічної літератури з її настановою на змагальність.

Із літературознавчої точки зору твір за жанровою ознакою відноситься до апологетичних полемічних трактатів, оскільки на його сторінках Захарія Копистенський намагається за допомогою раціональних аргументів у дискусії з опонентами з різних таборів відстояти істинність релігійних поглядів православних християн.

Публічний моральний образ автора також не відзначається оригінальністю. Основними рисами вдачі промовця є доброзичливість, відповідальність, надійність, серйозність, упевненість у власних силах і водночас іронічність, подекуди агресивність. Вдача оратора «Книги о вѣрѣ единой» зумовлена двома факторами – релігійним і літературним.

Відчутні особливості має спектр пристрастей твору: вони збуджуються поступово, посилюючись від початку твору. Страх перед неминучою карою – головна пристрасть «Книги о вѣрѣ единой». Він породжує інші емоційні реакції слухачів: повагу, покірність, смирення тощо. Письменник постійно акцентує на відповідальності, яку доведеться нести католикам і протестантам за спотворення Нікео-Константинопольського віровчення, на невідворотності та близькості кари.

Аргументуючи свої твердження, Захарія Копистенський найчастіше використовує такі прості докази, як приклад та силогізм. Вони уживаються автором у тих місцях, де потрібно максимально зрозуміло висвітлити певну тезу. Найвагомішим доказом є колекція аргументів. У цілому докази «Книги о вѣрѣ единой» більшою мірою власне риторичні, аніж логічні.

У творі Захарії Копистенського репрезентована велика кількість розроблених на той час стилістичних засобів. Фігури слів представлені трьома типами: фігури додавання (гемінація, поліптота, анафора та інші), фігури віднімання (еліпсис, асиндетон та інші) та фігури розміщення (гомеоптотон,

гомеотелевтон, аналітон, хіазм та інші). Найчастіше автор використовує фігури додавання. Усі фігури слів уточнюють зміст сказаного за допомогою акцентування на лексемі, котра являє собою смислову основу фрази.

Наявні три різновиди фігур думки. По-перше, ті, які встановлюють контакт зі слухачем, наприклад апострофа. Такі стилістичні засоби знімають відстань між автором і адресатом та діалогізують мовлення. По-друге, у тексті «Книги о вірі єдиной» є фігури думки, що уточнюють позицію оратора та його ставлення до предмета промови, наприклад евфонезис. І, по-третє, наявні фігури, котрі визначають зміст об'єкта комунікації та авторське ставлення до нього, наприклад епексегезис. Фігури думки формують ідейний світ твору. Вони являють собою основу аргументації.

Стилістичні засоби в тексті репрезентовані у вигляді монофігур та комплексів фігур. Найпопулярнішою монофігурою є етопея. Це зумовлюється тим, що всі тези апологетичного трактату було б логічно підкріплювати словами авторитетних богословів, щоб докази видавалися переконливішими. У кількісному співвідношенні монофігур і комплексів стилістичних засобів переважають останні.

Усі багатокomпонентні фігури поділяємо на двочленні та полічленні. Деякі комплекси монофігурами особливого типу: коли автор вводить до тексту одну, інша виникає автоматично, наприклад епімона та поліптота. Стилістичний ефект від їх поєднання стає виразнішим.

Комплексні фігури «Книги о вѣрѣ єдиной» являють собою реалізацію риторичного прийому ампліфікації. Стилістичний ефект від конгломератів фігур є більшим за суму стилістичних ефектів його складових. Полічленні засоби художнього увиразнення мовлення є ситуативними, нешаблонними, утвореними креативними зусиллями автора полемічного трактату. Стилістична організація трактату виразно засвідчує авторську індивідуальність.

«Книга о вѣрѣ єдиной» відзначається характерною для епохи Бароко високою культурою цитування різного роду джерел – від історичних та юридичних документів до патристики та Святого Письма. За нашими

підрахунками, у своєму трактаті Захарія Копистенський посилається щонайменше на 115 книг. При цьому письменник приділяє найбільше уваги Біблії. Зокрема, Новий Завіт він цитує 223 рази, Старий Завіт – 83 рази.

Зважаючи на завдання апологетичного трактату «Книга о вірі єдиной», у творі приділено значну увагу поширенню знань про ранньохристиянських богословів і церковних діячів, які зробили вагомий внесок у створення та розробку догматичного вчення, канонічного права, богослужбового уставу. Захарія Копистенський наводить у творі визнання віри, уривки з історичних та теологічних творів Отців Церкви. Безсумнівно, найцитованішим у «Книзѣ о вірі єдиной» є «вселенський учитель», константинопольський архієпископ Іоан Золотоустий. Його повчання та екзегези письменник загалом цитує 54 рази. Крім нього, у творі можна віднайти цитати з Василя Великого, Юстина Філософа, Афанасія Великого, Кіпріана Карфагенського, Іринія Ліонського, Климента Олександрійського, Діонісія Олександрійського, Григорія Богослова, Амвросія Медіоланського та інших. У цілому твори Отців Церкви Захарія Копистенський використовує 124 рази.

Автор «Книги о вѣрѣ єдиной» виявляє обізнаність із богословськими трактатами авторів епохи Середньовіччя та Відродження, із творами сучасних йому науковців та істориків. Захарія Копистенський досконало знає «Слова на латинов» Максима Грека, на які він не тільки посилається в трактаті, але й уміщує їх наприкінці видання. Полеміст також посилається на твори Костянтина Арменопула, Євсевія Кесарійського, Іоана Зонари, Никифора Каліста Ксанфопула, Феодора Бальзамона, Матея Властаря, Олександра Гваньїні, Мелетія Пігаса, Цезаря Баронія, Петра Скарги та інших. У цілому такі джерела полеміст згадує не менше 33 разів.

Говорячи про видання Біблії, на яке посилався Захарія Копистенський під час написання «Книги о вѣрѣ єдиной», зауважимо, що він цитує так звану Острозьку Біблію 1581 року, видану Іваном Федоровим, перекладаючи її з церковнослов'янської на книжну українську мову. Полеміст порівнював свій переклад із польським перекладом Біблії о. Якуба Вуєка. Також наявні випадки,

коли письменник цитує книги Святого Письма неточно. Це унеможливило встановлення джерела. Можна стверджувати, що Захарія Копистенський цитував Біблію напам'ять.

Найхарактернішим прийомом автора «Книги о вѣрѣ единой» є антитеза. Захарія Копистенський на сторінках трактату намагається розвинути одне масштабне протиставлення сакрального та профанного. Письменник акцентує на опозиції видимого та невидимого, вічного та минутого, людського та божественного. Базуючись на вченні Псевдо-Діонісія Ареопігита про божественний морок, київський богослов стверджує, що Бог дарує істину та буття, що Бог є сам істиною, однак він, або істина, прихований і може бути пізнаним тільки надрозумом. Захарія Копистенський, хоч і використовує раціональну аргументацію, все ж наполягає на першорядному значенні бездоказового, внутрішнього, суб'єктивного переконання – віри. Письменник протиставляє віру та знання, віддаючи перевагу першому.

Метафора у трактаті є текстоутворюючим тропом. У «Книзѣ о вѣрѣ единой» наявні три наскрізні метафори: «церква-мати», «хрест як зброя», «єресь як смертоносна отрута», а також велика кількість метафорично осмислених образів, що зустрічаються тільки в окремих розділах. Наскрізні метафори допомагають полемістові пов'язати в цілісність текст, який складається з тематично різних розділів. Переважна більшість метафор у трактаті має біблійне походження.

«Книга о вѣрѣ единой», як і більшість ранньомодерних українських творів, відзначається компілятивністю. Однак функції Захарії Копистенського як автора твору виходять за межі фіксування інформації. Письменник самостійно обирає сектор проблем, аргументацію та шляхи вирішення поставлених питань, виявляючи таким чином творчу індивідуальність та демонструючи свою освіченість.

Водночас, творчість Захарії Копистенського характеризується синтезом літературного досвіду львівського, острозького та київського культурних осередків. Взаємопроникнення традицій відбулося кількома шляхами. По-

перше, через уніфіковані навчальні програми, зокрема через шкільні курси риторики, засновані на трактатах Аристотеля, Цицерона, Квінтіліана. По-друге, під час особистих контактів із представниками львівського та острозького середовищ, зокрема з Памвом Бериндою, Стефаном Зизанієм, Кирилом Транквіліоном-Ставровецьким, Іовом Княгиницьким, Іовом Борецьким Сильвестром Косовим. Їхні ідеї та методи ведення диспутів відобразилися на літературній практиці Захарії Копистенського.

Однак варто відзначити, що Захарія Копистенський рішуче відкидає можливість співпраці з реформаторами. Якщо наприкінці XVI століття в творах львівських і острозьких письменників зустрічаються протестантські (кальвіністські, лютеранські) аргументи, а на допомогу в антикатолицьких змаганнях православним українцям приходять протестанти, то вже на початку XVII століття київський богослов на сторінках «Книги о вѣрѣ единой» називає протестантське віровчення єрессю, а його послідовників – відступниками.

За тематикою, доказовим матеріалом, джерельною базою та теологічною манерою трактат київського богослова найбільше перегукується з творами «Ключ Царства Небесного» Герасима Смотрицького, «Апокрисис або Отповѣдь на книжки о съборѣ Берестейском» Христофора Філалета, «О единой истинной православной вѣрѣ» Василя Суразького, «Исторія о Листрикійском, то єсть, о разбойническом Ферарском або Флорентском Сѣнодѣ» Клірика Острозького, «Аντιρραφι» та богословськими розділами трактату «Θρησος» Мелетія Смотрицького й, відповідно, «Палінодією».

У цих полемічних трактатах і памфлетах наявні як прямі текстуальні збіги, так подібні ремінісценції та алюзії. Захарія Копистенський, як і його літературні попередники, структурує твір за тематичним принципом, насамперед беручи до уваги головні контроверсійні питання полеміки. Теолог розвиває контрреформаційну лінію в українському богослов'ї початку XVII століття.

Беззаперечним є той факт, що «Книга о вѣрѣ единой» продовжила апологетичну традицію в українській ранньомодерній літературі. У трактаті

відображаються провідні тенденції київського філологічного гуртка у другому десятилітті XVII століття, а саме: контрреформаційний пафос, науковість підходів, риторичність.

За особливостями тематики та поетики твір Захарії Копистенського вписується в концепцію раннього барокового періоду в українській літературі. Продовжити студії апологетичного трактату «Книга о вѣрѣ единой» можна в напрямку інтертекстуальних зв'язків із іншими творами літератур Центрально-Східної Європи епохи Бароко.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. Собрание сочинений / Под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сиговой. – Т. 3. София – Логос : Словарь. – К. : Дух и Литера, 2006. – 912 с.
2. Акты, относящиеся к истории Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией. – СПб. : Тип. Э. Праца, 1851. – Т. 4 (1588–1632). – 529 с.
3. Аристотель. Риторика. Поэтика / Аристотель ; [перев. с древнегреч. Олега Цибенко ; ред. И. В. Пешков, Г. Н. Шелогурова ; сопроводж. стат. В. Н. Марова]. – М. : Лабиринт, 2000. – 224 с. – («Греческая классика»).
4. Архангельский А. Очерки из истории западно-русской литературы XVI–XVII вв. : Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – перв. пол. XVII в. : Т. 1–2 / А. С. Архангельский. – М., 1888. – 137 с. – Прил. : Очерки из истории западно-русской литературы XVI–XVII вв. : Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – перв. пол. XVII в. – 166 с.
5. Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторстве. – К. : Тип. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1887. – Т. 7, Ч. 1 : Памятники литературной полемики православных южно-русских с латино-униатами. – 802 с.
6. Архив Юго-Западной России, издаваемый комиссией для разбора древних актов, состоящей при Киевском, Подольском и Волынском генерал-губернаторстве. – К. : Тип. Н. Т. Корчак-Новицкого, 1914. – Т. 8, Ч. 1, Вып. 1 : Памятники литературной полемики православных южно-русских с протестантами и латино-униатами в Юго-Западной Руси за XVI–XVII ст. – 798 с.

7. Багалій Д. Нарис української історіографії / Д. І. Багалій. – К. : Вища акад. наук, 1923. – Т. 1 : Літописи. – Вип. 1. – 138 с.
8. Беднов В. Православная церковь в Польши и Литве (по Volumina Legum) / В. А. Беднов. – Минск : Лучи Софии, 2002. – 432 с.
9. Безменова Н. Очерки по теории и истории риторики / Н. А. Безменова. – М.: Наука, 1991. – 215 с.
10. Безпечний І. Теорія літератури / Іван Безпечний. – К. : Смолоскип, 2009. – 388 с.
11. Библиа сирэ(ч) кни҃гы веітхаго изноіваго завэта пояззыіку словенску. Острог 1581 р. 6. / [опрац. та підгот. до друку єрмн. архимандрит др. Рафаїл (Роман Торконяк)]. – Львів : ТзОВ «Масті», 2006. – 1957 с.
12. Білецький Л. Українська драма : Накладом автора / Леонід Білецький. – Львів : Діло, 1922. – 23 с.
13. Білецький О. До питання про періодизацію історії давньої української літератури / О. Білецький // Радянське літературознавство. – 1963. – № 3. – С. 130–134.
14. Білецький О. Полемічна література. Іван Вишенський / Олександр Білецький // Зібрання творів у 5 т. [ред. колегія : М. К. Гудзій (голова), Д. В. Задонський, Н. С. Крутикова та ін.]. – К. : Наук. думка, 1965. – Т. 1 : Давня українська і давня російська літератури. – С. 264–276.
15. Білецький О. Симеон Полоцький та українське письменство XVII ст. / О. Білецький // Матеріали до вивчення історії української літератури. – К. : Рад. шк., 1959. – Т. 1. – С. 319–328.
16. Білоус П. Історія української літератури XI–XVIII ст. : [навч. посібник] / П. В. Білоус. – К. : Академія, 2009. – 424 с.
17. Білоус П. Творчість В. Григоровича-Барського / П. В. Білоус ; АН УРСР ; Ін-т літ-ри імені Т. Г. Шевченка ; [відп. ред. В. Л. Микитась]. – К. : Наук. думка, 1985. – 248 с.
18. Болховитинов Е., митрополит. Словарь исторический о бывших в России писателях духовного чина Греко-российской церкви : Т. 1. / Митрополит

Евгений (Болховитинов). – 2-е изд., испр. и умнож. – СПб. : Тип. Ивана Глазунова, 1827. – 343 с.

19.Борисенко В. Курс української історії / В. Й. Борисенко. – К. : Либідь, 1996. – 616 с.

20.Борисенко К. Явище синкретизму поезії та прози в українській літературі барокової доби : автореф. на здобуття наук. ст. канд. філол. наук. ; 10.01.01 – українська література / Катерина Борисенко ; ХНУ ім. В. Н. Каразіна. – Х, 2003. – 19 с.

21.Борисенко К. Prosimetrum в українській літературі барокової доби : Монографія / Катерина Борисенко ; [ред. І. Андрусак]. – Донецьк : Норд-Прес, 2008. – 124 с.

22. Брайчевський М. Утвердження християнства на Русі / М. Ю. Брайчевський. – К. : Наук. думка, 1988. – 261 с. – Бібліогр. : с. 229–255 (903 назви).

23.Ваврик В. Краткий очерк галицко-русской письменности / Ваврик В. Р. – Лувен, 1973. – 80 с.

24.Вишенский И. Сочинения / Иван Вишенский ; Подготовка текста, статья и комментарии И. П. Еремина ; [отв. ред. Н. К. Гудзий]. – М. – Ленинград : Изд-во АН СССР, 1955. – 373 с.

25.Возняк М. Письменницька діяльність Івана Борецького на Волині і у Львові / Михайло Возняк ; МВО СРСР ; Львів. держ. ун-т ім. Івана Франка ; [відп. ред. С. М. Шаховський]. – [Львів] : Вид-во Львів. ун-ту, 1954. – 68 с.

26.Вёльфлин Г. Ренессанс и барокко : Исследование сущности и становления стиля барокко в Италии / Генрих Вёльфлин ; перевод с нем. Е. Г. Лундберга, под ред. Е. Н. Козиной. – СПб : Азбука-классика, 2004. – 288 с. : ил. – (Художник и знаток).

27.Власовський І. Нарис історії української православної церкви : [у 4 т., 5 кн.] / І. Власовський. – [репринт. відтвор. вид. 1955 р.]. – К. : Либідь, 1998. – Т. 1 (X–XVII ст.) – XLVIII, 293 с.

28.Власто А. Запровадження християнства у слов'ян : вступ до середньовічної історії слов'янства / А. Власто ; [з англ. пер. Р. Ткачук та Ю. Терех]. – К. : Юніверс, 2004. – 496 с., іл. – Бібліогр. : с. 456–459.

29.Возняк М. Історія української літератури : [у 2 т.] / Михайло Возняк. – Львів : Накладом т-ва Просвіта в друкарні т-ва Шевченка, 1921. – Т. 2 : Віки XVI – XVIII : Перша частина (з 46 ілюстраціями) – 416 с.

30.Волинський П. Історія української літератури. Давня література : [навч. посібник для філол. факультетів пед. ін-тів] / П. К. Волинський, І. І. Пільчук, Ф. М. Поліщук. – К. : Вища школа, 1969. – 432 с.

31.Вомперский В. Риторика в России XVII – XVIII вв. / В. П. Вомперский ; АН СССР ; Ин-т русского языка ; Отв. ред. Н. И. Толстой. – М. : Наука, 1988. – 180 с.

32.Гаєвський С. «Александрія» в давній українській літературі / Степан Гаєвський // Пам'ятки мови та письменства давньої України. Т. 3 : Давня українська повість / за ред. О. Назаревського ; Комісія давнього письменства ВАН. – К. : ВАН, 1929. – 237 с.

33.Гаспаров М. Античная риторика как система / Л. М. Гаспаров // Античная риторика : Риторическая теория и литературная практика. – М. : Наука, 1991. – С. 27–59.

34. Гаспаров М. Фигуры стилистические / Л. М. Гаспаров // Литературный энциклопедический словарь. – М. : Сов. энциклопедия, 1987. – С. 466.

35. Галич О. Теорія літератури : підручник / Олександр Галич, Віталій Назарець, Євген Васильєв ; [за наук. ред. Олександра Галича]. – К. : Либідь, 2001. – 488 с.

36.Гегель Георг Вильгельм Фридрих. Эстетика : В 4 т. Т. 2. Лекции по эстетике. Часть 2. Развитие идеала в особенные формы прекрасного в искусстве / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [под ред. Мих. Лифшица ; перев. Б. Г. Столпнера]. – М. : Искусство, 1969. – С. 274–287.

37.Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники : опыт церковно-исторического исследования / С. Голубев. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-

Новицкого, 1883. – Т. 1. – 559 с. – (Прил. : материалы для истории западно-русской церкви. – 576 с.).

38.Голубев С. История Киевской духовной академии. Период до-Могилянский / С. Т. Голубев. – К. : Университетская тип., 1886. – Вып. 1. – 233 с.

39. Грабович Г. До історії української літератури : Дослідження, есе, полеміка / Григорій Грабович. – К. : Критика, 2003. – 631 с.

40.Грицай М. Давня українська література : Підручник для філол. фак. ун-тів / М. С. Грицай. – 2-е вид., випр. і доп. – К. : Вища шк., 1989. – 415 с.

41.Грицай М. Давня українська проза : Роль фольклору у формуванні образного мислення українських прозаїків XVI – початку XVIII ст. [монографія] / М. С. Грицай ; [рец. : Сидоренко Г. К., Дігтяр С. І.]. – К. : Вища шк., 1975. – 151 с.

42.Грицай М. Українська драматургія XVII – XVIII ст. / М. С. Грицай ; [ред. Л. О. Біда]. – К. : Вища шк., 1974. – 200 с.

43.Грицай М. Українська література XVI – XVIII ст. і фольклор / М. С. Грицай ; [ред. М. Л. Сकिрта]. – К. : Вид-во Київськ. ун-ту, 1969. – 116 с.

44.Грушевський М. Історія України-Руси : в 11 т. 12 кн. / Михайло Грушевський ; [редкол. : П. С. Сохань (голова) та ін.]. – К. : Наук. думка, 1991. – . – (Серія «Пам'ятки історичної думки України»).

Т. 4 : XIV – XVI віки – відносини політичні. – 1993. – 544 с.

45.Грушевський М. Історія України-Руси : в 11 т. 12 кн. / Михайло Грушевський. [редкол. : П. С. Сохань (голова) та ін.]. – К. : Наук. думка, 1991. – . – (Серія «Пам'ятки історичної думки України»).

Т. 5 : Суспільно-політичний та церковний устрій і відносини в українсько-руських землях XIV – XVII в. – 1994. – 704 с.

46.Грушевський М. Історія української літератури : у 6 т. 9 кн. / Михайло Грушевський ; [упоряд. О. В. Дідух ; приміт. С. К. Росовецького]. – К. : Либідь, 1995 – . – (Серія «Літературні пам'ятки України»).

Т. 5 Кн. 2 : Перше відродження (1580 – 1610 pp). – 1995. – 352 с.

47.Грушевський М. Історія української літератури : у 6 т. 9 кн. / Михайло Грушевський ; [Упоряд., приміт., післямова С. К. Росовецького]. – К. : Либідь, 1995. – . – (Серія «Літературні пам'ятки України»).

Т. 6 Кн. 1 : Літературний і культурно-національний рух першої половини XVII ст. – 1996. – 264 с.

48.Грушевський М. Історія української літератури : у 6 т. 9 кн. / Михайло Грушевський ; [упоряд., приміт., післямова С. К. Росовецького]. – К. : Либідь, 1995. – . – (Серія «Літературні пам'ятки України»).

Т. 6 Кн. 2 : Літературний і культурно-національний рух першої половини XVII ст. – 1996. – 280 с.

49.Гудзий Н. Традиция литературы Киевской Руси в старинных украинской и белорусской литературах / Н. К. Гудзий // Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII–XVIII вв. / АН УССР. Ин-т литературы им. Т. Г. Шевченко / [отв. ред. А. В. Мишанич]. – К. : Наук. думка, 1989. – С. 99–135.

50.Гудзий Н. Українські інтермедії XVII – XVIII ст. / Н. К. Гудзій // Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII – XVIII веков / Н. К. Гудзий ; АН УССР ; Ин-т лит. им. Т. Г. Шевченка ; [отв. ред. А. В. Мишанич]. – К. : Наук. думка, 1989. – С. 306–339.

51. Гуцуляк І. Ретроспекція і сучасний стан вивчення українського бароко : [навч. посібник] / І. Г. Гуцуляк. – Чернівці : Рута, 2006. – 52 с.

52.Гваньїні О. Хроніка європейської Сарматії / Олександр Гваньїні ; [упорядкув. та пер. з пол. о. Юрія Мицика]. – К. : Києво-Могилянська академія, 2007. – 1006 с.

53.Гудзяк Б. Криза і реформа : Київська метрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / Борис Гудзяк ; перекл. з англ. Марії Габлевич ; під ред. Олега Турія. – Львів : Ін-т іст. Церкви Львів. богослов. акад., 2000. – XVI+426 с.

54.Дашкевич Я. Україна на межі між Сходом і Заходом (XIV–XVIII ст.) / Ярослав Дашкевич // Записки наукового товариства ім. Т. Шевченка. – Т. ССХХІІ : Праці історико-філософської секції. – Л., 1991. – С. 29–44.

55.Деркач Б. Перекладна українська повість XVII – XVIII століть / Б. А. Деркач ; АН УРСР ; Ін-т літ-ри ім. Т. Г. Шевченка ; [відп. ред. М. К. Гудзій]. – К. : Вид-во АН УРСР, 1960. – 148 с.

56.Джерела канонічного права Православної Церкви : Вип. I / Під ред. Петра Редіна, переклад з грец. Ярослав К. Туркало. – Х. : Друк. газети «Серп і молот», 1997. – 112 с.

57.Дионисий Ареопагит. Послание к Тимофею святого Дионисия Ареопагита. Письмо к Гаю Монаху. Письмо к Дорофею Диакону / Дионисий Ареопагит // Мистическое богословие ; [перев. о. Леонида Лутковского]. – К. : Путь к истине, 1991. – С. 3–12.

58.Діалог культур : Святе Письмо в українських пам'ятках / [ред. кол. : І. Валявко, Л. Довга (відп. ред.), о. Ігор Ісіченко та ін.]. – К., 1994. – 359 с.

59. Дмитриев М. Между Римом и Царьградом: генезис Брестской церковной унии 1595–1596 гг. / М. В. Дмитриев. – М. : Московский ун-т, 2003. – 320 с.

60.Дмитриев М. Реформация и православие : Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. / М. В. Дмитриев ; [ред. В. В. Михеева ; рец. А. И. Клибанов, И. В. Созин]. – М. : Изд-во МГУ, 1990. – 135 с.

61.Довга Л. Система цінностей в українській культурі XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля) / Лариса Довга. – К. – Львів : Свічадо, 2012. – 344 с.

62.Довгалюк П. Українські письменники в боротьбі проти Ватикану / П. М. Довгалюк ; [відп. ред. С. А. Крижанівський]. – К. : АН УРСР, 1953. – 80 с.

63.Дорошевич Ол. Підручник історії української літератури / Ол. Дорошкевич. – Х. – К. : Книгоспілка, 1924. – 364 с.

64.Енциклопедія українознавства. Т 3 : Зернове господарство – Крушельницький / [Гол. ред. проф. В. Кубійович]. – Львів : Молоде життя, 1994. – 805–1200 с.

65.Еремін І. Литература древней Руси / І. П. Еремін. – М.–Л. : Наука, 1966. – 262 с.

66.Єфремов С. Історія українського письменства / С. Єфремов – 4-е вид., випр. і доп. – Нью-Йорк : Рада оборони і допомоги Україні Українського конгресу Комітету Америки, 1991. – 448 с.

67.Журавльова С. «Алфавит собранный, рифмами сложенный...» Свт. Іоана Максимовича як явище агіографічної культури українського бароко : Монографія / Світлана Журавльова ; [наук. ред. архієп. Ігор (Ісіченко)]. – Бердянськ : БДПУ, 2012. – 238 с.

68.Завитневич В. «Палинодия» Захарии Копыстенского и ее место в истории западно-русской полемики XVI и XVII вв. / В. З. Завитневич. – Варшава, 1883. – LXXV, 400 с.

69.Загайко П. Українські письменники-полемісти кінця XVI – початку XVII ст. в боротьбі проти Ватікану і унії / П. К. Загайко. – К. : АН УРСР, 1957. – 85 с.

70.Запаско Я. Початки українського друкарства / Яким Запаско, Орест Мацюк, Володимир Стасенко ; Львівська академія мистецтв, Центральний державний архів у Львові, Українська академія друкарства ; [рец. : Купчинський О., Заєць А. ; літ. ред. М. Старовойт]. – Львів : Центр Європи, 2000. – 224 с.

71.Запаско Я., Ісаєвич Я. Пам'ятки книжкового мистецтва : Каталог стародруків, виданих на Україні. Книга 1 (1574 – 1700) / Яким Запаско, Ярослав Ісаєвич ; [ред. Г. Я. Луцак]. – Львів : Вища шк. Вид-во при Львів. ун-ті, 1982. – 136 с.

72.Зема В. Православні полемічні твори в Київській митрополії середини XVI – початку XVII ст. Зміст та ідеологія : автореф. дисерт. на здобуття наук.

ступ. канд. іст. наук : спец. 07.00.01 «Історія України» / Валерій Євгенович Зема. – К., 2004. – 19 с.

73.Зубрицький Д. Хроніка ставропігійського братства / Денис Зубрицький ; [переклад: Іван Сварник ; упоряд. Володимир Олександрович]. – Львів : Апріорі, 2011. – 404+4 с.

74.Ісаєвич Я. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI – XVIII ст. / Я. Д. Ісаєвич ; [відп. ред. Ф. І. Стеблій]. – К. : Наук. думка, 1966. – 252 с.

75.Ісаєвич Я. Джерела з історії української культури доби феодалізму [XVI – XVIII ст.] / Я. Д. Ісаєвич ; [відп. ред. Ю. Ю. Сливка ; АН УРСР, Ін-т сусп. наук]. – К. : Наук. думка, 1972. – 144 с.

76.Ісаєвич Я. Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні / Я. Д. Ісаєвич ; [за ред. Г. Я. Луцак]. – вид. 2-е, переробл. і доп. – Львів : Вид-во ЛДУ, 1983. – 156 с.

77.Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми / Ярослав Ісаєвич ; [відп. ред. Ю. Ясіновський]. – Львів : Ін-т українознав. ім. І. Крип'якевича НАН України, 2002. – 520 с.

78. Ісіченко Ігор, архієпископ. Бароко – мистецький стиль і літературна доба / архієпископ Ігор Ісіченко // Дивослово. – 2010. – № 10. – С. 27–34.

79.Ісіченко Ігор, архієпископ. Історія української літератури : епоха Бароко XVII – XVIII ст. : Підручник для студентів філологічних факультетів / Архієпископ Ігор Ісіченко ; [рец. : Р. Радишевський, Ю. Пелешенко, Г. Павленко]. – Львів – К. – Х. : Святогорець, 2011. – 568 с.

80.Ісіченко Ігор, архієпископ. Полемічна література перед викликом нескінченности / Архієпископ Ігор Ісіченко // Дивослово. – № 12. – 2008. – С. 33–36.

81.Ісіченко Ю. Друковані видання Києво-Печерського патерика як явище української барокової агіографії / Ю. А. Ісіченко // Українське літературне бароко : зб. наук. праць. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 220–243.

82.Ісіченко Ю. Києво-Печерський патерик в літературному процесі кінця XVI – початку XVII ст. на Україні / Юрій Ісіченко ; [відп. ред. В. І. Крекотень]. – К. : Наук. думка, 1990. – 180 с.

83.Ісіченко Ю. Містична перспектива літературного тексту в культурі українського бароко / Ю. А. Ісіченко // Сучасність. – 1995. – № 5. – С. 100–102.

84.Ісіченко Ю. Українська барокова проза в пошуку літературної моделі початків східнослов'янської історії / Ю. А. Ісіченко // Писемність Київської Русі і становлення української літератури. – К. : Наук. думка, 1988. – С. 184–205.

85.Ісіченко Ю. У пошуку наративної програми барокового літературного твору / Юрій Ісіченко // Українське барокко : матеріали I конгресу Міжнародної асоціації україністів (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.). – К., 1993. – С. 37–46.

86.Історія Львова : У трьох томах / Редкол. Я. Ісаєвич, М. Литвин, Ф. Стеблій. – Т. 1. : 1256 – 1772. – Львів : Центр Європи, 2006. – 296 с.

87.Історія релігії в Україні : [навч. посібник] / [за ред. А. М. Колодного, П. Л. Яроцького]. – К. : Знання, КОО, 1999. – 735 с.

88.Історія української культури / вид. Івана Тиктора [під заг. ред. І. Крип'якевича]; VI зшиток. – К. : АТ «Обереги», 1993. – 48 с. – факс. вид. 1937 р.

89.Історія української літератури : [у 2 т.] / [ред. колегія : О. І. Білецький (гол. ред. кол.), М. Д. Бернштейн, М. К. Гудзія та ін.]. – К. : АН УРСР, 1955. – Т. 1 : Дожовтнева література. – 732 с.

90.Історія української літератури : [у 2 т.] / [І. О. Дзеверін, М. П. Бондар, О. І. Гончар та ін.]. – К. : Наук. думка. – 1987. – Т. 1 : Дожовтнева література. – 631 с., портр. – Бібліографія у підрядкових примітках.

91.Історія української літератури : [у 8 т.] / В. П. Колосова, В. І. Крекотень, Л. Є. Махновець, О. В. Мишанич ; [відп. ред. Л. Є. Махновець] ; АН УРСР, Ін-т л-ри ім. Т. Г. Шевченка. – К. : Наук. думка, 1967. – Т. 1 : Давня література (XI – перша половина XVIII ст.). – 540 с. – (Показчик імен та анонімних творів. – С. 519–535).

92. Історія української літератури : Давня література / П. К. Волинський, І. І. Пільгук, Ф. М. Поліщук / Київський державний педагогічний інститут ім. О. М. Горького. – К. : Вид-во «Вища шк.», 1969. – 430 с.

93. Карташев А. Вселенские соборы / А. В. Карташев ; [ред. Т. И. Трифонова]. – М. : Республика, 1994. – 542 с.

94. Карташов А. История Русской Церкви : у 2 т. / А. Карташов. – М. : ЭКСМО, 2006. – Т. 2. – 816 с. – (Антология мысли).

95. Кашета Ю. Засоби передачі слов'яноноруського синтаксису у «простій» мові варіанта Мелетія Смотрицького (риторичний аспект) : дис ... канд. філол. наук : спец. 10.01.02 «Українська мова» / Кашета Юлія Валеріївна – Х., 2007. – 221 с.

96. Кашуба М. Філософія Відродження на Україні / М. Кашуба, І. Паславський, І. Захара. – К. : Наук. думка, 1990. – 332 с.

97. Квинтилиан. Двенадцать книг риторических наставлений / Квинтилиан Марк Фабий ; [пер. с лат. А. Никольского]. – Спб. : Тип. МП. РА, 1834. – Ч. 1. – 521 с.

98. Квинтилиан. Двенадцать книг риторических наставлений / Квинтилиан Марк Фабий ; [пер. с лат. А. Никольского]. – Спб. : Тип. МП. РА, 1834. – Ч. 2. – 484 с.

99. Ключев Е. Риторика : Инвенция. Диспозиция. Элокуция / Е. В. Ключев. – М. : Приор, 2001. – 272 с.

100. Кни҃га п вѣрѣ ездиноѣй, ст҃гоѣй, собоѣрной, азпслской Цр҃кве. которая подросуѣдокъ Цр҃кве Вскоѣдней поддаеѣтъсѣ. – [К.] : [Тип. Лавры], 1619 – 1620. – [4], 317, 308 с.

101. Колосова В. Климентій Зиновієв : життя і творчість / В. П. Колосова. – К. : Наук. думка, 1964. – 208 с.

102. Конспект лекцій з історії української літератури (Друга половина XVI – XVIII ст. ст.) / Мін-во вищої та середньої спец. освіти УРСР ; Харківський держ. ун-т ім. О. Горького ; відп. за вип. Голубєва З. С. – Х. : Харк. ун-т, 1964. – 166 с. – На правах рукопису.

103. Корені та парості : український генеалогікон / [упоряд. тексту та іл., авт. вступ. ст. та приміт. В. Шевчук, гол. ред. С. Головка]. – К. : Либідь, 2008. – 472 с.
104. Корзо М. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII вв. : становление, эволюция и проблема заимствований / Маргарита Корзо. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. – 672 с. : ил.
105. Корольков В. К теории фигур / В. И. Корольков // Сб. науч. трудов Моск. гос. пед. ин-та иностранных языков. – Вып. 78. – М., 1974. – С. 60–93.
106. Коряк В. Нарис історії української літератури. Література передбуржуазна / В. Коряк. – 2-е вид. – Харків – Мюнхен, 1994. – 433, [218] с.
107. Костомаров Н. Исторические произведения. Автобиография / Н. Костомаров. – К. : Киевский ун-т им. Т. Г. Шевченко, 1989. – 735 с.
108. Костомаров Н. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей / Н. И. Костомаров. – М. : Книга, 1991. – 537 с. – Репр. воспроизведение изд. 1873 – 1888 гг.
109. Коялович М. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям / М. И. Коялович. – [4-е изд.]. – Минск, 1997. – 687 с.
110. Коялович М. Литовская церковная уния / М. И. Коялович. – СПб. : Тип. Тихменева, 1859. – Т. 1. – 226 с.
111. Кравців Б. Ренесанс і гуманізм на Україні / Богдан Кравців // Європейське відродження та українська література XIV–XVIII ст. – К. : Наук. думка, 1993. – С. 300–318.
112. Кралюк П., Якубович М. Василь Суразький : апологія православної традиції / П. М. Кралюк, М. М. Якубович ; [рец. Саган О. Н. та ін.]. – Острог : Вид-во нац. ун-ту «Острозька академія», 2011. – 212 с. ; іл.
113. Кралюк П. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – початку XVII ст. / Петро Кралюк. Острог : Острозька академія, 2007. – 208 с.

114. Кречотень В. Українська барокова проза // Українське бароко. Т. 1 / [колект. автор. : Д. С. Наливайко, С. Кримський, Я. Д. Ісаєвич та ін.]. – Х. : Акта, 2004. – 635 с.
115. Кречотень В. Українська література XVII ст. / В. І. Кречотень // Українська література XVII ст. : синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика / [упор., приміт. і вступ. стаття В. І. Кречотеня ; ред. тому О. В. Мишанич]. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 5–24.
116. Кречотень В. Оповідання Антонія Радивиловського : З історії української новелістики XVII ст. / Володимир Кречотень ; [відп. ред. О. В. Мишанич; рец. І. П. Березовський, Г. М. Сивокінь]. – К. : Наук. думка, 1983. – 408 с.
117. Левицкий О. Внутреннее состояние западно-русской церкви в польско-литовском государстве в конце XVI в. и Уния : Из предисловий к VI т. 1-й части «Архива Юго-западной России» / Орест Левицкий. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1884. – 108 с.
118. Левченко Т. «Ключ розуміння» Іоанікія Галятовського як явище риторичної культури бароко : автореф. на здобуття наук. ст. канд. філол. наук. ; 10.01.01 – українська література / Тетяна Леонідівна Левченко. – Х., 2003. – 18 с.
119. Липатов А. Древнеславянские письменности и общеевропейский литературный процесс. К проблеме исследования литератур как системы / А. В. Липатов // Барокко в славянских культурах. – М. : Наука, 1982. – С. 14–77.
120. Литвин Л. Діалог Сходу і Заходу в ранній українській бароковій поезії : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.01 «Українська література» / Лариса Миколаївна Литвин. – Х, 2010. – 20 с.
121. Лихачев Д. Великий путь : Становление русской литературы XI – XVII веков / Дмитрий Лихачев ; [ред. Т. Танакова]. – М. : Современник, 1987. – 304 с., 16 л, илл. – Библ. «Любителям российской словесности».

122. Лихачев Д. Историческая поэтика русской литературы / Д. С. Лихачев. – СПб. : Алтея, 1997. – 508 с.
123. Лихачев Д. Поэтика древнерусской литературы / Д. С. Лихачев. – [3-е изд.]. – М. : Наука, 1979. – 360 с.
124. Лихачев Д. Развитие русской литературы X–XVII веков : эпохи и стили / Д. С. Лихачев. – Л. : Наука, 1973. – 232 с.
125. Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви / Макарий (Булгаков), митрополит. – М. : Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. – Кн. 6 : Период самостоятельности русской церкви (1589–1881). – 797 с.
126. Макарушка О. Короткий огляд українського письменства від XI до XVIII століття : Для ужитку молодіжи / Остап Макарушка. – Вінніпег, Ман, Українська видавнича спілка Українського голосу в Канаді, 1917. – 91 с.
127. Марковський Є. Український вертеп : Розвідки й тексти / Євген Марковський // [за ред. А. Лободи, В. Петрова] ; ВУАН : Зб. іст.-філол. від. № 86 : Матер. з укр. нар. драми. – Т. 1. – Вип. 1. – К. : Друк. ВУАН, 1929. – 201 с. – Додаток : Ноти Сокиренського та Славутенського вертепів.
128. Маслюк В. Латиномовні поетики і риторики XVII – першої половини XVIII ст. та їх роль у розвитку теорії літератури на Україні [монографія] / В. П. Маслюк. – К. : Наук. думка, 1983. – 233 с.
129. Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко : монографія / Олена Матушок. – Х. : Майдан, 2013. – 360 с. : іл.
130. Матушек О. Символіка Богородиці у мета тексті барокової літератури : автореф. на здобуття наук. ст. канд. філол. наук. ; 10.01.01 – українська література / Олена Матушек ; ХНУ ім. В. Н. Каразіна. – Х, 1999. – 19 с.
131. Матеріали до вивчення історії української літератури : в 5 т. : [посібник для філол. ф-тів ун-тів і пед. ін-тів]. / упоряд. : О. І. Білецький, Ф. Я. Шолом. – К. : Рад. шк., 1959. – Т. 1 : Давня українська література (доба феодалізму – до кінця XVIII ст.). – 651 с.

132. Махновець Л. Сатира і гумор української прози XVI – XVIII ст. / Леонід Махновець ; [відп. ред. М. К. Гудзій]. – К. : Наук. думка, 1964. – 476 с.
133. Медієвістика : Зб. наук. статей / за ред. Олекси Мишанича. – Вип. 2. – О. : Астропринт. – 228 с.
134. Микитась В. Українська література в боротьбі проти унії : дослідження / В. Л. Микитась. – К. : Дніпро, 1984. – 242 с.
135. Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576 – 1636) / І. З. Мицько ; [відп. ред. Я. Д. Ісаєвич ; АН УРСР, Ін-т сусп. наук]. – К. : Наук. думка, 1990. – 192 с.
136. Мишанич О. Кризь віки : Літературно-критичні та історіографічні статті й дослідження / Олекса Мишанич. – К. : АТ «Обереги», 1996. – 352 с.
137. Мишанич О. Українська література доби барокко : проблеми дослідження і видання / О. Мишанич // Українське барокко : матеріали І конгресу Міжнародної асоціації українців (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.). – К. : АН України, Ін-т літ. та ін., 1993. – С. 114–120.
138. Молодид Т. Язык «Палинодии» Захария Копыстенского (Общая характеристика лексики и словообразования) : автореф. дис. на соиск. уч. степ. канд. филолог. наук : спец. 10.02.01 «Украинский язык» / Татьяна Константиновна Молодид. – К., 1963. – 16 с.
139. Наливайко Д. Искусство : направления, течения, стили / Д. С. Наливайченко ; [рец. Аникст А. А.]. – К. : Мистецтво, 1981. – 288 с. – Библиогр. : с. 278–286.
140. Наливайко Д. Українське літературне барокко в європейському контексті / Д. С. Наливайко // Українське літературне барокко : зб. наук. праць. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 46–75.
141. Наливайко Д. Українські поетики та риторики доби бароко: генеза і типологія літературно-теоретичного мислення / Дмитро Наливайко // Теорія літератури й компаративістика. – К. : Києво-Могилянська академія, 2006. – С. 121–138.

142. Наливайко Д. Феномен українського бароко в європейському контексті / Д. Наливайко // Слово і час. – 2002. – № 2. – С. 30–38.
143. Новаковський П. Літургійна проблематика в міжконфесійній полеміці після Берестейської унії (1596 – 1720) / Пшемислав Новаковський. – Львів : Свічадо, 2005. – 252 с. – («Джерелознавчі дослідження. Том 2»).
144. Новик О. Історія української літератури (давньої) : [навч. посіб.] / Ольга Новик. – К. : Центр учбової л-ри, 2007. – 224 с.
145. Новик О. Проза Івана Леванди в контексті українського літературного бароко : автореф. на здобуття наук. ст. канд. філол. наук. ; 10.01.01 – українська література / Ольга Петрівна Новик. – Х., 2001. – 14 с.
146. Новый энциклопедический словарь / [под общ. ред. акад. К. К. Арсеньева]. – Петроград : Тип. «Акц. О-ва издательское дело б. Брокгауз-Ефрон», 1911 – 1916 – Т. 25 : Лубъ – Махъ. – [1915]. – С. 188.
147. Нога Г. Звичаї тієї з давніх школярів бували... (Українській святковий бурлеск XVII – XVIII століть) / Г. М. Нога ; НАН України ; Ін-т літ-ри імені Т. Г. Шевченка ; [відп. ред. О. Мишанич]. – К. : Стило, 2001. – 190 с.
148. Ніженець А. Реалізм у творчості Івана Вишенського : Конспект лекцій по спецкурсу з давньої української літератури студентів-філологів ХДУ / А. М. Ніженець. – Х. : ХДУ, 1964. – 141с. – На правах рукопису.
149. Нудьга Г. На літературних шляхах : Дослідження, пошуки, знахідки / Григорій Антонович Нудьга ; [рец. В. І. Кречотень, О. В. Мишанич ; ред. С. О. Герейло]. – К. : Дніпро, 1990. – 249 с.
150. Огієнко І. Історія українського друкарства / Іван Огієнко ; [упоряд. авт. іст.-біогр. нарисів та приміт. М. С. Тимошик]. – К. : Либідь, 1994. – 448 с.
151. Огієнко І. Українська церква : нариси з історії української православної церкви : [у 2 т.] / Іван Огієнко. – К. : Україна, 1993. – Т. 1–2. – 284 с.
152. Огоновський О. Історія літератури руської : Частина I (XI—XVIII вік), 1887 / Омелян Огоновський // Історія літератури руської

[української] : Частина I (XI—XVIII вік), Львів, 1887; Частина IV (Етнографія), Львів, 1894 / Омелян Огоновський. – Мюнхен, 1992. – 426 с. – Додатки : Моєму критикові. Відповідь А. Пипінові. – С. 2–47.

153. Охріменко П. Розвиток і взаємозв'язки східнослов'янського барокко / П. П. Охріменко, О. Г. Охріменко // Українське літературне барокко : зб. наук. праць. – К. : Наук. думка, 1987. – С. 19–44.

154. Охріменко П. Розвиток українського бароко і його зв'язки з білоруською та російською літературами / Павло Охріменко // Українське барокко : матеріали I конгресу Міжнародної асоціації україністів (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.). – К. : АН України, Ін-т літ. та ін., 1993. – С. 22–35.

155. Павленко Г. Становлення історичної белетристики в давній українській літературі / Г. І. Павленко ; АН УРСР ; Ін-т літ-ри ім. Т. Г. Шевченка ; [відп. ред. В. І. Кречотень]. – К. : Наук. думка, 1984. – 328 с.

156. Памятники полемической литературы в Западной Руси. – СПб. : Изд. Императорской археографической комиссии, Сенатская типография, 1903. – Кн. 3. – 1307 с.

157. Пачовський Т. Лекції з курсу «Історія української літератури XVI – XVII ст.» / Т. І. Пачовський ; [ред. С. М. Шаховський]. – Львів : Машинно-офсетна лабораторія Львів. ун-ту, 1965. – 98 с. – На правах рукопису.

158. Перетц В. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVII вв. / В. Н. Перетц. – М.–Л. : АН СССР, 1962. – 252 с.

159. Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні [XVI – перша половина XVII століття] : Збірник документів / [Упоряд. : Я. Д. Ісаєвич, О. А. Купчинський та ін. ; ред. кол. О. Г. Мітюков (голова) та ін. ; Головне архівне управління при Раді міністерств УРСР, Центр. держ. Історичний архів УРСР у Львові]. – К. : Наук. думка, 1975. – 344 с.

160. Петров Н. Новооткрытый список «Палинодии» Захарии Копыстенского / Н. Петров. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1884. – 14 с.

161. Петров Н. Очерки из истории украинской литературы XVII и XVIII веков : Киевская искусственная литература XVII – XVIII вв., преимущественно драматическая / Н. И. Петров. – К. : Тип. акц. о-ва «Петр Барский в Киеве», 1911. – 535 с.
162. Плохій С. Наливайкова віра : Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні / Сергій Плохій ; [перекл. з англ. та ред. Софії Грачової]. – К. : Критика, 2005. – 496 с. – (Критич. слудії). – Парал. тит. арк. англ. – Бібліографія : с. 437 – 485.
163. Полєк В. Історія української літератури X–XVI століть : навч. посібник / В. П. Полєк. – К. : Вища шк., 1994. – 144 с.
164. Поплавська Н. Полемісти. Риторика. Переконування (Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI – поч. XVII ст.) : [Монографія] / Н. М. Поплавська. – Тернопіль : ТНПУ, 2007. – 379 с. – Бібліограф. : с. 345–478.
165. Поплавська Н. Сильова парадигма української публіцистики кінця XVI – початку XVII ст. як основа зародження барокової поезики / Н. М. Поплавська // Актуальні проблеми слов'янської філології : Лінгвістичний і літературознавчий міжвузівський збірник. – К., 2008. – Вип. 15. – С. 404–413.
166. Поплавська Н. Українська полемічна публіцистика : до витоків / Наталія Поплавська // Образ. – Вип. 12. – 2011. – С. 59–70.
167. Поплавська Н. Українська полемічно-публіцистична проза кінця XVI – початку XVII ст. : сучасна рецепція та реінтерпретація [Текст] : автореферат дис. ... д-ра філол. наук : 10.01.01, 10.01.08 / Наталя Миколаївна Поплавська ; Київ. нац. ун-т ім. Т. Г. Шевченка. – К., 2008. – 40 с.
168. Правда про унію : Документи і матеріали / [Ред. кол. : В. Ю. Маланчук та ін. ; упоряд. : В. О. Брунченко та ін.]. – Львів : Каменяр, 1965. – 376 с.
169. Правила православної церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Том 1 ; [По благословлению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II ; отв. ред. и перев. с сербского священника

Максима Козлова ; предисловие протоиерея Владислава Цыпина]. – М. : Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996. – 653 с. – Репр. воспроизведение изд. 1911 г.

170. Правила православной церкви с толкованиями Никодима, епископа Далматинско-Истрийского. Том 2 ; [По благословлению Патриарха Московского и всея Руси Алексия II ; отв. ред. и перев. с сербского священника Максима Козлова ; предисловие протоиерея Владислава Цыпина]. – М. : Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1996. – 645 с. – Репр. воспроизведение изд. 1912 г.

171. Православная энциклопедия / [под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II]. – М. : Православная энциклопедия, 2008. –

Т. XIX : Эфесеянам послание – Зверев, 2008. – 752 с.

172. Пшеничний Є. Захарія Копистенський. Життя і творчість : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філол. наук : спец. 10.01.01 «Українська література» / Євген Віталійович Пшеничний. – К., 1994. – 17 с.

173. Пшеничний Є. Захарія Копистенський і культурно-просвітницький гурток Єлисея Плетенецького / Євген Пшеничний // Українське барокко : матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.) / [відп. ред. О. Мишанич] ; АН України, Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченка, Міжнародна асоціація українців, Ін-т укр. археографії. – К., 1993. – С. 144–153.

174. Пыпин А. Обзор истории славянских литератур : в 2 т. / А. Н. Пыпин, В. Д. Спасович. – 2-е изд. , перераб. и доп. – СПб. : Тип. М. М. Стасюлевича, 1879. –

Т. 1 : 1879. – 449 с.

175. Радзикеви́ч В. Історія української літератури : [у 3 т.] / В. Радзикеви́ч. – Детройт : Батьківщина, 1955. – Т. 1 : Давня і середня доба, Ч. 3. – 150 с.

176. Радзикеви́ч В. Короткий курс історії українського письменства / Володимир Радзикеви́ч. – Львів : Друк. Ставропігійського ін-та, 1922. – 181 с.

177. Радишевський Р. Сарматське лицарство в поезії польсько-українського пограниччя / Ростислав Радишевський // Літературознавство : III Міжнародний конгрес україністів (Харків, 26 – 29 серпня, 1996 р.) ; Міжнародна асоціація україністів ; НАН України ; Ін-т літ-ри ім. Т. Г. Шевченка. – К. : Обереги, 1996. – С. 216–224.
178. Резанов В. Драма українська : 1. Старовинний театр український. – Випуск перший : Вступ. Сценічні вистави у Галичині / проф. Вол. Резанов // Укр. АН : Зб. іст.-філол. від. – № 7-а. – К. : Друк. УАН, 1926 – 203 с.
179. Резанов В. Драма українська : 1. Старовинний театр український. – Випуск п'ятий : Драматизовані легенди агіографічні / проф. Вол. Резанов // Укр. АН : Зб. іст.-філол. від. – № 7д. – К. : Друк. УАН, 1928. – 295 с.
180. Резанов В. Драма українська : 1. Старовинний театр український. – Випуск шостий : Драми-моралітети / проф. Вол. Резанов // Укр. АН : Зб. істор.-філол. від. – № 7е. – К. : Друк. УАН, 1929. – 263 с.
181. Русская историческая библиотечка, издаваемая археографическою комиссією. – СПб. : Тип. А. Траншеля, 1878. – Т. 4., Кн. 1 : Пам'ятники полемической литературы в Западной Руси. – VII, 1448, 236 с.
182. Русская историческая библиотечка, издаваемая археографическою комиссією. – СПб. : Тип. А. М. Котомина и Ко, 1883. – Т. 7., Кн. 2. – 1820 с.
183. Русская историческая библиотечка, издаваемая императорскою археографическою комиссією. – СПб. : Изд. Императ. АК, 1903. – Т. 19, Кн. 3 : Пам'ятники полемической литературы в Западной Руси. – VII, 1308 с.
184. Савченко С. Русь минула та сучасна у «Палінодії» Захарії Копистенського (До характеристики полемічного процесу першої половини XVII століття) / С. В. Савченко // Грані. – 2004. – № 5. – С. 18–22.
185. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР : XI – XIII вв. / [гл. ред. С. О. Шмидт, отв. ред. Л. П. Жуковская ; АН СССР, Отделение истории, Археографическая комиссия]. – М. : Наука, 1984. – 406 с.

186. Сивокінь Г. Давні українські поетики / Григорій Сивокінь ; [гол. ред. Леонід Ушкалов, ред. Олександра Ушкалова]. – 2-ге вид., з дод. – Х. : Акта, 2001. – 168 с. – («Харківська школа»).

187. Славянское барокко : Историко-культурные проблемы эпохи / АН СССР ; Ин-т славяноведения и балканистики ; [ред. Е. В. Белова]. – М. : Наука, 1979. – 376 с.

188. Слово многоцінне : Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху ренесансу та бароко XV – XVIII століть : в 4 кн. / Керівн. проекту Василь Яременко ; упоряд. : Валерій Шевчук, Василь Яременко. – К. Вид-во «Аконіт», 2006. –

Кн. 1 : Література раннього бароко (80-ті роки XVI століття – 1632 рік). – 2006. – 800 с.

189. Смотрицький Герасим. Ключь царства небесного / Герасим Смотрицький ; підгот. до вид. В. М. Мойсієнко, В. В. Німчук ; НАН України, Ін-т укр. мови ; [відп. ред. В. В. Німчук]. – Житомир : Полісся, 2005. – 123 с. – (Пам'ятки української мови. Серія публіцистичної та полемічної літератури).

190. Соболев В. Літопис Самійла Величка як явище українського літературного бароко / Валентина Соболев ; [відп. ред. Ф. Д. Пустова, В. В. Яременко]. – Донецьк : МП «Отечество», 1996. – 336 с.

191. Соловій М. Мелетій. Мелетій Смотрицький як письменник : у 2 ч. / Мелетій М. Соловій. – Рим – Тронто : Чин СВВ, 1977. – Ч. 1. – 1977. – 275 с.

192. Соловій М. Мелетій. Мелетій Смотрицький як письменник : у 2 ч. / Мелетій М. Соловій. – Рим – Тронто : Чин СВВ, 1977. – Ч. 2. – 1978. – 450 с.

193. Софронова Л. Барокко и проблемы истории славянских литератур и искусств / Л. А. Софронова, А. В. Липатов // Барокко в славянских культурах. – М. : Наука, 1982. – С. 3–13.

194. Софронова Л. Культура сквозь призму поэтики / Л. А. Софронова. – М. : Языки славянских культур, 2006. – 832 с. – (Studia philologia).

195. Софронова Л. Старинный украинский театр / Л. А. Софронова ; Ин-т славяноведения и балканистики РАН ; Отдел ист. культуры ; [отв. ред. С. Е. Князьков]. – М. : РОССПЭН, 1996. – 352 с., ил.
196. Степенькіна П. Захарія Копистенський / Парасковія Степенькіна // Українська біографістика (Biographistica Ukrainica) : зб. наук. праць / НАН України, Нац. б-ка України ім. В. І. Вернадського, Ін-т біографічних досліджень ; [редкол. : В. І. Поник (відпов. ред.) та ін.]. – К., 2008. – Вип. 4. – С. 67–81.
197. Степенькіна П. «Палінодія» Захарії Копистенського як історичне джерело і пам'ятка української історіографії XVII ст. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. іст. наук : спец. 07.00.06 «Історіографія, джерелознавство та спеціальні історичні дисципліни» / Степенькіна Парасковія Яківна. – К., 2005. – 18 с.
198. Стратий Я., Литвинов В., Андрушко В. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии / Я. М. Стратий, В. Д. Литвинов, В. А. Андрушко ; Ин-т философии АН УРСР ; [ответств. ред. В. М. Ничик]. – К. : Наук. думка, 1982. – 348 с.
199. Субтельний О. Україна : історія / Орест Субтельний ; [пер. з англ. Ю. І. Шевчука ; вст. ст. С. В. Кульчицького]. – К. : Либідь, 1993. – 720 с.
200. Сулима М. Українська драматургія XVII – XVIII ст. / Микола Сулима ; НАН України ; Ін-т літ-ри ім. Т. Г. Шевченка ; [наук. ред. Г. М. Сивокінь]. – К. : ПЦ «Фоліант» ; ВД «Стилос», 2005. – 368 с.
201. Сумцов Н. Иоанн Вишенский (южно-русский полемист XVII в.) / Н. Ф. Сумцов. – К. : Изд. ред. «Киевской Старины» ; Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1885. – 29 с.
202. Сумцов Н. К истории южно-русской литературы XVII в. / Н. Ф. Сумцов. – К. : Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1884. – 86 с. – Оттиск из мартовской книжки журнала «Киевская старина» 1884 г.
203. Сумцов Н. О литературных нравах южнорусских писателей XVII в. / Н. Ф. Сумцов. – СПб. : Тип. Императорской АН, 1906. – 24 с.

204. Сумцов Н. Характеристика южно-русской литературы семнадцатого века / Н. Ф. Сумцов. – К. : Изд. ред. «Киевской Старины» ; Тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1885. – 18 с.
205. Сухарева С. Етапи розвитку поберестейської польськомовної полеміки в Україні на тлі європейської інтеграції суспільства / Сухарева Світлана // Волинь філологічна : Текст і контекст. Явище синкретизму мистецтв в українській літературі : Зб. наук. праць. – Вип. 5. / Упоряд. М. М. Хмелюк, Т. П. Левчук. – Луцьк : РВВ «Вежа», Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки, 2008. – С. 115–130.
206. Сушко О. Причинки до студій над текстом «Палінодія» / Олександр Сушко // Записки Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка / [під ред. М. Грушевського]. – 1903. – Кн. IV, Т. LIX. – С. 1–40.
207. Тітов Хв. Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII ст. : всезбірка передмов до українських стародруків / Хведір Тітов // Зб. істор.-філол. відділення. – К. : УАН, 1924. – № 17. – 546 с.
208. Ткаченко О. Елегія в давній українській літературі XVI – XVIII століть / Олена Ткаченко ; [рец. Л. Г. Фрізман]. – Суми : Вид-во МЦ «Собор», 1996. – 118 с.
209. Топоров В. Фигуры речи / В. Н. Топоров // Лингвистический энциклопедический словарь. – М. : Сов. энциклопедия, 1990. – С. 542–543.
210. Туркало К. Ярослав. Нарис історії вселенських соборів (325 – 787) / Ярослав К. Туркало. – Брюссель : Літературно-наукове вид-во, 1974. – 320 с.
211. Українська література XVI – XVIII ст. та інші слов'янські літератури / АН УРСР ; Ін-т літ-ри імені Т. Г. Шевченка ; [відп. ред. О. В. Мишанич]. – К. : Наук. думка, 1984. – 312 с.
212. Українська література XVII ст. : Синкретична писемність. Поезія. Драматургія. Белетристика / [Вступ. ст., упоряд. і приміт. В. І. Крекотня ; Ред. тому О. В. Мишанич]. – К. : Наук. думка, 1987. – 608 с. – (Бібліотека української літератури. Дожовтнева література).

213. Українська література у портретах і довідках : Давня література – література XIX ст. : Довідник / [Редкол. : С. П. Денисюк, В. Г. Дончик, П. П. Кононенко та ін.]. – К. : Либідь, 2000. – 360 с.
214. Українська літературна енциклопедія / [ред. кол. : Дзеверін І. О. (відп. ред. [та ін.]. – К. : Гол. ред. ім. М. П. Бажана, 1988. – Т. 2 : Д – К, 1990. – 576 с.
215. Українська поезія : Кінець XVI – початок XVII ст. / Упоряд. В. П. Колосова, В. І. Крекотень ; [рец. І. В. Іваньо, О. Х. Коршунов та ін. ; відп. ред. В. Л. Микитась]. – К. : Наук. думка, 1978. – 432 с. – (Серія «Пам'ятки давньої української літератури»).
216. Українське барокко : Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.) / АН України ; Ін-т літ-ри ім. Т. Г. Шевченка, Міжнар. асоц. українців, Ін-т укр. археографії ; [відп. ред. Олекса Мишанич]. – К. : МП «Офорт», 1993. – 260 с.
217. Українське бароко : Т. 1. / [ред. Наталка Бордукова ; наук. і літ. ред. Леонід Ушкалов ; редкол. Дмитро Горбачов, Ярослав Ісаєвич, архієп. Ігор Ісіченко та ін.]. – [Х.] : Акта, 2004. – 636 с. – (Бібліотека державного фонду фундаментальних досліджень).
218. Українське бароко : Т. 2. / [ред. Наталка Бордукова ; наук. і літ. ред. Леонід Ушкалов ; редкол. Дмитро Горбачов, Ярослав Ісаєвич, архієп. Ігор Ісіченко та ін.]. – [Х.] : Акта, 2004. – 412 с. – (Бібліотека державного фонду фундаментальних досліджень).
219. Українські доживтєві письменники : Збірник літературно-критичних матеріалів / [упоряд. В. Ф. Шевченко, М. П. Тараненко, Л. Я. Дергаль та ін.]. – К. : Рад. шк., 1985. – 280 с.
220. Українські письменники : Біо-бібліографічний словник : у 5 т. / [ред. кол. : О. І. Білецький (голова ред. кол.), О. І. Бандура, П. К. Волинський та ін.]. – К. : Держ. вид-во худ. літ-ри, 1960. – Т. 1. : Давня українська література (XI – XVII ст. ст.) / [укл. Л. Є. Махновець, відп. ред. О. І. Білецький]. – 1960. – 980 с.

221. Усатенко Г. Полемістика кінця XVI – початку XVII ст. як підсумки минулого та предтеча майбутнього / Галина Усатенко // Медієвістика : Збірник наукових статей : Вип. 2 ; [Ин-т літ-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України, Одеський держ. ун-т ім. І. І. Мечникова]. – Одеса : Астропринт, 2000. – С. 52–60.
222. Ушкалов Л. Григорій Сковорода : семінарій / Леонід Ушкалов. – Х. : Майдан, 2004. – 774 с.
223. Ушкалов Л. До історії українського барокового фігуратизму : «символічний світ» Григорія Сковороди / Л. Ушкалов // Діалог культур II. Святе Письмо в українських пам'ятках. – К., 1999. – С. 130–142.
224. Ушкалов Л. З історії української літератури XVII–XVIII століть / Л. В. Ушкалов. – Х. : Акта, 1999. – 216 с. – (Харківська школа).
225. Ушкалов Л. Світ українського барокко. Філологічні етюди / Л. В. Ушкалов. – Х. : Око, 1994. – 112 с.
226. Ушкалов Л. Українське барокове богомислення : Сім етюдів про Григорія Сковороду / Л. Ушкалов. – Х. : Акта, 2001. – 221 с.
227. Ушкалов Л. Феномен української полемічної літератури / Леонід Ушкалов // Слово і час. – № 10 (478), жовтень, 2000. – С. 16–22.
228. Филарет, архиепископ. История русской церкви (период 3 (1410–1588) и 4 (1588–1720) / Филарет, архиепископ. – [изд. 3]. – М. : Тип. В. Готье, 1857. – 4 п. – 180, 210 с.
229. Филарет, архиепископ. Обзор русской духовной литературы (862–1720) / Филарет, архиепископ. – Х. : Университетская тип., 1859. – 447 с.
230. Флоря Б. Брестские синоды и Брестская уния / Б. Н. Флоря // Католицизм и православие в Средние века (Славяне и их соседи). – М., 1991. – Вып. 3. – С. 59–75.
231. Франко І. Література XVII в. Полеміка проти унії (Рогатинець, Смотрицький, Копистенський, Филипович, Пелагія Гегевичівна, Гальшка Гулевичівна) / Іван Франко // Зібр. творів : у 50 т. – Т. 40 : Літ.-крит. пр. / Іван

Франко / [ред. тому : В. О. Мишанич ; упоряд. та комент. : В. П. Колосова, В. І. Крекотень, О. В. Мишанич, М. М. Сулима]. – К., 1983. – С. 248–273.

232. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури : до 1890 р. / Іван Франко. – Львів : Вид-во Українсько-руської видавничої спілки, 1910. – 444 с.

233. Франко І. Увага про назву «Палінодія» / Іван Франко // Записки Наукового товариства ім. Т. Г. Шевченка / [під ред. М. Грушевського]. – 1903. – Кн. IV, Т. LIX. – С. 1–3.

234. Франко І. Характеристика руської літератури XVI–XVIII ст. / Іван Франко // Європейське відродження та українська література XIV–XVIII ст. – К. : Наук. думка, 1993. – С. 342–372.

235. Фромм Э. Искусство любить. Исследование природы любви / Эрих Фромм ; [перевод Л. А. Чернышевой]. – М. : Педагогика, 1990. – 37 с. – Режим доступу : http://philofiot.narod.ru/fromm_art_of_love.pdf.

236. Циганенко В. Густинський літопис і «Палінодія» Захарії Копистенського в контексті становлення барокової історичної свідомості : дис. ... канд. філол. наук : 10.01.01 / Циганенко Вікторія Леонідівна. – Х., 2012. – 2011 с.

237. Чижевський Д. Історія української літератури / Д. І. Чижевський ; [ред. П. О. Мусієнко]. – К. : ВЦ «Академія», 2003. – 568 с. – (Альма-матер).

238. Чижевський Д. Історія української літератури : Від початків до доби реалізму / Дмитро Чижевський ; [ред. і передм. М. К. Наєнка]. – Тернопіль : МПП «Презент», ТОВ «Феміна», 1994. – 480 с.

239. Чижевський Д. Українське літературне бароко : вибр. праці з давньої літератури / Дмитро Чижевський. – К. : Обереги, 2003. – 576 с. – (Київська б-ка давнього укр. письменства. Студії ; Т. 4). – [Парал. тит. арк. англ.].

240. Шевченко В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Руси-України доберестейського періоду [монографія] /

Віталій Шевченко. – К. : Преса України, 2002. – 416 с., іл. – Бібліогр. в кінці розд.

241. Шевченко В. Релігійна полемічна література в українсько-білоруських землях у XVI – XVII ст. [Електронний ресурс] / В. Шевченко // *Journal of Ukrainian Studies*. – 1992. – №№ 1–2 (літо-зима). – С. 45–58. – Режим доступу : <http://litopys.org.ua/ishevch/ishev12.htm>.

242. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом : нариси з історії культури до поч. XVIII ст. / Ігор Шевченко. – Львів : Інститут історії церкви Львівської богословської академії, 2001. – 247 с.

243. Шевчук В. Муза Роксоланська : українська література XVI–XVIII ст. : [у 2 кн.] / Валерій Шевчук. – К. : Либідь, 2004. – Кн. 1 : Ренесанс. Раннє бароко – 398 с., іл.

244. Шевчук М. Кілька зауважень до проблеми так званого «низового бароко» / Мирослава Шевчук // *Українське барокко : матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців (Київ, 27 серпня – 3 вересня 1990 р.)*. – К., 1993. – С. 136–143.

245. Шестаков В. Эрос и культура : Философия любви и европейское искусство / В. П. Шестаков. – М. : Республика ; ТЕРРА – Книжный клуб, 1999. – 464 с. – Режим доступу : <http://lib.meta.ua/book/1700>.

246. Юркевич П. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия / П. Д. Юркевич // Философские произведения / П. Д. Юркевич ; [ред. совет: В. С. Степин (председатель)]. – М. : Правда, 1990. – С. 69–104. – (Из истории отечественной философской мысли).

247. Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Наталя Яковенко. – К. : Критика, 2005. – 581 с.

248. Яковенко Н. «Нічого не має бити дорожшого над вольность» / Наталя Яковенко // *Український гуманітарний огляд*. – Вип. 7. – 2002. – С. 11–39.

249. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. / Наталя Яковенко. – К. : Критика, 2002. – 416 с.
250. Яременко П. Іван Вишенський / П. К. Яременко ; [ред. Н. А. Симоненко]. – К. : Вища шк., 1982. – 144 с.
251. Яременко П. Мелетій Смотрицький : Життя і творчість / П. К. Яременко ; [відп. ред. О. В. Мишанич ; рец. : В. П. Колосова, В. І. Крекотень]. – К. : Наук. думка, 1986. – 160 с.
252. Яременко П. Пересторога – український антиуніатський памфлет початку XVII ст. / П. К. Яременко ; [відп. ред. Г. А. Нудьга]. – К. : Вид-во АН УРСР, 1963. – 164 с.
253. Яременко П. Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його «Апокрисис» / П. К. Яременко ; [ред. Н. О. Радванська]. – Львів : Вид-во Львів. ун-ту, 1964. – 111 с.
254. About the Harrowing of Hell (Slovo o zbureniu pekla) : A Seventeenth-Century Ukrainian Play in its European Context / Translated, with an Introductoin and Notes, by Irena R. Makaryk. – Edmonton : Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1989. – 213 p. – «Carleton Renaissance Plays in Translation».
255. Biblia to iest księgi starego y nowego testamentv. Przez D. Iakvba Wvyka z Wągrowca. – Kraków : Drukarnia Łazarzowa, 1599. – 1584 s.
256. Curtius Ernst Robert. Literatura europejska i łacińskie średniowiecze / Ernst Robert Curtius ; Tłumaczenie i opracowanie Andrzej Borowski. – Kraków, 1997. – 689 s.
257. Frick David A. Meletij Smotryc'kyj / David A. Frick ; Harvard Ukrainian Research Institute ; Editor-in-Chief George G. Grabowicz. – Cambridge : HURI, 1995. – 395 p.
258. Frick, David A. Polish Sacred Philology in the Reformation and Counter-Reformation. Chapters in the History of the Controversies (1551 – 1632) / David A. Frick ; [Editorial Board: Samuel G. Armistead, Jean-Pierre Barricelli etc.]. – Volume 123. – Berkeley, Los Angeles, London : University of California Press, 1989. – 288 p.

259. Korolko M. Sztuka retoryki : Przewodnik encyklopedyczny / M. Korolko. – Warszawa, 1990. – 323 s.
260. Krevza's Lev. «Oborona iednosti cerkiewney» and Zaxarija Kopystens'kyj's «Palinodija» / Ukrainian Research Institute of Harvard University ; [editor-in-chief O. Pritsak ; managing editor P. Hollingsworth ; introduction by O. Pritsak, B. Struminsky]. – Harvard : HURI, 1987. – 596 p.
261. Kumor Bolesław, Ks. Geneza I zawarcie Unii Brzeskiej / Ks. Bolesław Kumor // Unia Brzeska z perspektywy czterech stuleci ; red. tomu Jan Sergiusz Gajek MIC, Ks. Stanisław Nabywaniec. – Lublin : KUL, 1998. – S. 27–57.
262. Pietkiewicz Rajmund, Ks. Pismo Święte w języku polskim w latach 1518-1638. Sytuacja wyznaniowa w Polsce a rozwój edytorstwa biblijnego : Praca doktorska / Ks. Rajmund Pietkiewicz. – Wrocław : Uniwersytet Wrocławski, 2002. – 397+3 s.
263. Ratio Studiorum : Уклад студій Товариства Ісусового. Система єзуїтської освіти (Серія: *Studia rationis* 2) / Пер. з лат. Р. Таранько, пер. з англ. А. Маслюх. – Львів : Свічадо, 2008. – 252 с.
264. Seventeenth-Century Writings on the Kievan Caves Monastery : Volume IV / Ukrainian Research Institute of Harvard University ; [editor-in-chief O. Pritsak ; Introduction by Paulina Lewin]. – Harvard : HURI, 1987. – 429 p. – Harvard Library of Early Ukrainian Literature : Texts.
265. Tazbir Janusz. Spotkania z historią / Janusz Tazbir ; [red. Elżbieta Celmer]. – Warszawa : Iskry, 1979. – 284 s.