

# Ad fontes!

Архієпископ Ігор Ісіченко

УДК 82-9: + 821.162.1 "162"

## ОМАНИ СХОДУ В ПАЛОМНИЦЬКІЙ ПЕРСПЕКТИВІ МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО (за матеріалами трактату "Apologia peregrinathey do kraiów wschodnich", 1628)

Твір Мелетія Смотрицького "Apologia" (1628) розглянуто як етапну подію в розвитку української барокової прози. Його жанрова природа визначена взаємодією апологетичного трактату й паломницьких записок. Опис розчарувань, пережитих автором під час паломництва на елліністичний Схід, трансформується у відкриття динаміки духовного зростання у вимірах власної життєвої дороги. Цей шлях уходить у художню свідомість автора як архетипна модель подолання оман і зустрічі з Христом – "дорогою, і правдою, і життям" (Ін. 14:6).

*Ключові слова:* Мелетій Смотрицький, бароко, паломницька проза, апологетичний трактат, архетип, Кирило Лукаріс.

*Archbishop Ihor Isichenko. Illusions of The Orient in Meletij Smotryc'kyj's Pilgrimage Perspective (Based on Treatise "Apologia Peregrinathey do Kraiów Wschodnich", 1628).*

Meletij Smotryc'kyj's work "Apologia" (1628) is regarded as a landmark event in the development of Ukrainian baroque prose. Its genre nature is defined by the interaction of apologetic treatise and pilgrim notes. Description of frustration experienced by the author during his pilgrimage to the Hellenistic East grows into discovering dynamics of spiritual growth within his own life course. This course becomes a part of the artistic consciousness of the author, as the archetypal model of overcoming illusions and approaching Christ – "the way and the truth and the life" (Jn. 14:6).

*Keywords:* Meletij Smotryc'kyj, baroque, pilgrimage prose, apologetic treatise, archetype, Cyril Lucaris.

Публікація й осуд полемічного трактату архієпископа Мелетія Смотрицького "Apologia peregrinathey do kraiów wschodnich" – один із найбільш драматичних епізодів в історії української літератури.

Першим використав сюжет цього трактату для розробки поширеної згодом моделі інтерпретації духовного переродження автора за взірцем перетворення фарисея Савла на апостола Павла єпископ Яків Суша, котрий переказує зміст "Apologii" у книзі "Vita Meletii Smotriscii" (1666) [31, 12-16, 48-51].

Важливим стимулом для привернення уваги до твору стала публікація його російського перекладу в першому томі "Кирилло-Мефодієвського збірника", що його видавало в Лейпцигу й Парижі організоване російськими католиками Кирило-Мефодіївське товариство. О. Іван Мартинов, російський єзуїт, перекладач і видавець "Apologii" [40, 223-224], оцінив її як "один із найкращих творів полемічної літератури і головний догматичний твір автора" [22, XII].

Омелян Огоновський зазначає лише, що в "Apologii" Мелетій Смотрицький "оправдував своє відступлення від православ'я і старався доказати, що в церкві православної суть єресі" [27, 138]. Не вдається в деталі й Іван Франко. У "Нарисі історії українсько-руської літератури до 1890 р." він зводить інформацію про "Apologiu" до єдиної фрази: "Пізніше, відбувши подорож на Схід і оглянувши

тамошні церковні відносини, він [Мелетій Смотрицький. – А. І.] написав книжку “Апология”, в якій завзято виступав проти православ'я і в обороні католицьких догм” [37, 238]. А в “Історії української літератури. Часть 1” “Апология” зовсім не згадана серед творів Мелетія Смотрицького [36, 259-260]. Олександр Барвінський також обмежився констатацією: “Після повороту на Русь взяв він знов участь у полеміці, але вже проти православ'я. і видав по польськи “Апология” (оборона), в котрій висловив бажане, щоби Східна Церква злучилася із Західною” [3, 182].

Для Сергія Єфремова “Апология” – лише акт “ображеного втручанням братств до церковних справ” [15, 140] самолюбства Мелетія Смотрицького, у якому автор “зрікається своїх колишніх поглядів і вже пристає одверто до унії” [15, 140-141], “полемізує <...> з своїм власним духом з молодих літ”, “втоптавши в багно надії, що колись покладали на його були земляки, й даючи своєю постаттю зразок хитаннів того взагалі хиткого й бурхливого часу” [15, 141].

Скрупульозно виокремлюючи головні думки “Апологии”, Михайло Грушевський неприховано різкий в оцінках “такої чисто провокаційної речі” [14, 399]. Він закидає авторові брак “щирости й безпосередности, <...> дійсного руху емоцій” [14, 389], знаходячи там натомість “несміливі натяки, боязкі інсинуації”, “пусту афектацію і манірність”, “інтриганську тактику” [14, 389], “нікому не потрібні чулі фрази [Мелетія Смотрицького. – А. І.] про свої побожні настрої” [14, 394].

В “Історії української літератури” Михайла Возняка “Апология” згадана як джерело відомостей про авторство Мелетія Смотрицького [9, 486], а також як епізод у складній історії духовної еволюції письменника – твір, “присвячений мотивуванню тої основної думки, що сучасна православна церква так дуже відійшла від свого ідеалу та в таким ступені заразилася ересями, що найкращим способом її оздоровлення є унія з Римом” [9, 525].

Дмитро Чижевський відводив полемічній прозі досить скромне місце в літературному процесі й, попри власне визнання того, що “дійсний початок барока – це Мелетій Смотрицький” [38, 252], обмежився в огляді еволюції письменника констатацією того, що “Смотрицький не закінчив своєї діяльності як полеміст “Треносом” та провадив далі полеміку “з другого боку” і пізніше, як уже перейшов на унію” [38, 307].

У класичній для советського літературознавства “Історії української літератури” 1954 р. назва “Апологии” зовсім не згадана. Автор розділу про полемічну літературу Олександр Білецький обмежився тенденційною оцінкою поглядів пізнього Мелетія Смотрицького, котрий “став зрадником рідного народу і перейшов до унії” [19, 70]. Уявлення полеміста про національно-релігійну консолідацію академік протиставив “прагненням українського народу, який весь час боровся за свою незалежність і прагнув об'єднатися з братнім російським народом” [19, 70]. Петро Загайко також навіть не називає “Апологию” серед доробку Мелетія Смотрицького, зазначаючи лише, що твори, написані перед прийняттям унії, “були тільки слабкими тіннями “Треносу” і свідчили про деградацію М. Смотрицького як письменника” [17, 77].

Співавтори розділу восьмитомної “Історії української літератури” Леонід Махновець, Володимир Крекотень й Олекса Мишанич виявили неабияку дипломатичну вправність, коли, констатуючи обґрунтування в датованому 1623 р. трактаті “Апология” переходу автора “в уніатство”, тут же вказують на високий літературний рівень усіх – усіх! – творів Мелетія Смотрицького, що виявляється “і в логіці викладу, і в композиції, і в стилі” [20, 267]. Аби оцінити об'єктивність авторів, порівняймо з розділом із виданого одинадцятьма роками пізніше університетського підручника, написаним Василем Микитасем і Федором Шоломом: “На жаль, шляхетсько-князівська ідеологія, захисником якої все

ж був М. Смотрицький, богословсько-схоластичний світогляд, церковно-ієрархічна градація (sic!), а може, й королівські погрози, призвели його до зради, до переходу на уніатські позиції, а відтак і до втрати таланту письменника-публіциста, бо антиправославні твори “Апологія” (1623), “Протестація” (1628), “Паренесіс” (1629) та інші, також написані польською мовою, вже на мали високого літературного рівня й того поетично-патріотичного пафосу, який спостерігається в “Треносі” [13, 134].

Етапною подією в дослідженні літературної спадщини полеміста була монографія о. Мелетія Соловія “Мелетій Смотрицький як письменник” (1978). У ній “Апології” приділено значну увагу, але сам автор констатує: “Обидва видання *Апології* є сьогодні бібліографічною рідкістю і нам не було можливо знайти *Апології* навіть у найславетніших європейських бібліотеках” [30, т. 2, 308]. Отже, текст трактату лише переказано за українським перекладом “*Vita Meletii Smotriscii*” єп. Якова Суші [30, т. 2, 308-315] із цілковитим дотриманням інтерпретації тексту останнім.

Монографія Порфирия Яременка “Мелетій Смотрицький: Життя і творчість” з’явилася друком на початку “перебудови”, 1986 р. Може, за кілька років концепція автора була б інакшою. Однак на час видання книжки тягарі традиційної ідеологічної інтерпретації полемічних текстів в українському літературознавстві ще не були скинуті. Тож і тут знаходимо закиди на адресу полеміста: “Твір цей не мобілізує читача до активної дії, не кличе до боротьби за праву віру і свободу віросповідання” [41, 109]. Погляди на протестантські рухи розцінюються як цілковито реакційні [41, 114], указано на класову обмеженість архієпископа [41, 115], його глибокі ідеологічні помилки і прорахунки [41, 117-118]. І все ж дослідник помічає аргументованість викладу подорожі Мелетія Смотрицького на Схід, визнає, що книга “зворушує і спонукає до мислення, інтригує і переконує своєю щирістю і глибиною ерудиції, усолоджує душу образно-художньою уявою автора і поетичністю його слова” [41, 108-109]. Завважаючи близькість її стилю до барокового, П. Яременко називає “Апологіє” “твором-есе, в якому знайдемо і сторінки мемуарної розповіді, і елементи пристрасної художньої публіцистики, і розділи популярно написаної богословської полеміки” [41, 118]. Указано на риторичну експресію й метафоричність стилю автора.

Фундаментальною основою для дальших студій над творами Мелетія Смотрицького стала публікація фотокопій його полемічних трактатів у першому ж томі Гарвардської бібліотеки давнього українського письменства. Цей том відкривала вступна стаття професора університету Берклі в Каліфорнії Девіда Фріка [44, XI-XXXIV], де було описано й відомі копії друкованого видання “Апології” [44, XXVI]. Тут же подається фотокопія самого твору [44, 514-625]. Згодом з’явилася й монографія Д. Фріка про Мелетія Смотрицького [45], що стимулювала перегляд традиційно критичних оцінок пізньої творчості письменника-полеміста.

Вільне від давніх стереотипів прочитання “Апології” в монографії Петра Кралюка, котрий оцінює унійну концепцію Мелетія Смотрицького як предтечу популярній політичній тезі про посередницьку місію України “між Сходом і Заходом” [24, 143]. Наталя Поплавська в розділі “Полемічна проза” із другого тому 12-томної “Історії української літератури” вже називає “Апологіє” “визначним твором” та виявляє в ньому “антитезу, побудовану на зіставленні дому, який уособлює його Вітчизну, Руську церкву, та світу, пов’язаного зі Сходом” [21, 148].

Цілом нова, свіжа й оригінальна інтерпретація трактату “Апология” з’являється в праці Сергія Бабица “Творчість Мелетія Смотрицького в контексті раннього

українського бароко” [2]. Узалежнення від архетипного мотиву “peregrinatio vitae, – життя як мандри, – що визначав екзистенційний модус людини-мандрівника, яка піддавалася внутрішньому перетворенню, постійно шукаючи нової мети, досконалих образів дому або ж небесної вітчизни” [2, 135] дало змогу виявити глибоке психологічне підґрунтя твору й розширити уявлення про його жанрову природу.

Міркування Сергія Бабича допомагають унаочнити нереалізовану перспективу в дослідженні “Arologii” – розширення її жанрового контексту. Адже сам задум твору, повсталого як рефлексії над прочанським досвідом автора, підказує необхідність порівняти його з текстами, зазвичай атрибутованими як паломницькі записки. Людина-мандрівник, занурена в пошуки нової мети, – це ж бо і прмч. Афанасій Филипович [35], і Василь Григорович-Барський [11; 12], і прп. Паїсій Величковський [7, 30-119; 8, 65-180], і Лука Яценко [39], і Ілля Турчиновський [34], і Григорій Сковорода (хай навіть життєвий досвід останнього вербалізував лише його учень та ще народні перекази) [23].

Цей контекст допомагає дослідникові ранньомодерного дискурсу відчутти принаймні два виклики. Обидва вони стосуються коректності й вичерпності визначень жанрових комплексів паломницької та полемічної літератури.

Попри безперечну тяглість традиції опису мандрів до святих місць від середніх віків і досі (пор. напр.: [28; 34; 42]), присутність у моделі світу барокового прочанина сакрального простору, позначеного слідами перебування Ісуса Христа й освятої місії християнських подвижників віри, принципово відмінна од середньовічного дискурсу. Структуротворчим ферментом стає не побожна мета, а сама дорога. Це знаходить безперечне опертя в євангельському архетипі дороги, котра оприявнює в системі людських уявлень Самого Христа повніше, ніж будь-яке з місць Юдеї або Галилеї: “Я дорога, і правда, і життя. До Отця не приходять ніхто, якщо не через Мене” (Ін. 14:6) [4, 1201].

Що ж стосується полемічної літератури або ж полемічно-публіцистичної прози, то “Arologia” нагадає про умовність і нечіткість її визначення та меж. Адже за узвичаєними критеріями атрибуції жанру цей текст належить до корпусу полемічної літератури. Його автор справді обмірковує богословські відмінності, що утворили цивілізаційну дистанцію між християнським Сходом і Заходом. Однак чи до кінця коректно вживання терміна “міжконфесійна полеміка” щодо “Arologii”? Антиномія Мелетія Смотрицького – це не “православ’я” і “католицизм”, а “віра” і “брак віри”. Його проща – насамперед шлях пошуку власної ідентичності, потужним імпульсом до якого стала криза віри: “To mię dołęgało, odpowiem temu, że ja episkop, ba u archiepiskop w Cerkwi narotu mego Ruskiego nie wiedziałem com wierzył” [47, 11].

Обраний для заголовка книги термін “ἀπολογία”, як і в інших творах Мелетія Смотрицького, відіграє роль ключа до авторового коду. Поряд із безпосереднім значенням грецького слова – “захист, виправдання, особлива промова, виголошена або написана на захист когось” [5, ствп. 170], до його конотаційного поля входить алюзія до апологетичного корпусу християнської літератури, що “захищав християнство за посередництвом раціональної аргументації” [10, ствп. 316] і мав за мету “захист християнства від звинувачень і критики з боку його противників, <...> заперечення хибних релігійних і світоглядних поглядів, що протистояли християнству” [6, 75]. Очевидно, що й грецьке походження слова корелювало з метою прощі – зустріччю з духовними авторитетами елліністичного Сходу.

У богословському сенсі книгу “Arologia” годилося б і зарахувати до жанру апологетичних трактатів. Літературознавча ж класифікація опиняється перед викликом, бо мала би врахувати і традиційну характеристику, й елементи паломницького жанру, і безперечне домінування апологетичного складника.

Рятуючись від подвійності сумління, Мелетій Смотрицький шукає в автентичних для нього джерелах віри стимулу для духовної віднови, інтегрування себе як особистості, як християнина на твердих засадах віри. Бо ж “maż umysłu dwoistego, niestateczny iest we wszecch drogach swoich. Rozdartych ust człowieka pieśń nieprzyjemna” [47, 9]. Він шукає підтвердження в словах апостола Якова: “Vir enim duplex animo inconstans est in omnibus viis suis” [43, 1859] – “Двоєдушна людина непостійна на всіх дорогах своїх” (Якова 1:8) [4, 1339]. Власна ж драма внутрішньої роздвоєності суголосна для автора із драмою українського (“руського”) народу, з “rozdartych ust” якого лунає “pieśń rozdwoionego serca” [47, 9].

Виразна барокова метафора стає універсальним засобом визначення цієї драми. І якщо внутрішній конфлікт описано як “роздерті вуста” й “роздвоєне серце”, то втрата християнської ідентичності ототожнюється з морем і джерелом без води або сонцем і вогнем без світла: “Bo morze poki iest morzem, y źródło poki iest źródłem nie iest rzecz podobna, aby były bez wody. Równie słońce poki iest słońcem, y ogień poki iest ogniem, nie iest rzeczą prawdziwą aby nie świecili” [47, 11].

Дискурсивна перспектива формує образ країв “dalekich, niebezpiecznych, <...> trudnych” [47, 1], зважитися на подорож у які надихнула автора лише надія на з’ясування у “starszych naszych Cerkwie Wschodney” [47, 2], “ieżeli ta ż iest nasza teraz, która za przodków naszych wiara była, która od nich z woley Bożey do nas była zawitała, która nie odszedszy od nich, nas była w przodkach naszych doszła” [47, 2].

Сакральний простір Святої Землі автор окреслив досить загально. Це гора Сіон, “z kąd wyszedł zakon Boży” [47, 4], Єрусалим і Юдея, “z kąd wyszło słowo Pańskie”, “gdzie ucierpiał y umarł, y trzeciego dnia zmartwychwstał, y z kąd wzniosł się na niebo” [47, 5], Віфлеєм, “gdzie się iednorodzony Syn Boży, Bóg Słowo z Przczystey Panny narodził” [47, 5], Йордан, “gdzie się krzcił”, Галілея, “gdzie zbawienną swoją Ewanyelią przepowiadał, gdzie nauczał y cuda sprawował” [47, 5]. Входження в цей простір викликає алузії з явленням Мойсеєві Бога в “полум’ї огнюному з-посеред тернового куща” (Вих. 3:2) [4, 73], коли Мойсей почув: “Здійми взуття своє з ніг своїх, бо те місце, на якому стоїш ти, земля це свята!” (Вихід 3:5) [4, 73]. Мелетій уживає в описі шанобливого ставлення до святинь Сходу аналогічні біблійні образи: “myślnie bóty z pog dusze moiey zzuwszy całowaniem świętym, iak się całują sprawiedliwość y pokóy, za potkaniem się miłosierdzia y prawdy, całowałem ie” [47, 5]. Він цілує печеру Різдва Христового, місця розп’яття, зняття із хреста, похорону й воскресіння Господнього, вознесення з Оливної гори, гріб Богородиці в Гетсиманії, окроплює себе йорданською водою і п’є її.

Полоцький архієпископ повідомляє про відправу літургії в церквах Різдва Христового у Віфлеємі, Животворчого Гробу Господнього в Гетсиманському саді, Розп’яття Христового на Голгофі. При цьому він зазначає, що “na wszystkich tych mieyscach o tobie przezacny narodzie Ruski do Pana naszego y Boga Jezusa Christusa modlitwy przynosiłem, aby nam to z łaski swey świętey darować raczył” [47, 5]. Як тут не пригадати лампаду від Руської землі, поставлену ігуменом Данилом на Гробі Господньому [16, 106] і його ревну молитву за співвітчизників: “яко во всѣх мѣстѣх святых не забыв имен князь русских, и княгинь, и дѣтей их, епископ, игумен, и бояр, и дѣтей моих духовных, и всѣх христиан николи же не забыл есмь, но во всѣх святых мѣстѣх поминал есмь” [16, 114].

Занурення в сакральний простір Святої Землі, переживання тринітарної єдності Бога і єдності двох природ у Христі набуває в “Arologii” ролі імпульсу



до відкриття прочанином єдності – соборності, кафолічності – Церкви як її фундаментальної риси, брак якої породжує еклезіальні деформації, ересі. Полоцький архієпископ відправляє літургію на Голгофі, “prosząc iego świętey dobroci, aby wszystkim nam iakiemi on wie sędami proszone przez niego u Boga Oycy swego IEDNO być, y iak iednymi ustami y iednym sercem wewnątrz Cerkwie iego świętey przechwalebne y przeuwielbione imię Oycy y Syna, y Ś. Ducha chwalić, y wystawiać, darować raczył” [47, 7].

Однак цей емоційний вибух контрастує із загальною гнітючою атмосферою елліністичного Сходу, приреченого на деградацію не так османським завоюванням, як розривом зі вселенською Церквою. Не слід забувати, що “Apologia” писалася вже за кілька років по відбутій прощі (“Iuż to rok idzie trzeci <...>, iakom się z przedwziętey do wschodnich krajów <...> przez dwa rok obchodzoney peregrinathey, do Ouyczyzny zaś wrócił” [47, 1]). Автор, людина з розвиненим раціональним мисленням, давно вже проаналізував здобуті враження й зробив свій висновок, склавши 6 липня 1627 р. перед митрополитом Йосифом Велямином Рутським католицьке визнання віри [30, т. 1, 206]. Отже, ретроспективно повертаючись до історії драматичної подорожі на Схід, автор уже тільки дискурсивно оформлював учинений крок.

Сумна картина власних блукань у пошуках правди вибудовується на тлі безвідрадного борсання руських богословів у тенетах єретичних учень, носіями яких постають Стефан Зизаній, Христофор Філалет, Теофіл Ортолог, Клірик Острозький, Азарія (Захарія Копистенський). “A ta wiara od wiary ś. Złotoustego, y inszych śś. Doktorów Cerkiewnych, z naszych Ruskich śś. Oyców tak iest różna, iak różna iest nieprawda od prawdy, y haerezia od wiary” [47, 93]. Для русинів же вона стала заміником автентичної східної патристики, витісненої в православній свідомості у віртуальний простір.

Досвідчення цього простору, його автентичності, відповідності його віри вченню Отців Церкви – “iak wierzył Złotousty ś. Basilius wielki ś. Jan Damascen, abo inszy który z świętych” [47, 93] – ставить Мелетій Смотрицький собі за мету. У його системі дискурсивних вимірів Схід мріє на видноколі як оаза благочестя, місце дислокації найвищих церковних авторитетів – “Oycy naszego y <...> starszych naszych Cerkwie Wschodney” [47, 2]. Звідти двічі приходив на Русь і теперішній глава Константинопольської Церкви Кирило Лукаріс – “w Bogu przewiel. Cyrillus on, po dwa kroć legatem <...> od ś. p. Mattheusza Konstantynopolskiego, y Meletiusza Alexandriyskiego, patryarchów w sprawach cerkiewnych przysyłany” [47, 4].

Важко припустити, що Мелетій Смотрицький ідеалізував грецький Схід, позаяк він іще до прощі був знайомий із різними представниками тамтешніх церков і зорієнтований у безвідрадному стані богословської думки та духовної освіти на терені Османської імперії. Східна оаза у віртуальному просторі “Apologii” швидше відображає стереотипи, виплекані у вороже наставленій до Берестейської унії спільноті, інституційованій 1620 р. за допомогою патріарха Єрусалимського Теофана в Київську православну митрополію. Особиста зустріч автора із цим світом покликана дезавувати застарілий міф і засвідчити його нетотожність реальному станові речей.

Позірна велич стародавніх східних патріархатів розкривається як одна з оман, закріплених їхніми пишними титулами. Єрусалимський патріарх титулується “Блаженнішим Патріархом Святого Міста Єрусалима й усієї Палестини, Сирії, Аравії, Зайорданья, Кани Галілейської і святого Сіону” [18, 446], “a w tak wielkich szerokiego tytułu tego prowintjach, ledwie co nad trzy tysiące pogłowia chrześcian ma” [47, 102]. Титул Олександрійського патріарха ще гучніший – “Блаженніший, Божественніший і Святіший Отець і Начальник

Пастирів, Папа і Патріарх Великого Міста Олександрії, Лівії, Пентаполю, Ефіопії, усього Єгипту і всієї Африки, Отець Отців, Пастир Пастирів, Архієрей Архієреїв, Тринадцятий Апостол і Суддя Всесвіту” [1, 592], “a we wszytkiey tey swey Jndiyskie y Murzyńskie krainy y państwa zajmującey patryarchiey, nie rzkać metropolity abo episkopa, ale ledwo iednego ma presbytera” [47, 102]. Авторова іронія набуває застережної функції, коли він звертається до земляків: “Coż za dziw będzie, ieśli się to y z naszą Cerkwią stanie, co się stało z pomiestnymi tych patriarchiy Cerkwiami? A pewnie stanie się, bo się już dobrze na to zaniostło, ieśli tak czule y dbale około siebie chodźć będziemy y wprzód, iak chodzimy teraz” [47, 103]. Самовдоволення й самовихваляння, протиставлення себе решті християнського світу, що doprowadило до розколу, недбалість у провадженні пастви – ось ті реалії візантійського Сходу, які відкриває полеміст за щедرو удекорованим фасадом.

Ілюзії щодо авторитету сучасних грецьких богословів тануть при зустрічі з невітшною дійсністю. Мелетій Смотрицький відкриває ще одну практичну мету прощі: презентація чільним ієрархам свого “Катехісису”, до написання якого він підійшов із величезною відповідальністю. Дивно, що він іще не чув про упокоєння добре відомого в Речі Посполитій Мелетія Піґаса (1549 – 1601) і сподівався на його редакторську допомогу. На це надихали й вістки про чотири праці олександрійського патріарха з догматичного богослов’я. Натомість у Константинополі Мелетій Смотрицький чує не лише про смерть свого олександрійського тезки, а й про те, що він, помираючи, наказав спалити свої праці.

Альтернативним кандидатом на редактора “Катехісису” стає чинний константинопольський патріарх Кирило Лукаріс (1572 – 1637/1638), іще більше за Мелетія Піґаса пов’язаний з Україною [29]. Але при зустрічі той пропонує прочитати власний катехісис, згодом опублікований у Женеві 1629 р. й оточений скандальними суперечками [41]. “W którym to, czego się ia mniej spodziewał, naczytawszy, z moim Kathechismem ozwać się nie usądzilem” [47, 106], – зізнається автор “Apologii”.

Пересторогою для Мелетія Смотрицького став також інший, напевне, уже відомий йому катехісис Захарії Гергана, виданий 1622 р. у Віттенберзі. Якщо “Сповідання віри” патріарха Кирила Лукаріса засвідчило вплив на нього кальвіністської доктрини, то “Християнський катехісис” Захарії Гергана трактують як наслідок лютеранських захоплень його автора [25, кн. 2, 242-245]. Український полеміст заявляє, що злякався, аби його власний текст також не було перероблено відповідно до поширеної в колах Кирила Лукаріса протестантської псевдоморфози: “aby w tę formę, w iakiey wszędy do wszytkiey Graeciey obnosi się, y tu się u nas nayduie Kathechism świeżo w roku 1622 przez nieiakiogoś Graeka Zachariasza Gergana, po Graecku z druku wydany, nie był reformowany” [47, 106].

Згодом Яків Суша так переказуватиме цей епізод: “І вжахнувся наш Савло, знайшовши не Ананію, тільки Лютера і Кальвіна. Дивне диво, що ось піднесли йому чарку обманної трутизни з самого джерела його віри, яке досі вважав здоровим. Тому швидко сховав свій власний Катехизм, бо злякався, щоб його книжки теж не зустрінупа халепа” [31, 13].

Грецький Схід при безпосередній зустрічі з ним українського прочанина виявляється світом оман. Але Мелетій Смотрицький повертається в Річ Посполиту не зневіреним прохачем порад, а мужнім шукачем правди, натхненим досвідом прощі за слідами зниклої Візантії на продовження життєвої подорожі. “Apologia” відобразила динаміку цих мандрів, утілюючи нову барокову доктрину нескінченного паломництва життєвою дорогою,

сповненою парадоксальних відкриттів. Дорогою досконалості, де попереду бовваніли постаті іспанських попередників [26; 32], чий паломницький досвід став архетипним для європейця доби Реформи.

#### ЛІТЕРАТУРА

1. *Александрійская* Православная Церковь // *Православная энциклопедия*. – Москва: Православная энциклопедия, 2000. – Т. 1. – С. 559-594.
2. *Бабич С.* Творчість Мелетія Смотрицького в контексті раннього українського бароко. – Львів: Свічадо, 2009. – 180 с.
3. *Барвінський О.* Історія української літератури. – Львів: Накладом книгарні НТШ, 1920. – Ч. 1. I і II доба. Усна народна словесність. – [2]; 375 с.
4. *Біблія* або книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту, із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена: Пер. Івана Огієнка. – Українське Біблійне товариство, 2005. – 1375 с.
5. *Вейсман А.* Греческо-русский словарь. – 5-е изд. – Санкт-Петербург, 1899. – 1374 стлб.
6. *Великанов Павел, свящ., Осипов А.И.* Апологетика // *Православная энциклопедия*. – Москва: Православная энциклопедия, 2001. – Т. 3. – С. 75-91.
7. *Величковский Паисий, прп.* Автобиография, жизнеописание и избранные творения по рукописным источникам XVIII–XIX вв. / Сост. П. Б. Жгун, М. А. Жгун; общ. ред. Д. А. Поспелова, О. А. Родионова. – Москва: Русский на Афоне Свято-Пантелеимонов монастырь, 2004. – 368 с.
8. *Величковський Паїсій, прп.* “Повість про святий собор” та маловідомі листи / Упор. Сергій Шумило. – Київ: Вид. Відділ УПЦ, 2016. – 207 с.
9. *Возняк М.* Історія української літератури: У 2 кн. – 2-е вид. – Львів: Світ, 1992. – Кн. 1. – 696 с.
10. *Горелов А., Никитин В.* Апологетика // *Католическая энциклопедия*. – Москва: Изд-во Францисканцев, 2002. – Т. 1. – Стлб. 316-319.
11. *Григорович-Барський В.* Мандри по святих місцях Сходу з 1723 по 1747 рік / Пер., післямова, примітки Петра Білоуса; Передм. О. Субтельного. – Київ: Основи, 2000. – 768 с.
12. *Григорович-Барський В.* Странствования по святым местам Востока: с 1723 по 1747 г. – Санкт-Петербург: Типография В. Киришаума, 1885-1887. – Ч. 1-4.
13. *Грицай М., Микитась В., Шолом Ф.* Давня українська література. – Київ: Вища школа, 1978. – 416 с.
14. *Грушевський М.* Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. – Київ: Либідь, 1993 – 1995.
15. *Єфремов С.* Історія українського письменства. – 4-е вид. – Нью Йорк: Вид. Ради оборони і допомоги Україні Українського Конгресового Комітету Америки, 1991. – 448; 459 с.
16. *Житве* і хождение Данила, Русьскія земли игумена // *Памятники литературы Древней Руси*. XII век. – Москва: Худож. лит., 1980. – С. 24-115.
17. *Зазайко П.* Українські письменники-полемісти кінця XVI – початку XVII ст. в боротьбі проти Ватикану і унії. – Київ: Вид-во АН УРСР, 1957. – 88 с.
18. *Иерусалимская* Православная Церковь // *Православная энциклопедия*. – Москва: Церк.-научн. центр “Православная энциклопедия”, 2009. – Т. 21. – С. 446-500.
19. *Історія української літератури*: В 2 т. – Київ: Вид-во АН УРСР, 1954. – Т. 1. Дожовтнева література. – 732 с.
20. *Історія української літератури*: У 8 т. – Київ: Наук. думка, 1967. – Т. 1. Давня література (XI – перша половина XVIII ст.). – 540 с.
21. *Історія української літератури*: У 12 т. – Київ: Наук. думка, 2014. – Т. 2. Давня література (друга половина XVI – XVIII ст.). – 840 с.
22. *Кирилло-мелетиевский* сборник. – Leipzig; Paris: A. Francksche Verl.-Buchh. (Alb. Herold), Libr. A. Franck (Alb. Herold), 1863 (Лейпциг). – Т. 1. – LXIII, 152 с.
23. [Ковалинський М.]. Життя Григорія Сковороди // *Сковорода Г.* Повне збір. тв.: У 2 т. – Київ: Наук. думка, 1973. – Т. 2. – С. 439-476.
24. *Крालюк П.* Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – початку XVII ст. – Острог: Вид-во Нац. ун-ту “Острозька академія”, 2007. – 208 с.
25. *Лебедев А.П.* История Греко-Восточной Церкви под властью турок. – Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко, 2004. – Кн. 1. – 332 с.; Кн. 2. – 378 с.
26. *Лойола Ігнатій, св.* Заповіт прочанина: Автобіографія святого Ігнатія Лойоли, засновника Єзуїтів / Пер. з англ. А. Маслюх. – Львів: Свічадо, 2003. – XX; 98 с.
27. *Огоновський О.* Історія літератури руської. – Львів: Накладом НТШ, 1887. – Ч. 1. – XVI; 428 с.
28. *Панкевич Б.* Подорож на Афон: Подорожні нотатки та роздуми паломника. – Харків: Фоліо, 2013. – 156 с.
29. *Смирнов А.* Кирило Лукаріс і Україна // *Наукові записки Національного університету “Острозька академія”*: Історичні науки. – Острог: Національний університет “Острозька академія”, 2011. – Вип. 18. – С. 157-164.
30. *Соловій Мелетій, ЧСВВ.* Мелетій Смотрицький як письменник. – Рим; Торонто, 1977. – Т.1. – 275 с.; 1978. – Т.2. – 450 с.
31. *Суша Яків.* Життя Мелетія Смотрицького, архієпископа Гієрапільського, архимандрита Дерманського, чину св. Василія Великого / Пер. з лат. О. Д-р Богдан Курилас, ЧНІ. – Йорктон, Саск., 1965. – 88 с.
32. *Тереза з Авіли, св.* Шлях досконалості / Пер. з англ. А. Маслюх. – Львів: Свічадо, 2007. – 304 с.



33. Турчиновский И. Автобиография южнорусского священника 1-й половины XVIII ст. // Киевская старина. – 1885. – Т. 11. – С. 321-332.
34. Федорів Юрій, о. д-р. На чернечій горі Атос: Записки паломника. – Торонто: Накладом Епархіальної Управи ЛУКЖ, 1960. – 128 с.
35. Филиппович Афанасий, прпмч. Диариуш // Русская историческая библиотека. – Санкт-Петербург: Типография и хромолитография А. Траншеля, 1878. – Т. 4. – Стлб. 49-156.
36. Франко І. Історія української літератури. Часть перша // Франко І. Збір. тв.: У 50 т. – Київ: Наук. думка, 1983. – Т. 40. – С. 5-370.
37. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. // Франко І. Збір. тв.: У 50 т. – Київ: Наук. думка, 1984. – Т. 41. – С. 194-470.
38. Чижевський Д. Історія української літератури: Від початків до доби реалізму. – Нью Йорк: Українська Вільна Академія наук у США, 1956. – 511 с.
39. Эварницкий Д. И. Две поездки в запорожскую Сечь Яценка-Зеленского, монаха Полтавского монастыря, в 1750 – 1751 г. – Екатеринослав, 1915. – VIII, 104 с.
40. Яковенко С., Юдин А. Мартынов Иван Матвеевич // Католическая энциклопедия. – Москва: Научная книга; Изд-во Францисканцев, 2007. – Т. 3. – Стлб. 223-226.
41. Яременко П. Мелетій Смотрицький: Життя і творчість. – Київ: Наук. думка, 1986. – 160 с.
42. Ярмусь Степан, прот. Враження з відвідин православного Сходу: На основі денних записів. – Вінніпег: Вид. гол. Ювілейного комітету УПЦ в Канаді, 1989. – 152 с.
43. Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem. – Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. – XLIV; 1980 p.
44. Collected Works by Meletij Smotryc'kyj / Introd. by David A. Frick. – Cambridge, Mass.: Harvard University Publisher, 1987. – XL; 806 p.
45. Frick D. A. Meletij Smotryc'kyj. – Cambridge, Mass.: Harvard Ukrainian Research Institute, 1995. – xx, 396 p.
46. Hadjiantoniou G. A., Chatziantoniou G. A. Protestant Patriarch: The Life of Cyril Lucaris, 1572 – 1638, Patriarch of Constantinople. – Literary Licensing, LLC, United States, 2011.
47. Smotrzycki Meletiusz, archiep. Apologia peregrinathey do krajów wschodnich. – [Lwów, 1628]. – [18], 201; [3]s.

Отримано 18 травня 2017 р.

м. Харків

