

РЕФОРМАЦІЙНО-КОНТРЕФОРМАЦІЙНА ПОЛЕМІЧНА ПУБЛІЦИСТИКА XVI СТ. ЯК ФОРМА КОМУНІКАЦІЇ

Поява перших зразків української полемічної публіцистики кінця XVI – початку XVII ст. як повноправного літературного жанру була продиктована, крім конкретних історичних подій, почасти вітчизняною літературною традицією, а частково західноєвропейською публіцистикою Реформації і Контрреформації. Із поширенням реформаційних рухів у середині XVI ст. в Речі Посполитій посилювалося прагнення протестантів до створення національної церкви і проголошення короля її головою. У такій ситуації протестанти, як відомо, вважали, що найраціональніше відкинути будь-яку церковну обрядовість, церковну ієрархію, яка тоді являла собою у Римській Церкві могутній апарат підпорядкування і закабалення віруючих [8, 55]. На початку XVII ст. аріани й кальвіністи пробували навіть створити реальну протидію загрози Контрреформації і таким чином зберегти своє існування. Якщо апологети прагнули національної церкви, зберігаючи чистоту віри поза впливом Риму, то шляхта, яка відіграла неабияку роль у тодішньому житті, більше цікавилася політичними умовами. Неабияку роль у цьому відіграла польська єзуїтська полемічна проза, що має свою багатомісячну історію, і становить також важливий епізод складної релігійної ситуації Речі Посполитої. Її активність пов'язана із посиленням діяльності єзуїтів після Тридентського собору, що застосовували різні методи протистояння проти іновірів: диспути, друковану полеміку, шкільництво, театр. Бунтівні антиєзуїтські гасла викликали у 70–90-х роках XVI ст. широкий суспільний резонанс, знаходячи особливо сприятливий ґрунт серед шляхти. Її представники переважно спрямовували свої писання проти догматів ордену, підлягаючи з усіма реформаційними угрупованнями відразу до них. Прагнення глибше потрактувати єзуїтську проблематику знайшло вираження у роздумах на тему походження назви ордену «Товариство Ісуса». Вони постійно нагадували, що єзуїти служать не Божому Синові, а лише «своєму папі», а тому незаконно використовують назву. Цей мотив опрацював Хемніц Немоєвський. Оригінальніше потрактовано проблему в Анджея Пражмовського, який на основі історичних свідчень задекларував намагання єзуїтів до політичного панування у Речі Посполитій. Розроблялася в антиєзуїтській польській прозі і тема освіти, що пов'язувалася із гострою суперечкою за монополію навчання, що велася між єзуїтами і Ягеллонським університетом. Тому релігійні дискусії, що порушували ці й дотичні проблеми, витворювали сегменти політичної культури. У полеміці поширювалося уявлення про загрозу «еретиків», які, мовляв, негативно впливали на соціум. Вважалося навіть, що католики, які спілкувалися з протестантами, чинять великий гріх [12, 94], тому заборонялося вступати з протестантами у розмови на теологічні теми [12, 94]. Особливо ускладнилися взаємини між протестантами і католиками після видання книги Жана Кальвіна, яку католики потрактували як стимул до дії. Особливо вони критикували звернення протестантів до Біблії та їх негування авторитету Церкви і її традицій. Вони вважали, що будь-яка інтерпретація Святого Письма призводить до появи нових «ересей», а догмати, позбавлені біблійного підґрунтя, не мають права на існування.

Таким чином, полемічні форми все більше проникали в сфери міжконфесійних спілкувань, а полемічна функція ставала провідною серед усіх, які тільки може виконувати літературний твір. Вони були джерелом для вдосконалення способів полемічних нарацій. У цій справі акцентувались конфесійні догми, обряди, традиції. Вони уявляли набір аргументів/контраргументів, біблійних запозичень, пропонували приклади, зауваження, зрозумілі опонентам. До цього додалися певні композиційні схеми, мовні моделі взаємного впливу: дошкульні закиди й оборонні відповіді. Все зводилося до ефектного впливу на читачів, до діалогізування. Дуже часто у полемічних текстах реалізувався подвійний діалог, тобто з тим, про кого писалося, та з тим, для кого писалося. Полеміка таким чином віддзеркалювала індивідуальні ідеологічні вподобання авторів, закріплювала концепцію певної суспільно-політичної або конфесійної групи. Все підпорядковувалося меті переконати опонентів у слушності своїх поглядів. Орієнтація на читачів, можливих реципієнтів, зумовлювала те, що в полемічних творах виділялися ті висловлювання, елементи, які сприяли формуванню переконливіших впливів на завоювання аудиторії. Це є доказом, що полеміка орієнтувалася на риторичну традицію, яка була чи не

основною в тогочасному письменстві. Мистецтво переконування трактувалося езуїтами, наприклад, як основа мистецтва дискутування, його теоретичний фундамент. Очевидним було і те, що тісний їх зв'язок проявився й у полемічній практиці, в якій чітко уявлялося поперемінне використання риторичних прийомів, ораторського переконування та діалектичної аргументації.

Серед форм конфесійних суперечок у тогочасній Речі Посполитій були популярні публічні диспути, що складали основу її тодішньої культури. Пояснювалося це тим, що освіта на різних етапах навчання пропонувала вивчення риторики і діалектики. Активними прихильниками теологічних дискусій були «єретики», які вбачали у таких формах діалогу найефективнішими можливості презентувати свої доктринальні ідеї. Ними була запропонована відповідна модель диспуту, що передбачала збільшення кількості учасників та надання переваги догматичним протиріччям. У цьому значну роль відіграла також контроверсійна теологія, принципи якої викладені у праці іспанського теолога Мельхіора Кано «*Loci theologici*» (1563). Він запропонував відповідну схему підбору аргументів, пропонуючи їх основним джерелом насамперед Святе Письмо, а потім – Отців Костьолу, постанови соборів, папські рішення. Таке активне побутування публічних теологічних дискусій поживляло полемічних технік.

Отримавши відповідну освіту у кращих західноєвропейських університетах, відчувши реальну силу знань, що, до речі, жодна з конфесій ніколи не заперечувала, протестанти утвердилися у думці про можливість прийти до праведного життя завдяки освіті, яка уявляє внутрішній світ людини: а це суголосьне із сократівсько-платонівським поглядом про пряму залежність моралі від знань [9, 62]. З цього логічно випливає ставлення гуманізму до реформаційного й контрреформаційного руху, яку свого часу порушив А.Горфункель [3, 8–19].

Із сказаного випливає й проблема переосмислення суті Контрреформації, яка в наукових дослідженнях найчастіше характеризувалася як католицька реакція чи жорсткий наступ проти Реформації, а також відповідна політика папської курії [3, 8]. Таке розуміння, на думку М.Дмитрієва, є однобічним, бо Контрреформація – далеко не периферійний епізод в історії Європи. Її роль в історичному розвитку європейського суспільства величезна [5, 111]. Вчений ставив питання про адекватне розуміння Контрреформації, її соціальну природу, культурну основу, специфіку методів, прийомів, засобів, що призвели до перемоги над протестантизмом. За своєю суттю Контрреформація – це «велика епоха», що сприяла великому розвитку Речі Посполитої і «не зреклася багатьох досягнень культури попереднього часу, але переробила її відповідно до своєї мети і програми» [5, 113]. Це ілюструють зразки протестантської, католицької та православної публіцистики кінця XVI – початку XVII ст., яка не стояла осторонь від тогочасних конфесійних проблем.

Важливим аспектом, що перейшов пізніше у православні полемізування, було, наприклад, твердження протестантів про диявольське походження папи римського. Католики ж наголошували, що учителем реформаторів був диявол. До цього додалося й звинувачення католицьких священиків та чернецтва у неправедному житті. Протидією цьому в католиків було дотримання вірності власній конфесії та прояв милосердя до іновірців. Петро Скарга, приміром, вважав, що відверті виступи проти «єретиків» применшуватимуть увагу до праці над собою.

Щодо протестантських творів, які впливали на українську полемічну публіцистику, то їх список досить короткий. Перші ознаки міжконфесійної незгоди задекларовані досить показово латиномовним трактатом «промотора польської Реформації» [10, 206] Станіслава Оріховського «Хрещення русинів» (1544). Вал. Шевчук порівняв його з Еразмом Роттердамським, назвав його знаменитим публіцистом середини XVI ст. [11, 139]. Про своє життя Станіслав Оріховський оповів у листах «Супліка до найвищого понтифіка Юлія III про схвалення взятого шлюбу» та «Лист до Яна Франциска Коммедоні про себе самого». Народився в с. Оріховцях біля Перемишля. Свого батька вважав українцем римо-католицької конфесії, матір – православною україною. У рідних місцях Станіслав навчився грецької та латинської мов. Потім навчався у Відні, а ще пізніше подався до Італії. У тридцятирічному віці повернувся на батьківщину. Залишив немалий творчий доробок. Більша частина його творів відповідала візирям полемічної літератури. У них він оптимістично висловлювався про реальне об'єднання християн (православних і католиків).

У «Хрещенні русинів» С. Оріховський говорив про провини Риму, які на його думку, призвели до християнського розколу. М.Возняк зауважив, що у цьому творі Станіслав Оріховський «виступив гостро проти Івана Сакрана», який у Кракові 1500 року видав латинську

брошуру про сорок помилок, знайдених ним у православних. На думку вченого, саме з цього епізоду починаються активні «уніюстичні змагання» [2, I, 324]. А в «Супліці до найвищого патріарха Юлія III про схвалення взятого шлюбу» він дискутував з приводу целібату, що мало неабияку догматичну вагу та свого часу завадила особистому щастю автора, оскільки той, зрікшись священства, одружився. За це його оголосили «бунтівником». Узаконення свого шлюбу автор не дочекався. У зв'язку з цим текст «Супліки» переповнений хвилюванням за неусвідомлену провину та сподіваннями на розуміння папи Юлія III: «Якби, отче Юліє, дозволили мені триматися чесного життя, я б не зловживав тепер ласкою твоєї можності і не домагався дружини. Але оскільки твоя понтифікацька могутність протидіє нам, уклінно прошу ласки. Не тому, що провина змушує чи сумління страждає через одруження. Боюся намісників папи у Русі (хіба що заступишся і погамуєш), які касують святі шлюби: смертю, вигнанням, кайданами і штрафами» [7, 224]. У деяких місцях полеміст іноді переступав межу толерантності, докоряючи понтифікові неправими діями його попередників, осуджував різні папські нововведення щодо винагород за певні послуги, подаючи панорамні спостереження. З розпукою він писав про те, що «життя пап у понтифіцькому обов'язку було почастіше ледаче, а почасті ненависне для загального супокою, то це й призвело до того, що ваше крісло стало вельми ненависним для народів, котрі вже розглядали його не як осередок святощів, а розпусти...» [7, 225]. Високе поцінування шлюбу і водночас осуд його тлумачення в католиків висвітлювалися і в інших його творах: «Про целібат» (1547), «Розрив з Римом» (1551), в яких відчувається вплив західних протестантів. У той же час у критиці католицизму прикладом служила і православно-руська церква, яка не мала целібату [6, 174].

В останні роки життя С. Оріховський дещо скорегував свої віросповідні погляди. У своїй ідеї об'єднання церков виходив передусім із «гуманістичного принципу віротерпимості, а його програма <...> була <...> не чим іншим, як однією з ренесансних утопій «єдиної» й «розумної» церкви, на які таке багате XVI ст.» [6, 177].

У творі «Квінкункс, тобто взірєць устрою Польської держави» (1564) він відчуває себе не русином, а поляком, що «прагне служити своєму народові всім серцем, всією душею і думкою всією» [7, 294]. Проте, якими б не були переконання великого гуманіста, він сягнув своїми творами вершин художньої досконалості, задовольнив лиш потреби епохи полемічною публіцистикою і залишив після себе славу активного полеміста європейського взірця.

У 60-ті роки XVI ст. поширювався ще один протестантський твір, відомий пізніше як фальсифікат, лист половчанина Івана Смери [4], в якому містифікована мандрівка адресанта у «грецькі» країни начебто задля вивчення їхньої віри та звичаїв. Адресат вдавав, що побував у Панонії, Сербії, Болгарії, Мезії, Візантії, а в Олександрії приєднався до «справжньої» громади, яку протиставляв християнській. Він описує звичаї тієї громади, що дуже нагадує протестантів. У листі також увиразнюються проблеми, що були ключовими у дискусії між течіями аріанства. Наприклад, заборона «греків» «християнам» користуватися зброєю.

Відгалуженням доктрини аріан було вчення Симона Будного, що увійшло до його твору «Катехисіс», який опублікований 1562 року у Несвіжі (одному з маєтків Миколи Радзивілла) «руською» мовою. У ньому інтерпретувалися уявлення Симона Будного про засади нової Церкви, вірування, молитви, які відповідали позиціям кальвінізму. Структура твору відповідає подібним виданням протестантів, зокрема «Великому Катехісису» Мартина Лютера. Будний вдався до реформаційної критики обрядових практик православ'я та католицизму: дотримання постів, культ ікон, чернечі обітничі. Дуже активно апологет протестантизму намагався віднайти у традиційних християнських нормах православних і католиків різні відхилення від канону, таким чином намагаючись вказати на правомірність існування канонів реформаційної церкви. Він радить пильно вчитуватися у Святе Письмо, не боятися його інтерпретувати, тлумачити по-своєму. Наприклад, наголошував на відсутності у ньому повідомлень про культ ікон в апостольські часи, заперечуючи таким чином поклоніння їм, що було характерно для церковної практики православних. Критикуючи віру у святих, які є, на його думку, звичайними людьми і до яких не варто звертатись за допомогою, бо це принижує Бога, оскільки тільки до нього треба молитися. По-своєму трактує і символи віри, сюжет сходження Христа до пекла, наголошуючи, що не варто його сприймати буквально. Проголошував позитивне ставлення до урядів, покарання за непослух. У тому писанні змодельований ідеальний образ правителя, в чому автор спирався на Аристотеля, Платона і Сократа, радячи, що король повинен справедливо керувати своїми підданими, тобто за Святим Письмом, бо настанови ідеального правління можна знайти тільки там. Він згадує царя

Давида, Йосафата, переглянуто в «Катехізисі» традиційні уявлення про потойбічне життя, зокрема пекло та чистилище. Вони порівнюються з означенням у Святому Письмі, в якому немає єдиного значення цих слів. Тому Будний вважає ці вчення скупченням вигадок. Подаються настанови про те, якими повинні бути родинні стосунки: батько мусить виховувати своїх дітей, піклуватися про їх матеріальний пожиток, «навчити ремеслу».

Варто зауважити, що в інших трактатах («O przedniejszych wiary chrystyjańskiey artykułech» (1576), «Про уряд...») продовжується критика православних і католицьких догматів, в якій Будний спирається на біблійну аргументацію з об'ємним аналізом, розраховуючи на читача, що визнає авторитет Біблії, володіє мовами, орієнтується в писаннях апологетів Реформації та отців Церкви.

Протестантська публіцистика XVI ст. була лише невеликою ланкою у стилістичній системі тогочасної полемічної публіцистики, проте дає відповідний матеріал щодо форм аргументації, полемізування у XVI ст.

У 70-х роках XVI ст. активізується у Речі Посполитій діяльність єзуїтів. Основною агітаційною формою їх були колегії (школи), що мали неабиякий авторитет, оскільки навчання для бідних було безкоштовним. У них навчалися і православні. У заповіті, наприклад, брацлавського каштеляна Василя Загоровського від 1577 року подавалося прохання, аби кінцеву освіту його діти отримали в єзуїтів, «бо там фалять д¹/₄тямь добрую науку» [1, 74]. Правда, пізніше православні пізнали мету їх виховання і боялися віддавати у їх школи дітей. Керівництво ордену єзуїтів надавало першорядного значення вивченню філософії та мов. Наприклад, засновник ордену Ігнатій Лойола у «Настанах» (Constitutiones) (1554) встановив нові принципи, згідно з якими у викладанні логіки та філософії слід було дотримуватися вчення Аристотеля, що давало можливість глибшого ознайомлення із античною риторичною спадщиною і використання її у виступах проти «еретиків». З метою ефективнішого впливу шкільництва єзуїти вдавалися до полемічних творів. Варто наголосити, що їх літературні полемізування проти православних не мали такого різкого характеру, яким відзначалися твори, спрямовані проти протестантів.

Традиційну модель єзуїтської полеміки XVI ст. презентують трактати Бенедикта Гербеста «Wypisanie drogi» (1566) та «Wiary Kościoła Rzymskiego wywody i Greckiego niewolstwa historia» (1586). У першому трактаті, який мав хронікальну форму та був чи не першою спробою прямої полеміки з православними, полемічна нарація подавалася у формі оповіді про подорож по Русі та міркувань з приводу тих чи інших конфесій, що існували тут. На початку трактату подано критику на «еретиків». Піддаються негативному аналізу догматичні та обрядові відхилення. Відвідини Львова стали приводом для оповіді про вірменську общину, що дотримувалася настанов Флорентійського собору. Потім полеміст вдається до виділення топосу, який стане наріжним у подальших католицьких та уніатських полемізуваннях. Це констатація «невченості» руських священників.

У польськомовному творі «Опис дороги» (1566) він, крім вражень про свою мандрівку до батьківської землі, від баченого тоді, переконавав у необхідності міжконфесійної угоди. У творі, звичайно, не обійшлося без задокументованого огляду причин, які призвели до церковного розколу християнства. Корінь незгоди, на погляд автора, можна подолати через привілеї православним з боку держави, він також висловлював впевненість, що Русь збагне все-таки високе релігійне значення унії. Оптимістична віра Бенедикта Гербеста у це підкріплювалася надією на підтримку безіменного «батька руського». Ймовірно, мався на увазі князь Костянтин Острозький. У пізнішій своїй брошурі «Віри церкви римської висновки» (1586), яка була опублікована у Кракові, полеміст з почуттям відрази вже говорив про православних, про їх нездатність вивчити напам'ять «Отче наш» і «Вірую».

Автор переходив і до історичної аргументації: подав інформацію про собори – від Нікейського до Флорентійського, власну версію того, чому турки захопили Царгород. Він намагався віднайти епізоди з історії Православної Церкви, витлумачити причини їх, як зраду, через ересі та відступництво східних патріархів від Риму. А захоплення християнського Сходу османами потрактував божою карою за відступництво від єдності. Це все посилювалося пропагованими у той час риторичною теорією, прийомами ампліфікації (нагромидження доказів), багаторазовим повторенням за допомогою різних образів того самого значення. Ідея Бенедикта Гербеста про користь православно-католицької унії знайшла глибше теоретичне обґрунтування у

полемічних трактатах Петра Скарги. З ним від кінця 80-х років почали активно полемізувати православні, і вони неодноразово опинявся у центрі полемічного діалогу.

Творчий потенціал реформаційної і контрреформаційної публіцистики XVI ст. був належно поцінований їх опонентами, адже ними було внесено багато нового в змістовно-стильову парадигму міжконфесійних полемізувань, у трактування центральної тогочасної події – об'єднання церков. Ідеї Реформації та Контрреформації виявилися достатньо потужним первнем, що струсив звичну теологічну ситуацію і примусив з собою рахуватися. Це створило картину, сповнену, з теологічного погляду, протиріч, а з погляду літературного – вкрай цікаву. Православні й католики ніби одноставно (принаймні «теоретично») виступали проти протестантів: обидві сторони обурило та сміливість, з якою протестанти психологічно прирівнювали себе з такими авторитетами, як Августин, Ієронім, Іван Златоуст або Василь Великий. Однак насправді спостерігалось й приховане оглядання на протестантів, яке або примушувало ретельніше вибудовувати контрреформаційну доктрину (католики), або використовувати протестантські аргументи, зазвичай без посилення на джерела (православні). Полемічні міжконфесійні дебати створили клімат для розширення сфери функціонування публіцистики як засобу соціальної комунікації в загальнокультурному європейському контексті.

ЛІТЕРАТУРА

1. Архив Юго-Западной Руси. – К., 1859. – Т. 1. – №16. – С. 74–86.
2. Возняк М. Історія української літератури: У 2 кн. Вид. 2-ге, перероб. – Львів: Світ, 1992. – Кн. 1. – 693 с.; Кн. 2. – 696 с.
3. Горфункель А.Х. Гуманізм – Реформація – Контрреформація // Культура епохи Відродження. – М.: Наука, 1981. – С. 7–19.
4. Дмитриев М. Православие и реформация: реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI в. – М.: Изд-во МГУ, 1990. – 134 с.
5. Дмитрієв М. Про деякі шляхи проникнення гуманістичної ідеології в українську культуру кінця XVI – першої половини XVII ст. // Європейське Відродження та українська література XIV–XVII ст. – К.: Наукова думка, 1993. – С. 110–125.
6. Наливайко Д. Станіслав Оріховський як український латиномовний письменник Відродження // Українська література XVI–XVIII ст. та інші слов'янські літератури. – К.: Наукова думка, 1984. – С. 161–185.
7. Оріховський Ст. Квінкункс // Українські гуманісти епохи Відродження кінця XV – поч. XVII ст. Антологія. – К.: Наукова думка, «Основи», 1995. – Ч. 1. С. 294–405.
8. Подокшын С.А. Філософская думка епохі Адраджэння у Беларусі. – Минск, 1990.
9. Саверчанка І.В. Сымон Будны – гуманіст і реформатор. – Минск, 1993. – 186 с.
10. Шевченко В. В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Русі-України доберецейського періоду. – К.: Преса України, 2002. – 416 с.
11. Шевчук В. Муза Роксоланська: Українська література XIII–XVIII ст. У двох книгах. Книга перша. Ренесанс. Раннє бароко. – К.: Либідь, 2004. – 398 с.
12. Kościelny R. Problem tolerancyjności Kонтрреформаторów w Rzeczypospolitej na przelomie XVI i XVII wieku. – Szczecin: W-wo naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 1997 (128 с.). – S.94.

Наталія ПОРОХНЯК

© 2008

ФОРМУВАННЯ ЖАНРОВИХ ОЗНАК РОМАНУ-СІМЕЙНОЇ ХРОНІКИ ПІД ВПЛИВОМ СІМЕЙНОГО НАРАТИВУ ЯК УНІВЕРСАЛЬНОГО ТЕКСТУ КУЛЬТУРИ (НА МАТЕРІАЛІ «САГИ ПРО ФОРСАЙТІВ» ДЖ. ГОЛСУОРСІ)

Важливою рисою сучасного літературознавства є постійне оновлення шляхів і методів аналізу літературного тексту. Одним із нових і найбільш продуктивних напрямків у сучасній теорії літератури можна вважати антропологічний підхід. Вважають, що вперше у науковий обіг термін „антропологія” запровадив Аристотель, який вживав його стосовно потрактування