



Острозька давніна.
Ostrozg, 2014. – Вип. 3. – С. 148-191.

Леонід Тимошенко

ГЕНЕЗА ТА ІДЕЯ ОСТРОЗЬКОЇ АКАДЕМІЇ У СВІТЛІ ІСТОРІОГРАФІЇ ТА НОВИХ ГІПОТЕЗ¹

Вивчаючи літературу з історії Острозького відродження, в центрі якого знаходилася славнозвісна Академія, неважко переконатися в тому, що в сучасній гуманітаристиці відсутні спеціальні праці чи навіть оглядові розділи, в яких би викладалась докладна історіографія цієї важливої проблеми. Майже рідкісний виняток становить енциклопедична стаття Віталія Яремчука, однак через ряд причин автор обмежився в ній досить загальним переліком наукових праць². Можна також врахувати короткі (чи більші) історіографічні огляди та рефлексії в монографіях та статтях сучасних дослідників Ігоря Мицька, Томаша Кемпі та Василія Ульянівського, проте вони все ж історіографії Острозького відродження спеціально не стосуються.

Інше враження попереднього характеру пов'язане з тим, що навіть у спеціальній літературі предмету поняття «Острозька академія», «Острозька школа», «науковий та освітньо-культурний центр» чи «літературно-перекладацький гурток», «платонівський гурток» чітко не дефіновані і не розмежовані. Дещо осібно в літературі розглядається історія острозької друкарні, яка була фактично важливою складовою діяльності Академії чи «центрю». З огляду на згадане розмаїття підходів і величезний науковий дрібок, присвячений Острозькому відродженню і суміжним питанням, я вирішив обмежитися аналізом лише спеціальної літератури. Відтак, аналізові власне нових гіпотез щодо генези та ідеї Академії, передуватиме занурення в історію досліджень, без чого, властиво, важко буде зрозуміти необхідність та суть сформульованих пропозицій.

¹ Замисел написати цю статтю з'явився не тепер. Кілька років тому я мав намір написати книгу про релігійні контексти Острозького відродження і розпочав збір та опрацювання джерел, затим опублікував декілька статей, однак робота була призупинена після отримання інформації про те, що Василій Ульянівський вже підготував до друку великий монографічний наратив про князя Василя-Костянтина Острозького. Після виходу згаданої книги у світ (про неї йтиметься далі), у мене з'явилися нові рефлексії щодо Острозького відродження, які чіткіше окреслилися після заглиблення в тему генези та підготовки до друку Берестейської Біблії 1563 р.

² Яремчук В. Острозька академія в історіографічній традиції // Острозька академія XVI-XVIII ст. Енциклопедія. – Острог, 2011. – С. 293-299. Думаю, що перепшодою був не формат енциклопедичної статті, а, передовсім, нерозуміння дослідниками історіографії ХХ ст. специфіки джерел та суті ранньомодерної історії, в тому числі й історії Церкви та історії книжності доби. Сказане позначилося на оцінках доробку окремих дослідників.

Історіографічний огляд проблеми

Почну з того, що вже історики XIX ст., переважно православної орієнтації, звертали увагу на Острозьке відродження, прагнучи зрозуміти його феномен та його витоки. Так, російські історики Церкви, наприклад, Михаїл Коялович, митр. Макарій (Булгаков) та ін. вважали, що причиною потужного Острозького відродження була криза православної освіти в умовах «іновірної» католицької держави, а також потреба у захисних функціях приниженої католицизмом православ'я. Зрозуміло, що офіційна православна ідеологія дозволяла тоді говорити лише про абсолютне домінування грецько-візантійського коріння в генезі «западно-руського» шкільництва та книжності. Українські дослідники (Михайло Максимович та ін.) розглядали проблему передумов Острозького відродження в контексті зацікавлень діяльністю князя Василя-Костянтина Острозького.

Автором першого ґрунтовного дослідження історії Острозької школи був Павло Лук'янович, який у 1881 р. у великій статті зібрав підставовий компендіум джерельних даних та свідчень сучасників про навчальний заклад³. В пізнішій історіографії до праці П. Лук'яновича поставилися не дуже прихильно, що, на мою думку, не зовсім справедливо. Тому зауважу, що дослідник прагнув чітко розмежувати поняття «Острозька школа» і «Острозька академія». Перше поняття він витлумачував як навчальний заклад «нижчого типу», пов'язуючи його заснування зі вступом князем В.-К. Острозьким в обов'язки київського воєводи. Уявлення про нижчий рівень школи виводилося з порівняння зі Львівською братською школою «визволених наук». Однак у зв'язку з відсутністю джерел П. Лук'янович історію школи не розглянув, обмежившись інформацією про те, що її засновник прагнув утворити навчальний заклад вищого типу, однак через ряд причин (наприклад, відсутність братства, конверсію синів у католицизм та ін.) це йому не вдалося. Дослідник висловив припущення, що князь Василь-Костянтин передбачав реформування Острозької школи за зразком зарубіжних, переважно католицьких шкіл (навіть семінарій), в яких викладалися грецька і латинська мови.

Під «Академією» П. Лук'янович розумів «острозький гурток» книжників-учених, у тому числі й різновірців, які діяли окремо і незалежно від школи. Час виникнення Академії дослідник відніс до кінця 70-х рр. XVI ст., допускаючи вплив на визрівання її ідей протестантського шкільництва. Назагал, генеза Острозької школи та Академії витлумачена автором як концепція «подвійних впливів», головним серед яких він уважав православний

³ Лук'янович П. К вопросу об Острожской школе (XVI в.) // Волынские епархиальные ведомости. – Почаев, 1881. – № 23 (часть неофициальная). – С. 767-781; № 25. – С. 813-825; № 26. – С. 849-869; № 27. – С. 885. – С. 907. Див. коротку довідку про цього маловідомого дослідника: Манько М. Лук'янович Павло // Острозька академія XVI-XVIII ст. Енциклопедія. – Острог, 2011. – С. 202.

схід (трансляторами були, відповідно, патріархи і вчені греки). В іншому дослідник не відійшов від поглядів православної історіографії, яка традиційно «принижувала» становище Православної Церкви в католицькій Речі Посполитій. Ще одна цікава риса авторської концепції – до завдань острозьких перетворень входила підготовка освічених кадрів для Церкви. Через вузьку джерельну базу коло відомих на той час «академіків», які творили середовище, досить обмежене. Найбільше серед них було греків, чимало «євангельських і апостольських» учителів, богословів, хоча далеко не всі імена зберегла історія.

Павло Лук'янович зробив першу спробу моделювання діяльності Академії, в основу якої була покладення організаційна схема підготовки і видання Біблії. Відтак, був сформований цікавий підхід у розробці проблеми, який пов'язувався з акцентуванням релігійної діяльності Академії, що розглядалася не інакше як боротьба на користь (а фактично захист) Православ'я. Хоча цей процес у роботі пов'язується і з впливом реформації, однак автор далеко не ідеалізує протестантський рух, тим більше, що реформацію поборов Рим. Згадані західні впливи не зайдли далеко, позаяк князеві В.-К. Острозькому вдалося втримати «строго православний» дух. Відтак, головну роль у генезі явища відіграло місцеве («рідне» і сприятливе, «домашнє») середовище, тон якому задав князь Андрій Курбський, що розпочав процес виправлення книг.

У заключній частині дослідження П. Лук'янович приділив велику увагу боротьбі діячів Острозької академії зі «злощідливими» течіями католицизму і протестантизму, що значно послабило вагомість авторської концепції. Зрозуміло, що досить анахроністично виглядають сьогодні уявлення Лук'яновича про надмірну ворожість єзуїтів, протестантські катехизиси, «чеські» джерела Берестейської Біблії 1563 р., «недобросовісність» Шимона Будного, цілковиту підступність антитринітаріїв/социніан та ін. Згідно з авторським баченням, усі видання Острозької академії, а особливо Біблія, були покликані поборювати згадані течії, маючи за мету «услаждение религиозно-нравственного чувства» народу. Відтак, головний вектор діяльності Академії знаходився начебто у площині боротьби з римо-католиками та єзуїтами, менше уваги приділялося протестантам. Серед уніатських видань автор згадує твори Іпатія Потія, однак антиунійний напрямок у діяльності Академії він не виокремлює.

Продовжив справу дослідження проблеми Костянтин Харлампович. Так, у своїй відомій праці про православне шкільництво⁴ дослідник заперечив

⁴ Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. – Казань, 1898. – С. 237-276. Монографічному дослідженю передувала стаття: Харлампович К. Острожская православная школа (Историко критический очерк) // Киевская старина. – Киев, 1897. – Т. 57, май. – С. 177-207; июнь. – С. 363-388.

запропонований П. Лук'яновичем поділ на школу і академію, вважаючи, що вони належали до спільногого «напряму», який був заданий В.-К. Острозьким. Зрештою, дослідник схилився до думки, що Академія – це таки школа, тому надалі він концентрує увагу на історії навчального закладу. Його заснування автор пов'язував з початком книговидання і відносив «ближче» до 80-х рр. XVI ст. Залучивши чимало нових свідчень (наприклад, численні яскраві рефлексії Іпатія Потія), вчений стверджував, що цей навчальний заклад не був власне Академією, позаяк він не отримав визнання на державному рівні, не надавав учених ступенів і не був місцем викладання «вищих» наук. В основі концепції К. Харламповича знаходитьться положення про «середню школу», яку варто визнати як досить обґрутовану. Він допускає вивчення тут «вільних наук», наводить свідчення сучасників про «тримовну гімназію», однак відмовляється розглядати її історію без відповідних джерел. На його думку, порівняння з братськими школами є некоректним, позаяк вплив Львівської школи на Острозьку не засвідчений жодними фактами. Як і в праці П. Лук'яновича, основна увага автора приділена біографіям діячів Острозької школи, список яких, у порівнянні з попередніми авторами, є повнішим. Досить сучасно виглядає і коло залучених джерел, у тому числі й іншомовних (наприклад, «Елліністичної бібліографії» Еміля Леграна). У підсумку, автор, ототожнюючи Острозьку школу з «гуртком видавців і педагогів», наводить відповідні рефлексії сучасників, які вживали термін Академія, а також подає її періодизацію, виокремлюючи моменти піднесення і занепаду.

Цікавими є думки К. Харламповича щодо генези Острозької школи. На його думку, цей навчальний заклад був першим, який зазнав впливу «просвітницьких» течій доби. Однак головні впливи на його розвиток він бачить на православному сході, у греків. Думку своїх попередників про роль іновірних колегій (аріанських/социніанських та католицько-єзуїтських) автор категорично заперечує. Програми тогочасних протестантських шкіл порівнювати з програмою Острозької школи, на його думку, є некоректно, оскільки статут останнього навчального закладу не зберігся. Все ж дослідник припускає, що устрій іновірних гімназій «злегка» відобразився на Острозькій школі, однак лише на початку її діяльності. Одним із аргументів на користь цього було те, що князь В.-К. Острозький з великим співчуттям відносився до просвітницької діяльності протестантів, доручивши деяким із них написання антикатолицьких полемічних творів. Однак згаданий вплив дослідник обмежував розширенням програмами Острозької школи на користь світських наук⁵.

Варто звернути увагу на розділ дослідження К. Харламповича, присвячений «іновірному» шкільництву⁶. Зазначимо, що авторові практично впер-

⁵ Там само. – С. 255-256.

⁶ Вказаній розділ є складовою частиною першої, досить великої частини дослідження. – Там само. – С. 1-184.

ше в російській історіографії вдалося подати достатньо повну картину католицького і протестантського шкільництва Речі Посполитої. Хоча він не поставив тут пряме питання про те, чи могли якісь з оглянутих ним шкіл стати прообразом Острозької академії, все ж варто придивитися детальніше до його огляду. Серед католицьких навчальних закладів автор закономірно виділяє Віленську і Львівську кафедральні школи, але вони, як відомо, виконували переважно внутрішньоконфесійні завдання.

Далі К. Харлампович наводить інформацію про протестантське шкільництво з його гуманістичним характером та особливою увагою до релігійної книги, зокрема, до Святого Письма і катехизисів. Важливо і те, що свої перші школи протестанти заклали набагато раніше, ніж єзуїти. Дослідник навів дані про деякі лютеранські, кальвіністські і соцініанські школи, розташовані переважно на території «західно-руських» земель і Литви.

У зв'язку зі згаданими сюжетами варто згадати працю Івана Соколова, яка вийшла у 1880 році. Дослідник приділив у ній чимало місця поширеним на «західно-руських» землях протестантським течіям та їх шкільництву. Дещо несподівано автор говорить про вплив педагогіки іновірців на генезу Острозького гуртка, який проявився опосередковано: греки, які прибули сюди для викладання, закінчили перед тим протестантські університети. Схожість з протестантськими школами дослідник вбачав у подібному переліку курсів, методах викладання, відповідному педагогічному ладові і навіть релігійно-моральних засадах. Типологічно близькою, була Віленська реформатська школа, однак Острозька школа відрізнялася від неї тим, що в ній не викладалися німецька мова і державне право⁷.

У своїй маловідомій праці, виданій польською у Львові в 1924 р., Костянтин Харлампович загально говорить про високий рівень європейського шкільництва та впливи польської культури на русинів. Наведу найбільш характерну цитату автора: «Прихильні поради і вказівки, з одного боку скарги, а з іншого приятельські стосунки лідерів руської опінії з протестантами схиляли русинів до прийняття латинсько-польської системи навчання в незагрозливому для них форматі, організації власних шкіл за типами єзуїтських чи протестантських гімназій. Якщо не обидва... [впливи], то перший з них був прийнятий остаточно»⁸. Католицькі впливи К. Харлампович помічає і тоді, коли говорить про Острозьку школу, засновану, на його думку, у 1576-1580 рр. У доказ наводиться інформація про контакти князя Василя-Костянтина Острозького з єзуїтами Петром Скаргою і Антоніо Поссевіно, римським престолом, можливе викладання в Острозі латини і впливи като-

⁷ Соколов И. Отношение протестантизма к России в XVI и XVII веках. – Москва, 1880. – С. 424-427.

⁸ Charlampowicz K.W. Polski wpływ na szkolnictwo ruskie w XVI i XVII st. Z niedrukowanego oryginalu rosyjskiego przłożył i wstępem zaopatrył A. Wanczura. – Lwów, 1924. – S. 11.

лицьких шкіл на дидактику і педагогіку Академії. Незважаючи на це, дослідник і далі дотримувався переконання про православний характер школи⁹.

На мою думку, на зламі XIX-XX ст. відбулася докорінна зміна парадигми дослідження соціокультурної історії, яка належить Михайлові Грушевському. Однак парадоксальним є те, що вперше назвавши «культурний і релігійний рух» кінця XVI – початку XVII ст. національним¹⁰, дослідник висловив відверто скептичний погляд на місце та роль у ньому Острога та його власника. Відтак, передову роль в національному відродженні він постійно відводить Львову, допускаючи вплив на становлення Львівської школи острозького «взірця».

У шостому томі «Історії України-Руси» Михайло Грушевський відвів історії Острозької академії двадцятисторічний розділ¹¹. Як і попередні дослідники, учений скаржиться на бідність джерел, у зв'язку з чим вивчення безпосередніх обставин, впливів та мотивів «острозького феномену» майже неможливе. При цьому історик висловлює досить суперечливі погляди: окремо він розглядає історію школи, гуртка і друкарні (видеться, що книговидання, як соціокультурне явище, Грушевського не дуже цікавило), в діяльності В.-К. Острозького вказує на малу ініціативність, брак індивідуальності та енергії. Загалом, всі релігійно-культурні починання князя схарактеризовано як «острозький епізод».

Згадуючи про спроби реформування Острозької школи, її рівень М. Грушевський не намагається визначити. Майже вимушено він говорити про те, що Острозька академія все ж піднялася над «старою школою». Так само стисло він формулює основну заслугу Академії, яка полягає в острозьких літературних пам'ятках та в увазі до слов'янської та книжної українсько-білоруської мови й граматики, до яких в Острозі старалися додати стилістичні методи й правила західноєвропейського сколастичного шкільництва. Викладання латинської і грецької мов стало умовою формування «триязичного ліцею» (викладанню греки в Острозі приділяли більше уваги). Вживання деякими острозькими учнями назви «грецька школа» означало лише її протиставлення католицьким «латинським школам». Рівень острозької грецистики Грушевський не вважає високим, оскільки школа так і не виховала власного грециста (винятком був лише еромонах Кипріан). Свій скептичний погляд історик підкріплює інформацією про культурний та церковний занепад українських земель у XVI ст.

Острозький гурток вчений називає «острозькою компанією» змішаного характеру, тобто світських і релігійних діячів: православних, «єретиків»,

⁹ Ibid. – S. 10-14, 16-21.

¹⁰ Найбільш відомою працею класика української історіографії, є звичайно, його науково-популярна синтеза, в якій коротко переказано відповідні розділи «Історії України-Руси»: Грушевський М. Культурно-національний рух на Україні в XVI – XVII віці // Грушевський М.С. Духовна Україна. Збірка творів. – Київ, 1994. – С. 136-255.

¹¹ Грушевський М. Історія України-Руси. – Т. 6. – Київ, 1995. – С. 479-498.

католиків та навіть уніатів. Серед інших виділяє греків і «московських виходнів». Академія означена як «вся су́ма просвітно-літературних острозьких засобів, ріжких сторін тутешньої культурної діяльності»¹².

Сенс навчання в Острозі М. Грушевський вбачає у підготовці церковних кадрів, діяльність яких в подальшому зводилася до написання та видання книг¹³. Перше десятиліття (1580-1590-ті рр.) відзначено першорядними богословсько-полемічними трактатами, в тому числі й антикатолицькими; у другий період (1590-1600-ті рр.) видані різні твори, у тому числі й проти унії. Пов'язуючи заснування школи з підготовкою Біблії, М. Грушевський вбачає у цьому основну віху загального культурного поступу: «Само сповнення цього пляну – найбільшої видавничої роботи, яка була зроблена в тих часах на Україні, таким чином зібрала в Острозі в 1570-х рр. громаду культурних сил, рід словяно-грецької академії й паралельно з роботами коло видання Біблії й деяких інших друків, випущених в тім же часі була тут заложена школа...»¹⁴.

Щодо впливів доби, то М. Грушевський їх допускає, однак не в контексті історії Академії. Концентрація в руках поляків вищих стадій виховання й науки мала негативні наслідки й залишила «глубоке пятно на всім духовім і культурнім життю українських... земель». Ілюстрацією цієї тези став кількасторінковий перелік вад езуїтського шкільництва, що вело до безумовного златинщення русинів. Місійну діяльність езуїтів Грушевський розуміє лише як «полювання» на православні душі, освіту члені Товариства Ісуса використовували лише як засіб релігійної боротьби¹⁵. Протестантський культурі історик приділяє небагато уваги, а її поступ в середині XVI ст. називає «солом'яним вогнем»¹⁶. Загалом, простежується неприхована упередженість вченого, який вважав вплив протестантизму на православних переваженням історіографії. На тлі сказаного, один із авторських висновків ззвучить як вирок: «Суспільно-культурний й духовий рух в Польщі XVI в. мав великий вплив на еволюцію українського життя, правда – більше негативно, як позитивно...»¹⁷.

¹² Там само. – С. 489-490.

¹³ Там само. – С. 496.

¹⁴ Там само. – С. 441.

¹⁵ Там само. – С. 451, 451-456.

¹⁶ Там само. – С. 418.

¹⁷ Там само. – С. 412. Від згаданих оцінок М. Грушевський відмежувався в 20-х рр. ХХ ст., що досить чітко проглядається на прикладі історії протестантського руху. Так, у праці «З історії релігійної думки на Україні», дослідник більш поблажливо, навіть компілементарно говорить про це: «Український корабель плив повними вітрилами під вітром Реформації», див. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні // Грушевський М.С. Духовна Україна. Збірка творів. – С. 63. У згаданій праці децпо зміщено акценти й щодо оцінки ролі езуїтів, однак вченій більше не повертається до історії Острозької Академії. Лише в «Історії української літератури» можна помітити певні зміни, пов'язані з концепцією виникнення нової української літератури, біля витоків якої стояли Герасим Смотрицький, Василь Суразький та

На мою думку, погляди Михайла Грушевського на Острозьке відродження, незважаючи на окремі яскраві характеристики та спостереження, не справили значного впливу на подальший розвиток гуманітаристики. Виняток, напевно, становить лише сліпе дублювання радянською історіографією антипольського синдрому українського наративу. Хоча, в перспективі, скепсис ученого виявився живучішим.

У літературі першої третини ХХ ст. Острозьке відродження вивчалося в контексті релігійної діяльності князя Василя-Костянтина Острозького. Польські історики Церкви прагнули представити своє бачення найбільш контроверсійних проблем, пов'язаних з релігійною діяльністю світського «ревнителя Православ'я». Так, Казимир Ходиніцький участь князя в тогочасних релігійних процесах (та відповідно, й проектах) характеризував як доволі суперечливу¹⁸. На його думку, Острозька школа виконувала суті конфесійні функції. В історії православного відродження місцевий осередок мав таку саме роль і значення, як і братства¹⁹.

Свій погляд на Острозьке відродження Іван Огієнко висловив в «Історії українського друкарства», вперше виданій 1925 р.²⁰ Тут, як і в наступних книгах про князя В.-К. Острозького автор наводить тезу про вищий характер навчання в Острозькій академії²¹. Важливо, що Огієнко звертався до проблеми передумов Острозького відродження, однак не спеціально. Ще в довоєнний період він написав фундаментальну працю «Українська літературна мова XVI-го ст. і український Крехівський апостол», в якій зібрана важлива інформація про розвиток біблейстики в Польській державі, а також простежені впливи протестантів на творення української літератури²².

В радянські часи історія Острозького осередку вивчалася набагато грунтовніше, ніж раніше. Вимушено відмовившись від концептів української національної історіографії, так само вимушено прийнявши накинуту тезу про «благотворний» вплив російської культури, яка люб'язно надала білорусам та українцям «першодрукаря» Івана Федорова, вчені створили чимало ціка-

ін. діячі Острозького відродження, див. *Грушевський М.* Історія української літератури. – Т. 5, кн. 2. – Київ, 1995. – С. 60-90. Проте й надалі, учений продовжував обстоювати думку, що не Остріг, а саме «Руська вулиця» Львова презентувала перше національне відродження.

¹⁸ Chodynicki K. [Рец.] Lewicki K. Książę Konstanty Ostrogski a jego brzeska 1596 r. – Lwów, 1933 // Kwartalnik Historyczny. – Lwów, 1934. – Nr 48. – S. 958-978.

¹⁹ Chodynicki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370-1632. – Warszawa, 1934. – S. 188-210.

²⁰ Огієнко І.І. Історія українського друкарства / Упор. М.С. Тимошук. – Київ, 1994. – С. 180-185.

²¹ Див., напр.: *Митрополит Іларіон*. Князь Костянтин Острозький і його культурна праця. Історична монографія. – Вінниця, 1958. – С. 105-128.

²² Огієнко І. Українська літературна мова XVI-го ст. і український Крехівський апостол. – Варшава, 1930. – Т. 1. – С. 154-175. Перший том цієї праці становить собою дослідження пам'ятки, в другому уміщено словник мови «Апостола» та різноманітні покажчики. Видання наскічено фрагментами відтвореного тексту.

вих і потрібних праць. До чинників, які сприяли дослідженю Острозького відродження, слід віднести тогочасний дискурс історії книгодрукування як суто світського явища історії та культури. Передовсім, прогресові у вивченні цієї проблематики слід завдячувати зусиллям українського вченого Ярослава Ісаєвича та російського дослідника книжної культури Євгенія Неміровського.

У монографії, присвяченій історії братського руху, Ярослав Ісаєвич лаконічно припустив, що при розробці «Порядку шкільного» Львівського братства було враховано досвід навчального закладу в Острозі²³. У 1968 р. він публікує сенсаційне повідомлення, яке підтверджує гіпотезу про існування острозького Букваря 1578 р. і, таким чином, уточнює дату заснування Академії²⁴. У монографії про Івана Федорова вже цілий розділ присвячений острозькому періоду в діяльності «першодрукаря»²⁵. Я. Ісаєвич вживає ряд оновлених концептів: «літературно-наукове об'єднання», «культурно-освітній осередок», «українські Афіни», «колегія», які сприймаються як синоніми. Початки школи вчений пов'язує із «Букварем» 1578 р., хоча, зрозуміло, підготовка цього та інших друків почалася ще в 1576-1577 рр. Практично вперше в українській історіографії Я. Ісаєвич аргументовано говорить про «вищий» рівень місцевої школи, у порівнянні з іншими слов'янськими народами. Згадана «вищість» пов'язується з викладанням «визволених мистецтв» (предметів тривіуму і квадривіуму), тому це не була початкова школа. Саме в Острозі було вироблено особливий тип «слов'яно-греко-латинської школи», який пізніше був відтворений у Києві та Москві²⁶. Водночас, дослідник пов'язує школу з науково-літературним гуртком, говорить про підпорядкованість школи і гуртка друкарні, високий рівень перекладів з грецької мови, вказує на міжнародні контексти острозького книговидання (у багатьох країнах друкарні відігравали значну роль в активізації літературних і наукових сил). Найвищим досягненням осередку був його перший великий продукт – Острозька Біблія. Неоднорідність складу гуртка підштовхує дослідника до цікавого спостереження про літературний хист парохів острозьких церков. Відтак, середовище друкарів і членів гуртка було значно розширене.

²³ Ісаєвич Я.Д. Братства та їх роль в розвитку української культури XVI – XVIII ст. – Київ, 1966. – С. 151.

²⁴ Ісаєвич Я.Д. Острозький буквар Івана Федорова // Україна. – Київ, 1968. – Вип. 9. – С. 8-9.

²⁵ Ісаєвич Я.Д. Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні. – Львів, 1975; Вид. 2-ге, перероб. і доп. – Львів, 1983. – С. 66-106. Див. також збірку документів, одним з упорядників якої був Я. Ісаєвич: Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні (XVI – перша половина XVII ст.). Збірник документів / Упор. Я.Д. Ісаєвич, О.А. Купчинський, О.Я. Мацюк, Е.Й. Ружицький. – Київ, 1975.

²⁶ Ісаєвич Я.Д. Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні. Вид. 2-ге, перероб. і доп. – С. 66, 67.

Я. Ісаєвич досить сміливо для радянського часу говорить про теологічні знання членів гуртка²⁷.

Аналізуючи кожне федорівське видання в Острозі, Ярослав Ісаєвич використовує кодикологічну методику, в якій іде далі своїх попередників в дослідженні текстів та мови острозьких видань. Наприклад, варти уваги авторський опис «напівкурсивних» острозьких шрифтів, створених за зразком графіки рукописних текстів середини XVI ст. і напівуставно-скорописного письма українських ділових документів третьої четверті XVI ст.; встановлення зв’язку з українсько-білоруським канцелярським письмом та ін., що дало підставу стверджувати про внесок острожан у розвиток мовної культури. Дослідник застосовує елементи богословського аналізу (наприклад, у нарисі про острозький Новий Завіт). Велике значення мають авторські спостереження про запозичення в острозьких виданнях з Берестейської Біблії, видань Мартина Чеховича та з інших протестантських джерел книжкової культури²⁸. Мету підготовки і видання Острозької Біблії історик недвозначно вбачає в необхідності дати відповідь «польським публікаціям» Святого Письма, лише після згаданої констатації він говорить про загальні потреби місцевого культурного життя, лише після цього згадує про значення подій для Православної Церкви та всіх слов’янських народів. Відтак, Острозька Біблія, створена при Острозькій школі, « стала одним з найважливіших факторів нормалізації церковнослов’янської мови як засобу міжслов’янського єднання»²⁹.

У монографії про літературну спадщину Івана Федорова (1989)³⁰ великі розділи присвячені історіографічному огляду проблеми, історії перших кириличних друкарень. Найбільша увага автора зосереджена на передмовах та післямовах федорівських видань. Заснування друкарні в Острозі Ярослав Ісаєвич пов’язує тепер із поверненням цього міста до складу володінь В.-К. Острозького (1576). Історик уводить поняття «слов’яно-греко-латинського колегіуму», який сучасники називали Академією, тобто школою вищого рівня. Провідне місце в колегіумі і гуртку з його друкарнею нележало Герасиму Смотрицькому та Івану Федорову. Спрямованість осередку бачиться автором у прагненні протистояти наступові католицької пропаганді, головне завдання виконувала в цьому процесі Біблія. Відтак, в ідею Академії було наміцно «вмонтовано» чинник Біблії.

В окремих статтях Ярослав Ісаєвич досліджував післяфедорівське книгодрукування в Острозі, традиційно відзначаючи його антикатолицьку, а після 1596 р. – антиунійну спрямованість. Після Берестейського собору у видавничій діяльності «науково-публіцистичного гуртка» зроблений акцент на лі-

²⁷ Там само. – С. 68, 71, 72, 74.

²⁸ Там само. – С. 78, 79, 88 та ін.

²⁹ Там само. – С. 99.

³⁰ Ісаєвич Я.Д. Літературна спадщина Івана Федорова. – Київ, 1989.

тературі ідеологічного змісту. З 28 відомих острозьких друків лише 7 мали сухо літургійний зміст, решту становила антикатолицька публіцистика, навчальна література, богословські праці³¹. Наведеною статистикою автор досягнув враження про переважання літератури, яка видавалася не стільки на потребу Церкви, скільки з ідеологічною та навчальною метою.

Слід відзначити зусилля Євгенія Неміровського, який разом з Ярославом Ісаєвичем організував наукову конференцію, присвячену острозьким виданням Івана Федорова, у зв'язку з 400-річчям Острозької Біблії (відбулася в Острозі і Львові у 1981 р.)³². Варто також згадати, що, починаючи з 1973 р., у Москві регулярно проводились «Федорівські читання», матеріали яких публікувались в однайменних збірниках. Так, перший том читань був присвячений 400-річчю українського книгодрукування³³. Щодо досліджуваної теми, то вона в згаданих та інших виданнях порушувалась дотично. Як правило, дослідники досить загально описували поняття Острозького «культурно-просвітницького центру» з вершиною його діяльності – Біблією. Досить симптоматичною є концепція друкованих видань Біблії у європейській традиції, викладена А. Горфункелем. Так, дослідник прагнув підкреслити, що лише видання офіційного тексту Вульгати зберігали (і то не завжди!) власне сакральне значення, друки протестантів він пов'язував з досягненням «опозиційних», а також гуманістичних та просвітницьких (фактично – світських) цілей. Задача підготовки до видання Острозької Біблії випливалася з вищезазначеної концепції (насущні потреби суспільно-політичного, релігійного та культурного життя східних слов'ян, зміщення позицій православ'я в умовах наступу католицизму та протестантизму). Крім очевидного церковного призначення Біблія була ще й першою друкованою книгою для широкого читання³⁴.

Монографію Олени Дзюби з історії освіти України ранньомодерної доби слід вважати найбільш пристосованою до ідеології доби з точки зору впливу на неї пануючих уявлень про «зміщення» зв'язків між братніми народами. «Волинським Афінам» тут присвячено невеликий розділ, в якому ніби й повторено прийняті в історіографії положення про освітню модель острозького навчального закладу³⁵, однак у надто заданій та недостатньо аргументованій формі,

³¹ Див., напр.: *Исаевич Я.Д. Острожская типография и ее роль в межславянских культурных связях (послефедоровский период)* // Федоровские чтения 1978 / Ред. кол. Т.Б. Князевская..., Е.Л. Немировский (председатель). – Москва, 1981. – С. 34-46.

³² Матеріали конференції вийшли друком за чотири роки, див. *Федоровские чтения 1981 / Отв. ред. Е.Л. Немировский.* – Москва, 1985.

³³ *Федоровские чтения 1978.* – Москва, 1981.

³⁴ *Горфункель А.Х. Историко-культурное значение первопечатных библей (Острожская Библия в контексте европейской культуры)* // *Федоровские чтения 1981 / Отв. ред. Е.Л. Немировский.* – Москва, 1985. – С. 66-76.

³⁵ *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.* – Київ, 1987. – С. 59-67.

без огляду на інші контексти в діяльності місцевого інтелектуального гуртка робиться висновок про започаткування «вищої школи». Навіть у найновішій енциклопедичній статті авторки ця теза повторена практично без змін³⁶.

Наприкінці радянської доби побачила світ монографія Ігоря Мицька, яка дотепер залишається єдиною великою спеціальною працею про Острозьке відродження³⁷. Писати нині про концепцію праці непросто, позаяк, незважаючи на великі успіхи автора у віднайденні вкрай важливого матеріалу про діячів осередку, на ній відчувається дух часу, тобто, певні стереотипи українського наративу доби національного відродження, а також радянської історіографії. Однак вже те, що в назві праці вжито термін «Академія», який попередніми дослідниками майже не сприймався, є, на мій погляд, великим прогресом у дослідженні теми. Надалі, термін міцно утверджився в історіографії.

Автор витлумачує поняття вже у вступі роботи, розмежувавши спочатку навчальний заклад і літературно-перекладацький гурток з видавництвом³⁸. Надалі він розглядає і історію навчального закладу, і історію супутніх їй інституцій (культурно-ідеологічні і наукові осередки, в т. ч. й гурток і друкарню), вважаючи їх підпорядкованими Академії. Відтак, авторська візія *Академії* включає і навчальний заклад, який згадується поруч з синонімічно-канонічним поняттям *колегія*, і наукову, освітню, видавничу, міжнародну та ідеологічну форми діяльності. Досить новаторськи описано наукові форми діяльності острозького гуртка, тоді як в оцінці рівня навчального процесу дослідник прийняв фактично формулу Ярослава Ісаєвича: колегія надавала середню освіту з елементами вищої школи (принаймні, цього прагнув її фундатор). Ігор Мицько, з властивою йому пунктуальністю до вивчення джерел, проаналізував всі форми діяльності Академії, уточнив дату заснування колегіуму (кінець 1576 р.) та встановив імена деяких з її випускників, заповнив лакуни в історії книжкової справи в Острозі. На мою думку, укладений автором словник-довідник діячів Академії та її осередків, а також каталог книжкової спадщини³⁹ є дослідницьким шедевром, який досі ніким не перевершений.

³⁶ Дзюба О.М. Острозька академія // Енциклопедія Історії України. – Київ, 2010. – Т. 7. – С. 684-685.

³⁷ Перед публікацією монографії Ігор Мицько підготував довідкове видання меншого обсягу: Матеріали до історії Острозької академії (1576-1636). Біобібліографічний довідник / Упор. І.З. Мицько. – Київ, 1990. Того ж року опублікована монографія: Мицько І.З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636). – Київ, 1990. З відгуків на цю вкрай важливу працю слід назвати, передовсім, принципову рецензію Томаша Кемпі, із запізненням на 7 років: Kempa T. Igor Z. Mićko, Ostrozska slawo-japo-grecko-latinska akademija (1576-1636), AH URCSR, «Наукова думка», Київ 1990, с. 192 // Przegląd Wschodni. – Warszawa, 1997. – Т. 4, з. 3 (15). – S. 664-668.

³⁸ Вперше узагальнений погляд на проблему дослідник виклав у науково-популярній статті: Мицько І. Чар архівних свідчень. Матеріали до біографій славетних публіцистів // Жовтенсь. – Львів, 1987. – Вип. 3. – С. 85.

³⁹ Мицько І.З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636). – С. 81-132.

Звернуся до авторської концепції передумов виникнення Академії, які він майстерно розглядає, демонструючи широкі культурно-історичні контексти. Тут і культурно-об'єднуючий чинник Православної Церкви, акти візація міщанства (церковних братств), роль магнатів, попередній розвиток книжкової культури, західно-європейські та польські впливи, недоліки національної системи освіти тощо. Зокрема, акцентується протестантська Реформація та її шкільництво (тут автор згадує кальвіністську школу в Дубецьку на Перемишльщині, вважаючи її першим значним навчальним закладом на території України), спеціально зупиняється на ролі гуртка князя Андрія Курбського в Миляновичах і діяльності іншого втікача з Московії – друкаря Івана Федорова.

Разом з тим, в роботі Ігоря Мицька простежуються певні дослідницькі стереотипи, пов’язані переважно з виокремленням ідеологічного протистояння, яке розуміється винятково як боротьба проти католицизму, унії, національно-релігійного гніту. Як наслідок, цілий розділ монографії присвячений єзуїтам, як головним ворогам українського національно-патріотичного руху. При цьому не враховано етапи аналізованого протистояння, не встановлено диференційованих підходів до класифікації «ворогів». Як і деякі попередники, автор прагне довести «нелітургійний» характер таких стовідсотково літургійних видань, як, наприклад, острозький Новий Завіт з Псалтирем. Подібний висновок напрошується і щодо Острозької Біблії. Хоча саме видання заслужило на високу оцінку І. Мицька, однак у роботі підкреслюється його значення виключно як пам’ятки літератури та мови (це досягається за рахунок аналізу так званих літературних передмов, післямови та коротких вставок-коментарів Острозької Біблії, в чому дослідник є по-слідовним продовжувачем концепцій Я. Ісаєвича).

У 1995 р. за редакцією Ігоря Мицька вийшло перше видання резонансного наукового збірника «Острозька давнина». Відзначу, передовсім, значення статей Ярослава Ісаєвича, Андрія Ясіновського і самого Ігоря Мицька⁴⁰, в яких проблема заснування Академії чи не вперше звільнилася від стереотипів радянської доби. Так, передумови появи тримовного ліцею вперше в національній історіографії пов’язувалися з ідеями Еразма Роттердамського і перекладами Біблії (біблійний гуманізм, Комплютенська поліглотта та ін.), вводилась більш чітка періодизація історії Академії, виразніше акцентувались її міжнародні зв’язки. Важливе значення мала публікація джерел: заповіту княжни Гальшки Острозької 1579 р.⁴¹, підтвердження польським коро-

⁴⁰ Ісаєвич Я. «Lysaeum trilingue»: концепція тримовної школи у Європі в XVI ст. // Острозька давнина. Дослідження і матеріали / Відп. ред. І. Мицько. – Львів, 1995. – Т. 1. – С. 8-12; Мицько І. Острозька слов’яно-греко-латинська академія // Острозька давнина. – Львів, 1995. – Т. 1. – С. 13-23; Ясіновський А. Роль Острога в культурних взаєминах України із слов’янами і греками // Острозька давнина. – Львів, 1995. – Т. 1. – С. 104-106.

⁴¹ Заповіт княжки Гальшки Острозької 1579 р., березня 16 / Підгот. публ. Л. Демченко //

лем Стефаном Баторієм надання на Острозький шпиталь 1585 р.⁴², а також недатованого документа «Postanowiennie na akademię ostrogska», укладеного між 1608 та 1636 рр.⁴³ Парадоксальним чином згадані документи, які мають безпосереднє відношення до інституційного розвитку Академії, майже не вплинули на сучасну українську історіографію.

Деякі корективи до існуючих концепцій Академії внесли пізніше Ярослав Ісаєвич у монографії, присвяченій історії українського книговидання (розширене трактування передумов, церковної реформи, богословських аспектів, різних джерел перекладу Біблії та ін.).⁴⁴, а також Ігор Мицько у відповідному розділі академічної «Історії української культури»⁴⁵ та останній книзі про Івана Федорова (ширше представлення осередків культури при магнатських і шляхетських дворах, теза про зразковість приватних католицьких і протестантських навчальних закладів Речі Посполитої і Європи, православний характер школи та ін.).⁴⁶

У сучасній польській історіографії з теми Острогіани домінують праці Томаша Кемпи, зокрема, монографія про князя Василя-Костянтина Острозького⁴⁷. У пізніших статтях, які були об'єднані в одне видання, автор безпосередньо торкається теми⁴⁸. Фактично, Т. Кемпа окремо розглядає діяльність Академії і друкарні, хоча його концепцію можна вважати такою, що об'єднує згадані інституції. Передумови заснування Академії та Острозького відродження виводяться автором передовсім з кризи Православної Церкви і церковного шкільництва, пов'язаної не стільки з інституційними причинами, як з правовим статусом православ'я в католицькій Речі Посполитій. На другому місці дослідник бачить виклики протестантів у галузі освіти, а також відповідь на них католиків. Для сприйняття згаданих впливів в Острозі мала зна-

Острозька давнина. – Львів, 1995. – Т. 1. – С. 110-111.

⁴² Підтвердження від короля Стефана Баторія фундації київського воєводи, маршала волинської землі князя Костянтина Острозького шпиталеві в Острозі (14 лютого 1585 р. у Варшаві). 1585 р., лютий 15. Варшава / Підгот. публ. М. Боянівської // Острозька давнина. – Львів, 1995. – Т. 1. – С. 114-119.

⁴³ Мицьк Ю. «Postanowiennie na akademię ostrogska» / Підгот. публ. В. Щербака // Острозька давнина. – Львів, 1995. – Т. 1. – С. 120-121.

⁴⁴ Ісаєвич Я. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. – Львів, 2002. – С. 118-138.

⁴⁵ Мицько І. Осередки культури при магнатських і шляхетських дворах. Острозька академія // Історія української культури у 5-ти т. – Т. 2: Українська культура ХІІІ – першої половини XVII століття / Гол. ред. Я.Д. Ісаєвич. – Київ, 2001. – С. 531-549.

⁴⁶ Мицько І. Іван Федоров: життя в еміграції. – Острог, 2008.

⁴⁷ Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrogski (ok. 1524/1525 – 1608) wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej. – Toruń, 1997. – S. 100-110.

⁴⁸ Kempa T. Akademia i drukarnia ostrogska. – Bialy Duniec-Ostróg, 2006. Див. також: Kempa T. Akademia Ostrogska i jej fundator – wojewoda kijowski Konstanty Wasyl Ostrogski // Akademia Zamojska i Akademia Ostrogska w perspektywie historyczno-kulturowej. Współczesne implikacje dla współpracy transgranicznej / Red. H. Chalupczak, J. Misiągiewicz, E. Balashov. – Zamość, 2010. – S. 185-204.

чення загальна толеранційна постава В.-К. Острозького та його відкритість до західної культури. Важливо, що серед протестантських шкіл, які могли стати прообразом Острозької академії, Т. Кемпа називає два навчальні заклади: лютеранську гімназію в Бжегу і аріанську школу в Ів'є. Перші просвітницькі ініціативи князя дослідник пропонує датувати 1574 роком, коли київський воєвода нарешті повернув собі Остріг. Він також акцентує в розвитку міста його багатокультурність, маючи на увазі пересічення культур Сходу і Заходу.

Т. Кемпа обґрутував власну концепцію початків Острозької школи, застосувавши для цього докладний аналіз відповідних джерел, який, на мою думку, є на сьогодні найповнішим (наприклад, автор цитує невідомі листи В.-К. Острозького різного походження, в т. ч. й зі шведських архівів). Поняття *академія* він вважає не досить точним, однак з огляду на прийняття його історіографією, погоджується з ним і вживав щодо нього синонім *колегіум*. Спочатку в Острозі діяла початкова школа, тоді як заснування колегіуму історик пов'язує з фундущем на шпиталь і навчальний заклад та наданням Острогу Магдебурзького права у 1585 р.

Т. Кемпа погоджується з думкою про викладання в Острозі класичного канону тривіуму і квадривіуму, а також основ філософії з елементами логіки. Більшою оригінальністю відрізняється авторський висновок про Остріг як центр розвитку православної думки, значення якого виходило за межі Речі Посполитої, про що свідчить поширення в Європі острозьких друків. Автор підкреслює важливість широких міжконфесійних контактів Василя-Костянтина Острозького, в тому числі й з протестантами. У розділі про місцеву друкарню вказано особливості та значення кожного її продукту. На думку Томаша Кемпи, намір князя видати Біблію з'явився у 1573 р. Аналізуючи загальну спрямованість перших острозьких друків, автор приходить до висновку, що вони зазнали впливу протестантської книжної культури. Сплеск видання антикатолицької літератури припадає вже на післяфедорівську добу. Зрештою, Т. Кемпа обґрутовує думку про симбіоз діяльності друкарні і школи. За кількісними характеристиками, на першому місці серед острозьких видань були Святе Письмо і полемічні твори, на другому – літургійні книги, на третьому – теологічна і навчальна література.

Сучасна російська наука відродила «Федорівські читання»⁴⁹, але верши-

⁴⁹ Федоровские чтения 2003 / Отв. ред. Е.Л. Немировский. – Москва, 2003; Федоровские чтения 2005 / Отв. ред. В.И. Васильев. – Москва, 2005; Федоровские чтения 2011 / Сост. М.А. Ермолаева, Д.Н. Бакун, отв. ред. В.И. Васильев. – Москва, 2012. У цих виданнях друкується все менше й менше статей про діяльність Івана Федорова в Україні; показово, що серед авторів майже не бачимо українських вчених. Цікавим видається висновок Антоніни Гусевої, авторки двотомного каталогу кириличної книги другої половини XVI ст., яка підрахувала, що більша частина друків, виданих у цей період, призначалась для обслуговування потреб Церкви, див. Гусева А.А. Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века: сводный каталог // Федоровские чтения 2003. – С. 54. У підсумковій статті Євгенія Неміровського зроблено досить несподіваний висновок про те, що Острозька Біблія до цього

ною російської гуманітаристики в галузі Острогіані все ж слід вважати енциклопедію Євгенія Неміровського про Івана Федорова⁵⁰, а також бібліографічний покажчик, підготовлений до 500-річчя народження першодрукаря⁵¹, і каталог кириличних видань другої половини XVI ст.⁵² Цікавою є енциклопедична стаття Є. Неміровського про Берестейську Біблію 1563 р. з припущенням про її роль в генезі Острозької Біблії⁵³. Розповідаючи про статус Академії, дослідник говорить про «навчальну і культурно-просвітницьку організацію, характер якої остаточно не з'ясований». Доволі дискусійним виглядає авторський висновок про те, що на початку 80-х рр. XVI ст. Академія ще не існувала. На думку історика, спочатку князь запросив до своїх володінь Івана Федорова, і лише після цього в Острозі виникає гурток книжників⁵⁴.

Андрій Ясіновський у кількох узагальнюючих статтях розширив наукові уявлення про грецистику та богослів'я Острозького центру⁵⁵. Грекам

часу майже зовсім не вивчена, хоча в літературі описано більше 400 примірників збережених книг, див. *Немировский Е.Л.* Острожская Библия. Как находили и вводили в научный оборот самое знаменитое издание Ивана Федорова // Федоровские чтения 2005. – С. 90. Час від часу російські дослідники пишуть про нововіднайдені примірники Острозької Біблії, див. *Поздеева И.В.* Неизвестные экземпляры Острожской Библии и перспективы изучения бытования этого издания в веках // Федоровские чтения 2011. – С. 21-32. Публікації часом проливають світло на корінні питання книгознавства Острозької Біблії. Див. статті київської дослідниці Наталії Бондар: *Бондар Н.П.* Первопечатные эстампные гравюры П. Мстиславца и П. Беринды в экземплярах Острожской Библии 1581 г. из собрания Национальной библиотеки Украины им. В.И. Вернадского // Федоровские чтения, 2007. – Москва, 2007. – С. 97-101; *Їж.* К вопросу о существовании двух вариантов или изданий Острожской Библии 1581 г.: филогранологический анализ экземпляров // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в.: Труды II Международной научной конференции (Москва, 30–31 октября 2009 г.) / Отв. ред. Поздеева И.В. – Москва, 2011. – С. 174-190; *Їж.* Филогранологический анализ примірників Острозької Біблії 1581 р. як джерело історико-книгознавчих досліджень // Наукові праці Национальної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського. – Київ, 2010. – Вип. 28. – С. 288-302; *Їж.* Острозькі оправи кириличних стародруків // Історія музеиництва та памяткоохоронної справи в Острозі та на Волині: науковий збірник. – Острог, 2011. – Вип. 3. – С. 440-447 та ін.

⁵⁰ *Немировский Е.Л.* Иван Федоров и его эпоха. Энциклопедия. – Москва, 2007. Найбільшою заслугою автора, на мій погляд, є облік всіх можливих збережених примірників острозьких видань з відтворенням текстів маргінальних записів, на які дослідники рідко звертають увагу.

⁵¹ *Немировский Е.Л.* Иван Федоров. Начало книгопечатания на Руси. Описание изданий и указатель литературы: к 500-летию со дня рождения великого русского просветителя. – Москва, 2010. На жаль, в Україні згаданий ювілей не знайшов жодних відгуків. Крім того, поза українським вітчизняним дискурсом залишаються і останні відкриття російських учених, передовсім, найбільш повна інформація про кількість збережених у світі примірників острозьких видань.

⁵² *Немировский Е.Л., Емельянова Е.А.* Книги кирилловской печати 1551-1600. Каталог / Книжные памятники Российской государственной библиотеки. – Москва, 2009. У цьому виданні описано 36 примірників Острозької Біблії з фондів Російської державної бібліотеки (РГБ), а також наведено тексти маргіналій на них.

⁵³ *Немировский Е.Л.* Брестская библия // *Немировский Е.Л.* Иван Федоров и его эпоха. Энциклопедия. – Москва, 2007. – С. 266-267.

⁵⁴ *Немировский Е.Л.* Острожская академия // *Немировский Е.Л.* Иван Федоров и его эпоха. Энциклопедия. – Москва, 2007. – С. 556-557.

⁵⁵ *Ясіновський А.* Дерманський переклад «Сингагматіона» Гаврила Севера: побутування

Острозького відродження присвячені відповідні розділи та сюжети монографії Конрада Кучари⁵⁶. Відзначу їй погляди Наталі Яковенко, яка сформулювала оригінальний підхід щодо оцінки Острозького відродження: поява школи слов'яно-греко-латинського типу була справжньою революцією в освітній православній традиції з огляду на поєднання в ній візантійської і латинської складових. Спочатку дослідниця говорить про гурт інтелектуалів, який скупчився на середину 70-х рр. в острозький вчений осередок. Його поява збіглася з початком впровадження тридентських реформ. Н. Яковенко вважає, що історико-філологічні праці острозьких вчених богословського напряму стали підставою для вживання назви *академія*, під якою в XV-XVI ст. розуміли спільноту вчених зі школою, яка, імовірно, виникла як побічний продукт вченого гуртка у 1578 р. Цей «придворний ліцей» готував кадри для самої Академії, а також для інших сфер суспільного життя. Початковою метою Академії була підготовка першої слов'янської друкованої Біблії, піднесення статусу церковнослов'янської мови і «грецької віри», проте з часом вона зазнала еволюції та коректив⁵⁷.

Унаслідок зусиль Національного університету «Острозька академія», в його середовищі з'явилася нова версія енциклопедії⁵⁸. Інституційному розвитку Академії присвячено дві спеціальні статті Петра Кралюка, в яких автор на основі досить повного компендіуму джерел ототожнює її із навчальним закладом⁵⁹, хоча, зрозуміло, що специфіка видання дозволяла сформулювати розширене трактування поняття. Ряд статей, присвячених острозьким пам'яткам літератури та друкарства, уміщують і богословський аналіз. Треба думати, що концепція Академії у баченні редакторів та переважно острозьких авторів, включає і «гурток» з його широкими функціями, а також книговидання. Як і інші українські вчені, П. Кралюк довіряє свідченню «Азбуки» 1578 р., однак вважає, що згадане в ньому училище мало перехідний характер.

в пам'яті України // Острозька давнина. – Львів, 1995. – Т. 1. – С. 104-106; Його ж. Внесок Острозького культурного осередку в розвиток української богословської думки (кінець XVI – початок XVII століття) // Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Львів, 2001. – Ч. 3. – С. 217-228.

⁵⁶ Kuczara K. Grecy w kościołach wschodnich w Rzeczypospolitej (1585-1621). – Poznań, 2012. – S. 47-59, 157-179, 184-189.

⁵⁷ Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. Вид. 2-ге, перероб. та розшир. – Київ, 2005. – С. 209-213.

⁵⁸ Перша спроба видання енциклопедії 1997 р. (Острозька Академія XVI – XVII ст. Енциклопедичне видання. – Острог, 1997) зазнала дошкольної і цілком справедливої критики, див. Яковенко Н. Про енциклопедичну гарячку на прикладі однієї з енциклопедій // Український гуманітарний огляд. – Київ, 1999. – Вип. 1. – С. 190-199. Нове видання, яке редактори не пов'язують з першим, досі не відренесоване. У річиції аналізованої тут теми, зауважу, що виданню бракує статті про історичні передумови Острозького відродження.

⁵⁹ Див., напр.: Кралюк П. Освітня система Острозької Академії // Острозька академія XVI-XVII століття. Енциклопедія. – Острог, 2011. – С. 275-282; Його ж. Острозька академія: основні етапи розвитку // Острозька академія XVI-XVII століття. Енциклопедія. – Острог, 2011. – С. 299-307.

Фактично, в Острозі давалася середня освіта, у джерелах зламу 70-80-х рр. XVI ст. вже йдеться про навчальний заклад вищого типу. Ознаками згаданої системи було поєднання школи з осередком учених-гуманістів і друкарів, а також тримовність та викладання «вільних наук» (вірогідно, їй богослів'я). Водночас П. Кралюк наполягає на тому, що навчання мало багатоступеневий характер.

Підсумковим може розглядатися мегапроект Василія Ульяновського про кн. Василя-Костянтина Острозького⁶⁰, який вирізняється критичним переглядом ряду усталених поглядів на проблему⁶¹. Проблема Острозької академії розглянута в розділі про інтелектуально-культурну сферу діяльності магната і мецената, в якому є спеціальні параграфи про генезу «Волинських Афін» та острозьку грецистику⁶². Прагнучи за допомогою аналізу текстів Острозького декодувати його цілі та завдання, автор торкається й більш загальних питань, наприклад, передумов Острозького відродження. Дотримуючись історіографічної традиції, В. Ульяновський віддає належне перекладацькому гуртку князя Андрія Курбського в Миляновичах, виразніше акцентуючи релігійні аспекти та зв'язки з острозькими діячами (діяльність гуртка мала «богоспасений» характер), порівнюю задуми В.-К. Острозького із заходами сучасних йому магнатів-меценатів, серед яких чимало було й протестантів. Історик дещо розширює коло взірців західної гуманістичної освіти, які могли вплинути на визрівання ідеї Острозького центру.

Інституційність «Волинського відродження» Василій Ульяновський розглядає в категоріях наукового гуртка, видавництва і школи середнього рівня (колегія). Відзначаючи «книголюбіє» князя Василя-Костянтина та роль його бібліотеки, дослідник все ж доходить висновку про те, що він не взяв на себе функцію вождя-просвітителя, в його плани не входила і ідея освіти духовенства. Відтак, основний задум Острозького автор зводить до створення центру для потреб розвитку інтелектуально-духовної творчості. Утім, центр таки готовував освічені кадри для Церкви, слуг для місцевих еліт та адміністраторів.

Прагнучи подолати протиріччя в свідченнях джерел та концепціях дослідників, В. Ульяновський вважає, що дату заснування колегії слід пересунути на початок 1580-х, найвірогіднішим він називає 1583 р. Концепція слов'яно-греко-латинської колегії, яка давала середню освіту, прийнята істориком з поправкою, що вона мала винятково приватний характер. Концентрація в Острозі учених-гуманістів не вплинула суттєво на розвиток навчального закладу, позаяк прибульці переймалися не стільки викладанням, як творчістю, полемікою та іншими завданнями. В. Ульяновський скептично ставиться до

⁶⁰ Ульяновський В. Князь Василь-Костянтин Острозький: історичний портрет у галереї предків та нащадків. – Київ, 2012.

⁶¹ Там само. – С. 869-1161 (розділ «Релігія і церква у приватному та публічному житті В.-К. Острозького»).

⁶² Там само. – С. 783-866; параграф про «Волинські Афіни» (С. 794-804) і острозьку грецистику (С. 804-820).

використання у студіях грецької мови, а викладання латини заперечує взагалі. Після цього дослідник приходить до сенсаційного висновку про провінційність Острозької школи. На його думку, навіть деякі острозькі видання мали місцевий і прикладний характер (при цьому називаються масштаби Київської митрополії, які аж ніяк не вкладаються в рамки регіональності).

Окремі характеристики В. Ульяновського мають ще більш дискусійний характер. Так, наприклад, рівень грецьких перекладів у Біблії поставлений автором у залежність від якості грецькомовної передмови пам'ятки. Відтак, укладачі та коректори перекладу Біблії виявили «незнання» грецької граматики. Вочевидь, мали проблеми з цією мовою і самі вчителі-вихідці з Балкан⁶³. Використання в Острозькій Біблії грецьких текстів Септуагінти автор не згадує. Отже, до скептичного ставлення щодо присутності елементів вищого навчання в Острозі додався авторський сумнів щодо «грекоорієнтованості» Академії.

В. Ульяновський також гіперкритично говорить про збереженість примірників Біблії та, відповідно, ареал їх поширення в Європі, що вплинуло на думку про «обсяг задуму» Василя-Костянтина Острозького (наведена цифра про 250 примірників «в усіх бібліотеках світу», давно застаріла). Всупереч загальноприйнятим оцінкам, кількість всіх острозьких видань вбачається замалою і, назагал, під сумнів поставлена вся полемічна спадщина Острозького центру (автор вважає її «спонтанною»). Не заперечуючи в цілому православного характеру Острозького відродження, В. Ульяновський деколи вдається до досить дискусійних, але не надто обґрутованих висновків: наприклад, про те, що В.-К. Острозький «не продукував власних ідей богословського штибу»⁶⁴.

При уважнішому знайомстві з острозькими сюжетами Василя Ульяновського напрошується думка про підтримку ним поглядів Михайла Грушевського. Велика кількість критичних зауважень і скептичних випадів щодо можливості подальшого вивчення проблеми Острозького відродження переважає конструктивні пропозиції. Відтак, ця проблема в рефлексії В. Ульяновського постає у вигляді згустка питань, на які немає відповіді.

Підсумовуючи історіографічний огляд, варто назвати певні моменти, які в річищі досліджуваної теми не викликають дискусії і дають матеріал для

⁶³ Згаданий висновок зроблено на підставі лише однієї статті відомого російського грециста Бориса Фонкіча. – *Фонкіч Б.Л. Греческие тексты Острожской Библии // Федоровские чтения 1981. – С. 110-116*. Одразу зазначу, що дослідникові належить збірка статей, до якої входить і аналіз грецьких текстів з України, див.: *Фонкіч Б.Л. Греческие рукописи и документы в России в XIV – начале XVIII в. – Москва, 2003*. Див. також статтю, присвячену палеографії грецьких грамот львівського братства: *Фонкіч Б.Л. Палеография греческих грамот Львовского братства // Paleoslavica. – Cambridge MA, 2002. – Vol. 10, № 2 / For Professor Ihor Ševčenko on his 80th birthday. – P. 282-292*.

⁶⁴ Ульяновський В. Князь Василь-Костянтин Острозький... – С. 828.

конструктивного розв'язання ряду проблем. Так, на тлі малої кількості джерельних свідчень про генезу та формування ідеї Острозького відродження, потрібно виходити із засади, що Академію не варто зводити до історії навчального закладу як інституції. Ототожнення вченого гуртка зі школою заражає дослідникам визначитися з часом появі Академії. Поділяючи точку зору, згідно з якою Острозька академія – це значно ширше поняття і явище, що включає суміжні (паралельні) інституційні складові, можна частково подолати проблему відсутності внутрішніх джерел до історії навчального закладу. Крім того, ліквідовується ризик двозначного прочитання синхронних свідчень, внаслідок чого генерування концепції та ідеї Академії можна спокійно виводити з 70-х рр. XVI ст. З огляду на сказане, усталення конкретної дати немає суттєвого значення, тим більше, що, за великим рахунком, обговорювана в літературі дата не опирається на певне джерело з фіксованим свідченням. Водночас, не варто апелювати й до відсутності будь-яких нормативних розпоряджень (приватного чи державно-урядового характеру), які започаткували процес: коло острозьких «академіків» збиралося поступово, навчальний заклад не був при цьому пріоритетним.

Академія пройшла в своєму розвитку кілька періодів. Її покровитель князь В.-К. Острозький разом з однодумцями кілька разів висував нові пріоритетні завдання, однак це не заважало реалізовуватися генеральній ідеї, покладеній в основу Острозького відродження. Зрозуміло, що віднайдення документа, в якому чітко і недвозначно маніфестувалася б сама ідея, дуже спростило би роботу вчених і розв'язало б довголітні суперечки, однак, на мою думку, такого джерела немає. Пошуки варто спрямовувати в інших напрямках, аби не завести вектор наукових досліджень в глухий кут.

Старі і нові гіпотези та спроби їх обґрунтування

Тривалі роздуми над станом дослідження Острозького відродження привели мене до думки про те, що проблему витоків явища можна розв'язати в інший спосіб, ніж ті, які були запропоновані дотепер. Так, видається, що вся сукупність пам'яток інтелектуально-книжкової (літературно-богословської, полемічно-публіцистичної, літургійної, повчально-навчальної) спадщини Острозького відродження та відомостей про перших острозьких книжників-інтелектуалів засвідчує потужний сплеск в розвитку інституції в останній третині XVI ст. Цей період характеризується підготовкою та друкуванням, а отже і масовим поширенням, певної суми гуманістичних знань. Також важливо відзначити, що тогочасний соціум перебував на стадії досекулярного розвитку. Сказане означає, що в Острозі реалізовувався задум багатоаспектного реформування релігійної культури⁶⁵ та богословської думки (пригадаю

⁶⁵ Релігійною культурою у вузькому розумінні цього поняття вважається, зазвичай, частина

слушну думку Наталі Яковенко про демонтаж острозькими книжниками то-гочасної руської культури⁶⁶). Зрозуміло, що підготовка різноманітних кадрів через колегію – це лише засіб, підпорядкований згаданій меті.

Вірогідно, в даному випадку йдеться про досить масштабні задуми, в ході реалізації яких не все було здійснено. Однак головна мета початкового етапу функціонування Академії – підготовка і переклад Біблії, а також видання Святого Письма в інших варіантах, – була досягнута, а отже, задум реалізувався. Ширший погляд на проблему дозволяє припустити, що удоступнення для вірних повного тексту Святого Письма, без огляду на літургійний чи позалітургійний характер його використання, мало відіграти головну роль в новій євангелізації вірних, що було прямою відповіддю на виклики європейських Протестантської і Католицької Реформ (епохи конфесіоналізації⁶⁷).

Певну фіксацію згаданого задуму видавців і друкарів можна побачити, передовсім, у передмовах та післямовах видань Івана Федорова. Ініціювання проекту князем В.-К. Острозьким мало відбутися із врахування думки цих людей. Тут я твердо переконаний у тому, що без аналізу проекту, реалізованого «першодрукарем» у Львові, неможливо з'ясувати «генетику» острозьких видань. Так, післямова Івана Федорова до львівського «Апостола» ілюструє розуміння справи, релігійної за своєю суттю: «І все, що по дорозі мене спіткало, я мав ні за що, щоб лише тільки осягнути моого Христа», і далі: «...Слово Боже і свідчення Ісусове Христове, розмножуючи, поширювати»⁶⁸. Зрозуміло, що ідеться не просто про запровадження друкарства на руських землях, як стверджувалося раніше, а про утвердження православного соціуму у вірі засобами поширення біблійних текстів. У післямові до «Букваря» І. Федоров висловив прагнення «потрудитися й над іншими богоугодними писаннями»⁶⁹. Як слушно наголосив о. Борис Гудзяк, тогодчасне духовне життя черпало своє змістовне наповнення в інституційній релігії з її канонічною літературою, догматичним і моральним кодексами та літургійною практикою⁷⁰.

загальної культури людського суспільства, причому релігійна культура є другорядною щодо неї. У релігійній культурі, як і в кожній історичній культурі, виступають: персоналістичний чинник (творець і користувач культури), інструментально-контрольна система (цивілізаційна свідомість), комунікаційна мова і тематизація. Християнство надає культурі свою стислу чітко окреслену тематизацію (абсолютну, нескінченну, містерійну і надприродну), відповідний домінуючий інтерпретаційний код, який базується на ґрунті правдивої віри і має особовий характер. Докладніше див. Bartnik Cz. Kultura religijna // Encyklopedia katolicka. – Lublin, 2004. – Т. 10. – С. 200-201.

⁶⁶ Яковенко Н. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. – С. 209.

⁶⁷ Про суть та східноєвропейські контексти конфесіоналізації див. статтю Михайла Дмитрієва: Дмитриєв М. «Православная конфессионализация» в Восточной Европе во второй половине XVI века? // Дрогобицький краснавчий збірник. – Дрогобич, 2012. – Вип. 16. – С. 133-152.

⁶⁸ Цит. за факсиміле післямови, надрукованої Ярославом Ісаєвичем: Ісаєвич Я. Літературна спадщина Івана Федорова. – С. 91-99.

⁶⁹ Ісаєвич Я. Літературна спадщина Івана Федорова. – С. 83.

⁷⁰ Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза

Появі Біблії передувало видання в Острозі Нового Завіту з Псалтирем (1580). Дослідники давно помітили, що текст пам'ятки відрізняється від раніших федорівських видань і відповідних розділів Острозької Біблії. Важливо, що в передмові, яка приписується Івану Федорову, наголошується на «богонатхненості» публікованого тексту, який «желающе Бога благаго благодатю всъмъ человѣкомъ спастися и въ познаніе истинны пріити, благочестиву славу Отцы и Сынъ и Святомъ Дусъ предложити»⁷¹. Борис Гудзяк, який звернув увагу на релігійні аспекти передмови, виокремив високе почуття відповідальності за духовний добробут усіх християн, прагнення до єднання в духовній любові та бажання непорушно зберігати «богонатхнені догмати святої соборної й апостольської Церкви». Новий Завіт, адресований для читання вірним, розглядається також як засіб щодо недотримання Божих заповідей і спричиненої цим шкоди⁷².

Згаданим пафосом вирізняється і перша передмова до Острозької Біблії (тут від імені князя Василя-Костянтина Острозького до вірних звертається Герасим Смотрицький): «Вам же, о Христе избранным прежде век по предуведению вечного Бога в народе русском сыном Церкве восточная и всем согласующимся языку словенскому и соединяющимся то же церкве православию, всяческого чина христоименимлюдем»⁷³. На мою думку, у цій цитаті закладене глибоке розуміння двох речей. По-перше, у ній висловлюється переконання про богообраність руського народу, тотожність якого пов'язується зі словенською мовою, а також стверджується його «христоименитість». По-друге, тут в лаконічній формі формулюється його православна (східновізантійська) еклезіальна ідентичність, яка розкривається в формі принадлежності «руських синів» до Східної Церкви.

Пізніше, під час загострення етноконфесійних почуттів напередодні прийняття Берестейської унії, Василь-Костянтин Острозький у листі до Іпатія Потія від 21 червня 1593 р.⁷⁴ досить чітко показує, що для «нього» було властиве глибоке розуміння Православ'я як єдиного і правдивого у вселенському християнстві. На думку Марека Мельника, у цьому тексті князь вперше продемонстрував нове бачення Східної Церкви як Матері, що є, по суті, найстаршою спробою дефінування її догматичної і соборної таємниці⁷⁵.

Берестейської унії / Переклад Марії Габлевич, під ред. Олега Турія. – Львів, 2000. – С. 147.

⁷¹ Ісаєвич Я. Літературна спадщина Івана Федорова. – С. 118.

⁷² Гудзяк Б. Криза і реформа. – С. 158.

⁷³ Смотрицький Г. [Перша передмова до Острозької Біблії 1581 р.] // Українська література XIV-XVI ст. – Київ, 1988. – С. 200.

⁷⁴ Див. останню публікацію цього листа: Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590-1600) / Collegit, paravit, adnotavit edeteonemque curavit P. Athanasius G. Welykyj OSBM. – Romae, 1970. – N 8. – P. 17-19.

⁷⁵ Ця патристична еклезіологічна категорія була дуже закоріненою в теологічному вченні про Церкву на Сході; фактично, вона запозичена з визнання віри Константинопольського собору 1381 р.: «Єдина, Свята, Соборна і Апостольська» Церква. Докладніше про це див.

Острозький нарівні з пастирями відчуває відповідальність за Церкву-матір і, таким чином, ще більш виразно акцентує власну східну релігійну ідентичність. Водночас він демонструє свою приналежність до старожитньої віри, «наше религії», народу «руського». Ілюстрацією високої еклезіальної культури В.-К. Острозького є апеляція у вступній частині до християнського спасіння, як вищої ціні людських діянь, а також чітко виражене почуття відповідальності князя за загальне спасіння. Наприкінці листа він згадує про «боязнь помсти Божої».

Виразна і, водночас, висока еклезіологічна свідомість бачиться також у вступі листа, де князь формулює своє бачення високої ціні людського життя: кожна людина повинна за життя думати про «хвалу Божу» з метою досягнення «спасенія свого». До цього долучився і сам князь, хоча йому й заважали великі труднощі і тягарі «зовнішніх речей», внаслідок чого він не вважав себе якимось ідеальним «милостникомъ и упражнителемъ альбо забавцою» хвали Божої. Однак Острозький здавна усвідомлював свою християнську повинність, і тепер та «хуть» аж ніяк не зникла, навпаки, вона «овшемъ ся роспаляеть», що дозволяє йому бачити кризу східної Христової Церкви, а також шляхи до її подолання⁷⁶.

Цікаву деталь помітив в острозьких текстах Сергій Плохій. Так, посилаючись на згадані вище фрагменти, дослідник пише, що члени Острозького гуртка поставили Польсько-Литовську Русь в центр *Slavia Orthodoxa*. Таким чином, надрукована Біблія адресувалась, передовсім, вірним Речі Посполитої, які, властиво, й творили *Slavia Orthodoxa*⁷⁷.

На мою думку, наведені фрагменти текстів, якими супроводжувалися видання Святого Письма, яскраво ілюструють мету «острозького проекту» на стадії його зародження. Вона передбачала заснування осередку для здійснення грандіозного проекту підготовки перекладу та видання повного тексту слов'янськомовної Біблії.

Дослідники неодноразово підкреслювали різноманітні аспекти, пов'язані з вивченням Острозької Біблії (1581) – цього унікального явища релігійної культури ранньомодерної доби на Сході Європи. Так, досліджувались

Melnik M. Spór o zbawienie. Zagadnienia soteorilogiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstających w Rzeczypospolitej (koniec XVI – połowa XVII wieku). – Olsztyn, 2001. – S. 89–92; Тимошенко Л. Князь В.-К. Острожский и «единоверная» Московская Русь (к проблеме взаимоотношений православных религиозных культур Восточной Европы) // Православие Украины и Московской Руси в XV – XVII веках: общее и различное / Под ред. М. В. Дмитриева. – Москва, 2012. – С. 88–89.

⁷⁶ Докладніше про це див. Тимошенко Л. Виняткова роль князя В.-К. Острозького в православній церкві (формування уявлень, східна еклезіальна ідентичність та магнатська протекція в умовах річнополіського права патронату) // Дрогобицький краєзнавчий збірник. – Дрогобич, 2009. – Вип. 13. – С. 61–63.

⁷⁷ Plokhy S. The Origins of the Slavic Nations. Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus. – Cambridge, 2006. – P. 180.

передумови та процес підготовки (перекладу) пам'ятки, історія відкриття та вивчення кожного примірника, каталогізувались відомі й збережені до сьогодні раритети, ретельно вивчались вкладні й володільчі записи на сторінках друкованого тексту, його структура, мова, варіанти набору (шрифт), художнє оздоблення книги та ін. До певної міри, міждисциплінарні дослідження над Біблією підсумував нещодавно Євгеній Неміровський⁷⁸. У підсумковому каталозі відомих наукі примірників Острозької Біблії, який наводить учений, нараховується 443 одиниці, хоча місцевонаходження багатьох з них невідоме. За приблизними даними, у книгоховищах різноманітних країн збереглося 350 примірників⁷⁹.

В основі Острозької Біблії, як відомо, знаходилося три варіанти біблійних джерел: створена у Великому Новгороді рукописна Геннадіївська Біблія 1499 р., друковані Септуагінта і Вульгата. Прикметно, що в тексті Геннадіївської Біблії містилися книги, невідомі слов'янській рукописній традиції (1 і 2 Параліпоменон, 1 Езри та Неемії, 2 і 3 Езри, глави Книг Товита, Юдити, Есфір, Премудростей Соломона, Еремії, 1 і 2 Макавеїв⁸⁰. Вони були перекладені з невідомого латинського оригіналу. Щодо надання переваги новгородськими перекладачами латинському оригіналу, то це в літературі визнається закономірним: там просто не знали під ту пору грецької мови. Цікаво, що членування всього тексту Острозької Біблії на глави, було проведено саме за взірцем Вульгати⁸¹.

Отримані з Москви тексти Геннадіївської Біблії були піддані в Острозі переробці⁸². Зокрема, Псалтир і Четвероєвангеліє, а також Книги Йова, При-

⁷⁸ Немировский Е.Л. Иван Федоров и его эпоха. Энциклопедия. – С. 39-46, 189-260 (статья «Иван Федоров», «Библия 1581»).

⁷⁹ У Москві – 72 прим., Санкт-Петербург – 36, Львові та Києві – по 26, Варшаві – 9, Скательнбурзі – 7, Бухаресті, Новосибірську, Сергієвому Посаді і Харкові – по 6, Белграді, Вільнюсі, Кракові – по 5, Володимирі, Кембріджі (Великобританія), Кірові, Лондоні, Нижньому Новгороді, Одесі і Празі – по 4. По 3 примірники знаходяться в монастирях Св. Афонської гори, у Мінську, Оксфорді, Рильському монастирі (Болгарія), Саратові, Софії; по 2 примірники – у Брашові (Румунія), Будапешті, Відні, Врднику (Сербія), Дечані (Сербія), Дніпропетровську, Іваново, Казані, Ньєредьгазі (Угорщина), Нью-Йорку, монастирі Піва (Чорногорія), Прилепі (Македонія), Римі, Сімферополі, Тарту, Улан-Уде, Ужгороді, Челябінську, Чернігові. По одному – в 51 містах: Росія (10 міст), Україна (4), США (4 міста), Болгарія (4), Німеччина (3), Канада (2), Польща (2), Хорватія (2), Великобританія (2), Сербія (2), Боснія і Герцеговина, Чорногорія, Угорщина, Румунія, Грузія, Швеція, Фінляндія, Узбекистан, Франція, Італія, Киргизія, Голландія, Словенія, див. Там само. – С. 202-203.

⁸⁰ З текстології Геннадіївської Біблії існує велика література, див., напр. Біблія в духовной жизни, истории и культуре России и православного славянского мира. К 500-летию Геннадиевской Библии. Сборник материалов международной конференции. Москва, 21-26 сентября 1999 г. – Москва, 2001; Алексеев А.А. Текстология славянской Библии. – Санкт-Петербург, 1999. – С. 195-200 (Гл. 5.13 «Геннадиевская Библия»).

⁸¹ Про історію членування біблійного тексту див.: Торконяк Р. Скрипий скарб української науки XVI століття // Острозька Біблія: вступи, гравюри, дослідження / Опрацював та підготував до друку ерміт. архимандрит др. Рафаїл (Роман Торконяк). – Львів, 2005. – С. 95-97.

⁸² Тут і далі використано висновки праці Анатолія Алексєєва, див. Алексеев А.А.

тчі, Екклезіаст, Сираха і Пророків були видані з незначними поправками, які усували очевидні помилки писців. Усього нараховується 19 випадків введення острозькими вченими сюжетів Святого Письма за невідомими наукі східнослов'янськими списками. Анатолій Алексеєв вважає, що вони вмонтовувалися в текст без огляду на грецькі джерела, острозькі видавці рідко зверталися до Септуагінти, обмежуючись здебільшого Вульгатою. Все ж, при підготовці до друку частин Геннадіївської біблії, взятих з Вульгати, була здійснена велика робота, пов'язана зі звіркою з грецьким оригіналом. Відтак, створювався навіть новий переклад частин Біблії (наприклад, Книга Єремії). Уперше в Острозькій Біблії з'явилася Третя книга Макавеїв, яка вважається неканонічною (вона відома грецькій, але невідома латинській традиції). Існують фрагменти, невідомі східнослов'янській рукописній традиції (наприклад, в Пісні Пісень), тож дослідники припускають вплив біблійних текстів Франциска Скорини чи рукописів Сербії і Болгарії, про що є натяк у передмові до Біблії. Особливістю Пісні Пісень є включення коротких пояснень, які надають тексту характер коментованого перекладу.Хоч такі випадки нечисленні, але вони заслуговують особливої уваги, позаяк являють собою принципову новацію в історії слов'янського біблійного перекладу. Згадані та інші філологічні методи російські текстологи вважають еклектичними.

Цікавим є питання про використання в Острозі Септуагінти для підготовки Біблії. На час виходу Острозької Біблії Септуагінта була вже двічі опублікована: йдеться про Альдинську Біблію 1518 р. та її передрукі і Комплютенську поліглоту 1514-1517 рр. та її антверпенський передрук 1569-1572 рр. Текстологи фіксують обізнаність острозьких видавців та перекладачів з обома варіантами. Крім того, в Пісні Пісень Острозької Біблії зафіксовано чимало місць, невідомих рукописній традиції Септуагінти, але відомих за друкованою Біблією Альда Мануція в Венеції. Користуючись грецьким оригіналом, острожані виправили помилки Геннадіївської Біблії (Пісня Пісень)⁸³.

У ході порівняльного текстологічного аналізу в Острозькій Біблії фіксуються усунення латинізмів, які потрапили в Геннадіївську Біблію разом з перекладами Вульгати. Інша тенденція зводиться до усунення некнижкових лексем, застосованих новгородськими перекладачами. Крім того, вжита новгородцями місцями ненормативна стилістика замінена нормативною. У підсумку, правки при підготовці Острозької Біблії зводилась до того, що одні тексти були ретельно скопійовані, інші – помітно перероблені з використанням Септуагінти і Вульгати, окрім частини перекладені наново. На-

Текстология славянской Библии. – С. 204-216 (Гл. 5.15 «Острожская библия»).

⁸³ Див. огляд європейської біблейстики: Головащенко С. Біблієзнавство. Вступний курс. – Київ, 2001. – С. 85-88.

решті, лише деякі з них були зіставлені зі слов'янською рукописною традицією і, відтак, виправлені.

У порівнянні з Геннадіївською Біблією, російські текстологи відзначають достатньо високий рівень філологічного опрацювання острозького перекладу. Проте, за невеликими винятками, в текстологічному річищі значення острозької пам'ятки в історії слов'янського Священного Писання вони вважають похідним, у порівнянні з новгородським текстом. Наведений висновок видається дивним, адже Анатолію Алексеєву та іншим дослідникам так і не вдалося з'ясувати джерела додаткових слов'янських джерел Острозької Біблії. Тим більше, достатньо наївним є заперечення існування місцевої «до-острозької» рукописної біблійної традиції. Нагадаю, що ще Іван Франко на прикладі Книги Езри вказав на текстологічні вади перекладу Геннадіївської Біблії, які перейшли до Острозької Біблії⁸⁴.

Чого не можуть заперечити російські текстологи – так це того, що Острозька Біблія стала єдиним авторитетним виразником зasad віровчення для православного слов'янства. Водночас вона досягла значення мовного взірця, ставши джерелом нормативних парадигм в граматиці Мелетія Смотрицького (1619), яка визначила форми церковнослав'янської мови в XVII-XIX ст. Таким чином, значення руських земель Речі Посполитої, як центру слов'янської освіти XVI-XVII ст., було пов'язано саме з Острозькою Біблією.

На мою думку, варто розширити та уточнити контекст дослідження передумов Острозького відродження, окреслений деякими сучасними істориками. Передовсім це стосується зв'язку із миляновицьким гуртком князя Андрія Курбського, де вперше масштабно вивчалася й перекладалася класика християнської літератури. В своїй останній монографії Василій Ульяновський не сумнівається в тому, що цей осередок мав бути найактуальнішим прикладом для Василя-Костянтина Острозького⁸⁵. Але у світлі досліджень російських та німецьких славістів на проблему можна подивитися з нової перспективи. Звертаю увагу на праці російських гуманітаріїв, які останнім часом приділяють величезну увагу постаті Андрія Курбського⁸⁶. Діяльність миляновицько-

⁸⁴ Франко І. Причинок до студій над Острозькою Біблією // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. – Київ, 1982. – Т. 37. – С. 401.

⁸⁵ Ульяновський В. Князь Василь-Костянтин Острозький... – С. 784.

⁸⁶ Творчий доробок Андрія Курбського не менше трохи разів перевидавався в Росії за останні 15 років, див.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот. Я.С. Лурье и Ю.Д. Рыков. – Москва, 1993; Библиотека литературы Древней Руси: в 20 т. / РАН, Ин-т рус. лит. (Пушкинский Дом); под ред. Д. С. Лихачева [и др.]. – Санкт-Петербург, 2001. – Т. 11: XVI век: Сочинения царя Ивана Грозного и князя Андрея Курбского (упорядники не вказані в бібліогрії); Курбский А.М. История о великом князе Московском / Предисл., вступ. статья, пер. Н.М. Золотухиной; comment. Р.К. Гайнутдинова и Н.М. Золотухиной. – Москва, 2001. Грунтовні дослідження про Курбського підготували Василій Калугін та Олександр Філонцін, див.: Калугін В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный: Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. – Москва, 1998; Філюшин А.И. Андрей Михайлович Курбский. Просопографическое исследование и герменевтический комментарий к посланиям

го гуртка виглядає тепер більш значною, а перелік перекладних тут творів вражає. Здійснивши текстологічне дослідження «збірника» А. Курбського, Костянтин Єрусалимський аргументовано довів, що пам'ятка є продуктом його гуртка, причому зв'язки останнього з Острогом були значно тіснішими, ніж вважалося раніше⁸⁷. Філолог Василій Калугін підготував видання кількох перекладних творів гуртка в Миляновичах, які демонструють «смаки» та напрями зацікавлень місцевих книжників та богословів⁸⁸. Основну увагу вони приділяли текстам, що належали візантійському агіографу другої половини Х ст. Симеону Метафрасту, для тлумачення яких були використані їх латиномовні ранньомодерні версії, хронологічно близькі і доступніші перекладачам. Велике значення надавалось перекладові творів Йоана Дамаскина, зокрема, його «Богословія» і «Діалектики». Прикметно, що Андрій Курбський доповнив другу з цих двох праць власним перекладом статті «Про силогізм» Йогана Спангенберга, учня Мартіна Лютера. Згаданий переклад Курбського був виданий окремою книгою вже після його смерті в друкарні Мамоничів у Вільні 1586 р.⁸⁹ Тут бачимо парадоксальну, на перший погляд, ситуацію: Андрій Курбський, який насторожено ставився до протестантських впливів на Василя-Костянтина Острозького, насправді користувався доробком протестантів в галузі філософії та логіки (зокрема, його цікавила теорія аргументації). Згадані дослідження підтверджують попередні висновки про те, що сам Курбський знову згадує власну логіку, хоча його рівень ученості неодноразово піддавався сумнівам, адже князь часто демонстрував нехтування кириличним письмом.

Вражаючих результатів досягла німецька дослідниця Інге Ауербах, яка показала палітру богословських поглядів членів гуртка Андрія Курбського. Наприклад, вона підтримала тезу про релігійно-есхатологічну специфіку уявлень самого князя. Вивчивши декілька списків текстів, які зберігаються в різних книгозбірнях, Ауербах реконструювала автентичний текст «Нового

Андрея Курбского Ивану Грозному. – Санкт-Петербург, 2007. Список сучасних дослідників проблеми е, назагал, довшим.

⁸⁷ Ерусалимский К.Ю. Сборник Курбского: Исследование книжной культуры. – Москва, 2009. – Т. 1-2.

⁸⁸ «Энкомий Симеону Метафрасту» Михаила Пселла // Калугин В.В. Андрей Курбский и Иван Грозный: Теоретические взгляды и литературная техника древнерусского писателя. – Москва, 1998. – С. 313-328; Калугин В.В. «Житие Климента, епископа римского» и «Исповедание» Псевдо-Ефрема в агиографическом своде А.М. Курбского // Paleoslavica. – Cambridge MA, 2001. – Vol. 9. – С. 118-142; «Житие Сильвестра, папы Римского» в агиографическом своде Андрея Курбского / Сост., предисл., comment. В.В. Калугина. – Москва, 2003; Калугин В.В. «Житие святителя Николая Мирликийского» в агиографическом своде Андрея Курбского / Отв. ред. М.И. Чернышова. – Москва, 2003; Святой Георгий Победоносец в агиографическом своде Андрея Курбского / Сост., предисл. В.В. Калугина; подг. текстов и comment. В.В. Калугина и О.А. Тимофеевой. – Москва, 2004.

⁸⁹ Гусева А.А. Издания кирилловского прифта второй половины XVI века. Сводный каталог. – Москва, 2003. – Кн. 2. – № 102. – С. 715-716. Цікаво, що джерелом перекладу стали краківські латиномовні видання праць Йогана Спангенберга 1544, 1548 і 1552 рр. Збереглося лише два примірники віленського видання.

Маргариту» з коментарями князя (першого плоду творчості гуртка в Миляновичах⁹⁰) і також уточнила датування інших творів А. Курбського. «Маргарит» був відомим на Русі як збірник бесід Йоана Златоуста⁹¹ і звернення до них миляновицьких книжників мало за мету поширення цього класичного християнського твору морально-повчального характеру, введення тогочасного читача у світ основ екзегетики, доктринальної полеміки, аскетики тощо. Якщо раніше в історіографії лише припускали, що Андрій Курбський співробітничав з острозькими інтелектуалами в ділянці перекладу святогівцівських і повчальних текстів, то тепер, вже немає сумніву в тому, що острозький «Маргарит» 1595 р. був виданий саме за перекладом миляновицьких книжників. Очевидно, що й досвід перекладів з латини передішов з Милянович до Острога.

Недоліком концепцій попередніх поколінь дослідників Острогіані є те, що вони рідко виносили аналіз за межі українських теренів. А тут ситуація була досить простою: на території Великого князівства Литовського вже склалися центри православного відродження. Наприклад, білоруські вчені часто згадують про Заблудів, куди Григорій Ходкевич запросив Івана Федорова⁹², і менше уваги звертають на Вільно, де вперше після Франциска Скорини було розпочато кириличне (православне) книгодрукування у видавничих закладах братів Мамоничів і Василя Гарабурди. Десь між 1568 та 1572 р. у Вільні коштом міщен Зарецьких з'явився «Часовник» церковнослов'янською зі вживанням у післямові «простої» мови⁹³.

Друкарня братів Мамоничів в сучасній білоруській історіографії позиціонується як православний літературний і видавничий центр, що суттєво вплинув на розвиток тогочасної культури. Мамоничі запросили для роботи Петра Мстиславця, першим продуктом якого стало «Четвероєвангеліє» (1575), що найчастіше використовувалося в богослужінні. У післямові видавець окреслив своєрідну програму подальшої праці. Пізніше тут була видана «Псалтир» (1576) і «Часословець» (бл. 1574-1576). Після Петра Мстиславця друкарня відновила свою роботу в 1583 р.

⁹⁰ Публікацію здійснено за Вольфенбюттельським списком, див. *Kurbskij A.M. Novyj Margarit: Historisch-kritische Ausgabe auf der Grundlage der Wolfenbütteler Handschrift / Herausgegeben von I. Auerbach / Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven*. – Giessen, 1976-2002. – Bd. 1-4. – Lfg. 1-20.

⁹¹ Чертопицкая Т.В. Маргарит // Словарь книжников и книжности Древней Руси. – Вып. 2, ч. 2 / Отв. ред. Д.С. Лихачев. – Ленинград, 1989. – С. 100-102; Казенина Е.Т. «Маргарит» и историко-культурная ситуация на Руси XV – XVI в. // Древняя Русь. – Москва, 2002. – № 4 (10). – С. 57-66.

⁹² Див., напр.: Labyncew J., Szczawińska Ł. W mieście zwanym Zabłudowem. – Białystok, 1995; Лабынцев Ю.А., Щавинская Л.Л. Православная Академия Ходкевичей и ее издания. – Минск, 1996.

⁹³ Гусева А.А. Издания кирилловского прифта второй половины XVI века. Сводный каталог. – Москва, 2003. – Кн. 1. – № 45. – С. 362-363. Попередні дослідники вважали, що «Часовник» надрукований не раніше 1582 р.; уточнення його датування пов'язане з фактографічним потенціалом післямови, в якій згадується митрополит Йона III (Протасович) і король Сигізмунд Август. Збереглося лише три примірники цього видання.

У згаданий період у Вільні розгорнули широку видавничу діяльність протестанти і єзуїти (останні надрукували у 1585 р. кириличний переклад латинського «Катехизису» Петра Канізія). Тоді ж у місті запрацював друкарський верстат Василя Гарабурди, якого в українській історіографії згадують лише у зв'язку з тим, що він привіз до Острога від Івана Грозного список Геннадіївської Біблії. Прийнято вважати, що Гарабурда був кращим книжником і письменником, ніж друкарем і належав до того самого гуртка православних, які гуртувалися довкола Мамоничів і Зарецьких. Першим продуктом нової друкарні сьогодні вважають Учительне Євангеліє (бл. 1580), яке вийшло як анонімне і є копією заблудівського видання. У 1582 р. тут випущено «Октоїх». 1583 р. Мамоничі видали «Служебник» – перший друк виняткового джерела для упорядкування та уніфікації літургії. У післямові до цієї книги зазначено, що вона вийшла з благословення митрополита Онисифора (Дівочки) для пошанування і хвали Ісуса Христа⁹⁴. Зазначу, що князь Василь-Костянтин Острозький та його однодумці не включили до свого видавничого проекту Учительного Євангелія та Служебника, що можна розуміти як ознаку існування певної координації дій на території Київської митрополії. Припускаю, що в згаданих центрах православного відродження, зв'язки між якими є документально засвідченими, зусилля зосереджувались на реалізації конкретних завдань, які не дублювали один одного.

Третім після Вільна і Острога центром православного відродження був Львів. На жаль, в українській історіографії досі не сформульована концепція Львова як центру руського релігійного відродження в XVI ст. Так, дослідники здебільшого підкреслють роль у захисті православ'я та руської ідентичності місцевого Успенського братства і окремо говорять про львівські друки Івана Федорова⁹⁵. Між тим, добре відомо, що на відміну від Петра Мстиславця, який майже нічого не змінив у своїх віленських виданнях у по-

⁹⁴ Докладніше див. *Лабынцаў Ю.А.* Пачатае Скарынам: Беларуская друкованая літаратура эпохі Рэннесансу. – Мінск, 1990. – С. 192-220; *Бяроўскіна Н.Ю.* Гісторыя кнігадрукавання Беларусі (XVI – пачатак XX ст.). – Мінск, 1998. – С. 41-43; *Лабынцев Ю.А., Щавінская Л.Л.* Историко-культурный контекст белорусского кирилловского книгоиздания в Вильне во второй половине XVI в. // Федоровские чтения 2003. – С. 90-99; Кніжная культура Вялікага Княства Літоўскага / Пад агул. рэд. М.В. Нікалаева. – Мінск, 2009. – Т. 1. – С. 183-201.

⁹⁵ Так, наприклад, у підсумковому дослідженні з історії українського книговидання Ярослав Ісаевич окремо оглядає історію першої львівської друкарні і братства, див. *Ісаевич Я.* Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. – Львів, 2002. – С. 104-117, 139-146. Про «руську церковну реформу» в Київській митрополії в останній третині XVI ст., переакцентування проблеми з «культурно-освітньої» та «просвітницької» парадигми на релігійну складову, слушно говорить Ігор Скочиляс. Дослідник навіть вживав термін «львівське відродження», розкриваючи його суть у світлі діяльності владики Гедеона Балабана, ініціатора багатьох «культурних» інновацій, див. *Скочиляс І.* Галицька (Львівська) єпархія XII-XVIII ст.: Організаційна структура та правовий статус. – Львів, 2010. – С. 551-559. Щоправда, акцентовану концепцію дослідник не пов'язує з федорівськими друками та релігійною діяльністю львівського братства.

рівнянні із заблудівськими, взорованими на московські друки, Іван Федоров у Львові фактично відійшов від московської традиції. Нагадаю, що у Львові вже у 1574 р. він видав «Апостол» – книгу, яка використовувалася винятково у богослужінні. У післямові, яка має формат автобіографічної повісті, а також додаткових творах-статтях на початку книги, простежується новаторство «першодрукаря»⁹⁶. Хоча перші видання місцевого Успенського братства з'являються у 1590-х роках, тобто на 20 літ пізніше від львівських друків Івана Федорова, вони повинні розглядатися у тісному зв'язку⁹⁷. Показовим у згаданому річищі є фрагмент грамоти патріарха Єремії II 1589 р., який розглядається як видавнича програма братства. У ньому йшлося про масштабне друкування «священних» церковних книг не тільки молитового та літургійного характеру, але й навчальної літератури⁹⁸.

Варто звернути увагу на те, що згадані віленське і львівське кириличне (руське) книгодрукування хронологічно збігаються з генеруванням ідеї Острозького відродження – у всіх трьох випадках ідеться про 70-ті рр. XVI ст. Досить логічно припустити, що набутий досвід з підготовки і видання текстів Святого Письма, збірників проповідей (Учительні Євангелія), першої друкованої «Азбуки» (винятково базованої на прикладах з Біблії), численної богослужбової літератури, на якісно новому рівні зазнав продовження в Острозі.

На мою думку, досить актуальною залишається і проблема західних упливів, але попередні спроби її розв'язання виявилися не дуже ефективними, оскільки дослідники майже не роблять спроб пошукув реальних шляхів трансляції західної культури в православне середовище, на чому у свій час наголосила Наталя Яковенко⁹⁹. Передовсім, слід відкинути тезу про вплив єзуїтських центрів шкільництва (у ширшому вимірі – єзуїтських місій) на формування острозької Академії, позаяк Товариство Ісуса, яке створило мережу високоякісної освіти, не було в цій справі піонером ні в Речі Посполитій, ні в інших європейських державах. Заходи єзуїтів, як відомо, були спочатку лише відповідлю на виклики протестантської Реформації, у тому числі й у галузі освіти¹⁰⁰. Зрозуміло, що при цьому єзуїтський чинник загально не слід відкидати в

⁹⁶ Ісаевич Я.Д. Літературна спадщина Івана Федорова. – С. 90-103; Немировский Е.Л. Иван Федоров и его эпоха. Энциклопедия. – С. 116-146.

⁹⁷ На цій проблемі робить акцент Юлія Шустова, див. Шустова Ю.Э. Документы Львовского Успенского Ставропигийского братства (1586 – 1788): Источниковедческое исследование. – Москва, 2009. – С. 194-197.

⁹⁸ Див. найновішу публікацію джерела: Привілеї національних громад міста Львова (XIV-XVIII ст.) / Упор. Мирон Капраль. – Львів, 2000. – С. 511-513.

⁹⁹ Як слушно зауважила Наталя Яковенко, Річ Посполита, як посередник трансляції «латинської культури» в Україну, конкретно не розглядається, див. Яковенко Н. «Україна між Сходом і Заходом»: проекція однієї ідеї // Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст. – Київ, 2002. – С. 358.

¹⁰⁰ Про єзуїтські школи див. монографію Тетяни Шевченко: Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверті XVI – середини XVII ст. – Львів, 2005. В публікації перекладу «Ratio studiorum» вміщено передмову Василя Кметя та Олега

контексті його впливу на розвиток Острозької академії, особливо в період підготовки та проголошення Берестейської унії, а також у перші поберестейські десятиліття (згадаймо, що саме езуїти спричинилися до загибелі Академії).

Потрібно пам'ятати, що окрім шкільних закладів езуїтів Католицька Церква мала інші освітні установи, які склалися на середину XVI ст. і робили важливі кроки на шляху впровадження передових педагогічних технологій. Найближчим до Волині католицьким навчальним закладом, що мав помітні успіхи на згаданому шляху, була Львівська кафедральна («митрополича») школа, відома з часів Бенедикта Гербеста. Про його програму реформування польського шкільництва згадав у свій час ще Костянтин Харлампович¹⁰¹. Розроблена і апробована у Львові (1550-1553) та Krakovі (до 1559), вона могла бути відомою князеві В.-К. Острозькому. Програма передбачала поділ школярів на класи, тижневий розклад занять, використання в навчанні диспутів та театральних елементів, упровадження класичної латини замість середньовічної «варварської». До слова, у Львівській школі викладалася й грека, а польська, на думку Гербеста, мала відігравати важливу роль в процесі вивчення класичних мов. Відомо також, що він приїхав до Львова з новим світоглядом і заходився, всупереч середньовічній схоластиці, творити нову гуманістичну культуру. Прикметно, що очолювана Гербестом Львівська школа зазнала піднесення, тоді як у Krakovі шкільна реформа провалилася. Назву цікаву деталь, яка може шокувати противників «високого» рівня Острозької школи: програма відомого езуїта передбачала, що в реформованих гуманістичних школах мали викладати всього троє професорів: ректор і двое бакалаврів¹⁰². На деякі запозичення з неї у статуті Львівської братської школи 1586 р. вказав свого часу Іван Кріп'якевич¹⁰³.

Досвід Львівської кафедральної школи теоретично міг бути використаний в Острозі. Однак згадане припущення наштовхується на антitezу про

Духа, автори якої розкривають європейські та українські контексти поширення цієї пам'ятки теорії та практики езуїтського шкільництва, див. *Ratio studiorum: Уклад студій Товариства Ісусового. Система езуїтської освіти* / Пер. з лат. Р. Паранько, пер. з англ. А. Маслюх. – Львів, 2008 (згадана передмова – С. 7-31).

¹⁰¹ Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI и XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле запиты православной веры и церкви. – С. 19-20.

¹⁰² Педагогічній діяльності Бенедикта Гербеста присвячена монографія: *Mazurkiewicz K. Benedykt Herbest. Pedagog-organizator szkoły polskiej XVI wieku, kaznodzieja-misjonarz doby Reformacji*. – Poznań, 1925. На жаль, сучасна українська історіографія на згадану сторінку в біографії відомого езуїта практично не звертає увагу, обмежуючись аналізом його пізніших коннреформаційних полемічних творів. Видастися, що останнім, хто акцентував проблему, згадуючи діяльність Гербеста в львівській школі, був Олександр Сушко, див. *Сушко О. Предтеча унії. Критично-історична студія // Записки Наукового товариства ім. Т. Шевченка*. – Львів, 1903. – Т. 55, кн. 5. – С. 72-125. Про латинське шкільництво Коронної Русі див.: *Chachaj J. Lacińskie szkolnictwo parafialne na Rusi Koronnej od XVI do XVIII wieku*. – Lublin, 2003.

¹⁰³ Кріп'якевич І. [Рец.] *Ks. Karol Mazurkiewicz. Benedykt Herbest. Pedagog-organizator szkoły polskiej XVI wieku kaznodzieja-misjonarz doby Reformacji*. Poznań, 1925. 275 // *Записки Чина Святого Василія Великого*. – 1925. – Т. 2. – Зошт. 1-2. – С. 188-189.

те, що постать Гербеста асоціювалася в острозьких книжників і їхнього покровителя з конверсією в католицизм Костянтина Острозького молодшого (початок 1580-х), до чого спричинився єзуїт в Ярославі. В згадані роки острозькі книжники вже вели гостру полеміку з контрреформаційними поглядами єзуїтського проповідника.

Крім Львова, іншим прикладом успішного функціонування школи підвищеної типу міг бути і Віленський єзуїтський колегіум. Офіційно цей навчальний заклад відкритий у 1570 р., однак до 1578-го це все ще була звичайна школа, що не дозволяє говорити серйозно про неї як про взірець. Схожа рефлексія напрошується при порівнянні з Ярославом на Перемишльщині, де колегіум був офіційно відкритий у 1571 р.

Пошуки найбільш вірогідного взірця для Острозької академії, призвели мене до думки, що його потрібно шукати у середовищі польських протестантів, які здійснили досить великий вплив на православних та їх релігійну культуру. В історіографії вже є спеціальні роботи про поширення нових християнських течій на руських землях Речі Посполитої, наслідком чого була зміна конфесійної приналежності багатьох представників православних магнатських і шляхетських родів. Окремої уваги заслужив союз протестантів і православних, офіційно оформленій у Вільні в 1599 р. (в сучасній літературі цю подію іноді називають Віленською конфедерацією)¹⁰⁴. Однак впливи були значно масштабнішими. Як вдалося показати, чимало (якщо не більшість) українсько-білоруських біблійних пам'яток XVI ст. було взоровано на протестантські тексти. Передовсім варто назвати знамените Пересопницьке Євангеліє, текст якого перекладений з Нового Завіту Секлюціана (Крулевець, 1555). Про вплив протестантської Берестейської Біблії на православну релігійну культуру свідчить промовистий факт її тлумачення на староукраїнську мову і відповідне використання у відомій пам'ятці біблейстики тієї доби – рукописному Крехівському Апостолі. З тексту Берестейської Біблії робилися й інші переклади: наприклад, примірник рукописного Псалтиря, датований кінцем XVI ст. Рукописний Новий Завіт волиняніна Валентина Негалевського (1581) є перекладом Нового Завіту протестанта Мартина Чеховича (1577). Майже незаперечним фактом нині вважається використання Берестейської Біблії перекладачами Острозької Біблії. Це ж видання мало вплив і на інші острозькі друкарні¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Див. докл.: *Kempa T. Wobec kontrreformacji: Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznańiowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku.* – Toruń, 2007. – S. 149-165.

¹⁰⁵ Докладніше про це (з цитуванням відповідних джерел та літератури) див. Тимошенко Л. Берестейська (Радзивілівська) Біблія 1563 р. та її вплив на релігійні культури Східної Європи (до 450-річчя видання пам'ятки) // Український археографічний портфель. – Київ, 2013. – Вип. 18. – С. 196-218. Після публікації статті в мос поле зору потрапили ще дві роботи, в яких Берестейська Біблія виступає в ролі предтечі Острозької, див. Ільїн О. Брестська Біблія – одна

Тема зв'язків князя Василя-Костянтина Острозького з протестантами розкривається у працях багатьох дослідників, проте найповніше вона викладена в монографії Томаша Кемпі¹⁰⁶. Симпатії і лояльне ставлення князя до іншовірців цілком відповідає тій епосі толеранції, в якій він жив.

Пінчовська школа і підготовка до друку Берестейської Біблії 1563 р.

З усіх протестантських осередків, що могли бути певним взірцем для Острозької академії, слід окремо згадати про той, в якому готувалося видання Берестейської Біблії і який діяв у Пінчові. Припущення спонукає до короткого розгляду історії цього осередку і його навчального закладу. Проблема функціонування протестантської школи в містечку Пінчові, що в Малопольщі, є на сьогодні достатньо добре вивченою, хоча, зрозуміло, на цьому шляху в польській історіографії були свої проби, невдачі та успіхи¹⁰⁷. Історія школи розкривається на підставі численних та різnotипових, достатньо репрезентативних джерел, в тому числі й друкованої програми навчання. Крім ухвал синодів різновірців Малопольщі, засідання яких проходили в той час переважно в самому Пінчові, збереглося також листування учасни-

з причин створення Острозької? // Наукові записки Національного університету «Острозька Академія». – Острог, 2000. – Т. 3: Виховання молодого покоління на принципах християнської моралі в процесі духовного відродження України. – С. 30-31; Краюк П. Берестейська (Радзивілівська) Біблія // Острозька академія XVI-XVIII ст. Енциклопедія. – Острог, 2011. – С. 31. В статті Петра Краюка навіть говориться про те, що князь В.-К. Острозький в Острозі створив осередок, подібний до Берестейського кальвіністського, що є очевидною помилкою, адже Берестейська Біблія створювалась не в Бересті, а в Пінчові.

¹⁰⁶ Kempa T. Wobec kontreformacji: Protestanci i prawosławni w obronie swobód wyznaniowych w Rzeczypospolitej w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII wieku. – S. 57-172.

¹⁰⁷ У цьому дослідженні я послугувуюсь найбільш вагомими працями з історії Пінчовського осередку: Kot S. Pierwsza szkoła protestancka w Polsce. Z historii wpływów francuskich na kulturę polską. – Kraków, 1921; Barucz H. W najstarszym ośrodku szkolnym różnowierstwa polskiego (powstanie, wzrost i upadek gimnazjum w Pińczowie) // Prace z dziejów Polski feudalnej ofiarowane Romanowi Grodeckiemu w 70 rocznice urodzin. – Warszawa, 1960. – S. 381-400; Tenze. Powstanie, wzrost i upadek gimnazjum różnowiercze w Pińczowie (1551-1565) // Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Prace historyczne. – T. 62, z. 62. – Kraków, 1979. – S. 69-93; Twórci St. Szkolnictwo kalwińskie w Małopolsce i jego związki z innymi ośrodkami w kraju i za granicą w XVI-XVII w. – Lublin, 1966. – S. 114-123; Tenze. Działalność oświatowo-kulturalna kalwinizmu małopolskiego (połowa XVI – połowa XVII w.). – Lublin, 1970. – S. 61-89; Kowalska H. Oleśnicki Mikołaj z Pińczowa herbu Dębno // Polski Słownik Biograficzny. – Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1978. – T. 23/1, z. 96. – S. 768-771; Pielaś J. Oleśniccy herbu Dębno w XVI-XVII wieku. Studium z dziejów zamożnej szlachty doby nowożytnej. – Kielce, 2007. – S. 158-169. Підставова інформація про діяльність пінчовських протестантів, у тому числі їхнє книgovидання, міститься в публікаціях Станіслава Черкасова, див. Черкасов С. Генезис реформаційного руху в Польсько-Литовській державі // Гілея (науковий вісник): Збірник наукових праць. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки. – Київ, 2009. – Вип. 26. – С. 13-20; Його ж. Реформаційне книгодрукування в Польщі XVI-XVII ст. як чинник формування польського етнокультурного середовища // Гілея (науковий вісник): Збірник наукових праць. Історичні науки. Філософські науки. Політичні науки. – Київ, 2010. – Вип. 39. – С. 37-56.

ків та лідерів протестантського руху, а також деякі дотичні джерела. Важливу роль відіграють і біографічні дані книжників-інтелектуалів, професорів і просто активних членів пінчовського науково-освітнього гуртка.

Завдяки наявності окресленого кола джерел пінчовський осередок у польській історіографії вивчається в рамках проблематики гуманістичної школи, тобто навчального закладу як сформованої інституції. Незважаючи на помітні успіхи на шляху з'ясування складу професорів та учнів Пінчовської школи, дещо осторонь розглядається наукова діяльність пінчовського гуртка, який займався перекладацькою і видавничою роботою. Поєднавши результати всіх цих досліджень, можна отримати загальну картину середовища, модель якого, на мою думку, була дуже близькою до тої, що бачимо в Острозі.

Почну з того, що Пінчовська гуманістична школа була заснована в приватному маєтку Миколая Олесницького після 1550 р. (точна дата залишається поки що невідомою). На середину XVI ст. містечко Пінчов знаходилося в Сандомирському воєводстві і розташовувалося неподалік від Кракова і Тарнова. Прикметно, що рід, представники якого у старі часи досягали єпископської митри і сенаторського крісла, на цей момент вже не посідав значних латифундій і втратив не тільки свій магнатський статус, а й родове гніздо в Олесниці. Попри це, Олесницькі все ж належали до кола заможної шляхти і продовжували впливати на політику Корони.

Один з представників роду Миколай Олесницький, який володів порівняно невеликим маєтком, що складався з Пінчова і шістьох сіл, спочатку відзначався хіба що успіхами у військових кампаніях. Однак досить рано (бл. 1546) потрапивши під вплив реформаційних вченъ, він із застосуванням сили вигнав з містечка паулінів, поселив у ньому кальвіністів і заснував «християнський збір»¹⁰⁸. Упродовж 1550-1560-х Пінчов набув статусу неофіційної столиці кальвінізму у Малопольщі, і оскільки саме тут проходили з'їзди різновірців, Миколай Олесницький фактично став їх патроном.

Вважається, що біля витоків Пінчовської школи стояло троє осіб: окрім самого пана Миколая це італійський гуманіст і релігійний діяч Франческо Станкар та польський педагог, гуманіст, перший ректор місцевого навчального закладу Гжегож Оршак.

Розвиток Пінчовської школи до середини 60-х рр. XVI ст. пройшов всі етапи еволюції від піднесення до занепаду (відзначу, що історичний шлях Острозької академії тривав набагато довше). Деякі дослідники поділяють історію закладу на два періоди, цезурою між якими вважають 1558 р., коли відбувся перехід на нову програму навчання¹⁰⁹. Сказане зовсім не означає,

¹⁰⁸ Детальніше див. *Pielas J. Oleśniccy herbu Dębno w XVI-XVII wieku.* – S. 153.

¹⁰⁹ *Tworek St. Działalność oświatowo-kulturalna kalwinizmu małopolskiego (polowa XVI – połowa XVII w.).* – S. 61.

що Пінчовська школа розбудовувала свою діяльність винятково за логікою цього документа, який має точну дату і відображає лише один із періодів розвитку інституції. Протягом відносно недовгого періоду існування школи її декілька разів хотіли реформувати, що для епохи, яка вважається переломною в розвитку польської культури та релігії, було звичайним явищем.

Перша згадка про Пінчовську школу вміщена в акатах синоду малопольських різновірців у жовтні 1550 р. (властиво, тут ідеться лише про прибуття до міста бакалавра Статоріуса)¹¹⁰. Станіслав Кот, а вслід за ним і сучасні історики датують заснування закладу 1551 роком¹¹¹. Від самого початку школа набула експериментального характеру, позаяк поєднувала високий рівень гуманістичних студій з активним релігійним вихованням. У 1555 р. вона вже іменувалась гімназією, навчання передбачало поділ на класи. До Пінчова потягнулася молодь звідусіль, навіть з великих міст, що мали свої відомі освітні заклади (хрестоматійний приклад – навчання в школі краків'янина Юстина Раба, майбутнього езуїтського проповідника, прихильника ідеї церковної унії, учасника Берестейського собору 1596 р.).

Вважається, що в другій половині 1550-х, після нетривалої кризи, Пінчовська школа піднялась на вищий рівень, забезпечуючи навчання та виховання в дусі «*sacrae artes*», а також широко впроваджуючи посилене вивчення грецької та латини. Дослідники відзначають вплив на генезу Пінчовської гімназії ідей Меланхтона, підручники якого в ту пору поширювалися в Польщі. Водночас почали домінувати ідеї швейцарського (лозаннського і женевського) шкільництва. У згаданий (початковий) період у Пінчові приділялася увага вивченням польської мови.

Новаторські ідеї та методики в навчальну практику Пінчовської школи впроваджували згадуваний випускник Падуанського університету Франческо (Францішек) Станкар, який змушеній був під загрозою баніції вже в 1551 р. залишити Корону¹¹², а також поляк Ігнацій Оршак (Орсатіус). Останній у свій час студіював у Краківському університеті, і хоча тут він здобув лише ступінь бакалавра, цього рівня освіти йому вистачило: Оршак чудово володів класичними мовами, а крім них вивчив гебрайську (напевно, вже в Пінчові, під впливом Станкара). У польському літературознавстві він вважається здібним прозаїком, який зарекомендував себе як перекладач Псалмів і автор першої

¹¹⁰ Akta synodów różnowierczych w Polsce / Oprac. M. Sipayollo. – Warszawa, 1966. – T. 1. – S. 1-2.

¹¹¹ Kot S. Pierwsza szkoła protestancka w Polsce. – S. 7; Pielas J. Oleśniccy herbu Dębno w XVI-XVII wieku. – S. 158.

¹¹² Станкар став жертвою суду над Миколаєм Олесницьким, який відбувся у Кракові в грудні 1550 р. На засіданні спеціальної комісії, яку очолював король, розглядалося питання про відстуپ Олесницького від католицизму. У підсумку шляхтич не був покараний, але мав повернутися до віри предків, повернути паулінів і вигнати зі своїх володінь Франческо Станкара, див. Pielas J. Oleśniccy herbu Dębno w XVI-XVII wieku. – S. 155.

польськомовної постили (збірки молитов)¹¹³. Саме Оршак, як перший ректор школи, піклувався про її належний педагогічний рівень. Поступово в Пінчові склався поважний науково-літературний осередок, якому було під силу вирішення завдань неабиякої релігійної та літературно-перекладацької ваги.

У 1556 р. до Пінчова прибув зі Швейцарії колишній провінціал францисканського ордену і конвертит у кальвінізм Францішек Лісманін, який підсилив рівень школи. Наприкінці того ж року на синоді в Пінчові виник задум реформування закладу шляхом поглиблення її кальвіністської орієнтації, з публікацією нової навчальної літератури. Лісманін зазнав переслідувань і змушеній був переховуватися. На його місце прибув інший молодий швейцарський кальвініст, випускник Лозаннського колегіуму Петро Статорій (Статоріус). Наприкінці 1557 р. до Пінчова прибув талановитий друкар Даніель з Ленчиці, а в 1558 р. – вихованець Женевської школи Ян Тенауд. Того ж року Ян Ласький висунув ідею створення протестантського університету з друкарнею, які б забезпечили переклад і видання повного тексту Святого Письма. Дослідники вважають, що на той час згаданий план міг бути реалізований тільки в Пінчові.

Наприкінці 1550-х рр., Пінчовська школа таки зазнала реформування, яке пов’язується з появою її програми, розробленої Петром Статорієм і опублікованої окремим виданням¹¹⁴. Пам’ятка має називу «Gymnasii Pinczoviensis Institutio auctore Petro Statorio» (формат 10 на 15 см., обсяг 48 стор. без фоліації), місце і рік її публікації не вказано. Вже дослідники XIX ст. не мали сумніву, що йдеться про пінчовську друкарню, однак датували видання по-різному (і 1556-м, і 1557-м, і 1558-м роком)¹¹⁵.

На початку видання уміщено віршовану посвяту Сигізмунду Августу, підписану автором, а також цитату з Платона. Далі йде досить довгий текст передмови, яка має називу «In schole Pinczoviensis Institutionem Petri Statorii Tonvillani ad Equites Polonos Praefatio», нарешті, сама програма – «Institutio. Classum Schole Pinczoviensis oekonomia». У передмові автор зробив важливу заявку про те, що школа вже зреформована ним та його однодумцями, а представлена програма є відтворенням образу вже сформованої школи. Вод-

¹¹³ Докладніше див. Bodniak S. Grzegorz Orszak. Pierwszy postyllograf polski // Reformacja w Polsce. – Warszawa, 1935-1936. – R. 7-8. – S. 1-19; Barycz H. Orszak (Orsacius) Grzegorz // Polski słownik biograficzny. – Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1979. – T. 24. – S. 260-263.

¹¹⁴ Програма Пінчовської школи належить до досить рідкісних стародрукованих видань: у середині XIX ст. науковці марно шукали його сліди, а на початку ХХ ст. було відомо лише про два примірники у книгоzbірнях Санкт-Петербурга та Варшави. Після того, як в 2013 році Антоній Карбов'як здійснив її републікацію, програма стала доступною для дослідників, див. Karbowiak A. Piotra Statoriusa Gymnasii Pinczoviensis Institutio // Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce. – Kraków, 1913. – T. 13. – S. 257-287. Публікація супроводжується невеликою передмовою, а також коротким абетковим вказівником-коментарем.

¹¹⁵ Там само. – S. 281; Kot S. Pierwsza szkoła protestancka w Polsce. – S. 9; Pielaś J. Oleśniccy herbu Dębno w XVI-XVII wieku. – S. 159.

ночас тут уміщено заклик до професорів Krakівської академії з проханням не тільки не перешкоджати справі, а навіть укласти науковий союз. Також проголошується мета подолання існуючого шкільного «варварства» (напевно, схоластики католицьких шкіл), підняття рівня вивчення літератури та ін. Наводяться приклади високого рівня навчання в Італії, Франції та Німеччині, де студіювало чимало визначних польських лікарів, поетів, істориків, теологів. Відтак, читач підводився до думки про слушність створення відповідної системи навчання в Короні.

Відомо, що програма Пінчовської школи увібрала окремі положення нормативного документа навчального закладу в Лозанні. В швейцарських гімназіях, які вважалися школами нового типу, передбачалася широка мовна підготовка, розрахована на кілька етапів. Нижчий курс (т.зв. приватна школа) поділявся на 7 класів і передбачав вивчення і греки, національної мови як допоміжної, а також «науки релігії». Вищий, академічний курс був коротшим, на ньому поглиблено вивчали греку, гебрайську, філософію і теологію. Школа поступалася західним університетам хіба що відсутністю курсів права і медицини.

Пінчовська програма не копіювала сліпо лозаннську, пристосувавши її положення до польських умов. Зокрема, посилено мала вивчатися національна мова. Тут прийняли і дещо іншу організаційну модель. Нововведення передбачали сталий поділ на класи, чіткий перелік дисциплін (кожна з яких забезпечувалася підручниками і текстами творів для читання), вводився тижневий розклад занять, регламентувалися обов'язки учнів і правила поведінки, обумовлювалася кількість вільних днів, визначалася плата за навчання.

Тривалість студій в кожному з чотирьох класів була різною, але вона ніде не перевищувала двох років. У четвертому (найнижчому) класі учні опановували абетку, вчилися читати та писати, найбільш підготовлені засвоювали польськомовний катехизис. У третьому класі переходили до латинської граматики (іменники та дієслова), тлумачення і вживання слів, орфографії, вимови. Для читання надавалися тексти Катона, Кастеліана, Вівеса з вимогою їх перекладу на польську мову. У другому класі центр ваги переносився на вищі шаблі граматики, лектуру становили твори Теренція з перекладом на польську мову, польськомовний переклад катехизису Кальвіна, листи Ціцерона. У середу і суботу практикувались переклади з польської мови на латинську. У першому (найстаршому) класі студії зводилися до вивчення риторики і діалектики, лектури переважно римських авторів: Ціцерона, Вергілія, Горація, Овідія, істориків Юстиніана і Помпеля Трога. Вводилося вивчення грецької мови з використанням відповідних підручників і грецькомовного катехизису Робера Естьєнна. Учні цього класу готувалися до пастирської праці.

Вивчення арифметики, музики, поетики, а також німецької мови не було обов'язковим і залежало від бажання батьків. Ф. Станкар запропонував сталий розклад занять: чотири дні (крім середи) – навчання у дві зміни, в середу

і суботу – в одну (до полудня). Кожна зміна складалася з 2-3-х уроків; ранок і перерви кожної зміни заповнювались молитвами і проповідями; в середу і суботу проводились заняття з релігії. У вільний час могли організовуватися диспути, читання, консультації.

Пінчовська школа вперше запроваджувала своєрідний дисциплінарний кальвіністський кодекс, за яким учні мали суворо дотримуватись правил християнської поведінки з невідворотним покаранням її порушників. Вже в першому класі пропонувалося вивчення елементів теології на прикладі листів Св. Павла, перед черговою проповіддю вчитель перевіряв знання основ віри. Старші учні мали виховувати молодших.

В історії польської педагогіки здобутки Пінчовської школи оцінюються досить стримано. Так, наприклад, Станіслав Кот навіть окреслив коло критичних закидів щодо її програми. На його думку, школа надавала якісну освіту в галузі граматики та риторики, основним недоліком була залежність від підготовки протестантських пасторів. З урахуванням цього, школа не змогла піднятися над програмами пізніших єзуїтських шкіл. Поза тим, пінчовські педагоги вдалися до кількох виняткових речей – включили до програми грецьку мову і літературу (цього не зробила навіть Краківська академія), ініціювали глибоке вивчення польської. Школа внесла в освіту свіжий струмінь гуманізму, адже метою її заснування була ідея створення осередку інтелектуального руху, спрямованого проти духу і традицій відсталої схоластичної культури. До реалізації мети підштовхували релігійні засади вчення кальвіністів, які базувалися на ґрунтовному вивченні класичних мов і літератури як інструменті біблійної критики¹¹⁶. Таким чином, метою школи не було відкрите протистояння з католицизмом. На думку Генрика Барича, з прийняттям програми навчання школа в Пінчові піднялася до рівня середнього навчального закладу, в якому за часів найвищого розквіту (1558-1559) працювало 5 вчителів. Варто врахувати і наміри її перетворення на Академію¹¹⁷ (тут знову напрошується аналогія з Острозькою школою, де пізніше виношувались плани її реформування в навчальний заклад вищого типу).

Дослідники вже звертали увагу на те, що Пінчовська школа отримала високі оцінки сучасників. Так, наприклад, місто стали називати «*Athenae Sarmatiae*», відповідно, школу – «*purae veritatis nidus a Deo electus*». У тексті програми школи вжито кілька назв: «*Academia Pinczoviensis*» – один раз, «*Gymnasium Pinczoviense*» – п'ять разів. На думку А. Карбов'яка, вживання назви «Академія» характеризувало найвищий період у розвитку гімназії, пов'язаний з культивованою у ній теологічною спрямованістю студій¹¹⁸.

¹¹⁶ Kot S. Pierwsza szkoła protestancka w Polsce. – S. 15-16, 23-24.

¹¹⁷ Barycz H. Powstanie, wzrost i upadek gimnazjum różnowiercze w Pińczowie (1551-1565) // Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. – Kraków, 1979. – Nr 62. – S. 85.

¹¹⁸ Karbowiak A. Piotra Statoriusa Gymnasii Pinczoviensis Institutio // Archiwum do dziejów literatury i oświaty w Polsce. – S. 265, 266, 207, 270, 271, 280.

Дослідники історії Пінчовської школи невелику увагу приділяють підготовці в її стінах перекладу Біблії. Це питання краще висвітлене в польському біблієзнавстві. На мою думку, саме завдяки підготовці Біблії Пінчовська школа разом із колом її перекладачів і досягла відповідного статусу та популярності. Тобто, тут бачимо явне сполучення тих самих інституційних складових, що й в Острозі: педагогів, вченого осередку літераторів-перекладачів, друкарів.

Біблія, підготовлена до друку в Пінчові, отримала назву Берестейської за місцем її видання у 1563 році¹¹⁹. У зв'язку з тим, що перекладацька робота виконувалася у Пінчові, в літературі її ще іноді називають Пінчовською¹²⁰. На мою думку, найсправедливіше пам'ятку називати Пінчовсько-Берестейською, або Радзивілівською Біблією.

Головною передумовою підготовки перекладу Біблії стало те, що у Пінчові зібралося коло освічених кальвіністів. За безпосереднього впливу Жана Кальвіна його очолив Францішек Станкар¹²¹. Інший ідеолог і вчений місцевого осередку француз Петро Статоріус (Стоенський) став одним із чільних перекладачів Біблії, а ініціатором проекту виступив перший ректор школи Гжегож Оршак¹²². До тлумачення Святого Письма було також причетне ширше коло учених, які отримали в літературі предмету статус «редакційного комітету»: Ян Ласький, Мартин Кровіцький, Гжегож-Павел з Бжезін, італієць Францішек Лісманін, француз Жан Тенауд, голландець Ян Утенхове, Ежи Бляндрака, Шимон Жак, Якуб Любельчик і Анджей Тшещеський Молодший¹²³. Відтак, переклад Біблії прийнято вважати колек-

¹¹⁹ Детальніше висвітлення питання з аналізом історіографії проблеми див. Тимошенко Л. Берестейська (Радзивілівська) Біблія 1563 р. та її вплив на релігійні культури Східної Європи (до 450-річчя видання пам'ятки) // Український археографічний піорічник. – Т. 18. – Київ, 2013. – С. 196-218.

¹²⁰ Kossowska M. Biblia w języku polskim. – Poznań, 1968. – T. 1. – S. 225-234.

¹²¹ Докладніше див. Urban W. Franciszek Stankar starszy w Polsce // Et haec facienda. Profesor Waclaw Urban w swych dzielach wybranych / Pod red. A. Kądziołki, W. Kowalskiego, J. Muszyńskiej i Z. Pietrzyka. – Warszawa, 2012. – S. 95-132. Див. також публікацію текстів полеміки між С. Оріховським і Ф. Станкаром: Stanisława Orzechowskiego i Franciszka Stankara pisma o państwie i religii – «Chimera» i «Reguły reformacji» / Wstęp i opracowanie Krzysztof Koehler. – Kraków, 2012.

¹²² Докладніше див. Śliwa T. Rozwój protestanckiej reformacji w diecezji przemyskiej w połowie XVI wieku. – Przemyśl, 1975-1977. – S. 17; Chłapowski K. Dzieje Dubiecka. – Rzeszów, 1983. – S. 24; Pelczar R. Szkolnictwo protestanckie w województwie ruskim w XVI-XVIII wieku // Przemyskie Zapiski Historyczne. – Przemyśl, 1993. – T. 8-9. – S. 23; Smyczyński H. O szkole kalwińskiej w Dubiecku w XVI wieku // Kwartalnik Rzeszowski. – Rzeszów, 1966. – Nr 1. – S. 25-26; Tworek S. Działalność kulturalno-oświatowa kalwinizmu małopolskiego. – Lublin, 1970. – S. 74-75.

¹²³ Найповніший перелік перекладачів та редакторів біблійного тексту, встановлений на підставі збереженого листування, подає Іrena Kvilecka, див. Kvilecka I. Z diejów przekładu pierwszej polskiej Biblii protestanckiej // Kvilecka I. Studia nad staropoleskimi przekładami Biblii. Zbiór studiów. – Warszawa, 2003. – S. 335-341; Її ж. Biblia brzeska, jej dzieje i znaczenie // Nauka. – Warszawa, 2006. – T. 3. – S. 111-112. Згадані постаті набули середпольських кальвіністів і аріан великої популярності завдяки своїм літературним успіхам, див. Górska K. Grzegorz Paweł z

тивним, чого досі не знала польська культура. Тут варто пригадати, що за аналогічною схемою реалізовувався амбітний проект підготовки до видання Біблії церковнослов'янською мовою.

Іноземці, зрозуміло, спочатку не знали польської мови. Як стверджує Іrena Квілецька, вони відмовилися від дослівного перекладу і вперше застосували новітню методику роботи з текстом. Вона полягала у тому, що за допомогою доступних мовних засобів передавалися зміст і суть сакрального тексту. Наприклад, різного роду гебрайські ідіоми і семітизми було вдало замінено польськими відповідниками (у дослівних перекладах вони були цілком незрозумілі)¹²⁴. Таким чином, біблійну мову було чи не вперше осучаснено. При цьому перекладачі Біблії спиралися не на латинську Вульгату, як вважалося раніше, а безпосередньо на тексти, писані гебрайською і арамейською (Старий Завіт) та грецькою (Новий Завіт). Зрозуміло, що в цій роботі бралися до уваги й нові видання «національними» мовами. Головним серед них була популярна в тогочасній Європі Біблія знаменитого французького видавця Робера Стефануса (Естьєнна) 1557 р., перекладена з гебрайської та грецької мов. Взоруючи французьку Біблію, вперше в історії польської біблейстики було запроваджено поділ тексту на пронумеровані вірші, без чого складно уявити будь-яку працю із ним.

Поляки (передовсім Гжеґож Оршак і Якуб Любельчик, пізніше Анджей Тщецький) забезпечували автентичність перекладу на польську. Маючи поетичний дар, вони стилізували і шліфували мову пам'ятки. Пінчовський синод 13-16 січня 1560 р. затвердив склад перекладачів, поставивши їх під контроль Миколая Олесницького¹²⁵. Наступний з'їзд різновірців, який відбувся за кілька тижнів, схвалив переклад¹²⁶, однак робота над ним продовжувалась і далі.

Як бачимо, в Пінчові існувала академічна громада, яка перекладом Біблії переймалася не менше, ніж викладанням у школі. Видання Святого Письма, на думку Генрика Барича, належало до найважливіших завдань місцевого осередка¹²⁷. До слова, не всі перекладачі були зайняті педагогічними обов'язками.

Brzezin. Monografia z dziejów polskiej literatury ariańskiej XVI wieku. – Kraków, 1929; Kowalska H. Działalność reformatorska Jana Łaskiego w Polsce 1556-1560. – Warszawa, 1999 та ін.

¹²⁴ Згадані лінгвістичні особливості Ірина Квілецька обумовила в: Die Brester Bibel: Kulturgeschichtliche und sprachliche Fragen der Übersetzung // Biblia Święta, to jest księgi Starego i Nowego Zakonu. Herausgegeben von Hans Rothe und Friedrich Scholz (Nachdr. Der Ausg.) Brest 1563 / Biblia Slavica: Ser. 2. Polnische Bibeln. – Bd. 2, teil. 2. Księgi Nowego Testamentu. Kommentare. – S. 1485-1660.

¹²⁵ Akta synodów różnowierczych w Polsce / Oprac. M. Sipaillo. – Warszawa, 1972. – T. 2. – S. 4.

¹²⁶ Там само. – S. 8-12. Видатний діяч польського реформаційного руху Ян Ласький був похований в Пінчові у крипті попаулінського костелу.

¹²⁷ Barycz H. Powstanie, wzrost i upadek gimnazjum różnowiercze w Pińczowie (1551-1565). – S. 85.

Пінчовська типографія за п'ять років свого існування видала 25 назв друкованої продукції, шість з яких польською мовою. У цьому переліку переважали богословсько-полемічні твори лідерів протестантського руху Францішека Станкара, Мартина Кровіцького і Криштофа Пішехадзки¹²⁸. Як свідчать ухвали регіональних синодів, друкарню, як і коло перекладачів, фінансувала протестантська спільнота.

Підсумовуючи аналіз діяльності пінчовського осередку, можна дійти висновку про те, що головний його проект полягав у виданні Біблії. Після того, як ця задача була реалізована, школа проіснувала недовго через відтік вчених. Однією з причин цього руху був перехід частини книжників на аріанство, що призвело до розколу середовища.

Пінчовський інтелектуальний гурток з його школою і друкарнею потрапив у поле зору князя Васила-Костянтина Острозького, який, взоруючись на нього, створив свою Академію не як навчальний заклад, а як осередок, що мав підготувати до видання повний текст Біблії. Важливим аргументом на користь такого припущення є те, що жодна інша з відомих гуманістичних шкіл на території Речі Посполитої не вдалася до ініціювання і реалізації аналогічного проекту. Отже, наведений приклад є єдиним і яскраво показовим. Крім того, між пінчовським і острозьким проектами, незважаючи на досить велику хронологічну різницю, є чимало спільногого. Так, в обох випадках інституції були створені у приватних містах під патронатом їх власників, які відігравали визначну роль в своїх етноконфесійних середовищах: Миколай Олесницький – в спільноті різновірців Малопольщі, князь Василь-Костянтин Острозький – в середовищі православних значно більшого ареалу. В обох випадках паралельно існували суміжні інституції, які включали навчальний заклад і друкарню. І, насамкінець, обидва осередки реалізували грандіозні проекти підготовки видання Біблії, причому такі проекти ніхто в майбутньому не зміг повторити.

Заради справедливості варто назвати і чималі розбіжності в форматі та особливостях діяльності осередків. Так, різними були їх патрони, як за своїм суспільно-політичним статусом, так і за матеріальним рівнем. Вочевидь, останнє спричинило ту обставину, що польська Біблія була надрукована не в Пінчові, а в Бересті. Крім того, над пінчовськими інституціями патронат здійснювала спільнота різновірців, тоді як в Острозі все залежало від однієї людини. У Пінчовському «академічному» осередку більша питома вага належала школі, яка мала свою програму, гурток перекладачів Біблії працював тут порівняно недовго. Якщо в Пінчові спочатку розгорнулася школа, на базі якої виник проект перекладу Біблії, то в Острозі все було навпаки:

¹²⁸ Drukarze dawnej Polski od XV do XVIII wieku / Oprac. A. Kawecka-Gryczowa oraz K. Korotajowa i W. Krajewski. – Wrocław-Kraków, 1959 (Książka w dawnej kulturze polskiej; nr. 10). – Z. 5. Wielkie Księstwo Litewskie. – S. 77.

спочатку сформувався осередок, який готував переклад Біблії, а вже потім виникла школа. В Острозі від самого початку діяльності гуртка працювала друкарня, в Пінчові вона була створена пізніше, та й досягнення її були значно скромнішими. Отже, модель заснування та початкового періоду діяльності Острозького осередку виглядає інакше: тут явно домінував гурток книжників та богословів-інтелектуалів, поруч друкарів, шкільна діяльність тут не залишила по собі глибший джерельний слід.

Слід дати відповідь на ще одне питання, яке закономірно виникає при зіставленні історії двох осередків: чи могла програма Пінчовської школи бути реалізованою в Острозі? Незважаючи на практичну відсутність конкретних свідчень про зміст та рівень навчання у «Волинських Афінах», ризикую дати ствердну відповідь на поставлене питання. І в Пінчові, і пізніше в Острозі була реалізована ідея тримовної гімназії¹²⁹. Можна також припустити, що в Острозі переважало гуманістичне навчання з викладанням у старших класах теології, потрібної для підготовки священства. Міг бути схожим і розклад навчання, правила поведінки та моралі та ін. Загалом, програма Пінчовської школи, за винятком кальвіністської доктрини, мала універсальний характер.

Ставлячи питання про те, чи могла Пінчовська школа слугувати за взірець для Острозької, потрібно шукати відповідь на нього у джерелах. Віднайти зв'язок між двома освітніми закладами доволі складно, адже Острозький осередок склався набагато пізніше, як мінімум через 10 років після розпаду Пінчовської школи (хронологічна відстань між двома Бібліями ще довша – 18 років). Наразі немає документальних свідчень про будь-які прямі контакти між Миколаєм Олесницьким і кн. Василем-Костянтином Острозьким. Зрештою, ідеться про діячів, які знаходилися на дуже різних соціально-політичних щаблях суспільства. Хоча не слід виключати припущення про те, що вони все ж могли познайомитися на засіданнях сеймів, чи десь поза межами королівського двору. Знайомство могло статися на одному з сеймів у 50-х – першій половині 60-х рр. XVI ст.: будучи сенатором, В.-К. Острозький відвідував сейми (щоправда, не дуже часто), М. Олесницький брав участь у тих же сеймах як делегат від шляхти Сандомирського воєводства. На мою думку, саме в Krakowі чи Tarnowі, де 1553 р. відбулося весілля князя з Софією Tarnowsькою¹³⁰, він міг отримати інформацію про Пінчовську школу і тамтешній академічний осередок. Напевно, після одруження зв'язки князя Острозького з Малопольщою стали жвавішими. Хоча, з іншого боку, слава про

¹²⁹ В обох навчальних закладах провідна роль надавалася латинській і грецькій мовам, а також польській (в Пінчові) та церковнослов'янській (в Острозі). У пінчовському осередку знали також гебрайську мову, однак вона використовувалась винятково для перекладу Біблії.

¹³⁰ Навряд чи посередником цього знайомства був тестъ кн. Василя-Костянтина Острозького гетьман Ян Tarновський, який перебував у ворожих стосунках з Миколаєм Олесницьким, див. Dworzaczek W. Hetman Jan Tarowski. Z dziejów możnowładcztwa małopolskiego. – Warszawa, 1985. – S. 168-170; Pielas J. Oleśniccy herbu Dębno w XVI-XVII wieku. – S. 155.

Берестейську Біблію та її пінчовських перекладачів могла спокійно досягти Дубна чи Острога (резонансність Пінчовської школи ілюструється, для прикладу тим, що двічі – в 1556 і 1557 рр. на синодах Римо-Католицької Церкви ставилося питання про її закриття¹³¹).

Насамкінець, існує хронологічно пізня, але не така вже й незначна інформація про те, що фамілії Острозьких і Олесницьких були споріднені. Представник другого з названих родів Миколай Олесницький (бл. 1588-1629), який був племінником мецената Пінчовського осередку і обіймав сенаторський уряд малогоського каштеляна¹³², у 1601 р. одружився з Софією Любомирською, рідна сестра якої Катерина-Констанція на той момент вже була заміжньою (з 1597) за краківським каштеляном Янушем Острозьким¹³³. Останній, як відомо, був ще й хрещеним батьком Збігнєва Олесницького, народженого у шлюбі Миколая і Софії.

* * *

Завершивши розгляд складного комплексу проблем, пов’язаних з генезою та ідеєю Острозького відродження, я не прагну якихось категоричних висновків. На мою думку, порушенена тема потребує широкого обговорення, тому чекатиму на продовження дискусії. Передовсім, потрібно зробити синтетичні узагальнення всього комплексу літератури, створеної та виданої в Острозі протягом тривалого часу. Саме такий аналіз, можливо, дозволить дати відповідь на генеральне питання про те, яку ідею розвивала Академія упродовж всього часу її функціонування.

Спробую, насамкінець, викласти ще одну гіпотезу, навіяну працями сучасних російських дослідників. За спостереженням Тетяни Опаріної, українсько-білоруська (литовська) літературно-книжкова спадщина стала підставою для кодифікації московського православ’я у першій половині XVII ст.¹³⁴

¹³¹ Barycz H. Powstanie, wzrost i upadek gimnazjum różnowiercze w Pińczowie (1551-1565). – S. 82.

¹³² Див. біографічну довідку: Witusik A.A. Oleśnicki Mikołaj z Pińczowa herbu Dębno (ok. 1588-1629) // Polski słownik biograficzny. – Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1978. – T. 23/1, z. 96. – S. 771-773. Принагідно висловлюю подяку Ігорю Тесленку за те, що звернув мою увагу на споріднення Олесницьких з Острозькими.

¹³³ Ульяновський В. Князь Василь-Костянтин Острозький... – С. 1237-1238.

¹³⁴ Проблемі рецепції українсько-білоруської полемічної літератури в московському православ’ї присвячена монографія авторки: Опарина Т. Иван Наседка и полемическое богословие киевской митрополии. – Новосибирск, 1998. Щоправда, дослідниця у вступі говорить про кодифікацію православної культури в Московській державі ще у XVI ст., маючи на увазі московську книжність першої половини століття (с. 5). Надалі згаданим терміном вона не користується, декілька разів вживаючи його щодо центрів православного відродження у Вільні та Острозі. У монографії йдеться фактично про нове православне відродження Московії на основі києво-руської релігійно-культурної спадщини. Дуже цікавими і важливими видаються сюжети про буквальне запозичення московським православ’ям острозької

Порівнюючи дві православні релігійні культури, які в другій половині XVI ст. не конкурували між собою, варто звернути увагу на висновок іншої російської дослідниці Людмили Сукіної, яка не так давно визначила московську релігійну культуру окресленої доби як «регламентоване православ'я»¹³⁵. Використовуючи метод історичних аналогій, можна поставити питання про кодифікацію в другій половині XVI століття українсько-білоруського православ'я, в основі якого знаходилась києво-руська християнська традиція. Роль Острозької академії у цьому процесі очевидна. На мою думку, саме в Острозі були закладені основи майбутньої Могилянської реформи, яка, за влучним висновком Амбруаза Жобера, стала українським Тридентом¹³⁶.

літературно-книжкової спадщини одразу після закінчення Смуги (с. 13-46). Див. також: *Опарина Т.* К предыстории рецепции украинского барочного богословия в России // Человек в культуре русского барокко. Сборник статей по материалам международной конференции. ИФ РАН Москва, Историко-архитектурный музей «Новый Иерусалим». 28-30 сентября 2006 г. – Москва, 2007. – С. 175-198. Див. також важливое дослідження Андрія Буличова: *Буличев А.А.* История одной политической кампании XVII века. Законодательные акты второй половины 20-х годов о запрете свободного распространения «литовских» печатных и рукописных книг в России. – Москва, 2004.

¹³⁵ Дослідниця вживав термін «предписанное православие», під яким вона розуміє «систему норм і обмежень, що вводилися державою та Церквою з метою регламентації релігійного життя і релігійної поведінки населення», див. *Сукина Л.Б.* Человек верующий в русской культуре XVI-XVII веков. – Москва, 2011. – С. 70-71.

¹³⁶ *Jobert A.* Od Lutra do Mohyły. Polska wobec kryzysu chrześcijaństwa 1517-1648 / Przełożyła E. Sękowska, przedmowa J. Kłoczowski, posłowie Z. Libiszowska. – Warszawa, 1994. – S. 272.