



БЕРЕСТЕЙСЬКА УНІЯ ТА ЇЇ ВПЛИВ НА РОЗВИТОК ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ

Берестейська унія як суспільно-релігійне та культурне явище

Події, що відбулися в жовтні 1596 р. в Бересті і були пов'язані з укладенням церковної унії між православними й католиками, мали для українських та білоруських земель важливе значення. Вони визначили їхню історичну долю на тривалий період часу (XVII-XVIII ст.). Відголоски цих подій давали про себе знати і в XIX, і в XX ст. Мали вони стосунок і до розвитку української філософської думки. Адже укладення й утвердження унії супроводжувалися не стільки і не скільки силовими конфліктами, як сеймовою боротьбою та релігійною полемікою.

У жовтні 1596 р. в Бересті відбулися два собори. На один зібралися вищі православні ієрархи України й Білорусі, за винятком львівського та перемишлянського єпископів, разом із представниками католицького духовенства та влади Речі Посполитої. На цьому соборі проголосили регіональну унію, яка підпорядкувала Київську митрополію римському папі. Виглядало це так, що київські православні митрополити відмовлялися від зверхності константинопольського патріарха і визнавали зверхність римського понтифіка.

Паралельно з цим собором відбувався інший, на який приїхали як представники православного духовенства, так і їхні світські патрони на чолі з князем Острозьким. Вони засудили уніатів і задекларували непорушність православних традицій. Учасники антиуніатського собору не визнали зверхність римського папи й надалі продовжували визнавати підпорядкування Київської митрополії константинопольським патріархам.

Ці два собори стали наслідком тих геополітичних змін, що відбулися ще в середині XV ст. Після падіння Візантії православні церкви Сходу, в т.ч. й вселенський константинопольський патріархат, опинилися під контролем мусульманських турецьких султанів. Турецька ж загроза стала головною геополітичною проблемою для християнської Європи. Особливо гостро постала вона для земель українських. Адже ті знаходилися на межі християнського й мусульманського світів, зазнаючи постійних нападів з боку кримських татар – васалів Туреччини.

Турецькі правителі, перебуваючи в постійному конфлікті з християнською Європою, не проти були використати контрольованих ними православних ієрархів. І якщо в першій половині XV ст. спостерігалися тенденції зближення православної церкви й церкви католицької, свідченням чого була Флорентійська унія 1439 р., то після падіння Візантії про це вже мова не йшла. Турецькі правителі, дбаючи про свої державні інтереси, не хотіли допустити порозуміння між східними патріархами та римським папою. Навпаки, були зацікавлені в тому, щоб посилити конфронтацію між двома гілками християнства, тим самим дезорганізуючи єдність християнської Європи.

Для Речі Посполитої, створеної в результаті Люблінської унії 1569 р., союз між католиками й православними став питанням державної ваги. Інспірація конфліктів між представниками цих течій християнства вела до громадянської війни. Ці конфлікти помітно активізувала календарна реформа 1582 р. З наукової точки зору вона мала підстави й була вираженням нових сцієнтистських та ренесансних тенденцій у Західній Європі. Проте ця реформа не враховувала, що суспільство на Сході Європи лишалося консервативним. Не наукова аргументація, а звернення до традиції відіграло там основну роль.

Календарну реформу не прийняли східні патріархи. Цього їм не дозволила зробити турецька влада, тим самим посиливши дезорганізацію в християнському світі. Реформа призвела до конфліктів на українських землях. У Львові в 1584 р. на її ґрунті навіть дійшло до кривавих сутичок. Про дезорганізацію суспільно-релігійного життя під впливом календарної реформи писав Смотрицький у згадуваній роботі «Календар римський новий».

Після календарної реформи зростає інтерес східних ієрархів до українських земель. Сюди часто приїждять високопоставлені клірики за «милостинею», у т.ч. й деякі східні патріархи. Вони починають втручатися в справи Київської митрополії. І це втручання нерідко мало деструктивний характер.

Звісно, не варто подавати цих східних ієрархів лише як шпигунів та маріонеток турецьких султанів, що іноді робили католицькі й уніатські автори. Але не слід закривати очі й на те, що вони не були самостійними фігурами, знаходилися під контролем турецької влади, часто робили те, що цій владі було потрібно.

У XVI ст. православний чинник у своїй геополітичній стратегії починає все більш активно використовувати Московія. Незадовго перед падінням Візантії, ще в 1448 р., православна церква в цій державі заявила про свою незалежність, автокефалію від Константинополя. Митрополит київський (так він ще тоді іменувався), який знаходився в Москві, був обраний без погодження з константинопольським патріархом.

У ті часи хоча й існувало розуміння відмінностей між Московською Руссю й іншими руськими землями (українськими, білоруськими), проте зберігалось уявлення про єдність цих земель – зі спільною елітарною старослов'янською мовою, багатьма схожими елементами культури, зрештою, зі спільною православною церквою, об'єднаною колись у єдину Київську митрополію. Московія, репрезентуючи себе як православну державу, все частіше заявляла про свої претензії на руський спадок. А після того, як тут у 1589 р. було встановлено патріаршество, а православна церква в цій державі стала незалежною щодо інших церков, такі претензії стали вагомішими.

Реально українські землі в XVI-XVII ст. перетворилися в арену гри великих геополітичних потуг – Туреччини, Московії, що намагалися використати православний чинник, й Речі Посполитої, за спиною якої стояла католицька Європа. В умовах такої гри релігія відігравала одну з провідних ролей. Це не могли не розуміти політики – як з польської, так і українсько-білоруської сторони.

Існували різні проекти вирішення конфесійної проблеми в Речі Посполитій. За часів правління короля Сигізмунда Августа та після його смерті переважала політика релігійної терпимості, яка передбачала мирне співіснування різних конфесій – католицької, православної, протестантських, невтручання в їхні справи з боку держави. В умовах такої політики реальними були плани підвищення статусу православної церкви в Речі Посполитій і створення тут осібно́го патріархату. Це дало б можливість православним дистанціюватися від східних патріархів й забезпечити себе від впливу турецької влади. Ідея «руського» патріархату, яку в 80-х рр. XVI ст. виношувалася князем Острозьким, мала деяку підтримку в польських політичних колах.

Проте в 90-х рр. король Сигізмунд III Ваза, відвертий адепт католицизму, різко взяв курс на унію. Політика за часів правління цього монарха відзначалася релігій-

ною нетерпимістю, що стало однією з причин відомого рокошу Миколая Зебжидовського в 1606 р. Сигізмунд III та його оточення пішли простим шляхом вирішення проблеми – захотіли підпорядкувати православну церкву католицькій. Хоча за умовами унії передбачалося збереження православних традицій, у т.ч. східного обряду, католицька сторона вважала, що згодом їй вдасться покатоличити православних. У XVII ст. ця тенденція дала знати про себе.

Підготовка унії, її проведення, результати породили велику полемічну літературу. В умовах тодішніх комунікаційних реалій, коли використовувалося друковане слово, вона викликала помітний розголос, сприяла активізації культурного життя. Полеміка, яка загалом мала богословський характер, посилила інтерес до філософських питань. Адже для захисту своєї позиції полемісти часто вдавалися до філософської, передусім логічної аргументації. Філософія в більшому чи меншому обсязі починає викладатися в різних навчальних закладах України.

Полемічна література, незважаючи на елітарний богословський характер, повинна була звертатися до українських проблем, давати їм осмислення, у т.ч. й філософського плану. Вона ніби сполучала «високе» філософствування та богословствування з народною культурною традицією. Таке поєднання притаманне багатьом письменникам-полемістам. І в такому поєднанні варто бачити початки автохтонної української філософської традиції.

Звернення письменників-полемістів до українських проблем, культури обумовлювалося також тим, що унія була інспірована не лише зовнішніми чинниками, про які йшла мова, а й чинниками внутрішніми, знайшовши підтримку в колі руських ієрархів. Останні, беручи приклад з католицьких священнослужителів, прагнули до більшої самостійності, намагалися підвищити свій соціальний статус. Спостерігалося бажання з боку світських осіб (не лише шляхти, а й міщанства, потім козацтва) впливати на духовенство чи навіть контролювати його. Не дивно, що на цьому ґрунті виникали різноманітні конфлікти між світськими й духовними.

Унія, що передбачала зближення з католиками і брала собі за зразок реформований посттридентський католицизм, давала можливість православному духовенству, особливо вищому, унезалежитися від світських людей та позбавляла духовних осіб втручання (часто деструктивного) з боку східних патріархів.

У різноманітних працях, передусім православного спрямування, перехід ієрархів в унію трактується не лише як акт церковної, а й національної зради. Насправді ж, вищі церковні сановники у своїх діях керувалися власними корпоративними інтересами, які мали місцеву «прив'язку» й були не менш «національними», ніж корпоративні інтереси інших соціальних станів, наприклад, шляхти чи міщанства.

Провідниками й прихильниками унії переважно були люди, що відійшли від православних традицій і орієнтувалися на західноєвропейські культурні цінності. Не випадково перші уніатські митрополити Іпатій Потій та Йосип Веліамін Рутський у молоді роки стали кальвіністами й «вкусили» плодів реформаторської вченості. Тобто були «конфесійними революціонерами».

Правда, така революційність не сприймалася широкими верствами населення, оскільки в той час цінувалася «старина», консервативні підходи. Зважаючи на це, ідеологи унії (хоча б на позір) апелювали до православної традиції, зверталися до творів східних отців церкви, намагалися показати, що вони нічого нового не вводять, а просто відновлюють «старе». Тема «відновлення старого» займала помітне місце в полемічній творчості уніатів. Деколи вони навіть намагалися бути більшими традиціоналістами, ніж їхні опоненти.

Суспільно-філософські погляди Іпатія Потія

До яскравих діячів уніатського табору належав Іпатій (в миру – Адам) Потій (1541-1613). Він був не лише блискучим полемістом, а й одним з головних організаторів уніатської церкви. Потій походив із сім'ї православних українців, що жили у Володавському повіті на Берестейщині. У молоді роки навчався у кальвіністській школі князя Миколая Радзивілла, пізніше в Краківському університеті. До 33 років належав до сповідників кальвінізму.

Віддавши данину протестантизму, Потій відійшов від нього, повернувся до православних й почав вести запеклу боротьбу проти колишніх одновірців. Щось подібне спостерігаємо в Рутського. З психологічної точки зору таке явище цілком зрозуміле. Проте справа не лише в особливостях психологічних. Уніати, на відміну від православних, основним ворогом Русі вважали не католиків, а протестантів. Саме вони, на їхню думку, гублять Русь, «руську» віру, закриваючи православні храми, що, до речі, частково відповідало дійсності. У першому відомому нам полемічному творі Потія «Унія або виклад попередніх артикулів до з'єднання греків з костелом римським» (1595) на протестантизм звернута особлива увага. Автор, вдаючись до алегоричності, говорить: «І що ж іншого залишається робити бідним вівцям, коли вони бачать таку недбалість своїх пастухів? Якого їм шукати захисту? Коли вони вийшли зі своєї вівчарні і блукали по пустелі, і хто на кого натрапив – чи то на Лютера, чи то на Кальвіна, чи на проклятого Арія, не дивлячись, чи то пристає пастир, чи вовк, а чи інші, розумніші, хоч і звикли до своїх пастирів, але приставали до інших, якщо бачили в цьому добру справу і кращий порядок».

Потій, будучи світською людиною, зробив блискучу кар'єру – став королівським секретарем, потім земським суддею в Бресті, зрештою, берестейським каштеляном, завдяки чому ввійшов до сенату. Підтримував тісні зв'язки з князем Василем-Костянтином Острозьким. За наполяганням та підтримки останнього він у 1593 р. став єпископом володимирським та берестейським. Острозький розраховував, що така особа, як Потій, з його освітою, ерудицією та зв'язками у вищих колах влади Речі Посполитої, сприятиме покращенню становища в православній церкві України й Білорусі. Ці сподівання пов'язувалися і з певними унійними планами. У листі до Потія в 1593 р. Острозький виклав свою програму унії, яка передбачала зрівняння православних у правах з католиками. Вона мала універсальний характер і поширювалася на весь православний Схід. Ця унійна програма передбачала також реформування православної церкви, розвиток православної освіти й книгодрукування. Така програма імпонувала Потію. Проте він швидко переконався в неможливості універсальної унії й почав орієнтуватися на її регіональний характер. Це стало однією з причин розходжень єпископа й князя.

Будучи активним прихильником унії, Потій написав низку творів на її оборону. Основна їхня тема – довести законність унії та потрібність для Русі. Це бачимо у вже згаданому ранньому творі письменника «Унія...» У ньому розглядається питання, з яких велися дискусії між католиками й православними. Це – про походження святого духу, чистилище, зверхність римського єпископа, календар й антихриста. Цікаво, що Потій доводив свою правоту, посилаючись на авторитетних для православної церкви теологів – Василя Великого, Григорія Нисського, Григорія Богослова, Кирила Єрусалимського, Іоанна Златоуста, Іоанна Дамаскіна та інших, твори яких знали й шанували ще з часів Київської Русі.

Найбільшим твором Потія є «Антиризис» (1599-1600) – полемічна відповідь на «Апокрисис» Христофора Філалета. Автор звертає увагу на непорядки в «руській» церкві, веде мову про незадовільний стан духовенства, його моральну деградацію – з часом ці теми стали важливими для полемічної літератури. Письменники-полемісти ставили питання про необхідність реформування православної церкви,

пошуки для неї більш адекватної моделі діяльності. Це бачимо не лише в Потія, а й у Мелетія Смотрицького, Касіяна Саковича та інших. Автор «Антирисису» вихід бачить в унії. На його думку, вона повинна не лише сприяти напіві церкви, а й зрівняти в правах католиків та уніатів.

Особливо активним полемістом Потій став після проголошення Берестейської унії 1596 р. У його особі уніати отримали не лише активного церковного діяча, а й блискучого полеміста. Він стає митрополитом київським, главою новоствореної уніатської церкви, публікує полемічні твори. Це – «Оборона синоду Флорентійського» (1603-1604), «Розмова берестяника з братчиком» (1603), «Посольство до римського папи Сикста IV» (1605), «Про привілеях, наданих від найясніших королів польських...» (1605), «Гармонія, або згода віри» (1608) та інші.

Для творів Потія притаманне поєднання античних, західних, візантійських та православно-слов'янських традицій. При цьому також він орієнтувався на народну культуру, підносячи її на елітарний рівень. У творах письменника зустрічаємо уміле використання фольклорних матеріалів. Не випадково Франко високо цінував літературні якості творів цього письменника-полеміста.

Твори Потія відзначаються ідейною й тематичною різноплановістю. У них домінує релігійна й морально-філософська проблематика – теологічні питання (неподільність святої Трійці, сходження святого Духу, боголюдська природа Ісуса Христа), християнська антропологія (сенси людського життя, шлях до Бога, моральний імператив та аналіз людських вчинків), сотерологія (чистилище й митарства, пекло й царство небесне), еклесіологія (справжня віра і єресь в церкві), демонологія (відьомство, поганські боги, панування антихриста). Широко висвітлює він теми судного дня, церковних церемоній, християнських таїнств, постів, ікон, мощей та календарної реформи. Це були питання, з яких полемізували прихильники й противники унії.

Намагаючись довести свою правоту в полеміці з опонентами, Потій широко використовує аристотелівську логіку, часто посилається на авторитети. Такими для нього є пророки, Ісус Христос, античні мислителі (Катон, Піндар), отці церкви (Іоанн Златоуст, Василь Великий, Кирило Олександрійський, Марк Ефеський, Тертуліан, Августин та інші), єпископи, патріархи, римські папи, візантійські імператори.

Касіян Сакович як філософ

Українським православним культурним діячем, який чи не найбільше піддався західним, зокрема ренесансним впливам, був Касіян (у миру – Калістрат) Сакович (бл. 1578 – 1647). Народився він у сім'ї православного священика в містечку Потелич на Галичині. У той час це був значний ремісничий центр, пов'язаний торгівлею з містами Центральної Європи. Тому з деякими елементами західної культури Сакович міг ознайомитися в своєму місті.

Освіту здобував у Замойській та Краківській академіях. Особливо велике значення для нього мало студіювання в Замості. Тут він мав змогу ознайомитися з досягненнями західної ренесансної культури, а також філософією Античності. Після закінчення студій у Замойській академії працював домашнім вчителем Адама Кисіля – відомого політичного діяча часів Хмельниччини. Пізніше служив дяконом церкви Іоанна Хрестителя в Перемишлі. Звідси виїхав до Києва в 1620 р., де став ченцем і прийняв чернече ім'я Касіян. У 1620-1624 рр. працював ректором Київської братської школи. Тут у 1622 р. написав «Вірші на жалісний погреб Петра Конашевича-Сагайдачного» – твір, який вважається одним із найкращих зразків української поезії того часу. У 1624 р. переїхав до Любліна, де був проповідником у православному братстві. У 1625 р. став уніатом, обійнявши становище архимандрита в м. Дубні. У цій ролі вів перемовини про перехід Мелетія Смотрицького в унію.

Дубнівським архімандритом лишався до 1639 р., допоки його не позбавили цього сану. Опісля того кілька років мандрував, побував у різних монастирях – у Дермані, Холмі, Любліні, Супраслі, Вільні. Під час цих мандрівок написав кілька полемічних брошур. 1641 р. у Луцьку прийняв римо-католицьку віру і вступив до чернечого ордену августинців. Наступного, 1642 р., опублікував у Кракові полемічний твір «Перспектива», де критикував як православних, так і уніатів. Цей твір викликав новий сплеск релігійної полеміки в Речі Посполитій. Помер Касіян Сакович у Кракові в сані католицького священика.

Він є автором численних творів. Крім віршів на честь Сагайдачного, видав збірку похоронних і весільних промов (Ярослав, 1626). Автор польськомовних філософських трактатів «Аристотелеві проблеми» (Краків, 1625), «Трактат про душу» (1625), циклу публіцистичних, полемічних творів проти православної конфесії – «Старий календар...» (Вільно, 1640), «Схизматичський київський собор, зібраний отцем Петром Могилою... 1640 р.» (Варшава, 1641; Краків, 1642), «Діалог або розмова Мацька з Діонизим схизматичським попом» (Краків, 1642), «Епанортосіс, або Перспектива і пояснення помилок, еретицтва і забобонів у греко-руській церкві» (Краків, 1642), «Окуляри старому календарю» (Краків, 1642).

Найбільший інтерес для нас становлять філософські твори. Згаданий твір «Аристотелеві проблеми» вважається першим підручником філософії, створеним українцем в Україні Хоча там є моменти, що виходять за межі підручника, – наприклад, в окремих місцях Сакович вдається до полеміки зі своїми супротивниками. Цей твір, з одного боку, намагався утвердити позитивне ставлення до філософії. Не будемо забувати, що в той час серед українських інтелектуалів панували консервативні погляди й звернення до філософії, трактувалося як «непотрібна латинська мудрість». По-друге, Сакович одним із перших в українській культурі намагався утвердити аристотелівську лінію філософствування – на противагу домінуючій неоплатоністичній лінії.

У книзі «Аристотелеві проблеми» є традиційні присвята й передмова, також додані зразки риторичної прози – промови на весіллі та похоронах, які були оригінальними творами автора. У системі античної та ренесансної освіти вивчення риторики передувало філософії, було вступом до неї. Основний текст – переробка псевдоаристотелівського твору, куди Сакович вставив свої міркування з тих чи інших питань. Подібний твір уклав польський автор Анджей Глобер із Кобилина (1535), який був професором Краківського університету. Правда, твір Саковича можемо вважати самостійним, він різниться від твору Глобера. «Аристотелеві проблеми» є твором ренесансного спрямування, у якому розглядається земне життя людини як істоти природної. Так, у передмові читаємо таке: «В природі людини, як стверджує князь філософів Аристотель, закладено прагнення до знання. Знання ж набуває досконалості, коли речі пізнаються своїми причинами». На думку Саковича, «найбільша мудрість, найвища філософія і найпотрібніша теологія є пізнання себе». Тобто, уже з передмови видно, що автор є прихильником філософського знання в його класичному західноєвропейському варіанті, а філософія трактується ним як необхідна мудрість.

Твір «Аристотелеві проблеми» поділений на розділи й має катехизичну форму викладу (питання-відповідь). Є розділи, у яких розглядаються частини тіла («Про обличчя», «Про волосся», «Про голову» тощо). В інших йдеться про чуття – «Про бачення», «Про вуха та слух», «Про язик та відчуття смаку», «Про відчуття дотику». Також говориться про їжу людини, пости, виділення, безплідність та зачаття, про схожість на батьків, сон та сновидіння тощо.

На початку автор заявляє: «...найбільша мудрість, найвища філософія і найпотрібніша теологія є пізнання самого себе. Усі, хто хотів догодити Богові, проводили своє життя, вивчаючи цю сентенцію і роздумуючи над нею». Як і в «Пересторозі», в «Аристотелеві проблемах» звучить думка про те, що більше треба дбати про



школи, ніж про церкви: «...в наш час у деяких місцях більш потрібні школи, ніж численні церкви без жодної школи. Адже буває, що в одному місці є десять чи п'ятнадцять церков, а школи немає жодної. Звідки ж будуть виходити добрі читачі, письменники, співаки, а потім і пресвітери, якщо не буде шкіл?» Також прихильником розвинутого релігійного шкільництва постає Сакович в інших своїх творах. Так, у «Перспективі...» торкається питань освіченості духовенства, якості освіти; при цьому хвалить деяких своїх конфесійних противників, зокрема митрополита Могилу, за те, що вони фундують хороші школи і сприяють їхньому розвитку.

Помітний інтерес становлять додатки до трактату – промови при одруженні й на похороні. Вони є оригінальними творами Саковича, у яких викладається мислителем розуміння проблеми людини. Автор обирає два важливі періоди у людському житті – одруження, яке має привести до народження дітей і тим самим зберегти наступність поколінь, а також смерті, яка знаменує завершення земного життя людини.

Шлюб, народження дітей у шлюбі розглядається Саковичем як одна з найбільших цінностей. Завдяки цьому, зазначав він, «можемо залишити глибоку пам'ять нащадкам про те, що ми колись жили в світі». Мислитель демонструє прихильність до родової свідомості – що, в принципі, було характерним і для інших тогочасних представників української суспільно-філософської думки. Він заявляє: «...той, хто не має дружини (особливо, коли йому належить її мати), мов би й не жив на світі, він не може залишити про себе пам'ять, оскільки не має власних синів і нащадків. Дім, герби, рід такого повинні зникнути, перетворитись на ніщо». Власне, потімки, з точки зору Саковича, і забезпечують нам безсмертя.

У промовах на смерть дається характеристика людського життя. Воно розглядається як постійна битва, військове змагання: «...війною є, справді, життя людини на землі. Бо коли хтось захоче уважніше приглянутися до нашого життя на землі і до стану солдатського на війні, той легко побачить, що ми, власне, на такому шанці поставлені, на якому стоять і воїни в своєму строю». Тому «...людина – справжній лицар, бо в усьому ігріска цього світу дуже схожі на лицарські справи. І в наш час, коли ми тут живі, якщо військової служби й не відбуваємо, все ж наше життя дуже до неї схоже».

Людина ж постійно перебуває в страхі: «Над воїном шигає постійний страх, – пише Сакович, – і в такій же тривозі перебуває кожний, хто живе». Кінець людського життя – це смерть, якої ніхто не може уникнути. Смерть рівня людей – і багатих, і бідних, і наділених владою, і підданих. Письменник, посилаючись на Сенеку, наводить його слова: «Серед тих численних змін і перетворень цього світу ні для кого немає нічого більш певного, ніж смерть».

Сакович як християнський мислитель вважає, що смерті не підвладна душа, «бо обернувши тіло в прах, смерть залишає безсмертя душі або в радості або у вічній печалі. І тому хто собі який віз, живучи на цьому світі, приготував, на такому й буде завезений туди, куди його спрямує вирок божий». Проте коли проаналізувати його весільні та похоронні промови, то складається враження, що тема безсмертя душі є маргінальною. Натомість автор переважно міркує, як людині забезпечити собі земне безсмертя.

Наступний згадуваний філософський твір Саковича, «Трактат про душу», варто розглядати як продовження «Аристотелевих проблем». Якщо в «Проблемах» мова йде про тіло, то в «Трактаті...» – про душу. Душа розглядається Саковичем як невидима частина людського єства.

Книгу присвячено князю Єремії Чарторийському – одному з протекторів православ'я. Є тут передмова автора, де говориться, що «наука і розмова про душу – найбагатородніше творіння – не лише прекрасні і високі, але й дуже потрібні для нашого знання і спасіння. Через незнання природи душі, її властивостей і здатності між людьми поширилось багато хибних думок». У книзі висвітлюються питання про

сутність душі, її роди, властивості, локалізацію, місцеперебування після смерті тіла. При визначенні душі автор намагався опертися на аристотелізм, а також дані тогочасного природознавства. Дотримуючись поглядів Аристотеля, Сакович розрізняв три роди душі – вегетативну, чуттєву й розумну. Правда, ведучи мову про розумну душу, Сакович схиляється до платонівського розуміння душі як самодостатньої сутності, що має божественне походження, є безсмертною і може існувати без тіла.

Розумна душа, вважає автор, твориться Богом, а не походить від батьків. Внутрішніми її здатностями є чуття, до яких він відносить загальне чуття, фантазії, чуття-розсуд. Здатністю розумної душі є розум, а силою – воля, об'єктом волі – добро взагалі. Добро ж поділяється на істинне та позірне. Людина ж має вільну волю щодо вибору творити зло чи добро.

Важливою у «Трактаті про душу» є категорія вчинку. Всі інші категорії (відчуття, пам'яті, фантазії, уявлення, розуму, волі, мотивації, вибору) є лише підготовчими щаблями для здійснення вчинку. Від того, добрі чи погані вчинки здійснювала людина протягом свого життя, залежить майбутнє її душі – вічне блаженство або вічні муки. У цьому випадку (і це цілком зрозуміло) автор дотримується головних засад християнського віровчення.

Загалом людину Сакович у своїх філософських творах трактував як поєднання матеріального тіла й божественної душі. Для нього людина – це мікрокосм, своєрідне відтворення макрокосму. Він підносив людський розум, цінував пізнання видимого, матеріального світу, освіченість ставив вище, ніж побожність. Так, у «Трактаті про душу» зустрічаємо такі міркування: «...ласкавий читачу, візьми до уваги, що одне бути святим, а інше – мудрим. Наприклад, у Скитському чи Межигірському монастирі може бути чернець побожного життя, але мало вчений. Може бути там й інший чернець, меншої побожності, а більшої науки. Запитаємо у них про нашу справу. Відповідь дадуть обидва, той, побожний, відповідно до своєї думки, а цей, менш побожний і, мабуть, молодший, відповідно до більш досконалої науки. Запитані дадуть різні відповіді про одну й ту саму справу, хоча б і про нашу. Тоді тому, побожному, можемо сказати, що припускаємо твою думку як благочестивої людини, але більше погоджуємося з думкою другого, вченого».

В «Аристотелевих проблемах» й «Трактаті про душу» натрапляємо також на своєрідну «філософію серця». Перший твір розглядає серце як головний орган тіла: «Серце – це частина тіла, що має першорядне значення для життя». Також вважається, що серце породжує емоції: «...любов і прихильність походять від серця». У «Трактаті про душу» ці міркування отримали свій подальший розвиток. Сакович, розглядаючи питання про місцезнаходження душі, заперечував думку Платона, що вона знаходиться в мозку. Посилаючись на Аристотеля, він твердить, що місцезнаходження душі – це серце: «Із серцем пов'язаний початок життя і його кінець – смерть, воно першим, кажуть, починає жити і останнім помирає. Від серця по всіх членах розходить тепло, а тепло є матір'ю життя: в серці перебуває любов, запальність, пожадливість та інші афекти. Тому буває іноді, що коли надмірні афекти оволодівають серцем, як, наприклад, дуже сильний гнів, страх, боязнь, невгамовна веселість, то вони приносять людині смерть. Тому людське серце є власною оселею, келією, в якій живе Бог, що читає і вивідує його думки...» Обґрунтовуючи цю «філософію серця», Сакович посилався на Євангеліє.

Філософські ідеї мають місце і в інших творах Саковича. Зупинимося на хрестоматійних «Віршах на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного». Цей твір був розрахований на відносно широку публіку – його не лише надрукували, а й продекламували. Тому цікаво, яку філософію Сакович вирішив подати освіченим представникам тогочасного українського суспільства.

Впадає в очі те, що автор «Віршів...» неодноразово вживає поняття філософ у сенсі позитивному, а під філософами розуміються античні автори. Зокрема, Сакович посилається на Сенеку (таке ж посилання зустрічаємо у «Слові на похороні від



гостей до нащадків», вміщеному в трактаті «Аристотелівські проблеми...»). Більше того, аналіз тексту «Віршів...» дає підстави вважати, що Сакович озвучує чимало ідей Сенеки, спеціально не посилаючись на цього «поганського» філософа. Є тут апеляція й до ідей інших античних мислителів. Тим самим Сакович протиставляє себе консерваторам, для яких антична мудрість була явищем негативним.

Однією з головних ідей твору є ідея свободи, вільності. На початку «Віршів...» зустрічаємо такі міркування:

«Вольність – ось найважливіша річ поміж усіми,
Гідність їй уступає речами своїми.
Тож освідчити можуть цю думку народи,
Бо вони до свободи ідуть од природи.
Золотою у світі її називають,
Доступитись до неї всі пильно жадають.
Та не кожному може вона бути дана,
Тільки нам, що боронять вітчизну і Пана.
Мужньо рицар у війнах до неї простує,
Не грішми, але кров'ю свободу купує».

Тобто свобода розглядається як найвища цінність. Вона іменується золотою. Пізніше так її характеризував Сковорода. Цікавою у «Віршах...» є думка, що свободу треба виборювати, «купувати кров'ю». Тут запрошується паралель з Гетівським «Фаустом», де говориться: «Лиш той заслуговує на свободу як життя, хто кожен день виборює її».

Велика частина «Віршів...» присвячена питанням життя та смерті. Постійно проводиться такі думки:

«Нащо в печалі тоне, живучи чоловік,
Що так короткий має в світі цьому вік?
Багатство, мужність, слава, сила – все минає,
Тривалого нічого не було й немає...».

Ідея швидкоплинності життя, невідворотності смерті була однією із центральних у світосприйманні ренесансних гуманістів. До них за своїми поглядами був близький Сакович. У «Віршах...» неодноразово говориться, що треба пам'ятати про смерть, що багато видатних людей постійно нагадували собі про неї, й це стимулювало їх.

Безсмертя автор «Віршів...» вбачає у слові, яке добувається в результаті відповідних діянь. Конашевич-Сагайдачний прославився як полководець:

«На безсмертну заслужив славу, наш гетьмане,
Ні, вона у забутті, певне, не настане!
Поки Дністер із Дніпром многорибні плінуть,
Поти справи всі твої славно будуть лінуть.
Не впадеш у глибину забуття безличну,
Не загинеш у літах – маєш славу вічну...
Сагайдачний на Русі хай дістане славу,
В вічну пам'ять те ім'я занесуть по праву,
Щоб воєнні його подвиги всі знали,
Щоб народи те ім'я завжди шанували».

Діяння Сагайдачного мають бути описані. Лише так вони протривають крізь віки. Для цього й потрібні «Вірші...». Як бачимо, це типово ренесансний підхід.

Проте автор віршів не обмежується лише таким підходом. Розмисли про смерть у «Віршах...» поєднуються з ідеєю безсмертя у Христі. Таке безсмертя заслуговується побожним життям:

«Почуйте ж ви, живії, умерлого мову:
Вмирати кожночасно ставайте готові.
Розумним є і мудрим побожно прожити,
До вічного тим царства колись досягнути.
У ньому дозволь, Христе, ти нас умістити,
Щоб ми в раю з тобою могли веселитись».

«Вірші...», як і інші твори Саковича, засвідчують, що він зазнав значних західних (передусім ренесансних) впливів. Тому погляди мислителя викликали несприйняття з боку православних консерваторів, котрі орієнтувалися на святоотецьку традицію. По-своєму логічним вбачається перехід Саковича з табору православних у табір уніатів, а потім – римо-католиків. Окрім чисто кон'юнктурних чинників, якими керувався Сакович, спрацювали й моменти ідейного плану. Для Саковича уніати з її прозахідною культурною орієнтацією, не кажучи вже про римо-католиків, були більш близькими, ніж православні традиціоналісти.

Релігійно-філософські погляди Мелетія Смотрицького

Мелетій Смотрицький (бл. 1575 – 1633) передусім відомий як письменник і перекладач, учений-філолог, церковний діяч, богослов. Дитячі роки його пройшли в Острозі, де він здобував освіту в місцевій академії під керівництвом батька. Отримав добру мовну підготовку, знав старослов'янську, грецьку, латинську й польську мови. Його вчителем вважають Кирила Лукаріса, вченого грека, який викладав у Острозькій академії. Навчання продовжив у Віленській єзуїтській академії.

Ще в ранній період Смотрицький, можливо, писав твори антиуніатського спрямування. Були навіть спроби ототожнити його з Кліриком Острозьким. Проте усі ці припущення не мають належного документального підтвердження.

У 1600 р. Смотрицький став домашнім учителем латинської мови князя Богдана Соломирецького в селі Боркулабові біля Мінська. Разом зі своїм учнем виїздив навчатись у Німеччину, де слухав лекції в Лейпцизькому, Віттенберзькому, можливо, також Нюрнберзькому й Бреславському університетах. Повернувшись із-за кордону, Смотрицький поселився у Вільні, де співпрацював з місцевим міщанським братством, яке стало одним з осередків захисту православ'я й знаходилося в стані гострого протистояння з тодішнім уніатським митрополитом Потієм. Тут він написав і видрукував польською мовою один із найбільш відомих своїх полемічних творів «Тренос» (1610), опублікований польською мовою під псевдонімом Теофіла Ортолога. Йому також приписують написання анонімного полемічного твору «Антиграфи» (1608).

«Тренос», завдяки своїм художньо-літературним якостям, ерудиції автора, викликав значний резонанс. Початок твору, перші два розділи подані у формі плачу, «ляменту» православної церкви, яка персоналізується з образом-символом матері. Автор, використовуючи прийоми риторичного мистецтва й елементи українського фольклору, малює жалюгідний стан церкви. Особливо велика увага акцентується на невдячних «синах» (князівських та шляхетських родах), які покинули «матір». Наступні вісім розділів мають богословський характер, де переважно йдеться про теологічні розходження між православною та католицькою церквами. Смотрицький звертається до творів східних і західних отців церкви, візантійських богословів, дея-



ких ренесансних авторів. Полеміст демонструє консерватизм у трактуванні релігійних та філософських питань. Не приймає західних (у цьому випадку – католицьких) впливів на православну церкву, а також пов'язану з католицизмом схоластичну філософію. Тут можна побачити продовження консервативної лінії, яка була представлена в Острозькому культурному центрі. Однак він, як і батько, виявляє інтерес до «інославної» культурних традицій, що знайшло вияв у згадуваному зверненні до творів західних авторів.

«Тренос» цікавий у кількох аспектах. По-перше, в ньому, як і в «Ключі царства небесного» Смотрицького, є намагання піднести народну культуру (у цьому випадку плачі, голосіння) на рівень культури елітарної. Ця тенденція була притаманна ранньомодерним та модерним культурам і особливо знайшла вияв у романтизмі. По-друге, «Тренос» є спробою подати польською мовою, однією з мов «латинського культурного ареалу», особливості східнохристиянського, переважно давньоукраїнського, богословствування й філософствування.

Розповсюдження «Треносу» було заборонене владою. Його видавці, передусім Леонтій Карпович, зазнали переслідувань. А Смотрицький змушений був на деякий час полишити Вільно. У той час він міг опинитися в Острозі й працювати в Острозькій академії.

У 1616 р. в Єв'ю (нині м. Вевіс, Литва) віленські братчики опублікували «Євангеліє учительне», підготовлене Смотрицьким. Близько 1617 р. він приймає чернечий постриг. У 1618-1619 рр. в Єв'ю Смотрицький опублікував «Граматику», яка справила величезний вплив на розвиток філологічної науки в слов'янських народів. При написанні «Граматики» Смотрицький використовував текст Острозької Біблії, редагований його батьком. У ній знайшла вияв як вітчизняна граматична традиція, так і ренесансний досвід критичного вивчення текстів. Створений Смотрицьким підручник, опираючись на тогочасну українську мовну практику, кодифікував старослов'янську мову.

«Граматика» Смотрицького не втрачала свого значення більше ста років. Вона витримала багато перевидань у Росії та Румунії й була підручником старослов'янської мови аж до кінця XVIII століття. У перекладі латинською мовою книга стала відома поза ареалом поширення старослов'янської мови. На основі «Граматики...» Смотрицького або під її впливом були укладені підручники з мови в різних слов'янських народів.

Імовірно, в час видання «Граматики...» Смотрицький став ректором братської школи в Києві. Восени 1620 р. його таємно висвятив єрусалимський патріарх Феофан на архієпископа полоцького, вітебського й мстиславського. Оскільки це висвячення вважалося владою незаконним, Смотрицький зазнав переслідувань. Так само переслідувані були інші православні ієрархи Феофанового свячення. Бажаючи захистити себе й своїх соратників, Смотрицький написав і опублікував низку полемічних творів – «Верифікація невинності» (два видання 1621 р.), «Оборона верифікації» (1621), «Еленхус» (1622), «Юстифікація невинності» (1623). Вони стали помітним явищем у розвитку полеміки між православними та прихильниками унії й викликали численні відповіді.

Після вбивства у жовтні 1623 р. уніатського полоцького архієпископа Йосафата Кунцевича Смотрицький змушений був покинути землі Речі Посполитої й подався на Близький Схід, побував у Константинополі, Палестині, Єгипті. Схоже, він мав завдання від українсько-білоруських православних ієрархів провести переговори зі східними патріархами й добитися від них згоди на порозуміння з прихильниками унії. Але ці переговори не дали очікуваного результату. Після повернення зі Сходу в 1625 р. Смотрицький зустрівся з бойкотом з боку православного духовенства, що стало однією з причин його переходу в унію. Шостого липня 1627 року в м. Дубні він заявив про свій перехід перед Рутським – тодішнім уніатським митрополитом. За це отримав від князя Олександра Заславського Дерманський Троїцький монастир. При цьому було

домовлено, що Смотрицький не повинен афішувати своє уніатство. 1628 р. без згоди Смотрицького Сакович опублікував у Львові його полемічний твір «Апологія», де осуджувалися східні патріархи й проводилася ідея єдності православних та уніатів. Книга викликала розголос і була різко засуджена собором православних ієрархів. На свій захист Смотрицький написав кілька полемічних творів – «Протестацію» (1628), «Паранезис» (1628) та «Екзетезис» (1629), де відстоювалася думка про необхідність порозуміння православних та уніатів. В останні роки життя полишив активну діяльність, вів аскетичний спосіб життя у Дерманському монастирі.

У «Треносі» та полемічних творах першої половини 20-х рр. XVII ст. Смотрицький загалом демонстрував консервативну позицію. Спираючись переважно на твори східних отців церкви, заперечував теократичні прагнення римського престолу. Правда, в цьому запереченні використовував антипапську аргументацію деяких західноєвропейських гуманістів, наприклад Ф. Петрарки, М. Баптиста, В. Платіна.

У поглядах на співвідношення віри й знання, теології та філософії, божественної й людської мудрості, Смотрицький також тяжів до консервативної традиції. Про це свідчить його негативне ставлення до використання надбань античної філософії, творів Платона й Аристотеля, при розв'язанні теологічних питань. І все ж зміст праць письменника свідчить про поступовий відхід від консерватизму. Він перший в історії української філософської думки залучає до аргументації твори західноєвропейських гуманістів – М. Кузанського, Л.Валли, Е. Роттердамського та ін. Демонструє обізнаність із західноєвропейською схоластикою, творами Ансельма Кентерберійського, Альберта Великого, Томи Аквінського та ін. Згадує сучасних йому авторів, які представляли західну традицію, – Петра Скаргу, Мігеля Сервета, Симона Будного, Марціна Чеховиця. Зближає твори Смотрицького із західною традицією застосування логіко-дедуктивної аргументації, своєрідний «академізм» викладу окремих фрагментів. Можна погодитися з думкою Ярослави Стратій, що Смотрицький – «один з перших мислителів, що започаткував зміну ціннісної орієнтації української думки, її поворот від містики до формування раціоналістичних тенденцій».

У концентрованому вигляді релігійно-філософські погляди «Треноса» викладені у розділі «Катехізис, тобто сумаріуш, або коротке зібрання віри та церемоній Східної святої Церкви». Це не є «класичний» катехізис. Радше, кредо автора. Виклад віри Смотрицький починає з трактування догмату трійці, яке вписується в традиційні для православ'я уявлення: «Вірую в Святого Духа, що оживляє, походить від Отця і в Синові правдиво перебуває (як Син у Отці, та Отець в Синові і Духові Святому). Визнаю незмішану в трьох Особах єдність і нероздільну в одній особі Трійцю: Бога Отця, Бога Сина, Бога Духа Святого. Одного Бога, а не трьох». Така інтерпретація трійці мало дещо дискусійну спрямованість. З одного боку, вона заперечує католицьке розуміння, відповідно до якого Святий Дух походить від Отця й Сина. З іншого, акцент на «нероздільності та єдності» трійці, на тому, що є один Бог, а не три, спрямовувався проти унітаріїв (антитринітаріїв).

Божественні чесноти (віра, любов та надія), які становлять традиційний композиційний стержень катехізису, пояснювалися дуже лаконічно. Віра – це дар божий, що через науку Євангелія стає обітницею вічного життя; любов – джерело добрих вчинків, без яких вона мертва, надія на життя вічне присутня в кожного, хто має живу віру. Щодо гріха, то Смотрицький розглядає його як душевну сліпоту й джерело смерті.

Автор «Треносу» в трактуванні богословських питань звертається не лише до творів східних отців церкви, а й до авторитету західних теологів – Августина Блаженного та Бернарда Клеровського. До нього подібних «вільностей» не дозволяв собі ніхто з українських письменників-полемістів. Також він дуже широко й «толерантно» трактував поняття церкви. Для нього вона – «видиме зібрання тих, що слухають непорочну науку Євангелія та приймають правдиво Христові тайни... під владю самого Христа, на зразку якого повчаються апостоли, євангелісти, доктори

церкви». Таке розуміння церкви загалом відповідало поглядам ренесансних гуманістів. Воно багато в чому було подібне до поглядів Оріховського.

Деякі ренесансні мотиви простежуються і в антропологічних поглядах Смотрицького. Це бачимо в поетичному творі «Лямент у світа убогих на жалостное представленіє... о. Леонтія Карповича» (1620), який був присвячений духовному наставнику письменника. Карпович відіграв помітну роль у житті Смотрицького. Він ніби став його «другим батьком». Завдяки Карповичу з'явився друком «Тренос». Карпович опікувався Смотрицьким, коли той перебував у Вільно. Навіть смерть Карповича стала причиною «кар'єрного зростання» Смотрицького. Адже саме цього авторитетного церковного діяча готували на місце полоцького й вітебського архієпископа. Але кончина Карповича «звільнила» це місце для його наставника. У «Ляменті» поданий життєвий ідеал Смотрицького. Він ніби перебуває у межах традиційного православного канону. У творі простежується ідея необхідності наповнення короткочасного людського життя добрими діяннями. Сам же Карпович зображується як діяльна людина, праця якого спрямована на спільне благо. У такому підході наявні ренесансні мотиви.

У ренесансних підходах варто шукати витоки ідеї Смотрицького, яку він висловив у творах завершального, уніатського періоду, що етнічна віра не має обов'язкового стосунку до конфесійної приналежності. Мовляв, представниками одного й того самого народу можуть бути адептами різних віровизнань. Тим самим була висловлена концепція поліконфесійних національних спільнот. І якщо сьогодні ця концепція сприймається як щось само собою зрозуміле, то в умовах ранньомодерного і навіть почасті модерного часу такого не було. Тоді етнічна приналежність ототожнювалася з приналежністю релігійною.

Отже, загалом у Смотрицького бачимо спроби відійти від православного традиціоналізму, хоча він і не вдавався до радикальних кроків. Радше, був схильний окремі елементи західної (передусім ренесансної) культури брати на озброєння, тим самим трансформуючи православну духовність. Також у нього бачимо спроби підняти народну культуру на рівень елітарний. Тим самим Смотрицький творив культурний синтез, де б поєднувалися елементи православно-слов'янської традиції, традицій схоластичної та ренесансної, а також народної української. Це був перспективний шлях для творення української національної філософії.

Богословські та філософські погляди Кирила Транквіліона-Ставровецького

До українських мислителів початку XVII ст., які далеко відійшли від православного традиціоналізму і спробували витворити свою проренесансну версію ідеології, фактів його біографії для нас залишаються невідомими. Вважається, що народився він наприкінці 60-х – на початку 70-х років XVI ст. в Ставрові неподалік Дубна, через що мав прізвище Ставровецький, до якого пізніше додав псевдонім Транквіліон (у перекладі з латини – сумирний, спокійний). Хоча, можливо, дату його народження варто було б перенести на більш пізній період. Невідомо, де Кирило здобував освіту. Дослідники припускають, що він міг навчатися в Острозькій академії. Володів кількома мовами: окрім старослов'янської, знав грецьку й латинську. Існує думка, що в 80-90-х рр. XVI ст. Кирило працював викладачем у братських школах Львова та Вільна, мав конфлікти з львівським єпископом Геденом Балабаном. Правда, ця версія видається малоімовірною, а братського вчителя Кирила не варто ототожнювати, як це часто робиться в літературі, з Транквіліоном-Ставровецьким. Більш певні відомості про мислителя припадають на 10-х рр. XVII ст. У той час він був ченцем і займався видавничою діяльністю. У 1618 р. в Почаєві видав свою книгу «Дзеркало богослів'я», яка стала першим сис-

тематичним викладом богословської системи в Україні. Наступного, 1519 р., Кирило надрукував у Рахманові (зараз село Шумського району Тернопільської області) «Євангеліє учительне, або Казання на неділі протягом року». Ця книга викликала незадоволення серед ортодоксів. Про неї негативно відя Княгиницький. «Євангеліє учительне» було засуджене ієрархами Феофанового свячення на соборі. Деякий час Кирило був проповідником у Замості.

Дискусії навколо видань Транквіліона-Ставровецького, неприйняття їх з боку православних традиціоналістів стали однією з вагомих причин того, що цей автор відійшов від православних і в 1626 р. став уніатом. Щоправда, він не втручався в богословські дискусії й міжконфесійну боротьбу, спокійно жив у Чернігові, будучи архімандритом уніатського Єлецького монастиря, і займався культурницькою роботою. Ним була заснована друкарня і тим самим був покладений початок створення в Чернігові культурного осередку. Наприкінці свого життя Транквіліон-Ставровецький видав збірку поетичних творів «Перло многоцінне» (1646).

Найбільший інтерес у плані філософському становить твір «Дзеркало богослов'я». У ньому бачимо цікаве поєднання традиційних православних поглядів на Бога і світ з поглядами ренесансного характеру. У вступі-присвяті Олександрові Пузині Транквіліон-Ставровецький дуже широко трактує поняття теології, «розчиняючи» її в філософії. Свята теологія, зазначає він, навчає про божі речі, невидимі, небесні, і дає розгляд про землі, роздивитися і пізнати начало віків і склад світу, зв'язок супротивних стихій, розгляд часів і завжди рухливого кола небес, перехід сонця, коло місяця, розгляд зірок і віків потребу, знесення на висоту вод, розмірковування про блискавиці, грім.

Книга складається з чотирьох частин. У першій «Про присутню істоту божу» йдеться про Бога взагалі, Трійцю та Ісуса Христа. У другій частині говориться про створення неба та землі, тобто видимого світу й того, що є в ньому. Третя частина присвячена людині, яка іменується малим світом. У останній, четвертій частині, говориться про світ зла.

Бог трактується Транквіліоном-Ставровецьким у дусі християнського неоплатонізму як непізнана сутність: «умом непостижимий і словом неізречимий». При цьому автор посилається на вчення Псевдо-Діонісія Ареопігита. Захищає основні християнські догмати, даючи зрозуміти, що їх варто сприймати не розумом, а приймати на віру. Про догмат трійці Транквіліон-Ставровецький говорить, що про цю «тайну» не варто запитувати, бо про неї «самі ангели, херувими і серафими не повідають». Тому «тільки простою вірою віруй в трипостасное божество і не іспитуй неіспитаного».

Створений Богом світ уявляється у вигляді чотириступеневої ієрархії: 1) світ створених небесних сутностей (архангели, ангели, херувими і т.д.); 2) макрокосм – світ видимих речей; 3) мікрокосм – людина; 4) світ зла, куди належали «злі люди», під якими розуміються язичники, еретики й грішники. Структура «Дзеркала богослов'я» ніби відображає цю ієрархію.

Видимий світ, на думку мислителя, складається з чотирьох елементів – вогню, повітря, води та землі, між якими йде змагання. Транквіліон-Ставровецький, описуючи цей світ, акцентував увагу на його доброті й красі, зазначаючи: «...світ, в якому ми, люди, народжуємося, живемо та помираємо, відповідно свого буття й становища, добрим є, оскільки сотворив його добрий Бог». Видимий світ – це світ «невимовної краси, з великими солодкими розкошами і достатками». А ще більші «добра і дари невидимі» дав Бог для людської душі.

Така «естетизація» світу мала стійку традицію в українській релігійно-філософській думці (пригадати тут можна хоча б Кирила Туровського), відповідала ментальності українців, які схильні естетизувати навколишній світ. Проте вона не сприймалася православними консерваторами, котрі схильні були розглядати видимий світ як світ зла, спокуси.



Чимало уваги мислитель приділяв людині. Її розглядає він як «царя й владителя» видимого світу. Людина є «дивним сотворінням божим і скарбницею премудрості його неізреченої». Тому мислитель, як і Сократ, закликає людину пізнавати саму себе.

Людина розуміється ним як істота двонатурна, що поєднує тіло та душу: чоловік «створений з двох різних бутностей. Тіло видиме складене з чотирьох елементів: плоть від землі, кров від води, дихання від повітря, теплота від вогню. Душа ж, невидима, розумна і не смертельна, подихом божим у тіло вложена». І це поєднання призводить до конфліктів («Повстає бо душа на тіло, і тіло воює з душею»). Людина, за Транквіліоном-Ставровецьким, мікрокосм, мініатюрне відображення всесвіту: «...правдиво є чоловік небом і землею, від пупа горня частина є небом, дольня ж – землею». У поєднанні земного й небесного – унікальність людини: «...чоловік єсть світло й тьма, небо і земля, ангел і звір. Поставив його Бог на межі смерті й життя, величі й смирення. Чудне поєднання – дух і плоть, смерть і життя».

Оскільки людина поєднує душу й тіло, то володіє умом та розумом. Ці інтелектуальні чинники Транквіліон-Ставровецький чітко розмежовує. Ум породжується душею («ум у душі сам через себе розумний»). Своєю чергою, ум породжує людський розум, який приходить ззовні. Тобто ум можна розглядати як вроджене знання, тоді як розум є знанням досвідним, набутим.

Першорядне значення для людини все-таки має ум. Останній є судією у змаганні душі й тіла: «Границя бо смерті – тіло гріховне. Межа життю вічному – бажання до Бога душі безгрішної. Посеред же обох цих – ум, яко цар і владительний судія та страж живота вічного».

Описуючи в плані позитивному світ видимий, Транквіліон-Ставровецький все ж веде мову про злостивий світ. До цього світу належать різні єретики й грішники. Елементами злостивого світу є «високоуміє та закам'яніле серце», «солодкість гріховна», «висока думка про себе», «бистрота й поспіх до гріха», «постійна переміна від доброго до злого», «серце, з якого родяться злі мислі та блюзнірства». Суспільне життя розглядається мислителем, як театр, «місце борні між справедливими людьми і грішними». У цій битві конем є тіло, а душа – вершником, войовником.

Надаючи велике значення питанню самопізнання, Транквіліон-Ставровецький пов'язував це питання з умінням читати Священне Письмо, продовжуючи біблійно-герменевтичну традицію, що мала свої витoki в культурі Київської Русі.

Також мислитель, розглядаючи суспільне життя як арену боротьби між добром і злом, обстоював ідею рівності всіх людей перед Богом. У «Євангелії учительному» звучить заклик захищати бідних людей. Там йдеться про те, що дехто хоче бути праведником, однак стяжає села й примножує рабів. Ці люди є немилостивими до підданих своїх. Останні ж страждають від голоду, не мають доброї одежі, трудяться день і ніч, піт проливаючи. За це пани відплачують своїм підданим злодіяннями, биттям, ранами, темницями. Пани більше шанують «безсловесних псів та коней, ніж брата свого».

Високо цінуючи «внутрішню» мудрість, Транквіліон-Ставровецький виступав також за розвиток світського, «зовнішнього» знання, прославляв науки, вважав їх необхідними й корисними для суспільства та людини. Термін «філософія» вживається ним у значенні позитивному. Тут він помітно розходиться з поглядами православних консерваторів.

Філософська проблематика простежується і в останньому творі Транквіліона-Ставровецького «Перло многоцінне». Значну частину віршів цієї збірки варто віднести до філософської поезії. Особливо цікавою є «Похвала про премудрість трояку, у віці цім явлену», де мудрість бачиться трипостасно. Перша премудрість знаходиться в особі Сина Божого. Друга – це дари Святого Духа в душах пророцьких, апостольських та святих угодників. Третя мудрість – «природжена в кожній душі, гідній та негідній».

Транквіліона-Ставровецького в плані філософському можна трактувати як попередника Сковороди. Це виражалося не лише в платонівському погляді на світ, який ділився на видимий та невидимий. Варто згадати й герменевтичний біблеїзм (для Сковороди Біблія взагалі стала окремим символічним світом), позитивне сприйняття видимого світу як світу краси (правда з елементами зла), велике зацікавлення людиною, що трактувалася як мікрокосм.

Релігійно-культурна діяльність василіан. Викладання філософії у василіанських школах

Уніатський клір, бажаючи посилити свої позиції, пішов на організацію чернечого чину (ордену) святого Василя. Ініціатором його створення (чи формально «відновлення») став Рутський, наступник Потія на митрополичому престолі. У дечому василіани брали приклад з єзуїтів, особливо у сфері освітньої діяльності. Водночас апелювали до православних традицій. Тому взяли своїм патроном Василя Великого – одного з найавторитетніших східних отців церкви.

Василіани дещо зробили для поширення філософських студій на українських землях. На території України й Білорусі вони створили систему власних шкіл, які склалися зі 1) студій для ченців, 2) семінарій для єпархіальних священників, 3) колегій для молоді й 4) парафіальних шкіл. Правда, ця система утвердилася не відразу. В основному вона сформувалася у XVIII ст. Тоді філософські та богословські студії для ченців-василіан існували як у Литовській, так і Руській провінціях. Богословські студії були у Кам'янці-Подільському, Львові, Лаврові; філософські – у Теребовлі, Загайцях під Луцьком, Замості й Холмі. Окрім того, існували риторичні студії в Білостоці, Мільчі й Сатанові, де вивчалися елементи філософії. Філософія й богослов'я студіювалися в духовних семінаріях, де готували священників на парафії. Повний курс тривав у них 6 років: 2 роки вивчалася філософія, 4 – богослов'я. Такі повноформатні семінарії в середині XVIII ст. існували у Володимирі-Волинському, Сержні та Холмі. Щодо шкіл для світської молоді, які організовували василіани (парафіальні школи, колегії), то тут давався початковий та середній рівень підготовки. Хоча в окремих колегіях, у Бучачі та в Умані, частково вивчалася теологія. Це було пов'язано з тим, що там вчилися діти зі священницьких родин, частина з яких готувалися стати кліриками.

На жаль, василіанське шкільництво в нас залишається погано вивченим. Наскільки можемо судити, василіанські викладачі наслідували єзуїтів і викладали філософію у неєсхоластичному дусі. Подібне бачимо й у Києво-Могилянській академії. Ця філософія не могла бути оригінальною. Хоча не виключено, що василіанські викладачі могли допускати певні відхилення й пропонувати свої оригінальні підходи з тих чи інших питань. Заслуга василіан була в іншому. Завдяки їхнім школам в Україні поширювалися зразки «класичної» європейської схоластики. А це сприяло формуванню відносно розвинутої філософської культури.

Із середовища василіан вийшло чимало письменників-полемістів, які в своїх творах зверталися до філософської проблематики. Передусім варто згадати самого засновника чернечого чину Рутського. На початку 20-их рр. XVII ст. він дискутував зі Смотрицьким, який у той час знаходився ще в православному таборі. Тоді побачили світ полемічні писання Рутського «Совіта віна...» (1621), тобто «подвійна вина», а також «Екзамен оборони...» (1621). До василіанських полемістів належав Іван Дубович – автор таких творів, як «Ієрархія, або зверхність у церкві божій...» (1644), «Образ православної східної церкви» (1645). Однак цих авторів варто віднести до білоруських культурних діячів, оскільки їхня діяльність в основному була пов'язана з Білоруссю.

Українськими василіанськими авторами, які у своїх творах зверталися до філософської проблематики, слід вважати Якова Сушу (1610-1687), єпископа холмського, автора численних праць, серед яких була біографія Смотрицького під назвою

«Савл і Павло»; Порфирія Скарбек-Важинського (1732-1804), який теж обіймав становище холмського єпископа, був автором праць на філософські й катехетичні теми; Тимофія Щуровського (1740-1812), доктора теології, автора повчальних творів та проповідей.

Значним культурним центром василіан у XVIII ст. став Почаївський монастир. Щодо виникнення цієї обителі існує чимало різноманітних легенд. Появу її відносять до давньоруських часів. Проте, судячи з реальних документів, становлення монастиря відбулося в першій половині XVII ст., коли його настоятелем був Іов Почаївський. Однак у XVII ст. Почаївський монастир так і не перетворився в потужний релігійно-культурний осередок. Він поступався сусідньому Дерманському монастирю, не кажучи про Києво-Печерську лавру.

У XVIII ст. ситуація змінюється. У 1718 р. обитель стає уніатською, тут оселяються василіани. Вони й перетворюють монастир у потужний релігійно-культурний осередок, де була створена найбільша друкарня на теренах України. За трохи більше ніж за сто років уніатського періоду в ній надрукували близько 300 книг. Була це література різноманітного характеру. Видавалися богослужбові книги, які водночас служили і для навчальних цілей (Псалтир, Часослов, Осьмогласник). Окрім такої богослужбової літератури, видавалися требники, молитвослови, служебники, акафісти. У 1798 р. видрукували в п'яти томах Острозьку Біблію. Видавалися й окремі біблійні книги. Побачили світ музичні твори, призначені для богослужіння, житійна і повчальна література. Перевидали тут і «Дзеркало богослів'я», яке засуджувалося православними ортодоксами.

Проте в Почаєві, поряд з книгами суто релігійними, починають друкувати літературу «напівсвітську» чи навіть суто світську, наприклад твори, де давалися основи етикету, збірники проповідей, господарські порадики і т. ін. Ці твори публікувалися мовою, наближеною до розмовної. Оцінюючи значення Почаївського осередку, Валерій Шевчук писав: «...Почаїв у XVIII ст., особливо у другій половині його, був одним з найдіяльніших культурних центрів України, а видання Почаївської друкарні мали значну популярність. До особливих заслуг Почаївського культурного осередку треба віднести впровадження у книжкові видання української народної мови як літературної, не варто забувати, що це почалося ще до появи в друці «Енеїди» Івана Котляревського». Справді, Почаївський осередок чи не вперше підняв українську розмовну мову на рівень елітарної книжної культури, своїми виданнями створив потужне комунікаційне поле, в якому могла функціонувати ця мова. Ці видання поширювалися не лише в західноукраїнському регіоні, а й проникали в Центральну та Східну Україну.

Суто філософських творів у Почаївській друкарні не було надруковано. Хоча побачили світ твори релігійно-філософські, наприклад згадуване «Дзеркало богослів'я» Транквіліона-Ставровецького, збірки проповідей. Хотілося б відзначити збірник поетичних творів «Богогласник» (1790). На перший погляд, він ніби не має стосунку до філософії. Але, як відомо, в той час філософські ідеї часто знаходили вияв у формі поетичній. У «Богогласнику» відобразилося тогочасне українське життя – там йдеться про татарські напади, міжусобні війни, міжконфесійні змагання. Часом ці події подані загально або робиться натяк про них. Є пісні спрямовані проти аріан, кальвіністів, мусульман (бусурман). Трапляються антивоєнні пісні. Чимало є пісень про події релігійного життя – заснування монастирів, чудодійні ікони, різні чудеса тощо. Можна знайти пісні, де осмислюються проблеми людського існування. Наприклад, до збірника увійшла пісня Сковороди «Жаль над зле прожитим часом життям».

«Богогласник» був популярною книжкою, часто перевидавався. Окремі його тексти набули поширення й стали народними піснями. У передмові до збірника писалося, що цими піснями мають прикрашатися свята, щоб воздати честь Богу і святым. Вони також мали відвернути людей від «поганих ігор, байок, сміху, танців, пиятик, сварок та інших неугодних справ».

З Почаївським релігійно-культурним осередком пов'язана низка василіанських авторів. Відомим серед них вважається Валеріан Сеницький (1735-1808), який був доктором Віленської академії, керував роботою над укладенням «Богогласника». Йому належать книга повчального характеру «Бесіди парохіальнії на неділі та нарочитії свята всього літа» (1789). Він виступав за те, щоб священники проповідувати народною мовою. Ще одним інтелектуалом «почаївського кола» був Юліан Добриловський (1760-1825). Він теж належав до прихильників широкого вживання розмовної мови, переклав цією мовою деякі повчальні книги, видані в Почаєві. Був автором популярних пісень «Дай нам, Боже, добрий час» та «Станьмо, браття, в коло».

Василіани сприяли утвердженню народної української мови як мови культури. Окрім Почаєва, почали з'являтися і в інших місцях уніатські видання цією мовою. Так, у 1798 р. (якраз у рік першого видання «Енеїди» І. Котляревського!) у Луцьку коштом Франциска-Владислава Чернецького надрукували «Казання» народною говіркою Полісся для уніатських священників. У перспективі така діяльність вела до творення новочасної національної культури, у т.ч. повноцінної національної філософської традиції.

Рекомендована література:

1. Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. – Львів, 2000.
2. Ильин А., Игнатюк Е. Очерки истории культуры Пинска начала и середины XIX ст. // Гістарычная брама. – Пінск, 2010. – №1 (25).
3. Кралоук П. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – початку XVII ст. – Острог, 2007.
4. Кралоук П. Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці 16 – першої половини 17 ст. – Луцьк, 1996.
5. Литвинов В. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття. – К., 2000.
6. Литвинов В.Д. Українці в пошуках своєї ідентичності. XVI – початок XVII століття. Історико-філософський нарис. – К., 2008.
7. Нарис історії Василіанського Чину Святого Йосафата. – Рим, 1992.
8. Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні. – К., 1990.
9. Пам'ятки братських шкіл на Україні. – К., 1988.
10. Паславський І. Між Сходом і Заходом. Нариси з культурно-політичної історії Української Церкви. – Львів, 1994.
11. Саган О. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К., 2004.
12. Українські гуманісти епохи Відродження. – К., 1995. – Ч.1-2.
13. Шевчук В. Муза роксоланська. – К., 2004. – Кн. перша; К., 2005. – Кн. друга.

Контрольні запитання:

1. Яким чином укладення Берестейської церковної унії 1596 р. вплинуло на розвиток філософії в Україні?
2. Чому Іпатій Потій у своїх творах переважно апелював до східної святоотецької традиції?
3. Чи можна вважати Касіяна Саковича професійним філософом?
4. Як трактував Касіян Сакович проблеми життя і смерті?
5. Яким чином у творчості Мелетія Смотрицького поєднувалися елементи традиційної православно-слов'янської традиції та традиції західної?
6. Чому православні ортодокси засудили твори Кирила Транквіліона-Ставровецького?
7. Який зробили внесок ченці-василіани для розвитку української філософської традиції?