

ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ ТА ПРОБЛЕМИ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

Третя комунікативна революція та її вплив на розвиток української культури й філософії

У XV-XVI ст. в країнах Західної й почасти Центральної Європи відбуваються помітні зміни як у плані соціальному, економічному, політичному, так і в культурному. Ці зміни (особливо культурні) були пов'язані з т.зв. третьою комунікативною революцією, зумовленою винайденням книгодрукування.

Книгодрукування започаткувало масову комунікацію, зробило можливим більш інтенсивний обмін інформацією. Це не могло не вплинути на розвиток філософії. У період Середньовіччя бачимо намагання зберегти філософський спадок, забезпечити йому часову трансляцію. Не випадково в Західній Європі професійна філософія в той час існувала у формі схоластики (шкільної філософії).

Друкована книга змінює ситуацію. Завдяки їй проблема збереження культурних надбань перестає бути актуальною. Більше починає цінуватися нова оригінальна думка. Саме попит на оригінальність стимулює розвиток філософії. У зазначений період з'являються нетрадиційні, позауніверситетські осередки філософствування. Такими стають гуртки гуманістів, товариства вчених, створювані при дворах великих магнатів. Часто ці товариства іменувалися академіями (тим самим проводилася паралель з Академією Платона). Ефективним стає позаінституційне філософствування, коли мислителі отримали можливість з допомогою друкарського верстата широко презентувати свої думки.

Друкована книга вела до руйнування великих поліетнічних культурних спільнот, існування яких забезпечувала відповідна конфесія (католицька, православна церква, іслам тощо). Натомість почали формуватися національні спільноти, символічний світ яких значною мірою творило друковане слово. «Друковані мови», зазначав Бенедикт Андерсон у відомій роботі «Уявлені спільноти», «заклали підґрунтя національної свідомості». Вони «створили єдиний простір взаємообміну й комунікації, нижче від латини, але вище від розмовних діалектів». Щодо православно-слов'янського простору, то тут приблизно таку саму роль, як латина, виконувала старослов'янська мова. Андерсон також зазначав, що «друкарство надало мові нової стабільності, яка, в кінцевому підсумку, допомогла вибудувати центральний для суб'єктивної ідеї нації образ її стародавності», а також воно створило «мови-при-владі», які різнилися від давніших адміністративних мов.

Новочасна західноєвропейська філософія, яка почала формуватися в XVI-XVII ст., поступово відходила від латини і все частіше зверталася до національних мов. Вироблялася філософська термінологія цими мовами, у сфері зацікавлень філософів опинялися проблеми їхніх націй. Таку філософію можна вважати національною. Як і друкарство, що було зорієнтоване не лише на відтворення традиційних текстів, а й на створення нового, оригінального, так само новочасна філософія орієнтувалася на виражену новизну.

Процеси, пов'язані з третьою комунікативною революцією, прийшли в Україну з певним запізненням. Кириличне книгодрукування з'являється (у Кракові, Цетиньє та Празі) лише наприкінці XV – на початку XVI ст. Першими відомими кири-



личними виданнями були краківські друки Швайпольта Фіоля початку 90-х рр. XV ст. — Часослов, Осьмогласник (Октоїх), Тріодь Пісна й Тріодь Цвітна. Усі ці книги використовувалися в православному богослужінні. Можливо, вказані друки замовили клірики православної Перемишлянської єпархії. У 1494-1496 рр. працювала кирилична друкарня в Чорногорії, у місті Цетиньє. У 1517-1519 рр., в Празі виходець із білоруських земель Франциск Скорина надрукував Псалтир і 22 біблійні книги, а потім продовжив свою видавничу діяльність у Вільно. На українських землях у той час з'явилося чимало Скориненських видань, а також рукописних текстів перекладів біблійних книг.

Систематичним друкарство стає в Україні, Львові та Острозі, а також на білоруських землях, у Вільно, у кінці XVI ст. — на початку XVII ст. У Львові друкарство започаткував Іван Федоров (Федорович) у 1574 р. Потім він переніс свою діяльність на Волинь, до Острога, де в 1578 р. почала працювати друкарня. У ній надрукували чимало літератури різноманітного змісту, серед них — знаменита Острозька Біблія (1581). Щодо Львова, то тут книгодрукування стало систематичним починаючи з 90-х рр. XVI ст. під опікою Львівського братства.

Коли Україна вступила в період третьої комунікативної революції, православно-слов'янська культура й філософія перебували в кризовому стані. Показовими можна вважати міркування Петра Скарги у відомій книзі «Про єдність Церкви Божої під єдиним пастирем...» (1577), де він говорить, що греки «обдурили» слов'ян, не давши їм своєї мови. Слов'янська мова непридатна для «високої» культури, теологічних студій, тому немає богословських праць, писаних цією мовою. Незважаючи на тенденційну полемічність цих міркувань, їх не варто просто відкидати. Справді, в зазначений період православно-слов'янська культура, в кращому випадку, репродукувала те, що вже було створене раніше, і поступалася культурі латинського Заходу.

Такий стан православно-слов'янської культури й філософії обумовлювався низкою чинників. Православні слов'яни в той час не мали сильних державних утворень, де б існували культурні осередки, у межах яких могла розвиватися філософська думка. Також ударом для православно-слов'янської культури стало падіння Візантії. Адже ця культура ніби була прив'язана пуповиною до візантійської культури, звідки для себе черпала живильні соки. Тепер це джерело почало всихати, і православно-слов'янський світ втратив «підживку».

Новим зовнішнім джерелом могла б стати культура латинського Заходу, яка в XV і особливо в XVI ст. почала активно проникати на православний Схід. Правда, експансія західної культури (у різноманітних виявах — ренесансних, реформаційних, контрреформаційних) сприймалася не всіма православними. Часто західна культура трактувалася ними як щось чуже, таке, що руйнує традицію. Справді, ця культура, не будучи адаптованою до місцевих умов, вела до руйнації православно-слов'янської культури та філософії. Ця загроза усвідомлювалася і знайшла відображення в творах представників консервативного крила українських діячів того часу (Іоанна Вишенського, Ісакія Борисовича, Іова Княгиницького та інших).

Ще однією тенденцією стала поступова адаптація елементів західної культури до умов православно-слов'янського світу. На перших порах вона здійснювалася в Острозькій академії та міщанських братствах. Хоча сам процес адаптації не був простим — йшло змагання тенденцій прозахідних і консервативних. У таких умовах на базі руйнованої православно-слов'янської традиції, під впливом культури Заходу, а також поступового проникнення до високої культури «культури низів» йшло формування української філософської традиції. Одним із перших осередків, де ці тенденції виявили себе, стала Острозька академія.

Острозький та Дерманський культурні осередки

З огляду на різні обставини, документів, які стосуються діяльності Острозької Академії, збереглося вкрай мало. Але навіть те, що дійшло до нас, свідчить про велике значення цього закладу як у розвитку української культури кінця XVI ст., так і в розвитку української філософської думки того періоду. Вірогідною датою заснування Острозької академії вважається 1576 р. З самого початку вона існувала в комплексі з друкарнею. Подібний комплекс передбачав не лише функціонування початкової освіти, а й середньої і навіть вищої. Викладачі школи редагували й готували до друку певні видання. Друкарня також видавала необхідні для навчання книги, у т.ч. й азбуки.

В Острозькій Азбучі 1578 р. вказано, що князь Василь-Костянтин Острозький вибрав мужів, які знали на божественному писанні, володіли грецькою, латинською та руською мовами, і приставив їх викладати в школі. «Мужі, що знаються в божественному писанні» — це богослови, люди, які мали б також знатися на філософії. Приставлені до «дитячого училища», вони могли забезпечувати освіту вищого типу. Аналіз текстів Острозької Біблії дає підстави допустити, що не лише вчителі, а й учні згадуваної школи в Острозі були залучені до перекладу біблійних текстів. Це теж свідчить про існування в ній якщо не повністю сформованої системи вищого навчання, то принаймні певних її елементів. Про те, що наприкінці 70-х рр. XVI ст. школу в Острозі вважали не просто початковим, а вищим навчальним закладом, свідчить заповіт княгині Гальшки Острозької від 16 березня 1579 року. У ньому цей навчальний заклад був названий академією.

Починаючи з 80-х рр. згадки про Острозьку школу як навчальний заклад вищого типу мають місце в різних документах. Єзуїт Антоніо Поссевіно, який був посланий римською курією на Схід Європи для вивчення релігійних проблем, у 1581 р. писав, що «деякі князі, як, наприклад, в Острозі і Слуцьку, мають друкарні і школи, в яких підтримується схизма». У цьому випадку однозначно вказувалося, що в Острозі існувала школа, яка готувала ревних прихильників православ'я (до того ж, судячи з усього, достатньо кваліфікованих). Згадуючи про цей навчальний заклад, православні іменували його школою та академією, а католики й протестанти переважно колегіумом, ліцеєм і гімназією.

Острозьку школу «тримовною гімназією» (Trilingue Gymnasium Ostrogianum) називав Симон Пекалід у поемі «Про Острозьку війну». У цьому творі автор зазначав, що «славу античних часів» Острогу принесли «вільні науки». Отже, в цій «тримовній гімназії» відбувалося вивчення «семи вільних наук» — граматики, риторики, діалектики, арифметики, геометрії, астрономії, музики. Ці дисципліни в Західній Європі розглядалися як вступ до вищої освіти, зокрема до вивчення філософії. Хоча Пекалід не розшифровує, які три мови вивчалися в Острозькій гімназії, та не важко здогадатися, що це були латинська, грецька й старослов'янська мови. Поет розглядає Острог як осередок, де процвітає культура й наука:

«Славиться бібліотека — достойний плід спільної праці,
Біблія світ тут побачила, швидко зростає видання
Інших книжок в Острозі, Аполлон-Феб Гринейський радіє:
Він же Тенед залишив, став байдужим йому острів Делос,
Ось він і лук, і кіфару, і теж сагайдак стрілоносний —
Все забирає в Острог, побажали ж так музи священні».

Ще в одному місці Пекалід прославляє Острог як осередок культури і називає місцеву школу «ліцеєм», де відбувається викладання вільних мистецтв.

Говорячи про «тримовну гімназію», автор акцентував увагу на «незвичний» розвиток культури в Острозі. З контексту випливало, що Острог випереджав інші

культурні осередки (принаймні у східноєвропейському регіоні). Приблизно в такому ж плані, як і Пекалід, характеризували школу в Острозі автори деяких православних полемічних творів. Так, у «Пересторозі», яка з'явилася близько 1605 р., є згадка, що грек Никифор їздив у Острог для викладання «вільних наук». У цьому ж творі високо оцінюється культурно-освітня діяльність князя Острозького на користь православної церкви: він збудував тут школу, заклав друкарню, обдарував їх маєтностями, старався, щоб константинопольський патріарх до Острога прислав учителів. Автор «Перестороги» описує, як відбувалося становлення Острозької академії (хоча й не вживає такого терміна). Говорить про заснування в Острозі школи, шпиталю й друкарні, котрі існували в комплексі й були наділені фундацією від князя. Акцентується увага на тому, що Острозький намагався запрошувати до Острога вчених богословів із Греції і що тут розвивалися «словенські та грецькі науки». Така ж висока оцінка острозькому культурному осередку дається в «Палінодії» (1619-1622) Захарії Копистенського. У цьому полемічному творі сказано, що в Острозі знаходилися оратори, рівні Демосфенові та Сафонові, й інші любомудрці. Знаходилися тут і доктори, що володіли грецькою, слов'янською та латинською мовами, математики й астрологи, зокрема Ян Лятос.

Період розквіту академії припав на 80-90 рр. XVI ст. У перші роки XVII ст. було намагання перенести Острозький культурний осередок до Дерманя, де знаходився один із найбагатших православних монастирів Волині, патронованих князями Острозькими. Монастир мав значну бібліотеку, а також зв'язки з православним Сходом.

Перетворення монастиря в культурно-освітній осередок належить до 1602 р., коли він був переданий ченцям під «общее житие» з тим, щоб до нього приймалися «способнейшие до наук» для навчання «письма словенского, греческого и латинского». Реорганізацію монастиря займався Ісакій Борискович, який підтримував зв'язки зі східними патріархами й Афоном. Згідно з новим статутом, до монастиря приймалися не лише ченці, котрі визнавали правила «общего жития», а й ті, що «ся зышли до науки». Сюди перебралися православні культурні діячі з Острога, а також була перенесена друкарня. У реорганізації Дерманського монастиря значна роль належала випускникові Острозької академії Іову Книгиницькому, запрошеному в Дермань Борисковичем. Цей діяч переклав і відредагував тексти для надрукованого в Дермані «Октоїха» (1604). Ще один представник Дерманського осередку був відомий своєю західною вченістю та схильністю до філософствування («сущий от града Острога муж в еллинском диалекте искусный, в Енетиях (Венеция) и Патавиях (Падуя) любомудрствующий») – ієромонах Кипріяном, учасник Берестейського православного собору 1596 р. У 1599 р. в монастирі було по-новому перекладено Кипріяном збірник філософських афоризмів «Пчела». Йому також приписують переклад «Синтагматікона» митрополита Філадельфійського Гавриїла (1603), «Бесід Іоанна Златоустого та євангеліє від Іоанна» (1605) і «Бесід Іоанна Златоустого на чотирнадцять послань Апостола Павла» (надруковано 1623 р. в Києві).

Із 1605 р. діяльність Дерманського осередку занепадає, а він сам (у першу чергу друкарня) повертається до Острога. Більшість його діячів роз'їхались по Україні і продовжували свою культурну діяльність.

Щодо Острозької академії, то вона теж переживала не найкращі часи. Її занепад пов'язаний з діяльністю дочки князя Олександра Острозького, Анною Алоїзою Ходкевич, завдяки якій у 1623 р. почала діяти в Острозі єзуїтська місія. В «Острозькому літописці» сказано, що Анна-Алоїза напустила в місто єзуїтів. І вже через них багато злого сотворила православним. Знаходячись у місті, власником якого була ревна прихильниця католицизму, Острозька академія не мала перспектив для свого розвитку. Це розуміли сучасники. Так, гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний, який навчався в Острозькій академії, у своєму передсмертному заповіті в 1622 р. не захотів пожертвувати на неї кошти. Хоча зробив пожертви на користь Київського

Богоявленського братства, його школи й монастиря; на школу Львівського братства. Остаточним ударом для академії стали події 1636 р. Під час Пасхи того року Анна-Алоїза спровокувала повстання православних острозьких міщан. Його жорстоко придушили, а в місті були ліквідовані православні інституції і введена унія. Острозька академія, яка до того й так зазнавала переслідувань, імовірно, саме тоді перестала функціонувати. Фундуш, призначений на її потреби, згодом, у 1640 р., перейшов до єзуїтського колегіуму.

За період діяльності із стін Острозької академії вийшло кількасот випускників. З точки зору дня сьогоднішнього, це небагато. Але в тогочасних умовах ці люди творили «критичну масу», яка забезпечила якісний прорив у тогочасній українській культурі. До випускників Острозької академії належав згадуваний видатний козацький гетьман Конашевич-Сагайдачний, що відіграв важливу роль у перемозі об'єднаних польсько-українських військ у Хотинській битві 1621 р., яка врятувала Річ Посполиту від турецької експансії. Також завдяки цьому гетьманові вдалося відновити православну ієрархію в Україні та Білорусі і тим самим зберегти на цих землях православ'я. До відомих випускників академії належав Мелетій Смотрицький, автор резонансних полемічних творів, серед яких передусім варто виділити «Тренос» і «Апологію». Йому належить «Грамматика...» старослов'янської мови, яка неодноразово перевидавалася й справила величезний вплив на розвиток філологічної науки в слов'янських народів у XVII-XVIII ст. Випускники Острозької академії були засновниками чернечих обителей, які стали важливими осередками релігійного життя в Україні (Межигірського монастиря, Скиту Манявського), відіграли важливу роль у відродженні Києво-Печерської лаври, створенні тут релігійно-культурного осередку; у становленні Київського братства, Києво-братської школи, зрештою, Києво-Могилянської академії. Також Острозька академія, її викладачі й випускники підтримували зв'язки з православними братствами – передусім Львівським, Віленським, Київським та Луцьким.

Острозька Біблія та її значення для становлення української філософської традиції

Інтелектуали Острозької академії в першу чергу працювали над тим, щоб виробити конкурентоздатну богослововську й філософську культуру, яка б могла протистояти західній експансії. Вони намагалися максимально використати потенціал візантійської та давньоруської традицій, обережно адаптуючи елементи культури Заходу. Виявом цієї тенденції стала Острозька Біблія, укладена при допомозі викладачів й частково студентів Острозької академії.

Будучи надрукованою на початку 80-х рр. XVI ст., ця Біблія отримала значне поширення серед православних слов'ян, а також молдаван та румунів. Її шанували й представники неправославних віровизнань, віддаючи належне ерудиції острозьких книжників. Шанобливе ставлення до цієї книги як з боку православних, так і представників інших християнських конфесій стало однією з причин того, що збереглося чимало примірників цього видання. До нашого часу дійшло близько 400 примірників, які знаходяться в музеях, бібліотеках, архівах не лише України, а також Росії, Білорусі, Польщі, Литви, Румунії, Ватикану, Греції, Сербії, Угорщини, Чехії, Естонії, Голландії, Болгарії, Франції, Великобританії, США, Канади, Австрії, Німеччині, Фінляндії, Узбекистану, Киргизії тощо. Це дає підстави припускати, що наклад видання становив 3-4 тис. примірників.

Дослідники вважають, що активна робота з підготовки Острозької Біблії розпочалася у середині 70-х рр. XVI ст. У 1575 чи 1576 рр. виник гурток вчених, які працювали над підготовкою до друку цього видання. Робота над Біблією було складною справою.

Чи не найголовнішою проблемою, яка постала перед редакторами, було питання, який текст взяти за основу для Біблії. Про це йдеться в першій передмові до цього видання, написаній від імені князя Острозького. Там говориться, що не було знайдено ні однієї книги Біблії, куди б входили всі книги Старого Завіту, перекладені старослов'янською мовою. Редактори Острозької Біблії зробили велетенську роботу, здійснивши порівняльний аналіз різноманітних біблійних текстів. Навіть у Західній Європі, де філологічна наука була достатньо розвинутою, до подібної роботи лише приступали. Хто редагував Острозьку Біблію, ми не маємо достатньо інформації. Схоже, ця робота здійснювалася під керівництвом Герасима Смотрицького. Саме він був автором прозової та віршованої передмов до Біблії. Також Смотрицький, певно, був автором вірша-присвяти на герб князів Острозьких, яким і відкривається Біблія. Деякі дослідники вважають, що йому належить авторство передмови, написаної від імені Острозького. Важливу роль в укладенні Острозької Біблії відіграв також друкар Іван Федорович (Федоров), який є автором післямови до цього видання, де говорить, що надрукував книги Старого й Нового Завіту. Федорович не просто виконував технічну роботу, друкуючи Біблію, а й переймався тим, щоб не було помилок у книзі, тобто здійснював редагування тексту.

Хоча Острозьку Біблію до друку готували різні фахівці (знавці сакральних мов та біблійних текстів, учені-філологи, майстри друкарської справи), головну роль у її появі відіграв князь Острозький. Він зумів зібрати вчених редакторів, запросив до себе друкаря Федоровича. За його вказівкою збиралися біблійні тексти з різних країн. Він виділив великі кошти для роботи над Біблією і для її друкування. Мотиви видання книги (принаймні частково) були пояснені в передмові до Біблії, написаній від його імені. Князь говорив, що відважився на видання Святого Письма, сподіваючись на милосердя Боже, знаючи, як нелегко людям спастися. Для Острозького видання Біблії було передусім богоугодною справою. Водночас князь звертав увагу на справи земні, на міжконфесійну боротьбу, що точилася в той час на українських землях, ведучи мову про переслідування «Христової Церкви», тобто православ'я. Зазначені мотиви, зрозуміло, подані в передмові з суб'єктивної позиції. Хоча можна не сумніватися, що мотиви особистого спасіння, яке князь сподівався отримати завдяки здійсненню богоугодних справ, у т.ч. й друку Біблії, а також намагання зміцнити позиції православної церкви, покровителем якої в Речі Посполитій він офіційно вважався, стояли на першому місці. Певну роль у цій справі міг відіграти й «магнатський гонор». Князю важливо було зробити таку справу, завдяки якій про нього б заговорили, зріс його престиж та й завдяки якій він би залишив про себе пам'ять нащадкам. Про це (хай навіть дещо завуальовано) також йдеться в передмові.

З погляду дня сьогоднішнього, видання Острозької Біблії не мало стосунку до філософствування. Насправді, це не так. Як зазначалося, ще в часи Київської Русі виробився погляд, що філософствування – це інтерпретація біблійних текстів. Тому збереглися примірники Острозької Біблії з помітками-маргіналіями. Вони свідчать про спроби українських книжників осмислити Священне писання, вписати його в контекст сьогодення.

Значний інтерес у цьому плані становлять записи на полях примірника Острозької Біблії, що зберігається в Харківській науковій бібліотеці ім. В.Г. Короленка. Цей примірник належав трьом різним власникам, кожен із яких залишив у ньому записи релігійного, а також полемічного характеру. Найбільш цікаві записи належать до 20-х рр. XVII ст. Анонімний автор цих записок отримав у науковій літературі умовну назву «волинського вільнодумця». Йому також приписували авторство записів на полях рукописної книги «Бесіди Іоанна Златоустого на послання апостола Павла до коринфян», яка довгий час зберігалася в бібліотеці Крехівського монастиря. Для «волинського вільнодумця» притаманний яскраво виражений антиклерикалізм. Виступаючи проти католиків та уніатів, він засуджував також православних священ-

нослужителів, оскільки вони «байок лише учать людей, не вчать правди божої, а лише людських вимислів», наклали на селян важку панщину, незвиклі податки і т. ін. «Волинський вільнодумець» негативно ставився до обрядового благочестя. Зі скепсисом говорив про поклоніння іконам, культ святих, виступав за невтручання церкви в державні справи.

У передмові до Біблії, написаній Смотрицьким, йдеться про те, як треба трактувати її. Священне писання, вважав автор, варто досліджувати «неземними очима». Лише тоді можна врятуватися від «бушування противних вітрів еретичного хитрування», обману, гордості, діянь антихриста. «...відкрий очі духовні твого серця, і відкинь марнословство і горді роздуми – це земське, душевне і бісівське, що не сходить згори. Але думаючи про горішнє, зрозумій господні слова, що не просто Він наказує читати, але й досліджувати; а дослідивши, зберігати, що можна помістити, вміщати, а те, що не можна помістити, з вірою церкві представляти; а вона не має звичаю помилятися. Бо читання письма забиває, а духовне дослідження оживляє. Думаючи по інакшому, численні впали в оману і стали на дорогу погибелі». Отже, Смотрицький закликав не просто читати біблійний текст, а заглиблюватися в його зміст, відкривати «духовні очі серця», тобто спиратися на глибинне інтуїтивне сприйняття. Правда, вважає Смотрицький, духовне дослідження має межі й повинне узгоджуватися з церковним розумінням.

З одного, боку, Острозька Біблія була відповіддю на закиди Скарги, що старослов'янською мовою неможливо богословствувати (а отже, й філософствувати). Видавці Біблії запропонували філософсько-філологічну концепцію, сутність якої полягала в звеличенні старослов'янської мови як основи «чистоти» православної віри. Старослов'янська мова розглядалася ними як духовне начало, що єднало всіх православних слов'ян, як хранитель багатовікового загальнослов'янського культурного спадку й, нарешті, як засіб комунікації в усьому православно-слов'янському ареалі. Давши повний корпус біблійних книг старослов'янською мовою (реально створивши слов'янський біблійний канон), острозькі книжники продемонстрували, що існує база для богословствування цією мовою. Звідси стають також зрозумілими намагання українських полемістів кінця XVI – початку XVII ст. подати старослов'янську мову як «божественну». Наприклад, це простежується у Вишенського. Також у цьому контексті варто осмислювати появу різноманітних азбук, граматики, словників цієї мови, вершиною яких стала «Граматика» Мелетія Смотрицького.

Острозька Біблія кодифікувала оновлений українцями варіант старослов'янської мови, який набув поширення в православному слов'янському світі. Мова Острозької Біблії це вже не мова Кирила й Мефодія. Це була українізована старослов'янська мова. Видання Острозької Біблії стимулювало формування на цій мові релігійної, богословської термінології й розвиток богословської думки. З іншого боку, Острозька Біблія стала певною адаптацією західних традицій на українському ґрунті. І справа не лише в тому, що для її випуску скористалися технікою книгодрукування, яка прийшла із Заходу. При укладенні Біблії використовувалися як старослов'янські й грецькі тексти, що відповідали духу давньоруських і візантійських традицій, так і тексти, що прийшли із Заходу – чеські біблійні переклади (фактично протестантського характеру), Вульгата, що була канонічним старозавітним текстом для католиків, можливо, також і протестантські польськомовні переклади. Острозька Біблія стала прелюдією для появи наприкінці XVI – початку XVII ст. полемічної православної літератури, написаної тогочасною українською книжною мовою. Ця література, здебільшого, створювалася викладачами, учнями Острозької академії або авторами, наближеними до їхнього середовища.



Філософська та богословська думка в Острозькій академії

Створення Острозької академії й пов'язане з цим видання Острозької Біблії, в певному сенсі, стало відповіддю української еліти на культурні виклики католицького й протестантського Заходу. В Острозькій академії (хай і не безпроблемно) творився синтез культур Сходу й Заходу, синтез, на основі якого мала б постати оригінальна культурна традиція.

Вказану тенденцію можна простежити у працях острозьких письменників. На початковому етапі вони переважно виступали як традиціоналісти, котрі апелювали до ранньохристиянських, візантійських та давньоруських джерел.

Першою друкованою книгою Острозького культурного осередку вважається Азбука 1578 р. До неї додавалася пам'ятка давньоболгарської писемності «Сказання, як склав святий Кирило Філософ азбуку слов'янською мовою та переклав книги з мови грецької на слов'янську». Вказаний твір мав на меті підкреслити думку про сакральність слов'янської мови. З часом ця думка стає поширеною серед українських книжників. Також її можна вважати відповіддю на тезу Скарги про культурну неповноцінність мови слов'ян. Вміщене в Азбучі «Сказання...» орієнтувало на позитивне ставлення до філософії. Адже у творі святий Кирило іменується філософом. Як і в період Київської Русі, тут під філософією розумілася релігійна мудрість.

Правда, таке розуміння швидко зникає. Йому на зміну приходить розуміння філософії в західному схоластичному дусі. В Україні філософію почали сприймати як «латинську науку», котра прийшла із Заходу й використовувалася католиками для захисту свого віровчення. Зрештою, так воно й було. У західній схоластичній традиції існувало чітке розмежування «чистої» філософії й теології. Філософія трактувалася передусім як логічні знання, необхідні для захисту католицької доктрини. Зі зрозумілих причин така філософія не могла бути прийнятою острозькими книжниками. Звідси їхня «антифілософська спрямованість». Особливо вона простежується у Вишенського, який закликає відкинути Аристотеля, інших філософів, а звертатися до біблійних і богослужбових текстів. Таку «антифілософську спрямованість» маємо також у «Пересторозі», виникнення якої частково пов'язане з Острогом, інших творів, навіть у «Треносі» Мелетія Смотрицького.

Острозькі книжники апелювали до творів неоплатонічного характеру. Герасим Смотрицький у «Ключі царства небесного» (1587) закликав прислухатися до «світлиць великих» і «стовпів церковних, учителів грецьких» Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоустого, Афанасія, Кирила, Іоанна Дамаскіна та інших, підкреслюючи, що саме від грецьких богословів увесь світ має мудрість, без якої Рим нічого не знає. Широко використовував твори візантійських отців церкви і твори ранньохристиянських авторів Василь Сураський у «Книжиці в шести розділах», опублікованій у 1598. Це був перший у православній українській полеміці трактат, що зачіпав широке коло дискутованих з католиками богословських питань – про сходження Святого Духа, про примат римського папи, про вживання прісного й квашеного хліба в таїнстві євхаристії, про цілібат пресвітерів та дияконів, а також про чистилище.

Острозькі книжники підготували до друку й видали фундаментальні твори візантійських богословів – «Книгу про піст» Василя Великого (1595), збірник проповідей Іоанна Златоустого «Маргарит» (1596). У 1605 р. Кипріян переклав «Бесіди на Євангеліє від Іоанна Златоустого», а в 1612 р. «Бесіди на 14 посланій апостола Павла» цього ж автора (цей твір видрукував у Києво-Печерській лаврі Захарія Копистенський на початку 20-х рр. XVII ст.). Звернення до візантійської богословської спадщини простежується у творах Даміана Наливайка. У виданій ним книзі «Ліки на оспалий умисл чоловічий» (1607) використовувалися «Слова» Іоанна Златоуста і «Тестамент... Василя, царя грецького... до свого сина... Лева Філософа». Також при

укладенні своїх «Лекцій слов'янських...» (видані перед 1627 р.) цей автор звертався до патристичної літератури.

Окрім отців церкви й ранньохристиянських авторів, на острозьких книжників справи помітний вплив ісихазм. Елементи цього містичного вчення зустрічаємо у Вишенського, інших представників консервативного крила в українській суспільній думці кінця XVI – початку XVII ст. Про зацікавленість ісихазмом свідчить поява в Острозі перекладу Кипріяна «Бесід та житія преподобного та богоносного отця нашого Макарія Єгипетського... про розумне мовчання чи про божественне бачення...» (1610). У практичному плані ісихастське вчення знаходило вияв у створенні представниками «острозького кола» відомих монастирських обителей – Скиту Манявського, Межигірського монастиря, в оновленні Борисовичем Дерманського монастиря.

Проте, незважаючи на консервативні мотиви, йшов поступовий процес адаптації острозькими книжниками західної філософської традиції на українському ґрунті. Показовим у цьому плані був переклад Кипріаном трактату Гавриїла Севера «Синтагматіон...» (1603). Вказаний твір використовував філософські методи й логічні побудови латинської теології. Адаптації культурних надбань Заходу на українському ґрунті сприяло й те, що при дворі князя Острозького панувала культурна й релігійна толерантність і діяли представники різних традицій. Так, в Острозькій академії працював запрошений із Краківського університету католик Ян Лятош, якого називали й філософом. В Острозі також жив Симон Пекалід – автор ренесансного типу. На замовлення Острозького з'явився твір «Апокрисис» (1698 або 1699 рр.), у якому простежуються протестантські настрої. Врешті-решт, усе це призвело до того, що українські книжники засвоювали ідеї ренесансного гуманізму й Реформації. У цьому сенсі цікава творчість вихованця Острозької академії Мелетія Смотрицького, особливо його «Тренос». Незважаючи на консервативні мотиви, присутні в цьому творі, його автор, поряд із візантійськими авторами, намагався використовувати праці західних теологів. Богословська частина «Треноса...» цікава з багатьох причин. З одного боку, тут бачимо спроби адаптувати деякі надбання західної культури на українському ґрунті. З другого, перекласти здобутки східної теології на одну з мов західного богословствування (польську). Зрештою, в Україні визріла думка про необхідність прийняття філософії античності, яку використовували католицькі теологи. Теоретичне обґрунтування її здійснив Копистенський у «Палінодії...».

Очевидно, філософія як окрема дисципліна не викладалася в Острозькій академії – про це немає ніяких відомостей. Тим більше в умовах тогочасної конфесійно-ідейної боротьби це видається малоймовірним. Проте деякі філософські ідеї (переважно християнських неоплатоніків) представлені у творах острозьких письменників-полемістів. Також у творах острозьких книжників, наприклад, Герасима й Мелетія Смотрицьких, простежується цікаве намагання «підняти» народну українську мудрість, народне світосприйняття і світовідчуття до рівня філософської рефлексії. Правда, тенденції синтезу різних культур у теологічній та філософській сферах в Острозі так і не отримали свого логічного завершення. Подальший розвиток цієї тенденції відбувався в Києві, куди перенесли свою діяльність чимало вихованців Острозької академії.

Братський рух та його роль у розвитку філософської думки

У кінці XVI – на початку XVII ст. в українських та білоруських містах при православних церквах створюються братські організації. Братства виникали як традиційні інституції мирян, що мали на меті допомогти утримувати православні храми. На початковій стадії вони переважно об'єднували міщан. Найдавнішим братством вважається Львівське Успенське, яке заявило про себе в другій половині



80-их рр. XVI ст. У той час українських православних міщан почали активно витіснити міщани-католики. Хоча ця боротьба мала в своїй основі економічні чинники, пов'язані з посиленням конкуренції в умовах активізації торгівлі, все таки вона велася під релігійними гаслами, часто виражалася в протистоянні православних і католиків. Особливо ця боротьба загострилася в середині 80-их рр., після введення в католицькій церкві нового Григоріанського календаря.

Братства не зводили свою діяльність до діяльності релігійної. Вони здійснювали представництво українських православних міщан на сеймах, відстоювали їх політичні, культурні й майнові інтереси, вписували протести до міських книг; намагалися впливати на українське суспільне життя, захищали вільності українців, їхнє право на торгівлю, ремісничу діяльність, посідання державних посад і т. ін. Братчики мали власний суд, спільну скарбницю, власність, утримували школи, бібліотеки, друкарні, шпиталі. За власним розсудом, часто ігноруючи церковну владу, обирали проповідників та священнослужителів, наймали вчителів, друкарів. Тобто намагалися стати автономними структурами в православній церкві, що спричиняло їхні конфлікти з ієрархами. Відомі конфлікти львівських братчиків з єпископом Гедеоном Балабаном, який навіть чинив насильство над ними, відлучав від церкви братських лідерів.

«...в житті українського міщанства, – писав Михайло Грушевський, – братський рух як з одного боку мав характер національної оборони від чужих замахів, так з другого мав тенденцію до утворення правлячого українського осередка». За зразком Львівського братства, яке підтримувало тісні зв'язки з Острозьким осередком, були створені братські організації в Рогатині, Галичі, Любліні, Замості, Бресті, Києві, Луцьку, інших українських містах, а також на теренах Білорусі.

Умовно можна виділити два етапи розвитку братського руху в Україні. Перший – до Берестейської унії 1596 р., другий – після неї. На першому етапі провідна роль належала Львівському братству. Тоді до братських організацій переважно входили представники міщанства.

Після Берестейської унії виникає необхідність єдності всіх антиуніатських сил для боротьби з католицькою експансією. За таких умов формується новий тип братств, які об'єднували, поряд з міщанами, представників православного духовництва, української шляхти й козацтва. Такими братствами стали Київське та Луцьке.

Фундацію Київського братства відносять до 1615 р. У тогочасному Києві міщанство було слабе, погано організоване. У братстві воно відіграло другорядну роль. Інтерес до заснування братства виявили православні шляхтичі. Вони були не лише співзасновниками цієї організації, а й надали їй значну матеріальну підтримку (мається на увазі фундушевий запис на користь братства Гальшки Гулевичівни). Окрім шляхти, інтерес до цієї справи виявило православне духовенство, яке відмовилося приймати унію. Значна його частина зосереджувалася в Києво-Печерській лаврі. Але чи не найголовнішу роль у цьому випадку відіграло запорізьке козацтво. Гетьман Конашевич-Сагайдачний, зазначав Грушевський, «записавши військо в братство, дав йому не тільки право, але й обов'язок виступати в усіх братських справах у ролі його членів, коротко – зав'язав братство як козацьку експозитуру, козацьке представництво в церковних і національних справах».

У певному сенсі Київське братство та його школу можна вважати продовжувачем традицій Острозької академії. Адже Конашевич-Сагайдачний, який відіграв важливу роль у його становленні, був вихованцем цього навчального закладу. Серед викладачів Київської братської школи були випускники академії Острозької, зокрема відомий Мелетій Смотрицький.

Київське братство стало інституцією, яка в своїй діяльності значною мірою виражала інтереси козаків. Не випадково ректорів школи Київського братства Касіяну Саковичу належали «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» (1622). Це був один з перших творів в українській літературі, у якому проводилася

думка, що козаки є продовжувачами традицій Київської Русі й оборонцями християнства.

Паралельно з Київським в 1517 р. організовується братство Луцьке. Сюди не сягали козацькі впливи, тому його соціальне обличчя було дещо іншим. Воно компенсувало втрату на Волині Острозького культурного осередку, який почав занепадати на початку XVII ст.

Провідну роль у заснуванні братства відіграли представники волинської родової аристократії, хоча його діяльність забезпечували луцькі міщани, котрим братчики-шляхтичі передали низку своїх повноважень. Частину братчиків становили духовні особи, на яких покладалися культурно-релігійні функції. Грушевський розглядав Луцьке братство як «організаційний центр тутешньої української шляхти і міщанства».

Дослідники неодноразово звертали увагу на реформаційні мотиви в діяльності братських організацій. Правда, ця «реформаційність» мала свою специфіку, нерідко поєднуючись із православним консерватизмом. Зрештою, і західні реформатори апелювали до традицій (передовсім ранньохристиянської). Хоча братчики не дійшли до ідеї «порятунку особистою вірою», вони, як і протестанти, акцентували увагу на внутрішній релігійності, віддаючи їй перевагу перед зовнішньою благочестивістю. «Якщо про церкву тілесну маємо старатися, – говорилося в «Постанові про спільножителстві в Луцькому братства», – тоді про внутрішню, духовну набагато більше».

Замість «порятунку особистою вірою» братські теоретики висунули ідею про колективну відповідальність духовництва і мирян у справі спасіння. У згаданому документі Луцького братства вказувалося: «Як члени двоїстого тіла церкви Христової, а ні світські без духовних, а ні духовні без світських у справі спасіння людського досконало й достатньо бути не можуть, і для того в єдність любові й рівність поваги вступили ми». Отже, щоб спастися, мирянам священнослужителі так потрібні, як і священнослужителям – миряни. Ця ідея орієнтувала світських людей на активну участь у церковному житті, як і протестантська ідея «порятунку особистою вірою».

Братчики, виявляючи самостійність у церковно-організаційних справах, навіть намагалися поставити під свій контроль духовництво. У Луцькому братстві встановився звичай обирати ігумена братського монастиря. Діяльність братчиків не обмежувалася церковно-організаційними питаннями, вона поширювалася на релігійно-ідеологічну сферу церковного життя. Представники братського руху виступали за те, щоб миряни могли інтерпретувати Біблію й богословські твори, використовуючи Священне Писання для обґрунтування своїх соціальних і політичних вимог. І в часи Київської Русі, і в той час це сприймалося як філософствування.

У середовищі братчиків існував інтерес до філософії. Про це свідчить «Інвентарний опис бібліотеки Львівського братства» від 1601 р. Зрозуміло, серед книг переважали біблійні та богослужбові тексти. Однак були й філософські твори, зокрема Аристотелівський «Органон» грецькою мовою. Серед латинських книг зустрічаємо твори Плутарха, Цицерона, тексти філософського характеру.

Свідчень про систематичне навчання в братських школах філософії ми не маємо. Проте статuti братських шкіл показують, що їхні учні мали змогу засвоювати елементарні філософські знання. У «Порядку школьному» (1586) Львівського братства записано: «Повинен буде дидакал учити і на письмі... подавати від граматики, риторики, діалектики і від інших зовнішніх поетів, і від Євангелія, від книг апостольських». Відповідно, у школі, поряд з традиційним навчанням за біблійними книгами, вивчалися сім вільних мистецтв. Оволодіваючи риторичним мистецтвом, учні знайомилися з азами античного філософствування. Щодо діалектики, то під нею в той час розумілася логіка Аристотеля. Не випадково в бібліотеці львівських братчиків, як зазначалося, знаходився «Органон» цього автора. Зрештою, логіку учні могли вивчати за перекладеними книгами, наприклад, за «Діалектикою» Іоанна Дамаскіна.



Те, що учні братських шкіл вивчали філософію за перекладними текстами, говорить «Порядок школьний» Луцького братства (1624). Після вивчення трьох мов (грецької, старослов'янської та «простої» руської мови), говорить цей документ, учні мають приступити до вивчення вищих дисциплін – діалектики й риторики. Спеціально зазначається, що ці «науки по слов'янськи перекладені; руською мовою написано діалектику і риторику та інші філософські твори, належні до школи».

Отже, незважаючи на обмежені матеріальні можливості, брак кадрів, у братських школах спостерігалось намагання плекати філософську культуру, знайомити учнів з азами логіки. Це можна вважати помітним кроком до професійного філософствування, яке з часом утвердилося в Києво-Могилянській академії.

Традиціоналістський напрямок

На рубежі XVI – XVII ст., коли відбувалося становлення української філософії, йшло змагання двох тенденцій. Одна з них мала консервативний характер, відверто апелювала до традиції, візантійського та давньоруського спадку, не приймала «новин». Інша тенденція, не заперечуючи традиційних цінностей, зверталася до культурних набутків Заходу. Чітко розмежувати ці тенденції в діяльності окремих культурних діячів складно. Навіть «чисті» консерватори, як, наприклад, Вишенський, мусили звертатися до «зовнішньої» мудрості. І навпаки, «поступовці», використовуючи ренесансні чи реформаційні ідеї, демонстрували консерватизм.

Традиціоналістський напрямок був представлений в Острозькому та Дерманському осередках, у монастирському середовищі, а також частково в середовищі братчиків. Одним із предтеч консервативного чи традиціоналістського напрямку в українській та білоруській релігійно-філософській думці зазначеного періоду варто вважати Артемія – російського публіциста й церковного діяча, представника релігійної течії «нестяжательства». Зазнавши переслідувань з боку верхівки Російської православної церкви, він у середині 50-х рр. XVI ст. емігрував із Московії до Великого князівства Литовського. Жив у білоруському місті Слуцьку, при дворі князя Юрія Слуцького, який намагався створити в себе релігійно-культурний осередок. У білоруський період свого життя був активним захисником православ'я, борцем проти реформаційних впливів. Збереглося 16 послань Артемія, із яких 11 належать до цього періоду. Можливо, він підтримував зв'язки з Острозьким культурним осередком. Його ідеї були співзвучні поглядам Герасима Смотрицького, Суразького, Вишенського та інших православних традиціоналістів, пов'язаних з Острогом. У деяких списках творів Артемія зазначено: «Книга Артемія старця острожского посланіе его к Симону Будному». Якщо це не помилка переписувачів, то Артемій певний час жив у Острозі; можливо, був причетний до становлення Острозької академії й підготовки Острозької Біблії.

Ще одним російським емігрантом, який мав причетність до становлення традиціоналістського напрямку в українській релігійно-філософській думці кінця XVI – початку XVII ст., вважається Андрій Курбський (1528-1583). Він був видатним російським полководцем, наближеним до царя Івана Грозного. У 1564 р., остерігаючись репресій, утік з Московії до Великого князівства Литовського. Поступивши тут на службу, отримав чимало земельних володінь. Вважається, що в розташованому поблизу міста Ковеля селі Миляновичах Курбський організував літературно-перекладацький гурток (кінець 1560-х років – 1583 рр.) з переважним світським складом співробітників, науково-філологічною програмою. Князь залучив до нього росіян-емігрантів, місцевих волинських діячів, знавців латинської та грецької мов; ченців, священиків. Осередок мав виразно православне спрямування. Його перекладацька діяльність зумовлювалась насамперед потребами поточної антипротестантської, меншою мірою, антикатолицької ідеологічної боротьби на східних зем-

лях Речі Посполитої. З цією метою підбирались для опрацювання відповідні твори Іоанна Златоуста (більшість з яких були об'єднані в збірник «Новий Маргарит»), Іоанна Дамаскіна, Василя Великого, Григорія Богослова, можливо, Симеона Метафраста. Велике суспільне значення мали відкриті послання князя. Окрім богословських та полемічних питань, вони містили конкретні поради в справі ведення православної пропаганди та агітації. Ці листи пізніше були сформовані у т.зв. «Збірник Курбського». Їхні адресати – шляхтичі, міщани, ченці. Серед них був і князь Острозький.

Та все ж існують сумніви щодо релігійно-культурної діяльності Курбського, а також Миліяновичкого гуртка. На нашу думку, це міф, витворений російською історіографією. Американський дослідник Едвард Кінан вважає, що твори, у тому числі листи, приписувані Курбському, йому не належали. Тим більше, що Курбський, як свідчать деякі факти, не вмів писати. На думку Кінана, чимало «творів Курбського» належали українському книжнику Андрію Ярославському, іменем якого вони були підписані.

Не вдаючись у дискусію щодо авторства «творів Курбського», зазначимо, що поява більшості з них належить до останніх десятиліть XVI ст. І ці твори засвідчили існування потужної консервативної тенденції в українській релігійно-філософській думці.

Одним із перших яскравих представників українського традиціоналізму варто вважати Василя Суразького, якого деякі дослідники ототожнюють із Василем Андрійовичем Малюшицьким (хоча це не більше, ніж гіпотеза). Про самого Суразького ми нічого не знаємо, окрім того, що він був автором «Книжиці в 6-ти розділах» (у літературі часто цей твір іменується «Про єдину істинну православну віру» від назви першого представленого в ній трактату). Книга була написана у 1588 р., проте надрукували її приблизно через десять років, коли з особливою силою розгорілася полеміка між прихильниками й противниками унії.

Сам текст твору і згадки про його автора дають підстави вважати, що Суразький належав до діячів Острозької академії. В острозькому середовищі цей твір був достатньо відомий, переписувався; зрештою, його надрукували в Острозькій друкарні. Високу оцінку йому дав Вишенський.

«Книжиця...» Суразького – це перший у православній українській полеміці твір, що зачіпав широке коло дискутованих із католиками та протестантами богословських питань. Твір складався з шести розділів, до складу яких ввійшло 7 трактатів: «Про єдину істинну православну віру», «Про сходження всесвятого і животворящего духа», «Про першість римську», «Про опрісноки», «Про примінення святкових днів», «Про святі храми», «Про образи, іменовані іконами». У першому трактаті автор, обґрунтовуючи істинність православної віри, переважно звертався до Старого й Нового Заповітів. У другому розглядався догмат про сходження святого духу, який викликав найбільші догматичні суперечки між католиками й православними. При цьому Суразький часто використовував твори Максима Грека. Водночас полемізував зі Скаргою та Бенедиктом Гербестом. У третьому трактаті, де заперечувалася першість римського папи серед ієрархів християнства, були зроблені значні вставки. Це – «Послання Варлаама Калаврійського до Францишка, учителя римської церкви, про першість папи» (очевидно, XIV ст.) та «Скорочене сказання від літописця, сиріч – від кройніки, про латинян, які відступили від православних патріархів...». У четвертому трактаті обговорювалися обрядові питання, які були предметом дискусії між православними й католиками. П'ятий трактат присвячувався визначенню дат святкування церковних свят. Це питання стало особливо гострим після проведення в римо-католицькій церкві календарної реформи. Останні два трактати були спрямовані проти протестантів, котрі заперечували святість храмів та ікон. У творі (і це цілком закономірно) широко використовувалася східна патристична література.

Суразький, як і більшість українських консерваторів того часу, знаходився під впливом творчості Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Тому характеризував Бога як щось надчуттєве, невидиме, що існує вічно саме по собі, нерухоме, нескінчене і неосмислюване; його не можна пізнати розумом, виразити в слові. Божественне неможливо порівняти ні з чим. Посилаючись на Іоанна Дамаскіна, письменник відстоював учення про єдину іпостась божества, тим самим протиставляючи такий підхід поглядам протестантів-антитринітаріїв і частково католиків.

Щодо людської природи, то Суразький поділяв її на зовнішню й внутрішню, тілесну і духовну. Духовна природа, своєю чергою, поділяється на три частини – ум, здатний пізнавати закладену в людині божественну істину; розмисл, завдячуючи якому пізнається світ зовнішній; і душа, яка узгоджує ум та розмисл. У розмислі виражена сутність «зовнішньої людини», в умі, навпаки, – «внутрішньої». Пізнання «внутрішньої людини», як і істин у Святому Письмі, можливе лише в результаті містичного осяяння, а тому не потребує «зовнішнього розуму», яким є, наприклад, західна схоластична теологія. У цьому випадку погляди Суразького були близькими до ісихазму. Щоправда, відкидаючи схоластичну ученість, він був не проти засвоєння окремих елементів західноєвропейської культурної спадщини, особливо тих, які були необхідні для полемічної вправності.

Суразький належав до сучасників Вишенського. Імовірно, вони знали один одного і навіть підтримували дружні стосунки. Щодо Іоанна (Івана) Вишенського, то його представляють, як одну з провідних фігур українського полемічного письменства зазначеного періоду, що не зовсім відповідає дійсності. Він не належав до авторів, які користувалися популярністю за життя. Його ім'я не фігурує в друкованих полемічних творах кінця XVI – початку XVII ст. На нього майже не посилалися ні православні, ні католицькі й уніатські полемісти. У знаному уніатському трактаті «Совіта віна» («Подвійна вина»), виданого у Вільні 1621 р., перераховуються імена найбільш відомих українських авторів того часу. Серед них ім'я Вишенського не фігурує. Не потрапив він і до числа «нових докторів церкви східної», про яких веде мову Копистенський у своїй «Палінодії» (1619-1622). Не згадує Вишенського й Мелетій Смотрицький в «Апології» (1628), де піддавалися критиці найбільш відомі православні полемісти. Ні один твір цього письменника не викликав такого резонансу, щоб стати предметом дискусії.

Коло читачів писань Вишенського за його часів не було великим. Лише один його твір, «Послання до князя К. Острозького» (1598), побачив світ у друкарні. Переважно твори цього автора переписувалися від руки. Це був маргінальний письменник, відомий переважно в колі православних традиціоналістів. Зате твори Вишенського, не маючи помітного поширення в Україні, користувалися популярністю серед російських старообрядців. Ті їх не лише переписували, а й видавали.

Маргінальність Вишенського мала низку причин. Це крайній консерватизм його поглядів, до того ж поєднаний із християнським егалітаризмом, що не особливо імпонувало освіченій публіці, яка переважно походила зі шляхетського середовища. Це також і форма творів письменника. У полеміці кінця XVI – початку XVII ст. насамперед цінувалося широке богословське обґрунтування, оперте на відповідні церковні авторитети. Твори ж Вишенського за формою мало нагадували богословські трактати, радше – це публіцистичні статті й памфлети. Вони не зовсім вкладалися в межі правил тогочасної релігійної полеміки. І коли ми іменуємо Вишенського письменником-полемістом, то варто враховувати, що це не був «класичний» полеміст тогочасної доби. Причиною маргінальності Вишенського був і стиль його життя. Адже творчий період письменника переважно пройшов на фоні без інтенсивних контактів з діячами української культури. Сам же Вишенський не прагнув брати активну участь у тогочасному українському житті.

Уперше серйозно на цього письменника звернули увагу в 1848 р., коли в Києві та Москві з'явилися публікації, де фігурувало ім'я Вишенського. Ним зацікавилися

такі українські дослідники, як Костомаров та Куліш. Останній навіть називав Вишенського «афонським апостолом». З 60-70-х рр. XIX ст. починається захоплення творчістю Вишенського. Про нього пишуть дослідники різних ідеологічних орієнтацій, українці та росіяни – О. Пипін, С. Лебедєв, архієпископ чернігівський Філарет, В. Завітневич, М. Сумцов, О. Огоновський, І. Житецький. До його праць звертається Франко, який став активним популяризатором творчості письменника-полеміста, а в 1895 р. видав монографію «Іван Вишенський та його твори». На це дослідження написав ґрунтовну рецензію Агатангел Кримський, яку опублікував у журналі «Киевская старина». Вказану рецензію під назвою «Іоанн Вишенський та його твори» варто розглядати як окрему розвідку, що не поступається повноцінному монографічному дослідженню. Велику увагу Вишенському приділив Грушевський у своїй «Історії української літератури». У XX ст. про Вишенського писали літературознавці В. Перетц, М. Возняк, О. Білецький, С. Цимбалюк, Т. Скирда, П. Загайко, Ф. Шолом, С. Пінчук, В. Микитась, Л. Махновець, Д. Наливайко, В. Колосова, П. Яременко, а також дослідники філософської думки в Україні А. Пашук, І. Паславський, Я. Стратій та інші.

Ні один український автор кінця XVI – початку XVII ст., окрім Вишенського, не дочекався багаторазового перевидання своїх творів у нинішній період. Він також є єдиним автором того часу, твори якого перекладені на сучасну українську мову. Вишенський навіть став героєм художніх творів Франка, Валерія Шевчука, інших письменників.

Виникає питання: чому Вишенський, маргінальний автор кінця XVI – початку XVII ст., пізніше стає визнаним класиком української літератури, відсунувши на задній план відомих полемістів, наприклад, Мелетія Смотрицького? Частково цей феномен пояснив Кримський. Він вважав, що в другій половині XIX ст. чимало українських авторів народницького спрямування побачили в особі Вишенського свого предтечу. В їхній уяві той виступав як захисник простолюду, як людина демократичної орієнтації. Проте, окрім цієї, так би мовити, соціальної причини популярності Вишенського, була й причина естетична. XVI – XVII ст. висувало перед письменниками інші вимоги, ніж епоха модерного часу (XIX–XX ст.). Наприклад, популярний на рубежі XVI–XVII ст. «Апокрисис» Христофора Філалета у XIX ст. виявився твором нецікавим (так вважав принаймні Франко). Вишенський був більшим «суб'єктивістом», ніж його ровесники, що бралися за перо. Саме завдяки цьому «суб'єктивізму» ним зацікавилися не лише дослідники, а й відносно широке коло читачів. Творчість цього письменника виявилася співзвучною нашій епосі.

Про самого Вишенського знаємо небагато. Не відомо, коли й де він народився. Не відоме його хрестильне ім'я. Ймення Іоанн він узяв, ставши ченцем. У молоді роки жив на Волині, у Луцьку, бував і в інших місцях. Про це свідчать його твори. Франко припускав, що Вишенський належав до слуг князя Острозького, що видається вірогідним. Судячи з творів письменника, він знав не лише волинські реалії, а й людей, наближених до князя. Вишенський знаходився в колі знайомих цього можновладця. Відповідно, міг належати до кола інтелектуалів Острозької академії. Наприкінці 80-х чи на початку 90-х рр. XVI ст. він прийняв чернечий постриг і опинився на Афоні. Там міг познайомитися з ісихастським вченням та практиками його adeptів. Різно негативно поставився до Берестейської унії, що цілком узгоджувалося з позицією «політичних ісихастів». Тоді взявся за перо і написав низку антиуніатських послань. Останні поширювалися в Україні, а їхній автор здобув деяку популярність. У 1604 р. Вишенський повернувся в Україну. Можливо, це повернення було пов'язане з діяльністю Дерманського осередку, який очолив Борискович. Останній добре знав Вишенського і, намагаючись зібрати в Дермані кращих представників православних інтелектуалів, міг його закликати сюди. Однак у 1604 р. цей осередок переживав занепад, і Вишенському не було тут що робити. На деякий час він опиняється у Львові, де його намагалися залучити до активної антиуніатської

боротьби братчики. Проте письменника, адепта ісихазму, відкрита боротьба не влаштовувала. Він волів йти в «пустиню», монастир.

Про свою дискусію з братчиками, їхнім лідером Юрієм Рогатинцем про те, чи краще проповідувати в місті, чи йти в «пустиню» й самому спасатися, Вишенський веде мову в листі до стариці Домнікії: «А коли каже пан Юрко, що пустиня тільки себе спасає, а не інших – по тому слові пізнаю, що пан Юрко забавляє тільки і втішає свій розум на вправності мови, а власного розмислу та істинного знання в писанні не досягає і відати не може; власне, ніби на посміх про спасіння каже, вістачи: «в пустині себе спасає», ніби це так само легко, як їсти пироги, з ложа вставши, – так і в пустині спасатися. А того не відає пан Юрко, що святі ставлять чин спасіння себе понад усі чудотворства і то не тільки в звабному, неспокійному й багатомовному місті, але і в самій пустині, будучи в не смутній пам'яті й відлученні від світу».

Вишенський покидає Україну і знову опиняється на Афоні. У «Совітованії о благочестії», яке, ймовірно, було написано Борисковичем на початку 20-х рр. XVII ст., Вишенського пропонувалося повернути в Україну разом з Кипріяном, відомим перекладачем-грецистом. Цього не сталося, й письменник, схоже, закінчив своє життя на Афоні.

Те, що Вишенський знаходився під сильним впливом ісихазму, не викликає сумнівів. У творі «Позорище мислинне» він, наприклад, згадує Григорія Синаїта. У «Зачапці мудрого з латинником» говорить не лише про цього ідеолога ісихазму, а й про його «Подвижную книжку». Остання служила своєрідним посібником для пустельницького життя. Посилаючись на цей твір, Вишенський говорить про Ісусову молитву. Письменник закликає читати твори східних отців церкви, Григорія Богослова, Василя Великого – тих авторів, на яких орієнтувалися ісихасти.

Вишенський, як і Палама, вважає містичне споглядання шляхом до єднання з Богом. Не заперечуючи можливості пізнання матеріального світу, він вказує на обмеженість розуму, на відносність людських істин. Головною метою для нього було осягнення божественної істини шляхом містичного екстазу, що є вершиною мудрості і блага. Людський розум і містичне осяяння, під час якого людина зливається з божеством, власне раціональне та містично-інтуїтивне, співвідносяться в поглядах Вишенського як нижчий та вищий ступені пізнання.

При таких підходах реальний, видимий світ не мав для письменника цінності. Він сприймається ним як «царство диявола» (щось подібне є і в богумілів). Це бачимо в першій главі «Книжки» під назвою «Викриття диявола-світодержця...»: «Від найперших і до найостанніших, від тих, що звуться духовними, до простих, од влади до підручних – всі полюбили те видиво, блискіт і барвистість краси мого мирського царства, яку я Христові на горі оголив і показав. І всі з теперішнього віку до того мого царства розум, думку, любов сердечну і всю тілесну міць прив'язали, приліпили й прикували так міцно, що їх тільки від любові мого царства може відлучити Богом послана смерть, а більше нічого». Трапляються й інші місця у творах Вишенського, де він емоційно говорить про занепад світу. Ось одне з них: «Засмерділися все від гною світолюбства! Образ божий огноїли ви. Немає цілого місця від гріховної недуги – все струп, все рана, все пухлина, все гнилизна, все вогонь пекельний, все хворість, все гріх, все неправда, все лукавство, все хитрість, все ошуканство, все підступ, все лжа, все мана, все тінь, все пара, все дим, все суета, все марнота, все привиддя – а сущого нічого нема! Ніде плястра прикласти, щоб зцілити якусь частину. Все смертоносний гріх, все смердить пеклом, адом і вічною геєною!»

Оскільки для Вишенського «зовнішнє» знання про видимий світ нічого не вартє, то й філософія не має цінності. Радше, для нього це – антицінність. Письменник, звертаючись до свого земляка, православного русина, пише: «Чи не ліпше тобі вивчати Часословець, Псалтир, Октоїх, Апостол і Євангеліє з іншими церковними книгами й бути простим боговгодником і вічне життя дістати, аніж осягнути Аристотеля і Платона і, називаючись у цьому житті мудрим філософом, зійти в геєну?»

Закликає шукати не «хитростей сплетеномовних складів еллінської науки, але слід ества правди, в ній-бо заховано вічне життя...»

Його не влаштовує навчання, де увага приділяється філософії, поглядам Платона й Аристотеля: «Замість евангельської проповіді, апостольської науки, закону святих, установлення цноти й добродішності християнського сумління тепер мають у дворах Христа-бога поганські учители, Аристотелі та Платони, й інші подібні їм машкарники й комедійними». Вишенський навіть пропонує свою систему навчання, де не залишається місця для філософії: «...після граматики замість брехливої діалектики, яка вчить перетворювати з білого в чорне, а з чорного в біле, хай учаться богомолбного і праведнословного Часословця; замість хитромудрих силігізмів і веломовної риторики хай по тому вчать боговгодно-молбний Псалтир; замість світської філософії, що примушує розумну думку в повітрі тулятися, хай по тому вчать плачливий і смиренномудрий «Охтайк», а по-нашому догмати церковного благочестя – Осьмогласник». Якщо розібратися, то така система навчання існувала при православних церквах, де дітей навчали вчителі-дяки. У тодішньому українському суспільстві це сприймалося як початкова освіта. Водночас спостерігалися спроби створити школи середнього і навіть вищого типу, в яких би філософії відводилося певне місце.

«Антифілософічність» Вишенського та багатьох інших українських авторів того часу обумовлювалася передусім особливостями міжконфесійної боротьби, зокрема експансією католицизму. Наприкінці XVI ст. в Україні, про що вже говорилося, філософію почали сприймати як «латинську науку», яка прийшла із Заходу й використовувалася католиками для захисту свого віровчення. Зі зрозумілих причин така філософія не могла бути прийнятою Вишенським та православними консерваторами. Звідси і їхня «антифілософська спрямованість».

Не даремно Вишенський відмежовується і від «латинської науки», і від філософії: «А про себе я й сам свідчення вам даю, що граматичного дроб'язку я не вивчав, риторичних іграшок не бачив, нічого філософського високозаносного не чув. Мій-бо вчитель – простак, але від усіх мудріший, котрий і без книжних людей упремудряє...; мій учитель той, хто простотою висміює філософію...» Справжня мудрість, на думку Вишенського, дається в смиренні (таке собі «смиренномудріє»): «...сила духа перебуває не у вибагливості зовнішнього мовлення і філософського осягнення, але дарується вірою смиренномудрості – той, хто наслідує і пильно дотримується заповідей від тієї ж Христової благодаті, знає й розуміє корисне й спасительне». Істинним учителем має бути Христос, він дав людям образ, приклад для наслідування. І хто його наслідує, той отримає життя вічне. У цьому виражається найвища мудрість: «...Христос дав тим, котрі хочуть перемагати світ, тільки образ, показав, і навчив, і сам собою з'явив..., і вчинив так для того, щоб людська самовладність досвіду набиралася, очищалася й відшліфовувалася для вічного життя у тій спокусі, боротьбі й випробуванні віку цього теперішнього». У цьому навіть можна побачити своєрідну «реформаційність» Вишенського. Адже він, як і реформатори, апелював до «християнської простоти», первісного християнства. Як і деякі реформатори, особливо лівого крила, акцентував увагу на простоті й бідності Христа. Проте певна схожість поглядів Вишенського з цими та деякими іншими поглядами західноєвропейських реформаторів, наприклад, заклик письменника-полеміста вибирати священнослужителів, має, радше, формальний, зовнішній характер. Реально «реформаційність» Вишенського мала інші завдання, ніж реформаційність протестантів. Останні намагалися змінити католицьку церкву, зробити її більш адекватною умовам ранньомодерних часів. Щодо Вишенського, то метою його «реформаційності» було законсервувати православну церкву в умовах західної, передусім католицької й частково протестантської, експансії, не допустити в ній якихось «західних новин».

У «Книжці» Вишенського є невеликий спеціальний розділ із промовистою назвою «Загадка філософам латинським, лядським і тим, що вслід за ними погналися до



звабних ласощів, білобородим руським дитинчатам». Починається цей розділ (глава) таким риторичним питанням: «Скажіть мені, о премудрі, які знаєте вправності та мистецтва граматичні, діалектичні, риторичні та філософські, у який спосіб Христос відкрив розум розуміти писання простакам, котрі його наслідували?» Вишенський дає таку пораду: «...покиньте бігати вслід за латиною і за вченням їхнім, бо, втомившись трудом зваби, невір'ям, напевне таки поздыхаєте, як і всі вони!» А в посланні до стариці Домнікії зустрічаємо такі слова: «Придивися, пані, як наділяють... чорним хитрості (а не словами святого духа) виховані шкільні казнодії, які, вхопивши собі спосіб латинської ересі, зараз у школах говорять, проповідують і вчать, а чистого й безпристрасного життя не хочуть...». Мовляв, такі вихованці «...не вміють-бо в церкві ані читати, ані співати, тільки стоять, як і найпростіші... З такої науки і заживання в той хитрий спосіб латинських наук я не бачу користі: ні попа, ні диякона, ані іншого священничого чина служителя не знають, тільки оті риторичні байки...».

Можна навести чимало інших подібних цитат. Письменник відкидав філософське знання і протиставляв йому «православну простоту», тобто некритичне, догматичне використання традиційної релігійної лектури, пристосованої для богослужбових потреб. Це була втеча від сучасних тенденцій, від світу, який поступово вступав у епоху Просвітництва. В одному із послань Львівському братству полеміст сформулював цю позицію доволі точно (хоча й дещо наївно): «...хай буде Русь проста, дурна, невчена, а тільки перебувайте в православній вірі».

Така позиція ніби допомагала зберегтися православ'ю, законсервувавши його і не допускаючи ніяких новин. Насправді, це була дорога в нікуди. Вона мала на меті перетворити православну церкву, принаймні на теренах України, в таку собі «хату з краю», яка рано чи пізно, завдяки своїй ізольованості, просто б «завалилася», а фактично перетворилася б у маргінальну структуру, як це сталося зі старообрядцями – шанувальниками Вишенського. У цьому сенсі вести мову про перспективність поглядів цього автора не варто.

Недалекоглядність демонстрував Вишенський і в питанні формування народної, по суті національної, свідомості. Варто відзначити, що в ранньомодерні часи почався процес становлення новочасних націй. Це був непростий процес – мав він і свої припливи, і відпливи. Вишенський, як правдивий консерватор, «не бачив» цього процесу, точніше не хотів бачити. Його «антинаціональна» позиція знайшла яскраве вираження у згаданому посланні до стариці Домнікії. У цьому творі письменник намагався виправдати себе в конфлікті з Львівським братством. Він, як уже говорилося, не захотів лишатися у Львові й проповідувати тут, хоча його закликав це зробити Юрко Рогатинець. Письменник відмовився стати на захист «народної справи». «А що каже пан Юрко про моє повернення, – з образою писав Вишенський, – ніби коли не повернуся, багато хто сумніватиметься, осуджуватиме, наклепи чинитиме і у відчай упадатиме, а причина, каже, – народне сподівання. Ці слова – справжнісінька байка і відповіді недостойні, бо я з народом заповітів не складав і відповідей не творив, і народу я не знаю, в бесіді з ним не спілкувався і на очі не здивувався. Про що каже пан Юрко, не знаю. Чому мене чекають? Може, позичив що у кого і маю віддати борг? Не знаю іншого, хіба пана Красовського, який прихистив мене, страннього, і дещо дав на прожиток, його і пана Миколая знаю, а інших з народу не знаю нікого. Що за привід – народні страсті і якого народу, не можу зрозуміти».

Вишенського можна вважати послідовною людиною, «полум'яним борцем проти унії та католицизму» (так принаймні його характеризують деякі автори). Хоча, до слова сказати, ця «полум'яна боротьба» здійснювалася далеко за межами України, де автору дражливих послань нічого не загрожувало. Загалом вести мову про якусь «прогресивність» чи конструктивність поглядів цього автора не варто. Тому з нього не слід робити «великого письменника» чи «великого мислителя», затіняючи ним плеяду інших українських діячів, його сучасників.

Традиціоналізм Вишенського, базований на візантійському ісихазмі, мав не лише послідовників, а й практичне втілення. Показовою тут є діяльність Іова (у миру – Івана) Княгиницького (? – 1621) – соратника й друга Вишенського. Народився він у м. Тисмяниці на Галичині. У молоді роки опинився в Острозі, де навчався в академії. Прийняв чернецтво і деякий час перебував на Афоні. Коли був зорганізований релігійно-культурний осередок у Дермані, працював там, готуючи до друку Октоїх. Після занепаду Дерманського осередку подався на Прикарпаття, заснував тут Скит Манявський, який став чи не найголовнішим осередком православного традиціоналізму в цьому регіоні. Вишенський відвідав цей монастир. А потім, повернувшись на Афон, писав Княгиницькому, що бажає знову бачити й відвідати його. У цьому ж листі є такі слова: «...дай мені звістку, чи і тобі є потреба боротися з плоттю, пристрастями та повітряними піднебесними зловними духами, проти яких і в нас брань велика». Ці слова можна сприймати в тому сенсі, що Княгиницький, як і Вишенський, належав до аскетів та містиків і негативно сприймав навколишню реальність. Це також підтверджує житіє Княгиницького, написане Ігнатієм з Любарова.

До нас дійшов лист Княгиницького від 23 серпня 1619 р. до Кирила Транквіліона-Ставровецького, в якому давався критичний аналіз твору «Дзеркало богослів'я» цього автора. Твір Транквіліона-Ставровецького (про це буде йтиметься далі) відзначався відходом від традиціоналізму, зверненням до античної філософії, що Княгиницьким сприймалося негативно. Тому він закликав свого адресата суворо дотримуватися вчення східних отців церкви Василія Великого, Іоанна Златоуста та Григорія Богослова. Авторитетом для Княгиницького є «отці і вчителі, які перші прийшли в пустиню і в скитах у безмов'ї спасалися й просвіщалися». Такі особливості поглядів Княгиницького і привели його до ідеї «втечі від світу», що в практичній площині знайшло вияв у організації монастиря з суворими аскетичними порядками.

До діячів, тісно пов'язаних з Вишенським та Княгиницьким, належав Ісакій Борискович (? – 1643). Вважається, що в молоді роки він став послушником Києво-Печерського монастиря. Після Берестейської унії 1596 р. львівський єпископ Гедеон Балабан, котрий став на чолі православної церкви України й Білорусі як патріарший екзарх, послав Борисковича до східних патріархів за інструкціями, матеріалами й директивами. Через нього Балабан передав олександрійському патріархові Мелетію Пігасу нове видання книги Скарги «Про єдність костелу божого...» (1590). Патріарх послав через Ісакія цю книгу на Афон, маючи надію, що там її розбере й оцінить Вишенський. Побував Борискович також в інших східних патріархах.

Повернувшись на батьківщину, Ісакій став ігуменом Дерманського монастиря, намагаючись перетворити його в потужний релігійно-культурний осередок. У 1614 р. поїхав на Схід і, повернувшись у 1617 р., почав ігуменствувати у Чернчицькому монастирі біля Луцька. Там став одним із засновників Луцького Хрестовоздвиженського братства. У 1620 р. Борисковича єрусалимський патріарх Феофан висвятив єпископом луцьким та острозьким. Правда, не маючи змоги зайняти єпископську кафедру, оскільки вона знаходилася в руках уніатів, Борискович жив у Степанському монастирі, а потім – у Київському Михайлівському монастирі при митрополиті Іову Борецькому. За дорученням останнього їздив у Москву до царя Михайла Федоровича та патріарха Філарета, де пропонував прийняти Україну й Білорусь до складу Московської держави. Правда, важко сказати, наскільки подібні наміри православних ієрархів були серйозними. Не виключено, що посольство Борисковича було елементом складної політичної гри, яку вели ці ієрархи, добиваючись підтвердження своїх прав у короля Речі Посполитої.

На нашу думку, Борискович є автором «Совітованія о благочесті» – твору, вписаного в збірник Луцького братства десь на початку 20-х рр. XVII ст. Аналіз твору дає підстави вважати, що його писала людина, яка належала до ієрархів Феофанового свячення або була близькою до них. Ця людина мала практику чернечого життя на

Афоні. Автор знав таких афонітів, як Вишенський та Кипріан. Останній працював із Борисковичем у Дерманському осередку. А про зв'язки Борисковича й Вишенського мова йшла вище.

«Совітованіє» – програмовий твір, у якому йдеться про направу православної церкви в Україні. На початку твору засуджуються єпископи, які пішли на унію з католиками, визначаються причини їхнього вчинку. На перше місце серед цих причин ставиться нерозумність (глупство). Далі йдуть – церковна неосвіченість (незнання тайн віри й благочестія), аморальність, прагнення наживи. Пропонується на єпископські кафедри ставити людей, які добре знають канони православної церкви, дотримуються їх і ведуть високоморальний спосіб життя. При цьому наголошується, що вони мають бути розумними і вченими.

Незважаючи на традиціоналізм автора «Совітованія», критику іновірців (католиків та протестантів), його позиція не була настільки жорсткою, як у Вишенського чи Княгиницького. Із контексту твору не видно, що автор сприймає світ, як зло, від якого треба втікати в пустиню. Для нього світ, радше, арена змагань між правдивою вірою та відступами від неї, ересьми. Щоб виграти цю боротьбу, необхідно вдосконалюватися – не лише в плані індивідуальному, а й колективному. Тому автор пропонує низку кроків організаційного та просвітницького характеру – постійно проводити синоди духовних осіб, писати полемічні твори і видавати їх, фундувати школи й братства, виголошувати в церквах проповіді. Таке просвітництво формально ніби й не заперечувалося крайніми традиціоналістами типу Вишенського, але воно ігнорувало «втечу від світу», концентрувало увагу на проблемах життя.

До кола Борисковича входив один із чільних острозьких діячів Даміан (Дем'ян) Наливайко (? – 1627), брат відомого військово-політичного діяча Семерія Наливайка. Освіту він здобув у Острозькій академії. Можливо, там також викладав. Був особою наближеною до князя Острозького, священником в Острозі. Про нього говорили як про людину, що твердо захищала православну церкву.

Наливайко належав до чільних діячів Дерманського культурного осередку, керував Дерманською, а потім Острозькою друкарнями, підготував до друку низку видань – «Лямент дому князів Острозьких над зійшлим з цього світу янесвітлим князем Олександром Костянтиновичем, князем Острозьким, воеводою волинським» (1603), «Октоїх (Дермань, 1603-1604)», «Лист Мелетія, святійшого патріарха олександрійського до велебного єпископа Іпатія Потія» (Дермань, 1605), «Требник» (Острог, 1606), «Ліки на оспалий умисел чоловічий, а особливо на затверділі серця людські, зведені світом або якимись гріхами» (Острог, 1607), «Часослов, тобто Послідування служби за преданням церковним» (Острог, 1612). Він також є укладачем рукописного збірника «Лекції словенські Златоустого від бесід євангельських, від ієрея Наливайка вибрані». Ці книги були лектурою, на яку орієнтувалися традиціоналісти. Серед них бачимо богослужбові видання, твори полемічного й повчального характеру.

У вказані видання Наливайко включав свої оригінальні поетичні тексти, також йому приписують поетичний твір «Лямент дому князів Острозьких». Зі змісту цих віршів можна зробити висновок, що автор дотримувався традиціоналістської орієнтації, був адептом православ'я. Валерій Шевчук назвав Наливайка «співцем роду». Справді, у його віршах «концепт роду» є пріоритетним. У цьому теж варто вбачати вияв традиціоналізму. Адже родова свідомість притаманна була епосі Середньовіччя. А в ранньомодерні часи поступово на зміну такій свідомості йшла свідомість національна.

Цікаві філософські рефлексії мають місце в «Ліках на оспалий умисел чоловічий». Зазначений твір – це переклад українською книжною мовою двох проповідей Іоанна Златоуста про каяття. До них доданий заповіт візантійського імператора Василя своєму синові Льву Філософу. У цьому ж творі вміщені оригінальні вірші Наливайка філософського характеру, зокрема «Прохання чительникове про час». Це

одна з перших поетичних філософських медитацій, писаних українською книжною мовою. Час даний людині «у скупі вагу», читаємо тут. Він уподібнюється кораблю, який швидко пливе, але люди, котрі перебувають у ньому, ніби залишаються на одному місці. Людський вік надто короткий. Тому часом потрібно дорожити, а не «в потім відкладати». Людина не знає, коли помре. Ці міркування перегукуються з поглядами відомого римського філософа-стоїка Сенеки. Наливайко закликає зробити все належне в цьому світі.

Інші поезії збірки «Ліки на оспалий умисел чоловічий...» теж мають філософські аспекти. Наприклад, у вірші «До тих, хто доброго сумління» мова йде про людську совість. Сумління (чи то совість) «за провини терзає і зразу життя поправляє». Воно, вважає поет, є письмом неписаним, завдяки якому людина читає свої справи і має судити саму себе. Коли ж людина сумлінням не керується, то впадає в гріх і тоді «нічим не врятує себе».

У творах Наливайка звучить проблема спадковості й утримання в роді добрих традицій. Проглядається такий ланцюг міркувань: рід живе у часі; в часі живе й продовжується вчинене добро, «добрі діла»; сторожем добротворення є сумління.

Ще одним представником Дерманського осередку й людиною, наближеною до Борисковича, був згадуваний книжник Кипріан, відомий передусім своїми перекладами з грецької мови. Походив він, очевидно, з Острожчини. У списку перекладу трактату Гавриїла Севера «Синтагматікон», здійсненого Кипріаном, вказано прізвисько перекладача «Розв'яницький». Це може бути потрактовано в тому сенсі, що він походив з села Розваж біля Острога. У передмові Копистенського до «Бесід на 14 послань апостола Павла» Іоанна Златоуста, виданих у друкарні Києво-Печерського монастиря 2 квітня 1623 року, про Кипріана сказано, що він «суца от града Острога» (тобто народився чи жив там) і «любомудрствовавша» («вв Єнетіхь же и Патавіи», себто у Венеції й Падуї вчився філософії, пізнавав мудрість. Також у цій передмові відзначено, що добре знав грецьку мову.

Перед тим, як продовжити студії за кордоном, Кипріан мусив отримати певні знання на батьківщині. Можливо, освіту здобував у Острозькій академії, де міг навчитися греки, а потім вдосконалювати свої знання в Італії, оскільки там існували значні осередки грецистики. Наступний епізод у житті Кипріана був пов'язаний з Дерманським монастирем. Кипріан стає одним із діяльних членів культурно-освітнього осередку, що виник у цій обителі.

Тут він здійснив низку важливих перекладів з грецької мови. Першим дерманським перекладом Кипріана вважається переклад збірки «Пчела», який був завершений 29 березня 1599 року. Уже говорилося, що існували переклади «Пчели» з часів Київської Русі, однак Кипріан їх проігнорував. Переклад здійснив, імовірно, з грецького видання 1546 р., опублікованого Конрадом Гесснером у Цюриху.

Наступний переклад, що теж гіпотетично пов'язується з іменем Кипріана, є згадуваний трактат «Синтагматікон, або про святі сім тайнств церковних». Грецький оригінал цього твору належав Гавриїлу Северу, філадельфійському митрополиту з кафедрою у Венеції. Написаний він був в останній чверті XVI ст., а надрукований у Венеції в 1600 р. Враховуючи «венеціанський епізод» у біографії Кипріана, стає зрозумілим його інтерес до цього твору.

«Синтагматікон» репрезентував нове явище в тогочасній грецькій богословській думці – т.зв. релігійний гуманізм, представники якого намагалися, захищаючи православне віровчення, звертатися до логічних побудов латинської теології. У «Синтагматіконі...» широко використовувалися не лише біблійні тексти, а й твори східних отців церкви, візантійських богословів й постанови церковних соборів. Перекладений Кипріаном «Синтагматікон» справив помітний вплив на розвиток української богословської думки – це виявилось у творах Петра Могили, Тарасія Земки, Сильвестра Косова та інших.



У лютому 1605 р. Кипріан завершив переклад «Бесід на Євангеліє від Іоанна», автором яких був Іоанн Златоуст. Цей текст раніше перекладався старослов'янською мовою Силуяном, учнем Максима Грека. Однак у Силуянівському перекладі були деякі пропуски. Кипріан же переклав твір у повному обсязі. Дещо пізніше здійснив переклад іншого Златоустового твору «Бесіди на 14 послань апостола Павла», що був надрукований у Києво-Печерській лаврі. У передмові до цього друку наводяться певні біографічні свідчення про Кипріана, говориться про його перебування на Афоні.

Певно, до таких же «м'яких консерваторів» варто зарахувати й ігумена Дубнівського Хрестовоздвиженського монастиря Віталія. Його згадує Копистенський у своїй «Палінодії» серед найбільших «учителів та любомудрців» православної церкви на Русі за останні часи. У Дубні Віталій уклав збірник прозових і поетичних текстів під назвою «Діоптра, або Дзеркало і вираз життя людського на тому світі...». До складу «Діоптри...» входила передмова, тексти переважно моралізаторського характеру, перекладені з грецької та латинської мов, а також оригінальні вірші автора, які вставлялися в прозовий текст.

У «Діоптрі...» часто звучить ідея неприйняття світу. Ось, наприклад:

«Світ цей правильно зветься, повір,
В божественнім писанні: лицемір!
Позверх красу нам скрізь з'являє,
В собі ж марноту сокриває».
«Хочеш, брате мій, спасіння?
Кидай світ, не бійсь гоніння».

Часто Віталій говорить про смерть, розглядаючи земне життя як підготовку до життя потойбічного.

Але незважаючи на такий консерватизм, письменник вважав, що необхідно засвоювати нові знання, у т.ч. від конфесійних супротивників. На цьому ґрунті в нього навіть виник конфлікт з Вишенським. Останній у згадуваному «Посланні стариці Домнікії» писав: «Я не ганю граматичного вчення і ключ до пізнання складів та речень, як деякі гадають і так кажуть: «Оскільки сам не вчився, через це нам заздрить і забороняє». Таке, знаю, перш за все пан Віталій, волинський казнодія, кидав». Певно, «освітня програма» Віталія, яка, до речі, включала й активне проповідництво, викликала певне несприйняття з боку Вишенського.

Поява релігійно-освітнього діяча такого рівня, як Віталій, у Дубні не є випадковою. Це місто було однією з резиденцій князя Острозького. Тут знаходилося кілька монастирів. Вважається, що в Дубенському Хрестовоздвиженському монастирі під покровительством князя Острозького ігуменствував Іов Желізо, один із найбільш знаних православних традиціоналістів того часу, який стояв біля витоків організації знаменитого Почаївського монастиря.

У своїх поученнях, котрі дійшли до нас, Іов демонструє консервативні погляди. Для нього цьогосвітнє життя немає якоїсь цінності. «Бо димом, — пише він, — є людське це життя, якийсь пар, і попіл, і прах. На короткий час з'являється чоловік і швидко помирає. Де нині минула слава? Де золото і срібло, яке не може допомогти нам? Де зброя та гарно прикрашені коні? Воістину, немає в цьому житті нічого гарного й хорошого...»

Та все ж Іова важко назвати людиною, відстороненою від світу. Якщо відкинути «благочестиво-легендарні» мотиви в розповідях про нього й проаналізувати його реальні діяння, підтверджені документами, то побачимо, що це був ефективний «релігійний менеджер», який зумів знайти необхідні матеріальні ресурси для розбудови Почаївської обителі, а також оборонити її від протестантів. У Почаєві побачила світ книга Кирила Транквіліона-Ставровецького «Дзеркало богослів'я» (1618).

Цей твір дещо виходив за межі православної релігійної думки. Не дивно, що він знайшов критиків серед православних консерваторів (наприклад, Княгиницького, про що йшла мова вище). Усе це, власне, дає підстави вважати, що Іов, демонструючи на словах консерватизм і традиціоналізм, належав таки до «м'яких консерваторів».

Близьким до такого типу консерваторів був ще один монастирський і церковний діяч Ісайя Копинський (? – 1640). Народився він у шляхетській сім'ї на Підляшші в с. Копин (нині територія Польщі). Де здобував освіту, не відомо. Дослідники припускають, що він міг навчатися в Острозькій академії. Стояв біля витоків створення Київського братства, був ігуменом Межигірського монастиря на Київщині. Став організатором монастирів у задніпровських володіннях князів Вишневецьких: Густинського Прилуцького, Мгарського Лубенського й Підгірського Ладинського. У 1620 р. єрусалимський патріарх Феофан висвятив його єпископом перемишльським. Проте реально він цю кафедру не зайняв. Таким же номінальним він був єпископом смоленським та чернігівським з 1628 р. У 1631 р. його при підтримці козацтва обрали київським митрополитом. Однак Петро Могила, спираючись на підтримку влади, зумів усунути Копинського з цього становища. Тривалий час ішла боротьба між ним та Моголою за митрополичу кафедру, в якій переможцем виявився останній.

Копинський відомий як релігійний письменник. Він був продовжувачем традицій Суразького, Вишенського, Княгиницького. До нас дійшов твір цього автора під назвою «Алфавіт духовний» (або «Листвиця»). Взірцем для його написання був твір відомого монаха-аскета Іоанна Синаїта «Листвиця».

Для Копинського авторитетами були східні отці церкви, сам же він намагався відстоювати погляди, близькі до ісихазму. Вів мову про зовнішню й внутрішню людину. Зовнішня пов'язана з тілом, внутрішня – з умом, що поєднує її з Богом. Пізнанню Бога має передувати самопізнання. Останнє, своєю чергою, неможливе без пізнання зовнішнього світу, створеного Богом для людини. Дехто з дослідників (Микола Костомаров, Михайло Возняк) навіть вважав, що Копинський був прихильником «позитивної науки». У цьому є деяке перебільшення. Говорити про «позитивну науку» в той час в Україні проблематично. Але те, що Копинський звертав увагу на зовнішнє знання, це вже був відхід від консервативних позицій і намагання рухатися до «позитивної науки», що знайшло вияв у Лаврентія Зизанія, Кирила Транквіліона-Ставровецького та Касіяна Саковича.

Михайло Грушевський характеризував Копинського як прихильника «афонського містицизму». «Тільки, – справедливо зазначав він, – Ісайя не витримує на верхах афонської «теорії», він, очевидно, складом свого інтелекту не теоретик, не абстрактний мислитель. Він і не полеміст, не перебієць, як Вишенський. Він проповідник моральної «практики», в тому містичному розумінні – певного морального мінімуму, який, виходячи з життєвої суєти, не відбігає від неї далеко, не відгороджується від неї непрохідними мурами, а вважає потрібним з монастирської келії держати руку на пульсі світського життя, нести йому моральну поміч, підтримувати якнайвище його моральний рівень. Почавши від постулату «умного ділання» (теорії) як засобу до досягнення блаженного об'єднання з Богом (ісихії), Ісайя далі спадає до чистої «практики», даючи поради...» Історик вказував на велику популярність «Алфавіту духовного». Цей твір переписувався, видавався. Грушевський намагався дошукатися причин такої популярності: «Аскетичної системі авторів не вдалося зложити, – писав він, – але елементарна приступність і популярність цих його поучень забезпечувала їм симпатії масового читача... Причину цієї популярності можна добачити також у загальних тонах цих поучень. Автор не витримує понурого, безрадісного аскетизму, він вагається між запереченням життя, вимогами неустанного пам'ятання про смерть, оплакування своїх гріхів, пробування в неустанному смутку і т.д. і – «радуванням в Господі», християнським оптимізмом і безжурністю». Прав-

ді, в «Алфавіті духовному», поряд із суворими аскетичними порадами, знаходимо міркування, що Бог милосердний і готовий відпустити кожній людині гріхи, якщо та покається. Подібну «амбівалентність» аскетизму й радування є також у філософії Сковороди. У цьому сенсі Копинського можна розглядати як попередника знаного українського філософа.

Копинський, окрім «Алфавіту духовного», є автором ще кількох творів. Проте говорити, що ці твори мають стосунок до філософствування, проблематично. Серед них найбільш відомий лист до Яреми Вишневецького (1631), у якому він картає князя за відступ від православної віри. У цьому творі звернута увага на те, що до православної церкви на Русі належали представники соціальної еліти і що це зовсім не «хлопська віра», як дехто вважає.

Одним із яскравих представників православного консерватизму першої половини XVII ст. був Афанасій Филипович (бл. 1597 – 1648). Його традиційно вважають представником білоруського письменства. Справді, діяльність Филиповича частково пов'язана з білоруськими землями. Афанасій народився на Берестейщині – українській етнічній території, яка зараз, правда, знаходиться в складі Білорусі. Значна частина його життя пов'язана з Брестом та Берестейщиною. Його «школою» чернечого життя став Межигірський монастир – один із головних осередків православного традиціоналізму на Київщині. Основний свій твір, «Діаріуш», Филипович написав, перебуваючи в Києво-Печерському монастирі. Його діяльність цілком вписується в контекст релігійно-філософської думки України ранньомодерного періоду.

У молоді роки Филипович знаходився при дворі канцлера литовського Лева Сапеги, опинившись у коловороті великої політики. З того часу політичне життя «не відпускало» Филиповича, хоча він намагався його уникнути, ставши православним ченцем. Перебував у згадуваному Межигірському монастирі, Святодухівському у Вільні, Дубойському біля Пінська, а після нього – в Куп'ятицькому монастирі коло Кобрини. Звідси в 1637 р. відправився до Москви за милостинею, «ялмужною».

Филипович опиняється в таборі православних консерваторів типу Копинського, які орієнтувалися на Москву. Це чітко простежується в його «Історії подорожі до Москви», яка увійшла в «Діаріуш». У ній ідеться про те, що Куп'ятицька Матір Божя наказала Филиповичу податися до столиці Росії. Московське царство він зображує як захисника й надію православних. Говорить, що на південному кордоні Російської держави зосередилося багато українських козаків, які хочуть перейти під руку царя. Подібні еміграційні настрої були характерні й для Копистенського. В «Історії подорожі...» Афанасій закликає московського царя стати на захист православних України й Білорусі, «звитяжити неприятелів наших», що фактично було закликком до його втручання в справи Речі Посполитої.

Подорож до Москви підняла авторитет Филиповича в очах православних традиціоналістів. У 1640 р. він стає ігуменом братського Симеонівського монастиря в Бресті, включається в активне політичне життя, бере участь у сеймах, виголошує з сеймової трибуни свій твір «Супліка», закликаючи короля Владислава скасувати унію. Такий радикалізм не сподобався владі. Не без її тиску київський митрополит Петро Могила викликає Афанасія на церковний суд. Потім Филипович опиняється в ув'язненні в справі свого колишнього вихованця Яна Луби. Перебуваючи у варшавській в'язниці, пише низку творів – «Новини», короткий трактат «Фундамент непорядків у Римській церкві», «Третя супліка», «Підготовка до суду», «Побожна порада», де дає практичні поради королю, нарис «З семи дарів Святого Духу» та невеликий богословський твір «Про фундамент церковний».

Найбільш відомим твором Филиповича став «Діаріуш» («Щоденник»). Цей твір є багатоплановим, і його не можна вважати класичним діаріушем. У ньому об'єднані подорожні записки автора, його спогади, щоденникові записи, автобіографічні нариси про пережите, легенди й містичні відіння. Филипович твердо вірив у різні чу-

деса, божественні знаки, що передбачають майбутнє. І текст «Діаріуша», і деякі дії автора свідчать про його порушену психіку. Є в «Діаруші» також послання й листи, викривальні промови, конспективні начерки деяких статей, трактати богословського характеру і навіть вірші. Твір пронизує ідея антиуніатської боротьби. У ньому є гостра критика світських та духовних можновладців з наївною вірою в благородство польського короля, щира проповідь «розумної міри» в громадському житті, що поєднувалася з войовничими погрозами наближення «божого суду» й рішучими закликами до відкритої боротьби.

Крайній православний консерватизм Филиповича не влаштовував ні світські урядові кола, ні офіційну православну ієрархію. Лише в 1647 р. він вийшов на волю. І знову кинувся у вир боротьби. Першого липня 1648 р. його схопили й обвинуватили в зв'язках із Богданом Хмельницьким, а 5 вересня розстріляли в селі Гершановичі неподалік Бреста. Так трагічно закінчилося життя цього публіциста-консерватора, якого Валерій Шевчук влучно назвав «лицарем абсурду». Для Филиповича, як і для його соратників, притаманним було різке неприйняття унії, відмова від будь-яких компромісів із католиками та уніатами, дотримання «чистоти» православ'я, а в плані політичному – орієнтація на «єдиновірну» Москву. Символічно, що Филипович загинув як мученик за справу Хмельницького. Такі, як він, православні консерватори і готували Хмельниччину в плані ідеологічному. Тому її завершенням стало приєднання українських земель до «єдиновірної» Московії.

Помірковано-поступовий напрямок

Поряд із напрямком традиціоналістським, уже в Острозькому осередку та братському середовищі окреслюється коло діячів, які ладні були сприймати (хай навіть обережно) культурні здобутки Заходу. Такими можна вважати і князя Острозького, і керівників Львівського братства Юрія та Івана Рогатинців. Вони намагалися співпрацювати з традиціоналістами. Адже в умовах експансії католицизму та протестантизму на українські землі важливим чинником етнічно-конфесійної самооборони ставала апеляція до традиції, її шанування. Тому схильні до західних запозичень поступовці були переважно стриманими, не вдавалися до радикальних поглядів та дій. Попри те, все ж траплялися непорозуміння між ними й традиціоналістами – наприклад, відомий конфлікт між Вишенським та Рогатинцем.

Відносно чітка демаркація між традиціоналістами й поміркованими поступовцями намітилася в 20-30-х рр. XVII ст. Спочатку це виявилось у відході деяких поступовців від православ'я і приєднання їх до уніатського табору (Касіян Сакович, Кирило Транквіліон-Ставровецький, Мелетій Смотрицький та ін.). Особливо резонансною стала дискусія навколо «Апології» Смотрицького. Вона ніби розвела традиціоналістів та поступовців по різних, конфесійно маркованих сторонах барикад. Трохи пізніше ця демаркація пройшла уже в самому православному таборі, коли розгорілася боротьба між Могилою та Копинським та їхніми прихильниками.

Однак наприкінці XVI ст. традиціоналісти й помірковані поступовці знаходилися разом. Важливим чинником, що об'єднав їх, стала проблема церковної унії.

Одним із перших представників помірковано-поступового напрямку варто вважати Герасима Смотрицького (? – 1594). Походив він із «священницької інтелігенції». Його батько, Данило, будучи дяком у Смотричі на Поділлі, займався переписуванням книг. Відомо, що він переписав для якогось отця Василя «Пасії» (розповіді про Страсті Христові). Очевидно, Смотрицький здобув домашню освіту при батькові Данилові, бо в передмові до Острозької Біблії говорить, що «училища не бачив». Проте був одним з найосвіченіших людей свого часу. Окрім старослов'янської, володів також грецькою та латинською мовами. У книзі «Оборона верифікації» (Вільно, 1621) його син Мелетій зазначав, що Смотрицький народився і тривалий час жив на Поділлі, мав тут маєтності й був писарем у Кам'янці-Подільському.



У той час це місто було не лише важливим політико-адміністративним центром, а й значним культурним осередком. У ньому виріс і сформувався талановитий письменник Ісайя Кам'янчанин. Останній ще в 1561 р. прибув до Москви, сподіваючись придбати деякі книги, у т.ч. й повний текст Біблії старослов'янською мовою. Можливо, Ісайя сподівався їх видати. Чи не варто в ньому вбачати предтечу Смотрицького? Ці книжники могли спілкуватися й виношували ідею видання повного тексту Біблії старослов'янською мовою.

Близько 1576 р. Смотрицький на запрошення князя Острозького переїхав на Волинь. Цей факт підтверджується згадкою в літературі про надрукований у Львові «Апостол» 1576 р., де наприкінці книги був уписаний «Королівський привілей за підписом князя Острозького та справою підскарбія Герасима Даниловича». Отже, Смотрицький займав при князівському дворі впливову посаду підскарбія – фінансового керівника маєтностей роду Острозьких. Згодом (або одночасно) він стає викладачем і першим ректором Острозької академії, бере активну участь у діяльності Острозької друкарні, стає одним з редакторів тексту Острозької Біблії, пише до неї передмови.

Перед 1587 р. Смотрицький написав віршований полемічний твір, присвятивши його київському митрополитові Онисифорові Дівочці. На жаль, пам'ятка не збереглася. Можливо, це частина анонімного т.зв. віршованого полемічного комплексу 80-90-х рр. XVI ст., спрямованого проти католиків та протестантів. Ідейно й стилістично вони подібні до віршованих передмов до Острозької Біблії.

Смотрицький, як і його батько, також займався переписуванням книг. До нас дійшов збірник традиційних давньоруських текстів, переписаних ним (зараз зберігається в Національній бібліотеці України ім. В. Вернадського). Він є автором двох невеликих полемічних творів «Ключ царства небесного» й «Календар римський новий», написаних у 1587 р. і об'єднаних в одну збірку. Загалом Смотрицький демонстрував консервативну позицію. Це виражалося не лише в його орієнтації на патристичну літературу. Він не приймає тих новин, які йдуть із Заходу, критикує католиків і протестантів. Вважає, що питання віри – це компетенція тих, кого «свята церква установила, законно утвердила й неодмінно підтримує», тобто компетенція переважно духовних осіб. Смотрицький категорично проти того, щоби цими питаннями займалися світські люди, а особливо жінки: «А що тепер світ такий: ради питаються, а інші й відмінюються у нові та перемінні віри, а про справи на погіршення, хоча старі, хоча нові, не дбають».

І «Ключ царства небесного», і «Календар римський новий» – твори, спрямовані проти католиків. Другий твір був полемічною відповіддю на книгу єзуїта Бенедикста Гербеста «Висновки віри римського костелу» (1686). З позицій консерватизму Смотрицький захищає православ'я й критикує католицизм, не приймає нового календаря, запровадженого католиками. У той час питання календарної реформи стояло дуже гостро й серйозно «розвело» православних та католиків. Адже в результаті цієї реформи католицькі та православні свята перестали збігатися. А для католиків і православних обрядова сторона релігійності стояла на передньому плані. Треба мати на увазі і те, що календар, маючи обов'язковий, усезагальний характер та постійно повторюючись, є одним з найбільш дієвих інтегральних чинників для людських, зокрема етнічних, спільнот.

Тому, закономірно, виникли різні непорозуміння і навіть конфлікти між католиками й православними. Іноді вони мали соціальний характер, адже католиками в Україні часто були представники елітарних верств, у той час як православні нерідко представляли соціальні низи. Були намагання католицьких можновладців нав'язати новокалендарний порядок святкування релігійних свят для православних, що з боку останніх викликало опір. На всі ці моменти і звертав Смотрицький увагу в творі «Календар римський новий».

Правда, незважаючи на консерватизм, у творах Смотрицького маємо чимало новаторського. Наприклад, у передмові до «Ключа царства небесного», яка присвячена князеві Олександрові Острозькому, якого багато хто вважав продовжувачем православних традицій дому Острозьких, є посилення на античного автора Плутарха, що можна вважати виявом ренесансного впливу.

В іншій передмові до цього ж твору «До народів руських...» знаходимо приховану дискусію з ісихастами щодо мовчання. Смотрицький пише: «Чи годиться вам те собі так довго носити з мовчанням, на ваш розсуд кладеться. Адже мовчання у слушному часі буває пошановане за мудрість з пожитком, а в іншому часі також за глупство і зі шкодою». Представники ж консервативного ісихазму відстоювали практику мовчання, дистанціювання від справ світу. У цьому плані прикладом може слугувати молодший сучасник Смотрицького, Вишенський. Щодо Смотрицького, то він, як бачимо, був проти широкого застосування такої практики; вважав, що з католиками (та й протестантами) варто вести широку дискусію. Така «дискусійна», а не «мовчальна» налаштованість сприяла розвитку філософствування.

У передмові, присвяченій Олександрові Острозькому, є один дивний фрагмент, який, здавалося би, зовсім не вкладається в християнське світорозуміння, а звертається до родової свідомості й, напевно, має автохтонні язичницькі корені. Наведемо цей фрагмент повністю в перекладі сучасною українською мовою:

«Мало не всі речі, створені від початку світа за предивним улаштуванням їхнього Творця, мусять переходити одні за другими та й гинути. Одні в одному крузі року, інші в кількох, ще інші в кількох десятках аж до ста й далі. Але єство їхнє чи натура не гине, бо подібне минулому виростає й одне від другого народжується.

Також і народ людський, якому всі ті речі підручні й подані, – високолітні птахи, глибоплавні риби, швидкобіжні звірі і все інше під ноги йому підкорено, а відтак кожне з них також міниться, тільки не мусить гинути у виді; коротко чи довго побувши в світі, повертаються до спільної своєї матері, а на їхні місця інші приходять.

І так у тому воля Божа діється і діятиметься аж до скінчення світу.

Однаке лишень вірні та добродійні через смерть з дочасного на вічне переходять, а інші знову-таки ніби не вмирають, бо мудрець так написав: «Хто народив дітей, не помирає», – коли собі подібного залишає від сімені та церкви своїм наступником, тобто дідичем по собі. І тільки благословенство та ласку на світі у Бога і Творця свого беруть ті, у батьківщині та добрах яких не дідичить чужак...»

Які можна зробити висновки із цих слів?

По-перше, Смотрицький ігнорує лінійну концепцію розвитку історії, яка утвердилася в християнстві. Його модель, радше, нагадує циклічну. Все в цьому світі має свій початок і кінець, постійно повторюючись у своєму розвитку. При цьому єство (натура) речей не гине, а є «вічною».

По-друге, Смотрицький представляє іншу концепцію безсмертя, ніж та, яка існувала в християнстві. Він не говорить про безсмертя душі, а веде мову про «безсмертя в роді». Тобто безсмертним є той, хто залишає після себе «від сімені» нащадків. Правда, ці нащадки мали не лише одідичити його «сім'я», а й належність до конфесійної спільноти – церкви.

Однак ця конфесійна прив'язаність вбачається дещо штучною. Вона була викликана тодішніми суспільно-релігійними реаліями. Наприкінці XVI ст. серед української соціальної верхівки спостерігалася тенденція «зміни віри». Торкнулося вона й дому Острозьких. Князь Василь-Костянтин Острозький, покровитель Смотрицького, одружився на католиці Софії Тарновській. Його дочки (певно, охрещені як католички) вийшли заміж за протестантів. Двоє синів, Іван (Януш) та Костянтин перейшли із православ'я на католицизм. Єдиний, хто зберігав православне віровизнання серед дітей Острозького, був його син Олександр, якому й присвячувався згаданий твір «Ключ царства небесного».

Нарешті, по-третє, родова свідомість трансформується у своєрідний «територіальний патріотизм». (У XX ст. в Україні ми мали теоретика «територіального патріотизму» В'ячеслава Липинського!) Рід, так впливає з міркувань Смотрицького, має свою землю, батьківщину і свої «добра». Це й забезпечує існування роду. Тому рід має берегти свою батьківщину й не допускати, щоб у ній «дідичив чужак».

Дещо подібний «концепт роду» (правда, менш розроблений і без помітного трансформування в «територіальний патріотизм») має місце в Наливайка, про що йшлося вище.

Виникає питання, де шукати корені такого світосприйняття, демонстрованого Смотрицьким. Звісно, схожі погляди (особливо щодо циклічності розвитку) можемо знайти в античній філософській думці, наприклад, в Аристотеля. Але видається, що тут було інше джерело. Корені цих ідей варто шукати в народних автохтонних поглядах, які існували тоді в Україні і вели свій початок ще з прадавніх індоєвропейських часів. Це не лише ідея циклічності розвитку, а й ідея «безсмертя роду». Правда, рід у цьому випадку обростає «цивілізаційними додатками» – територією, власністю («добрами») і релігійною організацією (церквою).

У творі «Календар римський новий» Смотрицький намагався використовувати фольклорні джерела. Він спробував підняти «народну мудрість» на рівень філософствування. Те саме пробував робити його син Мелетій, особливо у відомому творі «Тренос».

Ще одним яскравим поступовцем, який вів боротьбу з католиками й прихильниками унії, був Стефан Зизаній (? – 1600). Походив він з міщанського середовища. Де здобув освіту, не відомо. Та, судячи з його творів, непогано орієнтувався в досягненнях тогочасної європейської науки й культури. Тому міг навчатися в університетах Центральної чи Західної Європи. Наприкінці 80-х – на початку 90-х рр. XVI ст. працював учителем у школі Львівського братства. У 1591 р. київський митрополит Михайло Рогоза дозволив йому проповідувати в церквах. Проповіді Зизанія мали відверто антикатолицький характер. Польський полеміст Щасний Жебровський так характеризував їх у своїй брошурі «Кукіль» (1595): «Дивуюся тобі, любий Зизанію, що ти, будучи тим, ким є, зважаєш на такі великі речі. З небом і з землею воюєш, ані Богу, ані людям не вибачаєш. Святих з неба виганяєш. Чортів до пекла не пускаєш. В Христа, творця нашого, не віриш. Духа святого клянеш, не визнаючи, що він походить від Отця і Сина. Не додаєш тобі того, що на зверхників своїх так духовних, як і світських, з мовами поганями виступаєш. Короля, володаря нашого, негарно в проповідях своїх згадуєш. Митрополита лаєш. Латинників проклинаєш. Русь до бунту й до незгоди під'юджуєш і, коротше кажучи, виконуєш обов'язки диявола на землі. Що можуть посвідчити, хто слуха твої проповіді». Схоже, Зизаній не обмежувався критикою католиків та влади Речі Посполитої, а й критикував вище православне духовенство. Останнє видається цілком імовірним, оскільки львівські братчики на початку 90-х рр. XVI ст. гостро конфліктували зі своїм єпископом Гедеоном Балабаном. Зизаній через переслідування з боку цього владики змушений був покинути Львів та перебратися до Вільна. Однак його діяльність і в цьому місті не сподобалася церковній ієрархії. Своєю грамотою від 30 вересня 1595 р. митрополит київський Михайло Рогоза не лише заборонив Зизанію проповідувати, а й відлучив його від церкви. Серед різноманітних звинувачень проповідника було й те, що він «не по першому преданню церкви, а своїм домислам народ христоіменний учить».

Перебуваючи у Вільні, Зизаній у 1595 р. видав «Катехізіс». Правда, твір не дійшов до нас. Украй суб'єктивні та тенденційні відгуки про нього маємо в згадуваній брошурі Щасного Жебровського, який звертав увагу на невідповідність тез Зизанія католицькій догматиці. «Катехізіс» засвідчив цікаву тенденцію систематизувати, а можливо, й доповнити догматичні положення православ'я. Це бачимо в діяльності брата Стефана Зизанія, Лаврентія, який теж написав «Катехізіс». Вказаний твір

Лаврентія викликав неприйняття з боку російських ортодоксів. Свій «Катехізіс» уклали митрополит Могила та його соратники.

У 1596 р., якраз у рік Берестейської унії, Стефан Зизаній у Вільні видав твір «Казання св. Кирила, патріарха єрусалимського, про антихриста і його знамення», який можна вважати відповіддю на твір Іпатія Потія «Унія, або виклад головних положень щодо поєднання греків з костелом римським» (1595). Формально письменник ніби передавав думки церковного авторитета. Насправді, книга виглядає як розширена проповідь, де автор вільно поводить з думками святого Кирила, вставляючи різноманітні міркування, матеріали від себе.

У тлумаченні важливих християнських догматів мислитель широко використовував раціоналістичний метод, по суті віддаючи перевагу розуму над вірою. Це видно в питанні трактування ним тринітарного вчення. Основоположною тезою Зизанія в тлумаченні цієї проблеми є твердження про рівноправність усіх трьох іпостасей – Бога-отця, Бога-сина і Святого Духа. Виходячи з такого неортодоксального розуміння Трійці, мислитель робив єретичний висновок, що Христос не є заступником людей перед Богом. На його думку, для Христа є великим пониженням називати його «ходатаєм», «заступником» перед Господом, оскільки він сам має достатньо божественної влади. Подібні погляди були притаманні т.зв. тридеїстам – представникам однієї з течій унітаризму другої половини XVI ст.

У богословській формі Зизаній намагався вирішувати гострі соціально-політичні проблеми, які хвилювали його сучасників. У «Казаньї» мислитель висунув на передній план антитезу Христос-Антихрист. Христос «прийшов убого, покійно, не славно, і дому свого тут, на землі, не маючи. Він здійснив це, «щоб всі покійні, убогі і світом зневажені добровільно й безпечно до нього приступили й з ним спілкування мати могли». Убогому Христу протиставляється багатий Антихрист, під яким Зизаній розумів римського папу. Його слуги «горді, вивищені, багаті, славні». Отже, символи Христа й Антихриста ставали соціально забарвленими. Мислитель закликав до боротьби з соціальною несправедливістю, головним носієм якої вважав католицьку церкву. Подібна інтерпретація антитези Христос-Антихрист є в згаданому творі «Протиставлення фальшивого Христа і правдивого, народженого від Марії» унітарія Юрія Бландрати.

Ведучи боротьбу з католицизмом, Зизаній критикував один із догматів – догмат про чистилище. Важливим моментом цієї критики було те, що вона спрямовувалася не лише проти католицького догмату, а й проти православного вчення про т.зв. окремий суд, який нібито відбувається одразу по смерті людини. У «Катехізісі» Зизаній писав: «Ми відкидаємо хибні твердження тих, котрі говорять, що ніби суд відбувається вже тепер і що нібито душі грішників зразу по смерті терплять муки, а душі праведників насолоджуються благом; це суперечить св. Письму і самому розумові».

З позицій здорового глузду Зизаній трактував також співвідношення душі й тіла. Усупереч традиційним християнським уявленням про те, що душа в момент смерті віддаляється від тіла й дістає нове, загробне життя, він учив, що душа не може існувати окремо від тіла: «Немає... душі без тіла скоро по смерті». Подібних поглядів дотримувався такий ідеолог унітаризму, як Григорій Павло із Бжезіни, у своєму творі «Про справжню смерть, воскресіння з мертвих і життя вічне».

Зизаній пропагував прогресивні погляди того часу. Відстоював ідею множинності світів, яку в XVI ст. висунув Джордано Бруно. У «Казаньї» читаємо таке: «...Вся земля, на якій живемо, як єдина точка серед неба, а таких є багато, небеса ж небесні ще більшу мають лічбу». Оскільки існує багато планет, подібних до Землі, стільки ж існує людських суспільств: «...Відповідно кількості місць усіх, так само й багато мешканців треба уявити».

Як і унітарії, Зизаній боровся за свободу совісті, вимагав відокремлення духовної влади від світської, церкви від держави: «Щоб духовні справами світськими

в державах не займалися, не сміли вести війни, а також не лише до єресі-відщепенства, а й до щирої віри через гвалт й війну людей не притягали». Мислитель вважав, що лише словом і власним прикладом можна переконувати людей; навіть найменше насилля над совістю не допустиме: «Якщо хтось хоче йти за мною, нехай стримає самого себе, візьме хрест і слідує за мною; нехай краще за віру вмере, ніж когось іншого до неї примусить».

Близьким до Зизанія був його брат Лаврентій (? – 1634) – письменник, освітній і церковний діяч. Судячи з усього, в молоді роки він міг бути пов'язаним із Львівським братством. На початку 1592 р. Лаврентій перебрався до Берестя, а звідти у 1595 р. – до Вільна. Активно співпрацював з друкарнею Віленського братства, зокрема у випуску підручників «Граматики словенської» (1596); оригінальної «Азбуки» (1596, разом із братом Стефаном). Ймовірно, він підготував «Катехізис» (1600) та «Книгу о вірі» (близько 1596 р.). Упродовж 1597-1600 рр. навчав у Боркулабові коло Мінська сина князя Богдана Соломирецького «по руску грамоте і по кгрецку».

У вересні 1600 р. повернувся в Галичину, спочатку в м. Львів, а згодом перебрався до м. Ярослава, де стає домашнім учителем дітей князя Олександра Острозького. Після смерті останнього (12.12.1602 р.) його дружина Анна Костчанка позбавила Лаврентія цієї посади. Уже в документах за 1606 р. він значиться як «Лаврентій Зизаній Тустановицький Ярославський». Його нове прізвище, ймовірно, походить від села Тустановичі (що біля Дрогобича).

У 1612 р. Зизаній став священником соборної церкви в м. Корці (тепер Рівненщина), у маєтку князя Іоакима Корецького. На заповіті Катерини Корецької, виданому в Корці 29 серпня 1618 року, підписався як «отець Лаврентій Зизаній-Тустановський, протопоп корецький». Перебуваючи тут, брав участь у підготовці до випуску книг Києво-Печерської друкарні. Десь у 1619 р. прибув до Києва, звідти у травні 1626 р. вирушив до Москви, аби видати свій Катехізис, і жив тут до лютого 1627 року. Видання Катехізиса не було здійснене, наклад книги майже весь спалили. Щодо Катехізису відбулася триденна полеміка (18-20 лютого 1627 р.) між Зизанієм та московськими богословами Іллею й Григорієм Анісімовими під наглядом боярина Івана Борисовича Черкаського й думного дяка Федора Лихачова. Фактично це була полеміка між представниками двох культур. Її письмово зафіксували, і вона поширювалася в численних списках у Московському царстві. Завдяки ним погляди Зизанія стали відомими серед освічених людей Московії.

Після московського диспуту Зизаній повернувся до Києва, де у 1628 р. був учасником київського собору в справі Мелетія Смотрицького. Пізніше повернувся до Корця. На початку 1634 р. був ще живий. Автор літописних заміток Кирило Іванович із Замостя відзначив, що Зизаній «умер в Корці, зкориговавши Біблію з грецького до Даниїла».

Одна з головних ідей, яка пронизує творчість цього автора, – ідея освіти, котра не мислиться без освоєння філософських знань. Показовою є передмова до «Граматики» Зизанія. Автор зазначає: «Є дві мети будь-якої науки про письмо, як пишуть філософи: знати, що потрібне, і відповідати, тобто не досить того, щоб потрібну річ лише знати, а й треба її й іншим розповідати». Далі Зизаній веде мову про граматику як про першу науку з семи вільних наук. «...вона, – зазначає, – є ключем розуміння, відкриваючи й оминаючи всякі сумніви, а прикрашаючи й роблячи світлим людський розум, через неї риторика й поетика разом з чесною філософією і через природне богослів'я пов'язується». Тобто мислитель однозначно позитивно ставився як до філософії, так і до того комплексу наук, які були притаманні європейському Заходу.

Для поглядів Зизанія притаманний своєрідний «антропологізм». Він вважав, що людина – велика загадка божого творіння. Такі міркування викликали незадоволення з боку ортодоксів, які дотримувалися традиційного для Середньовіччя погляду на людину.

У творах Зизанія знайшла відображення тема співвідносності віри й добрих справ. Усупереч традиціоналістам, завзятим прихильникам простоти, він вважав, що без добрих справ віра нічого не вартує. Не підтримана добрими вчинками, вона втрачає сенс, а то й навіть перетворюється в безвір'я. У цьому плані погляди Зизанія зближувалися з поглядами протестантів, зокрема соцініан.

Звертався мислитель і до питання сутності земного життя й ставлення християнина до смерті. Закликав не захоплюватися принадами цього світу, а частіше думати про смерть. Учив, що роздуми про неї приносять користь для душі; вони – надійна пересторога від численних гріхів. Такий підхід орієнтував людину на максимальну самореалізацію у період земного життя, а це відповідало новому, ранньомодерному світосприйняттю. Тому тема «пам'ятай про смерть» стає однією з центральних у бароковій культурі.

У богословських питаннях Зизаній теж демонстрував відхід від традиційних поглядів. Це йому неодноразово закидали під час згадуваного диспуту над його Катехізисом. Мислитель намагався поєднати віру й знання, довести, що релігійні догмати не суперечать розуму. У Катехізисі він навіть говорить про нові дослідження в галузі природознавства: «...про круги небесні і про планети, і про знаки Зодіака, і про затемнення Сонця, про грім і про блискавку, і про розтріскування, і про зіткнення, і про Перуна, й про комети, і про інші зірки...»

До дещо іншого типу помірковано-прогресивних діячів належав автор, який сховався під псевдонімом Христофора Філалета (Правдолюбця). Про цю людину не можемо сказати чогось певного. Поширеною в літературі є думка, що під цим іменем приховувався протестант Мартин Броневський (бл.1568-1624). Починаючи з 1598 р. він діяв на численних шляхетських сеймиках за наказом Василя-Костянтина Острозького. Ніби на його замовлення і під безпосереднім наглядом князя написав великий полемічний твір «Апокрисис», який став відповіддю на роботу Скарги «Брестський собор та його оборона» (1597). Перше видання «Апокрисиса» вийшло польською мовою в 1597 р. у краківській друкарні унітарія-видавця Себаст'яна Стернацького). Протягом 1598-1599 рр. твір переказали і надрукували в Острозі староукраїнською мовою. Це був найбільш фундаментальний полемічний твір проти унії, що вийшов з православного табору в той час.

Структурно «Апокрисис...» складається з чотирьох частин. У першій наводяться офіційні документи, що стосуються проведення унії. Друга присвячена доведенню законності Брестського антиуніатського собору 1596 р., керівником якого фактично був Василь-Костянтин Острозький. При цьому автор не відкидає думки про можливість унії всього православ'я з католицизмом. Як відомо, на позиціях «універсальної унії» стояв князь Острозький. У третій частині автор, звертаючись до фактів з історії перших століть християнства, спростовує твердження Скарги про безальтернативність єдиновладдя римського папи як божого намісника. Він демонструє високу ерудицію, використовуючи праці істориків церкви, документи церковних соборів, листування ієрархів і т.ін. У четвертій частині зосереджується увага на проблемах відносин «руського народу» й «грецької церкви», яка перебуває під владою турків. Аналізуючи тогочасну ситуацію в Україні та Білорусі, автор «Апокрисису...» застерігає, що нетолерантна політика, порушення прав руського народу, зокрема права на сповідання «своєї» релігії, може призвести не лише до конфліктів, а й до громадянської війни, в результаті чого Річ Посполита опиниться беззахисною перед зовнішніми ворогами. В «Апокрисисі...» звучить традиційна на той час тема захисту земель Речі Посполитої, передусім України, від татар і турків. Звертаючись до всього шляхетського стану держави, автор говорить: «Стережіться того, щоб тією дірою, яка нам у правах діючих чиниться, усі вашим милостям свободи не вислизнули».

Головну увагу автор «Апокрисису...» зосередив не на теологічних питаннях, а на питаннях політичних і правових. Доводив, що рішення Берестейського уніатського собору є порушенням прав руського народу, тобто православної української й біло-



руської шляхти. Вважав, що світська влада має обмежуватися державним законом, а відносини між правителем і підданими ґрунтуватися на суспільному договорі як на добровільній згоді, законі божому і природному праві.

Важливим у творі є захист релігійної толеранції. Не випадково «Апокрисис...» присвячений впливовому польському політикові Янушу Замойському, в особі якого українські шляхтичі бачили не лише захисника шляхетських вільностей, а й людину, яка сприяла «руській справі».

Поява «Апокрисису...» викликала розголос і гостру реакцію з боку прихильників унії, зокрема Іпатія Потія, який написав «Антиризис...» (1600) – полемічну відповідь на цей твір. Для православних же полемістів зазначена праця служила джерелом, звідки вони черпали інформацію та аргументи для відстоювання своєї антиуніатської позиції.

Близьким до Христофора Філалета можна вважати анонімного письменника, котрий вів полеміку з Іпатієм Потієм і який відомий під псевдонімом Клірика Острозького. Його перу належать: 1) надрукована в Острозі 1598 р. відповідь Потію; 2) відповідь тому ж Потію 1599 р., яка відома лише в рукописах. Більшість дослідників дотримується думки, що автор цих творів змушений був приховувати справжнє ім'я, боячись переслідувань з боку прихильників унії. Правда, в той час анонімність була поширеним у літературі явищем. До того ж Клірик Острозький, відповідаючи Потію від імені князя Острозького й висловлюючи позицію цього можновладця та його оточення, мав би взяти «узагальнюючий» псевдонім.

Існують різноманітні гіпотези щодо того, хто ховався під іменем Клірик Острозький. Називають Іова Борецького, Гаврила Дорофєйовича, Кирила Лукаріса, Василя Суразького, острозького протопопа Ігнатія, молодого Мелетія Смотрицького. Існує також думка, що псевдо Клірика Острозького використовувала група авторів. Потій, котрий непогано був поінформований про те, що робилося в оточенні князя Острозького, називав Клірика Острозького учнем Острозької академії. Мелетій Смотрицький писав, що Дем'ян Наливайко розповів йому про обставини випуску першої відповіді Клірика Потієві. Судячи з цієї інформації, твір жваво обговорювався в колі книжників при дворі князя Острозького. Як уже говорилося, існування інтелектуальних осередків при князівських дворах було поширеним явищем на українських землях у часи Середньовіччя.

Найбільш відомий твір Клірика – це друкований «Отпис на лист... Іпатія володимерского и берестейского епископа... до... кн. Костентина Острозского воеводы Киевского... в року 1598 писаний». Вказане точне місце написання – «у школі кгрецькой Острозской». Приводом для написання твору послужив лист Потія (1598) до князя Острозького, де простежувалася спроба схилити його до унії. Головна увага Клірика звернена на унію та її наслідки. Він підкреслив, що її результатом стала не згода між церквами і конфесіями, а поглиблення ворожнечі – між братами, між паном та селянином. Подібні міркування (про це уже йшлося), зустрічаються в Герасима Смотрицького в його «Календарі римському новому».

Клірик Острозький звертав увагу на поведінку та моральне обличчя ініціаторів і прибічників унії. При цьому наголосив не на зраді своїх єдиновірців, а на облудності, нечесності їхніх дій щодо Риму. Так, у його висвітленні, ієрархи, що стали ініціатори унії, зламали клятву; обманули папу, не виконавши даного йому слова; присягали за всіх православних, не маючи на те повноважень; вели переговори від імені православних, використовуючи підроблені листи («про які нам і не снилося»). Саме звернення до морального аспекту стало одним із найважливіших моментів у полеміці православних з уніатами.

До помірковано-поступового напрямку варто віднести твори, в яких акцентувалася увага на необхідності релігійного просвітництва. Прихильниками такого просвітництва були й традиціоналісти, навіть крайній консерватор Вишенський. Інша

річ, що традиціоналісти розуміли просвітництво дуже вузько, намагалися обмежитись лише церковною лектурою.

Виявом релігійно-просвітницьких тенденцій в Україні варто вважати появу перекладів біблійних текстів розмовною українською мовою. Вони призначалися не стільки для богослужбового використання, скільки для читання й навчання. У середині XVI ст. з'являється низка таких перекладів. Деякі з них були наслідуюнням видань Франциска Скорини.

Найвідомішим перекладом біблійних книг українською мовою середини XVI ст. є Пересопницьке євангеліє, переписане в 1556-1561 рр. на землях Південної Волині (спочатку в селі Двірець неподалік Ізяслава, потім у селі Пересопниця біля Клевани та Рівного). До створення цієї пам'ятки писемності приклалися представники українських аристократичних родів Заславських та Чорторийських. У 1581 р. в селі Хорошів (неподалік Острога) шляхтич Валентин Негалевський переклав розмовною українською мовою євангельські тексти, використовуючи польськомовний переклад Євангелій протестанта Мартина Чеховіца. У передмові Негалевський вказував на просвітницьку мету свого перекладу, зазначав, що переклав євангельські книги не з власної волі, але за намовою побожних людей, які люблять слово боже, але не вміють читати по-польськи і «по-словенськи».

Приблизно в той самий час з'являється друковане Євангеліє Василя Тяпинського, перекладене руською мовою. У літературі поширеним стало твердження, що Тяпинський був білорусом і протестантом. Насправді, однозначних документальних підтверджень цього твердження немає. Видання Тяпинського цілком вписується в ту релігійно-просвітницьку тенденцію, що була притаманна тодішній Україні та Білорусі. У передмові до Євангелія перекладач демонструє любов до свого народу, прихильність до освіти. «Радо покажу мою віру, котору маю, а звѣща народу своєму руському», – такими словами починається передмова. Далі Тяпинський гордиться тим, що він русин, вказує на заслуги слов'янства в минулому. Високо оцінюючи розум, ученість, мудрість і заслуги предків, з жалем констатує деградацію сучасного йому руського суспільства, грубість і релігійну нерозвиненість народу. Причину цього явища бачить у занедбанні освіти серед русинів. Акцентує увагу на тому, що серед князів, великих панів багато невчених дітей, мужів та жінок, які навіть зневажають свою мову. Та найгірше, на думку Тяпинського, що духовні особи не вчать свого письма.

Він закликає православних панів вплинути на митрополита, єпископів та духовенство, щоб ті не займалися здобуванням «хлібів духовних», а щоб самі навчалися й сприяли розвитку освіти. Тяпинський пропонує позасновувати школи, котрі б утримувалися на засоби від маєтків, які предки панів надали духовенству «не на марнотратства, не на строй и што такого, але для наук». Варто відзначити, що подібна програма реалізовувалася у володіннях князя Острозького.

Пам'яткою просвітницької думки слід вважати й «Духовний заповіт» (1577) Василя Загоровського. Його автор, будучи православним шляхтичем, пропонував освітню програму для своїх дітей, що містила елементи як традиційної православної науки, так і науки західної. З семи років діти мали навчатися в «добре вченого й цнотливого дяка», який їх приводив би до «руської науки та Письма Святого». Потім до дітей мали приставити «статечного бакалавра, який би їх міг добре навчити науки латинського письма». А вже після цього їх мали віддати на навчання до єзуїтської колегії.

У руслі цієї просвітницької тенденції треба осмислювати появу анонімного твору «Пересторога», написаного в перші роки XVII ст. Зберігся він у єдиному повному списку, знайденому в архівних матеріалах Львівського Ставропігійного братства. Таке «походження» було причиною того, що «Пересторогу» трактували як пам'ятку Львівського братства. Насправді, «Пересторога» в тому варіанті, який дійшов до нас, є еклетичним твором. Вона складається з двох частин. Перша частина в осно-



вному оповідає про діяльність Василя-Костянтина Острозького, передусім на релігійно-культурній ниві, також про перипетії боротьби православних традиціоналістів з уніатами і роль у ній князя. Її аналіз дає підстави вважати, що з'явилася ця частина твору в Острозі. Друга частина «Перестороги» – переважно розлога проповідь якогось львівського братчика на захист православного благочестя. І хоча ці частини в плані ідейному мають спільні моменти, однак і жанрово, і стилістично помітно різняться між собою. Якщо перша частина – своєрідна повість, не позбавлена художньо-літературних красот, то друга – ораторська проза.

Для нас інтерес представляє перша частина. Вона не лише подає опис подій, які розгорталися навколо укладення Брестської унії і незадовго після неї. У цьому творі дається теоретичне обґрунтування релігійно-культурної діяльності князя Острозького. У цьому сенсі «Пересторога» є «програмовим» твором, який, не виключено, з'явився в оточенні цього можновладця.

З самого початку автор веде мову про деградацію тогочасного українського суспільства. Звертається до історії, розповідає про занепад Київської держави XI століття. Головну причину цього бачить у відсутності освіти, в тому, що «великі ревнителі», тобто давньоруські князі, після прийняття християнства тільки монастирі і церкви будували, маєтностями їх наділили, а того, що «було найпотрібніше, посполитих шкіл не фундували». Відсутність освіти породила «поганську грубість», через яку руські князі почали воювати між собою. Із цих міжусобиць скористалися сусіди (угорці, поляки, литовці), які захопили українські землі. «І так, – говориться в «Пересторозі», – це вельми зашкодило Руській державі, що не могли шкіл та наук посполитих розширяти і їх не фундовано, бо коли б науку мали, тоді б через невідомість та глупство своє не прийшли б до такої погибелі. Читаючи хроніки польські, знайдеш щодо того достатню, як поляки Руські держави пообсідали, поприятелювавши із ними і дочок своїх за русинів віддавши, через них свої оздобні звичаї й науку вкорінили. Так само й русь, з'єднавшись із ними, позаздрила їхнім звичаям, їхній мові та наукам і, не маючи власних наук, до наук римських своїх дітей почали віддавати, котрі з науками й віру перейняли. І так науками своїми все руське панство до римської віри привели, аж нащадки князів руських з віри православної на римську вихрестилися й назвиська та імена собі собі повідміняли, ніби ніколи не бували нащадками благочестивих прародителів своїх». У такому випадку якраз маємо історіософське осмислення українських реалій з позицій ідеології раннього просвітництва.

Автор «Перестороги» вороже ставиться до наук, що йдуть із Заходу. Адже вони ведуть до відходу руських панів від своєї віри, а також свого народу. Правда, зорієнтованість на інтенсивний розвиток власних наук, намагання зробити їх конкурентними наукам західним було явищем позитивним.

Рекомендована література:

1. Андерсон Б. Уявлені спільноти. Міркування щодо походження й поширення націоналізму. – К., 2001.
2. Ботвинник М. Лаврентий Зизаний. – Минск, 1973.
3. Вишенський І. Твори / з книжної української мови перекл. В.Шевчук. – К., 1986.
4. Возняк М. Історія української літератури. – Львів, 1992. – Кн.1.
5. Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995. – Т. V, кн. 2.
6. Грушевський М. Історія української літератури. – К., 1995. – Т.VI.
7. Дзюба Е.Н. Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей украинского народа с русским и белорусским (вторая половина XVI – первая половина XVII в.). – К., 1987.
8. Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. – Львів, 2002.

9. Кінан Е. Російські історичні міфи. – Київ, 2001.
10. Колосова В.П. К вопросу о втором южнославянском влиянии на Украину и в Белоруссии. Философско-филологическая концепция острожского кружка // Славянские культуры и мировой культурный процесс: Материалы международной научной конференции ЮНЕСКО. – Минск, 1985.
11. Кралюк П.М., Туркочук Р., Пасічник І.Д. Острозька Біблія в контексті української та європейських культур. – Острог, 2006.
12. Кралюк П., Якубович М. Василь Суразький: апологія православної традиції. – Острог, 2011.
13. Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія. – К., 1990.
14. Науменко Ф. І. Педагог-гуманіст і просвітителі І. М. Борецький (лекції з історії педагогіки для студентів університету). – Львів, 1963.
15. Огієнко І. Українська Пересопницька Євангелія 1556 р. – Тарнів, 1921.
16. Острозька академія XVI-XVII ст. Енциклопедія. – Острог, 2010.
17. Острозька Біблія: вступи, гравюри, дослідження. – Львів, 2005.
18. Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. – К., 1984.
19. Франко І. Іван Вишенський і його твори // Франко І. Зібрання творів: У п'ятидесяти томах. – К., 1981. – Т. 30.
20. Шевчук В. Муза роксоланська. Українська література XVI-XVIII ст. – Кн. перша. – К., 2004.
21. Яременко П. К. Памфлети Клірика Острозького – українського письменника-полеміста кінця XVI віку // Питання літератури. Наукові записки (Дрогобич пед. Ін-ту). Серія літературознавча. – Дрогобич, 1962. – Вип. 7.
22. Яременко П. К. «Пересторога» – український антиуніатський памфлет початку XVII ст. – Київ, 1963.
23. Яременко П. Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його «Апокрисис». – Львів, 1964.
24. Ясіновський А. Внесок Острозького культурного осередку в розвиток української богословської думки (кінець XVI – початок XVII століть) // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 3. – Львів, 2001.

Питання для самоконтролю:

1. Яким чином вплинула третя комунікативна революція на розвиток філософської думки на українських землях?
2. Яку роль відіграла Острозька академія в розвитку філософської культури України?
3. Яке значення мала Острозька Біблія для філософствування в Україні в ранньомодерний період?
4. Які тенденції характеризували розвиток філософської думки в Острозькій академії?
5. Яка роль міщанських братств для розвитку філософської культури в Україні?
6. Які основні моменти характеризують традиціоналістський напрямок в українській філософії кінця XVI – першої половини XVII ст.? Назвіть найбільш яскравих представників цього напрямку.
7. Що було характерним для помірковано-поступового напрямку в українській філософії кінця XVI – першої половини XVII ст.?