



НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ  
"ОСТРОЗЬКА АКАДЕМІЯ"

# НАУКОВІ ЗАПИСКИ

Серія "Філософія"

**Випуск 4**

**МАТЕРІАЛИ КОНФЕРЕНЦІЇ**

**"Віра і розум в історії слов'янської філософії  
(до 430-річчя з дня народження  
М. Смотрицького)**

Острог – 2008

УДК 101(477)(08)  
ББК 87.3(4Укр)  
Н 34

*Фахове видання з філософських наук,  
затверджено Постановою президії ВАК України  
від 15.12.2004 р. № 3-05 / 11 (перелік № 15)*

*Друкується за рішенням вченої ради  
Національного університету „Острозька академія”  
(протокол № 4 від 27 листопада 2008 р.)*

**Редакційна колегія:**

**Кралоук П.М.**, доктор філософських наук, професор, проректор з навчальної та наукової роботи Національного університету „Острозька академія” (відповідальний редактор);

**Саган О.Н.**, доктор філософських наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету „Острозька академія”;

**Горбаченко Т.Г.**, доктор філософських наук, професор кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету „Острозька академія”;

**Жуковський В.М.**, доктор педагогічних наук, професор кафедри релігієзнавства Національного університету „Острозька академія”;

**Пасічник І.Д.**, доктор психологічних наук, ректор Національного університету „Острозька академія”;

**Петрушенко В.Л.**, доктор філософських наук, професор кафедри документознавства та інформаційної діяльності Національного університету „Острозька академія”;

**Зайцев М.О.**, кандидат філософських наук, доцент, зав. кафедри культурології і філософії Національного університету „Острозька академія”;

**Малахов В.А.**, доктор філософських наук, професор кафедри культурології і філософії Національного університету „Острозька академія”.

**Рецензенти:**

**Волинко Г.І.**, доктор філософських наук, професор, проректор з наукової роботи Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова;

**Марченко О.В.**, доктор філософських наук, професор Черкаського національного педагогічного університету ім. Богдана Хмельницького.

**Наукові записки. Серія „Філософія”. Матеріали наукової конференції “Віра і розум в історії слов’янської філософії” (до 430-річчя з дня народження М. Смотрицького). – Острог: видавництво Національного університету „Острозька академія”. – Вип. 4. – 2008. – 168 с.**

Збірник підготовлено за матеріалами наукової конференції “Віра і розум в історії слов’янської філософії” (до 430-річчя з дня народження М. Смотрицького). До нього ввійшли статті і матеріали, які стосуються діяльності та поглядів М. Смотрицького, а також проблем середньовічної філософії.

Для викладачів, науковців, студентів.

**ISBN 966-7631-79-6**

© *Видавництво Національного університету  
“Острозька академія”, 2008*

*Петро Кралюк (Острог)*

## **ОСТРОЗЬКА БІБЛІЯ ТА ФІЛОСОФСЬКА Й БОГОСЛОВСЬКА ДУМКА В ОСТРОЗЬКІЙ АКАДЕМІЇ**

Створення Острозької академії в 1576 р. й пов'язане з цим видання Острозької Біблії, в певному сенсі, стало відповіддю української еліти на культурні виклики католицького й протестантського Заходу.

Думка острозьких інтелектуалів працювала в напрямі вироблення конкурентноздатної богословської й філософської культури, яка б могла протистояти західній експансії. Вони намагалися максимально використати потенціал візантійської та давньоруської традицій, обережно адаптуючи елементи культури Заходу. В Острозькій академії (хай і не безпроблемно) творився синтез культур Сходу й Заходу, синтез, на основі якого мала б постати оригінальна культурна традиція. Виявом цієї тенденції стала Острозька Біблія [1], укладена з допомогою видавців й, очевидно, студентів Острозької академії.

Будучи надрукованою на початку 80-х рр. XVI ст., вона отримала значне поширення серед православних слов'ян, а також молдаван та румунів. Це видання шанували й представники неправославних віровизнань, віддаючи належне ерудиції острозьких книжників. Шанобливе ставлення до цієї Біблії як з боку православних, так і представників інших християнських конфесій стало однією з причин того, що збереглося чимало примірників цього видання. При гіпотетичному накладі 1000-1500 примірників до нашого часу дійшло близько 300 примірників, які зберігаються в музеях, бібліотеках, архівах не лише України, але й також Росії, Білорусії, Польщі, Литви, Румунії, Ватикану, Греції, Сербії, Угорщини, Чехії, Естонії, Голландії, Болгарії, Франції, Великобританії, США, Канади, Австрії, Німеччини, Фінляндії, Узбекистану, Киргизії тощо.

Дослідники сходяться на думці, що активна робота з підго-

товки Острозької Біблії розпочалася у середині 70-х рр. XVI ст. У 1575 чи 1576 рр. виник гурток вчених, які працювали над підготовкою до друку цього видання. Паралельно з цим вони викладали в школі підвищеного типу, готуючи для себе заміну і залучаючи учнів для перекладу й редагування біблійних текстів. Робота над повним корпусом Біблії було складною справою. Необхідно було зібрати різноманітні тексти, відредагувати їх. До появи Острозької Біблії в православних слов'ян не було повного тексту Святого Письма Старого й Нового Завіту.

Чи не найголовнішою проблемою, яка постала перед редакторами, було питання, який текст взяти за основу для Острозької Біблії. Про це, зокрема, йдеться в першій передмові до цього видання, написаній від імені В.-К. Острозького. Там говориться про те, що не було знайдено ні однієї книги Біблії, куди б входили всі книги Старого Завіту, перекладені старослов'янською мовою. Щоправда, така книга виявилася у великого князя московського Івана Васильовича, яку в нього випросив Михайло Гарабурда, писар Великого князівства Литовського. Очевидно, малася на увазі Геннадієва Біблія, але про неї говорилося так, що вона була перекладена ще за часів Володимира Великого. Було знайдено також багато інших біблійних текстів різними мовами й досліджено їх. Проте між ними виявилися значні відмінності, що дуже збентежило князя. Далі він говорить про те, що сумнівався, чи вдасться йому довершити роботу, яку розпочав. Зрештою, вирішив не припиняти роботу. Йому вдалося добути біблійні тексти з римських країв, кандійських островів, грецьких, сербських і болгарських монастирів, а також з Константинополя. Порівнявши тексти, князь вирішив зупинитися на грецькому перекладі Семидесяти двох, оскільки він найкраще узгоджувався з єврейським та слов'янськими текстами. Аналіз Острозької Біблії підтверджує свідчення передмови до цієї книги. Використовуючи уже існуючі старослов'янські переклади, її укладачі звіряли їх із Септуагінтою, як цього вимагала традиція Східних церков. Окрім того, використовувалися ними й латиномовна Вульгата, тексти різних слов'янських та неслов'янських перекладів, можливо, також і староеврейський текст.

Редактори Острозької Біблії зробили велетенську роботу, здійснивши порівняльний аналіз різноманітних біблійних текстів. Навіть у Західній Європі, де філологічна наука була до-

статньо розвинутою, до подібної роботи лише приступали. Про те хто редагував Острозьку Біблію, на жаль, ми не маємо достатньо інформації. Висловлювані міркування з цього приводу переважно мають гіпотетичний характер.

Імовірно, ця робота здійснювалася під керівництвом Герасима Смотрицького. Саме він виступає автором прозової та віршованої передмов до Біблії. Також можна припустити, що Г. Смотрицький є автором вірша-присвяти на герб князів Острозьких, яким, власне, й відкривається Біблія. Деякі дослідники вважають, що він є автором передмови, написаної від імені В.-К. Острозького.

Важливу роль в укладенні Острозької Біблії відіграв також Іван Федорович (Федоров). Останній є автором післямови до цього видання, де говорить, що надрукував книги Старого й Нового Завіту. Із післямови випливало, що першодрукар не просто виконував технічну роботу, друкуючи Біблію, а й переймався тим, щоб не було помилок у книзі. Отже, міг виконувати якусь редакторську роботу. Щоправда, нам важко встановити, до чого вона зводилася.

До укладачів Острозької Біблії є підстави зараховувати Тимофія Михайловича. У 1580 р. він видав твір під назвою “Книжка, зібрані речей нужнійших въкратці скорого обрѣтенія в Книзе новаго завіта” (тобто – скорочене зібрання найпотрібніших речей, що допомагають швидко відшукати в Новому Завіті потрібні місця). Це був алфавітно-предметний покажчик до Нового Завіту. Укласти його могла лише людина, що добре знала новозавітні тексти. Очевидно, саме Тимофій Михайлович працював над редагуванням Нового Завіту.

Певний стосунок до роботи над Острозькою Біблією могли мати Михайло Гарабурда, королівський секретар, відомий у той час дипломат, греки Діонісій Раллі та Євстахій Натаніель, що допомагали перекладати Септуагінту, та інші.

Хоча Острозьку Біблію до друку готували різні фахівці (знавці сакральних мов та біблійних текстів, учені-філологи, майстри друкарської справи), все-таки головну роль у її появі відіграв В.-К. Острозький. Саме він зумів зібрати вчених редакторів, запросив до себе друкаря І. Федоровича. За його вказівкою збиралися біблійні тексти з різних країн. Зрештою, він виділив великі кошти для роботи над Біблією і для її друкування. Мотиви видання книги (принаймні частково) були

пояснені в передмові до Біблії, написаній від його імені. Князь говорив, що відважився на видання Святого Письма, сподіваючись на милосердя Боже, знаючи, як нелегко людям спастися. Для В.-К. Острозького видання Біблії передусім було богоугодною справою. Водночас князь звертає увагу на справи земні, власне, на міжконфесійну боротьбу, що точилася в той час на українських землях, ведучи мову про переслідування "Христової Церкви", тобто православ'я. Зазначені мотиви подані в передмові з суб'єктивної позиції. І це зрозуміло. Хоча можна не сумніватися, що мотиви особистого спасіння, яке князь сподівався отримати завдяки здійсненню богоугодних справ, у т.ч. й друку Біблії, а також намагання зміцнити позиції православної церкви, покровителем якої в Речі Посполитій він офіційно вважався, стояли на першому місці. Певну роль міг у цій справі відіграти й "магнатський гонор". Князю важливо було зробити таку справу, завдяки якій про нього б заговорили, зріс його престиж та й завдяки якій він би залишив про себе пам'ять нащадкам. Про це (хай навіть дещо завуальовано) також йдеться в передмові.

Видання Острозької Біблії стало результатом колективної праці своєрідного "друкарського цеху". Сам друкар писав, що працював разом з помічниками і моїми однодумцями. Ми не можемо точно датувати вихід Острозької Біблії. Збереглося два типи примірників цієї книги з різними колофонами (вихідними даними на останній сторінці). На одних стоїть дата 12 липня 1580 року, на інших – 12 серпня 1581 року. Зустрічаються також примірники з обома колофонами.

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

У передмові до Біблії, написаній Г. Смотрицьким, йдеться про те, як треба трактувати її. Священне писання, вважав він, варто досліджувати "неземними очима". Лише тоді можна врятуватися від "бушування противних вітрів еретичного хитрування", обману, гордості, діянь антихриста. "...відкрий очі духовні твого серця, і відкинь марнословство і горді роздуми – це земське, ду-

шевне і бісівське, що не сходить згори. Але думаючи про горішне, зрозумій господні слова, що не просто Він наказує читати, але й досліджувати; а дослідивши, зберігати, що можна помістити, вміщати, а те, що не можна помістити, з вірою церкві представляти; а вона не має звичаю помилятися. Бо читання письма забиває, а духовне дослідження оживляє. Думаючи по інакшому, числені впали в оману і стали на дорогу погибелі” [2].

Отже, Г. Смотрицький закликав не просто читати біблійний текст, а заглиблюватися в його зміст, відкривати “духовні очі серця”, тобто спиратися на глибинне інтуїтивне сприйняття. При бажанні в цьому можна побачити “філософію серця”, яка мала традиції в попередні часи й отримала продовження в часи наступні (аж до Г. Сковороди). Правда, вважає Г. Смотрицький, духовне дослідження має межі й повинне узгоджуватися з церковним розумінням.

З одного боку, Острозька Біблія була відповіддю на закиди єзуїтського ідеолога П. Скарги в його книзі “Про єдність церкви божої під єдиним пастирем...” (1577), що старослов’янською мовою неможливо богословствувати (а отже, й філософствувати). Давши повний корпус біблійних книг цією мовою (реально створивши слов’янський біблійний канон), острозькі книжники продемонстрували, що існує база для богословствування цією мовою. Звідси стають також зрозумілими намагання українських полемістів кінця 16 – початку 17 ст. подати старослов’янську мову як “божественну”. Наприклад, це чітко простежується в І. Вишенського. Також у цьому контексті варто осмислювати появу різноманітних азбук, граматик, словників цієї мови, вершиною яких стала “Граматика” М.Смотрицького. Острозька Біблія кодифікувала оновлений українцями варіант старослов’янської мови, який набув поширення в православному слов’янському світі. Власне, мова Острозької Біблії – це вже не мова Кирила й Мефодія, на що звертав увагу І.Франко. Це була українізована старослов’янська мова. Видання Острозької Біблії стимулювало формування на цій мові релігійної, богословської термінології й розвиток богословської думки. З іншого боку, Острозька Біблія стала певною адаптацією західних традицій на українському ґрунті. І справа не лише в тому, що для її випуску скористалися технікою книгодрукування, яка прийшла з Заходу. При укладенні Біблії використовувалися як старослов’янські й грецькі тексти, що відповідало духу

давньоруських і візантійських традицій, так і тексти, які прийшли із Заходу – чеські біблійні переклади (фактично протестантського характеру), Вульгата, що була канонічним старозавітним текстом для католиків, можливо, також і протестантські польськокомвні переклади. Острозька Біблія стала своєрідною прелюдією для появи наприкінці 16 – початку 17 ст. полемічної православної літератури, написаної тогочасною українською книжною мовою. Ця література здебільшого створювалася викладачами, учнями Острозької академії або авторами, наближеними до їхнього середовища.

Як зазначалося, в Острозькій академії (хай і не безпроблемно) творився синтез культур Сходу й Заходу, синтез, на основі якого мала б постати оригінальна культурна традиція. Вказану тенденцію можна простежити у працях острозьких письменників. На початковому етапі вони виступали традиціоналістами, які переважно апелювали до ранньохристиянських, візантійських та давньоруських джерел.

Першою друкованою книгою Острозького культурного осередку вважається Азбука 1578 р. До неї додавалася пам'ятка давньоболгарської писемності "Сказання, як склав святий Кирило Філософ азбуку слов'янською мовою та переклав книги з мови грецької на слов'янську". Вміщене у Азбуці "Сказання..." орієнтувало на позитивне ставлення до філософії. Адже в творі святий Кирило іменується філософом. Як і в період Київської Русі, тут під філософією розумілася релігійна мудрість. Правда, таке розуміння швидко зникає. Йому на зміну приходить розуміння філософії в західному схоластичному дусі. В Україні філософію почали сприймати як "латинську науку", що прийшла із Заходу й використовувалася католиками для захисту свого віровчення. Зрештою, так воно й було. У західній схоластичній традиції існувало чітке розмежування "чистої" філософії й теології. Філософія трактувалася передусім як логічні знання, необхідні для захисту католицької доктрини. Така філософія не могла бути прийнятою острозькими книжниками. Звідси їхня "антифілософська спрямованість". Особливо вона чітко простежується у І. Вишенського, який закликає відкинути Аристотеля, інших філософів, а звертатися до біблійних і богослужбових текстів. Подібну "антифілософську спрямованість" маємо у "Пересторозі", інших творах, навіть у "Треносі" М. Смотрицького.

Острозькі книжники апелювали до творів неоплатонічного



характеру, що цілком відповідало давньоруській культурній традиції. Г.Смотрицький у “Ключі царства небесного” (1587) закликав прислухатися до “світільників великих” і “стовпів церковних, учителів грецьких” Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоустого, Афанасія, Кирила, Іоана Дамаскіна та інших, підкреслюючи, що саме від грецьких богословів увесь світ має мудрість, без якої Рим нічого не знає [3]. Широко використовував твори візантійських отців церкви і твори ранньохристиянських авторів Василь Суразький у “Книжиці в шести розділах” (1588, опублікований у 1598). Це був перший у православній українській полеміці трактат, що порушував широке коли дискутованих з католиками богословських питань – про сходження Святого Духа, про примат Римського папи, про вживання прісного й квашеного хліба в таїнстві євхаристії, про celibat пресвітерів та дияконів, а також про чистилище.

Острозькі книжники підготували до друку й видали фундаментальні твори візантійських богословів – “Книгу про піст” Василя Великого (1595), збірник проповідей Іоанна Златоустого “Маргарит” (1596). Останній автор користувався помітною популярністю. У 1605 р. Кипріян переклав “Бесіди на Євангеліє від Іоанна Златоустого”, а в 1612 р. “Бесіди на 14 посланій апостола Павла” цього ж автора (цей твір видрукував у Києво-Печерській лаврі Захарія Копистенський на початку 20-х рр. 17 ст.). Звернення до візантійської богословської спадщини простежується в творах Даміана Наливайка. У виданій ним книзі “Ліки на оспалий умисл чоловічий” (1607) використовувалися “Слова” І. Златоуста і “Тестамент... Василя, царя грецького... до свого сина... Лева Філософа”. Також при укладенні своїх “Лекцій слов'янських...” (видані перед 1627 р.) цей автор звертався до патристичної літератури.

Окрім отців церкви й ранньохристиянських авторів, на острозьких книжників справив помітний вплив ісихазм. Елементи цього містичного вчення помітні у І. Вишенського, інших представників консервативного крила в українській суспільній думці кінця 16 – початку 17 ст. Про зацікавленість ісихазмом свідчить поява в Острозі перекладу Кипріяна “Бесід та житія преподобного та богоносного отця нашого Макарія Єгипетського... про розумне мовчання чи про божественне бачення...” (1610). У практичному плані ісихастське вчення знаходило вияв у створенні представниками “острозького кола” відомих

монастирських обителів – Скиту Манявського, Межигірського монастиря, в оновленні І. Борисовичем Дерманського монастиря.

Однак незважаючи на консервативні моменти, йшов поступовий процес адаптації острозькими книжниками західної філософської традиції на українському ґрунті. Показовим у цьому плані можна вважати переклад Кипріяном трактату Гавриїла Севера "Синтагматіон..." (1603). Цей твір використовував філософські методи й логічні побудови латинської теології [4]. Адаптації культурних надбань Заходу на українському ґрунті сприяло й те, що при дворі В.-К. Острозького панувала культурна й релігійна толерантність і діяли представники різних традицій. В Острозькій академії працював запрошений із Краківського університету католик Ян Лятош, якого, до речі, називали й філософом. В Острозі, як уже говорилося, жив С. Пекалід – автор ренесансного типу. На замовлення В.-К. Острозького з'явився твір "Апокрисис..." (1698 або 1699 рр.), в якому простежується протестантські моменти. У кінцевому рахунку все це вело до того, що українські книжники засвоювали ідеї ренесансного гуманізму й Реформації [5].

У цьому сенсі цікава творчість вихованця Острозької академії М. Смотрицького [6], особливо його "Тренос..." Незважаючи на консервативні моменти, присутні в цьому творі, його автор, поряд із візантійськими авторами, намагався використовувати твори західних авторів. Хоча про "Тренос..." писалося багато, однак головна увага зверталася на його перший розділ, котрий високо цінувався через свої художньо-літературні достоїнства. Інші ж частини, що мали переважно теологічний характер, належним чином не досліджувалися. Проте богословська частина "Треноса..." цікава з багатьох причин. З одного боку, тут бачимо певні спроби адаптувати деякі надбання західної культури на українському ґрунті. З другого, перекласти здобутки східної богословської думки на одну з мов західного богословствування (польську). Зрештою в Україні визріла думка про необхідність прийняття філософії античності, яку використовували католицькі теологи. Теоретичне обґрунтування її здійснив З. Копистенський у "Палінодії...", де писав, що Аристотель, інші філософи, яких використовують латиняни, це філософи грецькі. Тому їх можуть і повинні прийняти православні [7].

Очевидно, філософія як окрема дисципліна не викладалася

в Острозькій академії. Принаймні про це немає ніяких відомостей. Тим більше в умовах тогочасної конфесійно-ідейної боротьби це видається малоімовірним. Однак деякі філософські ідеї (переважно християнських неоплатоніків) були присутні в творах острозьких письменників-полемістів. Також у творах острозьких книжників, зокрема Г. і М. Смотрицьких, бачимо намагання “підняти” народну українську мудрість, народне світосприйняття і світовідчуття до рівня філософської рефлексії. На жаль, тенденції синтезу різних культур у теологічній та філософській сферах у Острозі так і не отримали свого логічного завершення. Подальший розвиток цієї тенденції відбувався в Києві, куди перенесли свою діяльність деякі вихованці Острозької академії.

### Література

1. Про Острозьку Біблію див.: Бойко М. Острозька Біблія – королева українських книг. – Блумінгтон, Індіана. – 1981; Бондар Н.П. Примірники острозької Біблії у фондах НБУВ // Український археографічний щорічник. Нова сер. – Вип. 8-9. – К. – Нью-Йорк, 2004; Бондар Н. Унікальний примірник Острозької Біблії 1581 р. з фондів НБУВ // Волинська книга: історія, дослідження, колекціонування. Наук. збірник. – Вип. 1. – Острог, 2005; Врядий А.А. Первопечатные книги Ивана Федорова (“Острожская библия” 1581 года) и “Грамматика” М.Г. Смотрицкого // Ученые записки Узбекского научно-исследовательского института педагогических наук. – 1975. – Вып. 26; Врядий А.А. Морфологическая характеристика имен существительных в “Острожской библии” 1581 г. печати Ивана Федорова и “Грамматика” М.Смотрицкого // Сборник научных трудов Ташкентского педагогического института. – 1976. – Т.166; Горский А., Невоструев К. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отдел первый. Священное писание. – М., 1855; Гусева А.А. Издания кирилловского шрифта второй половины ХУЫ в.: Св. каталог. – Кн. 1. – М., 2003; Жукалюк М., Степовик Д. Коротка історія перекладів Біблії українською мовою. – К., 2003; Зернова А.С. Начало книгопечатания в Москве и на Украине. – М., 1947; Исаевич Я.Д. Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні. – Львів: Вища школа, 1975 (друге видання 1983 р.); Исаевич Я.Д. Новое об Иване Федорове // Вопросы истории. – 1979. – № 9; Исаевич Я.Д. Новый документ об Иване Федорове // Федоровские чтения, 1978 – М., 1981; Ковалів В.-Й. “Острозька Біблія” очима католика // Наукові записки / Острозька академія. – Острог, 1999; Ковальський М.П. Джерела про

початковий етап друкарства на Україні (Діяльність першодрукаря Івана Федорова в 70-х – на початку 80-х рр. XVI ст.). – Дніпропетровськ, 1972; Ковальський М.П. Біблія Острозька // Джерелознавство історії України. Довідник. – К., 1998; Ковальський М. 400-річчя Острозької Біблії на форумі Федорознавців у Львові і Острозі 1981 р. // Наукові записки / Острозька академія. – Острог, 1999. – Т. 2. – Ч. 2; Кралюк П. Контекст передмов до Острозької Біблії // Наукові записки / Острозька академія. Острог, 2000. – Т. 3; Кралюк П. Острозька Біблія як форпост православно-слов'янського світу // Відомості митрополії УАПЦ у діяснорі й епархії у Великій Британії. – Лондон, 2004. – Ч. 1; Кралюк П. Острозька Біблія: текст і контекст // Визвольний шлях. – 2006. – Кн. 10; Кралюк П.М. Острозька біблія в дослідженнях М.Грушевського, І.Франка та І.Огієнка // Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Науковий збірник. – Кам'янець-Подільський, 2006. – Вип. III; Кралюк П.М., Турконяк Р., Пасічник І.Д. Острозька Біблія в контексті української та європейських культур. – Острог, 2006; Кралюк П. Попередники Острозької Біблії // Історія музейництва та пам'ятникоохоронної справи в Острозі і на Волині. – Острог, 2006; Кушнір М. Острозька Біблія 1581 року в науковій спадщині Івана Огієнка // Наукові записки / Острозька академія. – Острог, 1999. – Т. 2. – Ч. 2; Немировский Е.Л. Начало книгопечатания на Украине: Иван Федоров. – М.: Книга, 1974; Немировский Е.Л. Читатель изданий Ивана Федорова: Опыт анализа владельческих записей // Федоровские чтения. 1976. – М., 1978; Немировский Е.Л. Острожская Библия // Федоровские чтения. – 2005. – М., 2005; Огієнко І. Історія українського друкарства. – К.: Либідь, 1994; Митрополит Іларіон (Огієнко І.) Князь Костянтин Острозький. – Без м/в: М.П."Світязь", 1992; Огієнко І. Українська церква. Нариси з історії Української православної церкви. – К.: Україна, 1993; Острозька Біблія: Вступи, гравюри, дослідження / Опрацював та приготував до друку ермнх. архимандрит др. Рафаїл (Роман Торконяк). – Львів, 2005; Острозька давнина: Дослідження і матеріали. – Львів, 1995. – Ч. 1; Рафальский Г. Главный источник Острожской Библии // Волинские епархиальные ведомости. – 1901. – Часть неофициальная. – № 42. – С. 15-25; № 43. – С. 75-84; Франко І. Причинок до студій над Острозькою біблією // Франко І. Зібрання творів: У п'ятидесяти томах. – К.: Наук. думка, 1982. – Т.37; Цуркан Р.К. Славянський переклад Библии. – М., 1999; Чистович И.А. История перевода Библии на русский язык. – М., 1999.

2. Острозька Біблія: Вступи, гравюри, дослідження. – С. 15.

3. Див.: Смотрицький Г. Ключь царства небесного. – Житомир, 2005.

4. Див.: Ясіновський А. Зі спостережень над українським перекладом "Синтагматіона про сім святих тайн" Гавріїла Севера //

Християнство й українська мова. – Львів, 2000. – С.131-136; його ж. Внесок Острозького культурного осередку в розвиток української богословської думки (кінець XVI – початок XVII століть). – Ковчег. Науковий збірник із церковної історії. – Число 3. – Львів, 2001. – С. 217-227.

5. Про Острозьку академію див.: Мицько І.З Острозька слов'яно-греко-латинська академія. – К., 1990.

6. Про М.Смотрицького див.: Короткий В.Г. Творческий путь Мелетия Смотрицкого. – Мн., 1987; Кралюк П. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – початку XVII ст. – Острог, 2007; Прокошина Е.С. Мелетий Смотрицкий. – Мн., 1966; Яременко П.К. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість. – К., 1986.

7. Копыстенский З. Палинодия // С.-Петербург, 1878. – Т. 4. – С. 904.

*Ігор Пасічник, Петро Кралюк (Острог)*

## **ТЕНДЕНЦІ В РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНОГО Й КУЛЬТУРНОГО ЖИТТЯ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ У XVI СТ.**

Із середини XIII ст. в Київській Русі, яка перед тим у XI-XII ст. була культурним лідером у православному слов'янському світі, спостерігаються певні тенденції культурного занепаду. Однією з суттєвих причин цього стала монголо-татарська навала. Звісно, цей чинник не варто перебільшувати. Князівства-держави, що творили політичну систему Київської Русі, продовжували зберігатися. Але в їхніх взаємовідносинах значну роль почав відігравати ординський чинник. Колишні політичні й культурні центри почали втрачати своє значення. Зокрема, це стосувалося Києва.

Щоправда, з'являються нові, відносно потужні культурні осередки. Такими, наприклад, стають деякі західні міста – Володимир на Волині, Галич, Холм, Львів, дещо пізніше й Острог. Тут пишуться літописи, переписуються традиційні твори релігійного спрямування.

Помітними політичними й релігійно-культурними центрами стають міста Північно-Східної Русі. Зокрема, Володимир на Клязьмі, Твер, а пізніше Москва, куди в 1325-1326 р. був перенесений двір київського митрополита [1]. Після монголо-татарської навали київські митрополити практично не жили у Києві. А це, зокрема, свідчило, що місто втрачало своє значення як релігійно-культурного центру.

Давньоруські землі в другій половині XIII ст. перестають відігравати головну роль у розвитку православно-слов'янської релігійно-культурної традиції. У XIV ст. ця роль знову “переходить” до Болгарії, котра звільнилася від візантійської залежності і де спостерігалось нове культурне піднесення.

Помітну роль у даному випадку відіграла книжна реформа патріарха Євтимія Тирновського, яка стосувалася основних за-

сад перекладу з грецької мови, реформи церковнослов'янської мови, її правопису й графіки. У Болгарії з'явилися нові переклади, в т. ч. й біблійних та богослужбових книг [2]. З часом вони проникли на українські землі. Наприклад, тут у XV-XVI ст. з'явилось чимало новозавітних текстів, переписаних із болгарських зразків. Ці тексти, як правило, містили передмови до новозавітних книг Теофілакта Болгарського. Не стала тут винятком й Острозька Біблія. З її передмови випливало, що В.Острозький посилав своїх посланців збирати рукописи в Болгарії та інших південнослов'янських землях. А в Новому Завіті Острозької Біблії знаходимо традиційні передмови Теофілакта.

Серед тогочасних болгарських інтелектуалів значного поширення набуває ісихазм (від грецького слова йсихіа – безмовність, спокій), який передбачав, що з допомогою певних молитовних практик, наприклад, постійного повторення Ісусової молитви, людина здатна не лише безпосередньо спілкуватися з Богом, але й злитися з ним. Ця течія остаточно оформилася у Візантії в першій половині XIV ст., а звідси досить швидко поширилася в Болгарії.

Незважаючи на містицизм і, здавалось би, відстороненість ісихазму від суспільного життя, ісихазм в умовах турецького завоювання Візантії та Болгарії виявився досить дієвим в плані політичному. Ісихасти завдяки своїй містичності й православному консерватизму стояли на твердих патріотичних позиціях. У Болгарії, а також на деяких інших слов'янських землях (Сербії, Україні), вони виступили охоронцями православнослов'янської традиції.

Культурні надбання Болгарії XIV ст. мали певний відгомін на українських землях. Далеко не останню роль у цьому плані відіграв Григорій Цамблак (1364-1426) – учень патріарха Євтимія. Йому належить низка творів ісихастського спрямування (“Житіє Стефана Дечанського”, “Похвальне слово Євтимію Тирновському”). З 1414 р. він обіймав становище київського митрополита [3]. Завдяки йому ісихазм набув поширення на українських землях. Потім ця течія справила помітний вплив на деяких українських діячів консервативного спрямування, зокрема, Івана Вишенського, діяльність якого була пов'язана з Острогом.

Занепад та падіння Візантії у 1453 р. став поворотним моментом у долі європейських народів. Ця подія мала велике зна-

чення й для українських земель, які в політичному і особливо в культурно-релігійному плані були тісно пов'язані з Візантією.

Напередодні падіння цієї імперської держави у ній набули поширення культурні явища, котрі ми звикли трактувати як ренесансні. Зокрема, в пізній Візантії спостерігався великий інтерес до античної культури. І цей інтерес був "перенесений" візантійськими емігрантами в Італію, де в XV ст. починається період раннього Відродження (Ренесансу). До речі, помітну роль у його розвитку відіграв саме виходець із Візантії Георгій Геміст Пліфон [4].

В Італії термін Ренесанс отримав цілком визначений сенс. Йшлося про цілісне відродження (щоправда, уже на новій основі) античної культурної традиції. Також у Західній Європі, передусім Італії, набувають поширення ідеї, джерелом яких виступали мусульманська та іудейська культури. Ренесансна ж культура ніби синтезувала західноєвропейські традиції епохи Середньовіччя, античного, мусульманського та іудейського світів.

Подібні тенденції (хоча і недостатньо виражені) спостерігалися в східнослов'янському світі, зокрема, на українських землях. Цікавим у цьому плані є таке явище, як Олельківський ренесанс [5].

У 1440 р. відбулося відновлення Київського князівства, на чолі якого опинилася династія Олельковичів. У другій половині XV ст. спостерігався інтенсивний розвиток Києва як торгово-економічного центру. Місто налагодило активні торговельні зв'язки як зі Сходом (через Кафу), так і з Заходом (через Польщу).

За часів правління Олельковичів було розпочато відбудову низки культурних споруд міста, зокрема, відомого Успенського собору. Активізовує культурно-релігійну діяльність Києво-Печерський монастир. Тут переписуються такі пам'ятки книжного мистецтва, як "Листвиця" (1455), "Златоструй" (1474), у 1460-1462 рр. з'являються дві редакції Києво-Печерського патрика.

Загалом же на українських землях у той час спостерігалося певне культурне піднесення. Переписувалися збірники, що з'явилися ще в період Київської Русі. Це – "Ізмарагди", "Бчолі", "Прологи" тощо. З'явилися перекладні повісті – "Олександрія", "Троянська історія", "Сказання про Індійське царство", "Житіє Олексія, чоловіка божого" та інші.



Почали з'являтися переклади з єврейської мови старозавітних книг – пророків Даниїла та Єремії, книг Рут, Естер та інших. Ці переклади можна розглядати як вияв інтересу до першоджерел та класичних мов, що було характерним для діячів епохи Відродження.

Тоді ж в Україні з'явилися переклади з єврейських текстів “Словесниці” (або “Логіки”) Мойсея Єгиптянина, “Логіки Авіасафа”, “Аристотелевих врат”, а також творів космографічного й магічного характеру. Вказані твори дійшли до нас у збірнику Києво-Михайлівського монастиря 1483 р. Хоча, на думку деяких дослідників, вони могли бути написані раніше, орієнтовно в 1464 р.

Твори, вміщені в Києво-Михайлівському збірнику, мали значне поширення на українських землях, де було знайдено чимало їхніх копій. І вони, без сумніву, відіграли певну роль в утвердженні нових проренесансних культурних підходів.

При цьому варто враховувати, що все-таки і в XV, і в XVI ст. в Україні, як і загалом у східнослов'янському регіоні, панувала православно-слов'янська релігійно-культурна традиція, яка була в основному зорієнтована на надбання Візантії. Падіння цієї держави, складна політична ситуація в тих слов'янських землях, де домінувало православ'я, поступова експансія латинського Заходу на Схід зробили серйозний виклик для подальшого існування даної традиції. Їй необхідно було трансформуватися, підживившись при цьому новими ідеями.

Ця тенденція і простежується в діяльності українських книжників кінця XV ст. Вони прагнули вживити в традиційну православно-слов'янську культуру нові ідеї, що були притаманні іншим культурам. При чому українські книжники, схоже, зосереджувалися не лише на перекладах творів арабсько-єврейського походження. Із їхнього середовища вийшов переклад астрономічного трактату Йоана де Сакробоско. Це дає підстави твердити, що до кола київських книжників входили люди, які непогано володіли латинською мовою й були обізнані із західноєвропейською літературою.

У цьому сенсі справді простежуються паралелі Олельківського відродження із західноєвропейським Ренесансом. Але це культурне відродження, що спостерігалось в Києві в другій половині XV ст., так і не стало повноцінним Відродженням західноєвропейського типу, залишившись хіба що його блідою копією.

Водночас на українських землях наприкінці XV – XVI ст. з'являються представники культури ренесансного типу (в західноєвропейському розумінні). Передусім це стосується вихідців з України, які, навчаючись на Заході в університетах [6], засвоїли деякі здобутки ренесансної культури й здебільшого залишалися працювати там, перебуваючи в католицько-латинському культурному полі [7].

Однак Україна не лише дала талановитих представників для гуманістичної культури Заходу. Тут все-таки маємо (хай і не дуже вдалі) спроби створити свої чисто ренесансні осередки. Річ у тім, що на українських землях, зокрема, у Львові, жили італійські купці, які підтримували жваві торгові контакти зі своєю батьківщиною. У ряді моментів вони виявляли інтерес до нової ренесансної культури, яка поширювалася в них на батьківщині.

У Львові на деякий час оселився відомий італійський гуманіст Філіп Буонакорсі Каллімах (1437-1496), який зазнав переслідувань у себе на батьківщині й змушений був шукати притулку поза її межами. На Галичині, як не дивно, він знайшов собі однодумців. Одним із них був львівський католицький архієпископ Григорій Саноцький (бл. 1406-1477), вихованець Краківського університету, шанувальник творчості гуманістів. Григорій оселив Каллімаха у своїй резиденції в Дунаєві, яка фактично стала своєрідним ренесансним осередком [8].

З часом з'являється плеяда діячів ренесансного спрямування, що були пов'язані з Україною й намагалися витворити тут особливий ("проукраїнський") тип культури, який би знаходився в межах католицько-латинського культурного поля. До найбільш яскравих представників цієї тенденції варто віднести Станіслава Оріховського, Лукаша з Нового Міста, Себастьяна Кленовича, Шимона Шимоновича, Юзефа Верещинського, Яна Домбровського, Симона Пекаліда. Здобувши освіту за кордоном і зазнавши помітного впливу ренесансного гуманізму, ці діячі намагалися (інше питання – наскільки успішно) адаптувати ренесансні ідеї до українських реалій. Спостерігалось також намагання цих діячів створити в Україні свої ренесансні осередки [9].

Одним з найбільш яскравих представників зазначеної плеяди був С. Оріховський. Він здобув прекрасну освіту за кордоном (у Німеччині та Італії). Належав до улюблених учнів

Мартіна Лютера. Добре володів латинською мовою, що тоді надзвичайно високо цінувалося ренесансними гуманістами. С.Оріховського навіть іменували “рутенським Демосфеном” [10].

Для ренесансних діячів, які високо цінували філологічну вченість, знання класичних (латинської, грецької та старовірської) мов, притаманний був інтерес до біблійних текстів, їхнього порівняння, пошуки “автентичних” текстів Біблії, “очищених” від пізніших нашарувань.

Подібний підхід певною мірою був характерний і для редакторів Острозької Біблії. При її підготовці використовувалися біблійні тексти різними мовами (старослов'янською, грецькою, латинською, польською, чеською, можливо, єврейською), здійснювався їхній порівняльний аналіз для того, щоб виявити “справжній” текст Біблії. У цьому сенсі Острозьку Біблію варто розглядати як плід ренесансної культури.

Однак не лише її. Інтерес до біблійних текстів також стимулювався реформаційним рухом. При чому на землі Речі Посполитої, в т.ч. й на землі українській, проникнення реформаційних ідей часто відбувалося в поєднанні з ідеями ренесансними.

Взагалі питання співвідношення Реформації та Ренесансу не є простим. Ряд ідеологів Реформації, наприклад, М.Лютер, Ж.Кальвін та інші, були супротивниками Ренесансу. Відповідно, більшість реформаційних течій негативно ставилися до ренесансної культури. Інша річ, що вони, розвиваючись у відповідному ренесансному середовищі, мусили вбирати окремі ренесансні елементи.

Наприклад, біля витоків кальвіністської церкви в Речі Посполитій стояв Ян Ласький – учень Еразма Роттердамського. Взявши чимало від свого вчителя, він вніс елементи ренесансного гуманізму в діяльність кальвіністів Речі Посполитої. Цей ренесансно підправлений кальвінізм набув поширення і на українських землях, де прихильники цього віровчення мали потужні центри (наприклад, центр у Панівцях біля Кам'янця-Подільського).

Протестантською течією в Україні, яка ще в більшій мірі, ніж кальвінізм, несла ренесансний заряд, був антитринітаризм (або соцініанство). Біля його витоків стояв Фауст Социн – людина, вихована в ренесансному дусі. Саме соцініанство стало чи не єдиним протестантським напрямом, де органічно поєдну-

валися ренесансні й реформаційні ідеї.

Соцініани намагалися раціоналізувати релігію, створити таке віровчення, яке б відповідало "здоровому людському розуму". При цьому адепти даного віровчення відкидали ірраціональні релігійні догмати, не вважаючи їх важливими в питаннях віри. На перший план соцініани висували питання етики, вважаючи, що для християнина критерієм віри має бути дотримання норм євангельської моралі.

Релігійно-філософські погляди представників цього вчення були зорієнтовані на терпиме ставлення до представників різних християнських конфесій. Вони вважали, що не так уже й важливо, до якої конфесії належала людина. Головне, щоб вона діяла у відповідності з християнськими моральними нормами. Звідси їхня проповідь віротерпимості, свободи совісті.

На українських землях соцініани-антитринітарії мали чимало осередків, у яких, окрім молитовних будинків, діяли й школи. Такі осередки знаходилися також у володіннях князів Острозьких. Не виключено, що й у самому Острозі представники цієї течії мали свій молитовний будинок. В оточенні князя В.Острозького було чимало антитринітаріїв, які впливали на нього. Вони були зорієнтовані на те, щоб користуватися біблійними текстами розмовною мовою [11].

Діяльність антитринітаріїв викликала негативну реакцію з боку творців Острозької Біблії. Це видання якоюсь мірою було спрямоване проти антитринітаріїв, що, зокрема, простежується в передмовах до цієї книги.

Реформатори часто виступали союзниками православних у боротьбі з католиками. Траплялися навіть випадки, коли протестантські письменники писали полемічні твори на захист православних. Це спостерігалось й в Острозькому культурно-мистецькому центрі.

Західні ідеї, які часто мали проренесансний характер, проникали в Україну й з допомогою посттридентських католиків, передусім ордену єзуїтів. На жаль, певні ідеологічні стереотипи навіть сьогодні не дають змоги українським дослідникам об'єктивно розглянути діяльність представників цього чернечого ордену. Як відомо, єзуїти використовували здобутки Ренесансу в своїй педагогіці. Завдяки цьому їхні школи користувалися значною популярністю. Тут варто згадати, що єзуїтські колеги високо цінувалися Ф.Беконом, Я.А.Коменським та

іншими видатними діячами європейської культури. Не були винятком у цьому плані й українці, про що, зокрема, свідчить духовний заповіт Василя Загорівського (1577). Можна твердити, що завдяки єзуїтам ренесансний гуманізм з явища елітарного перетворився в явище масове. Щоправда, при цьому перетворенні він був спримітивізований і поставлений на службу римо-католицькій церкві.

Початок проникнення єзуїтів на українські землі збігся з Люблінською державною унією 1569 р., яка відкрила певні можливості для католицької експансії в Україну. Офіційне запрошення прибути на територію Польського королівства, до складу якого входила частина українських земель, єзуїти отримали ще в 1563 р. У 1569 р. вони заснували колегію, а потім академію у Вільно, в якій навчалося чимало вихідців з України. А в 1572 р. з'явилася перша єзуїтська колегія на українських етнічних територіях – у Ярославі. До речі, з часом це місто ввійшло до володінь князів Острозьких. Активне заснування єзуїтських колегій припало на кінець XVI – початок XVII ст. [12].

Чимало українців навчалося в єзуїтських колегіях (як у себе на батьківщині, так і за кордоном). Частина з них була полонізована. І все ж деякі з них стали відомими українськими діячами (Б. Хмельницький, Ф. Прокопович та ін.). Також варто враховувати, що православні, ведучи боротьбу з католиками, змушені були переймати досвід єзуїтів. Наприклад, навчання в Києво-Могилянській академії значною мірою копіювало студії в єзуїтських колегіях.

Єзуїти фактично висунули й розвинули ідею унії католицької й православної церков. Вперше ця ідея була розлого викладена в трактаті польського єзуїта Петра Скарги “Про єдність церкви божої під єдиним пастирем...” (1577). Не випадково ця книга була присвячена князю В. Острозькому. Вона започаткувала полеміку, яка велася між православними й католиками [13]. Основним же осередком православних полемістів наприкінці XVI ст. виступав саме Острог. Тут було створено низку полемічних творів, які були відповіддю православних на писання П. Скарги та інших католиків. Також Острозька Біблія в певному сенсі була відповіддю П. Скарзі, який вважав, що слов'янською мовою неможливо студіювати теологію.

Як бачимо, всі вищеозначені тенденції так чи інакше мали причетність до Острога і до створеної тут Острозької Біблії.

Сам же Острог у другій половині 70-х рр. перетворюється в один із основних осередків української культури. Тут своєрідно поєдналися православно-слов'янські традиції, які вели свій початок ще з часів Київської Русі і були репрезентовані представниками консервативної течії (Герасимом Смотрицьким, Василем Суразьким, Іваном Вишенським та іншими), з традиціями ренесансними та реформаційними, що йшли із Заходу. За часів В. Острозького в місті була створена толерантна в культурному й релігійному плані ситуація. Тут мирно співіснували православні з протестантами, католиками, іудеями і навіть мусульманами. Це творило унікальну в місті атмосферу. Відбувався взаємообмін ідеями, певна ідейна конкуренція, котра інтенсифікувала інтелектуальне життя, вела до появи нових культурних явищ. Тому далеко не випадково саме в такій атмосфері з'явилася Острозька Біблія – унікальний пам'ятник української культури, рівень якого нічим не поступався рівневі подібних книг, що виходили на Заході, а в ряді моментів навіть перевершував їх.

### Література

1. Див.: Борисов Н.С. Русская церковь в политической борьбе XIV- XV веков. – М.: Изд-во Моск. унив-та, 1986. – С. 335-49; его же. Церковные даятели средневековой Руси XIII-XVII вв. – М.: Изд-во Моск. унив-та, 1988. – С. 29-39; Історія релігії в Україні / за ред. В.М.Колодного і П.Л.Яроцького. – К.: Знання, 1999. – С. 11-113.
2. Бычваров М.Д., Горский В.С. Характер и основные направления взаимосвязи философских культур древней Руси и Болгарии // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. – К.: Наук. думка, 1983. – С. 17.
3. Пелешенко Ю. Українська література пізнього Середньовіччя (друга половина XIII-XV ст.). – К.: "Фоліант", 2004. – С. 33-46.
4. Про вплив візантійських греків на італійський Ренесанс див.: Медведєв І.П. Візантійський гуманізм XIV-XV вв. – Ленінград: Наука, 1976. – 255 с.
5. Про Олельківський ренесанс див.: Грушевський М. Історія української літератури. – К.: Либідь, 1995. – Т.5, кн.1. – С.84-107; Чижевський Д. Філософські твори: У чотирьох томах. – К.: Смолоскип, 2005. – Т. 1. – С. 21-22.
6. Про навчання українців у західноєвропейських університетах див.: Нудьга Г. перші магістри і доктори // Нудьга Г. Не бійся смерті. – К.: Рад. письменник, 1991. – С. 231-430.

7. До типових представників цього типу варто віднести Юрія Дрогобича. Про нього див.: Ісаєвич Я. Юрій Дрогобич. – К.: Молодь, 1972. – 122 с.

8. *Literatura polska od ńrednowieczna do pozytywizmu*. – Wars.: PWN, 1975. – S. 66-67.

9. Литвинов В. “Католицька Русь” (Внесок українців католицького віросповідання в духовну культуру України XVI ст.). – К.: Український Центр духовної культури, 2005. – С. 16-25.

10. Твори С.Оріховського див.: Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія. – К.: Наук. думка, Основи, 1995. – Т. I. – С. 23-419.

11. Про поширення ранньопротестантських ідей в Україні див.: Історія релігії в Україні. – К.: Світ знань, 2002. – Т. 5: Протестантизм в Україні. – С. 12-240.

12. Шевченко Т. Єзуїтське шкільництво на українських землях останньої чверти XVI – середини XVII ст. – Львів: Свідчадо, 2005. – С. 91-115.

13. Плохий С.Н. Папство и Украина. Политика римской курии на украинских землях в XVI-XVII вв. – К.: Выща школа, 1989. – С. 11-17.

Світлана Гуменюк (Рівне)

## ВПЛИВ КИЄВОРУСЬКОГО КНИЖНИЦТВА НА ФОРМУВАННЯ МОРАЛЬНО-РЕЛІГІЙНОГО ОБРАЗУ ФІЛОСОФІЇ ОСТРОЖАН

Мабуть знаменним для нашого непростого поліцентричного та багатовекторного пост-постмодерного сьогодення є зацікавленість сучасних європейських мислителів дослідженням Петера Слотердайка, що присвячені розвінчання фальші раціоналізму. Слотердайк песимістично констатує: *“Ми освічені. Ми апатичні. Про любов до мудрості вже не йдеться. Більше не існує такого знання, чий другом (philos) можна бути. Те, що знаємо, не спонукає до думки, що його варто любити, ми лише питаємо себе, чи здатні ми з цим жити, не закам’янівши”* [1; 4]. Отож, мова йде про поршук смисложиттєвих орієнтирів, про переважаючу роль для людини саме “духовної насиченості” світоглядних ідей, – чого сучасній людині таки бракує, – та своєрідної “межі” творчого самоздійснення, котрою має стати моральність. Саме ці антропологічні питання порушені вітчизняними сучасними філософами, серед яких насамперед, варто назвати імена Віталія Табачковського, Сергія Кримського та Віктора Малахова.

Ідея світоглядної спрямованості філософування – не нова ідея. І чи не варто сучасному молодому поколінню звернутись до скарбниці мудрості, яку справді і дієво любили наші співвітчизники, поіменовані любомудрами києворуські книжники та їх правонаступники –острозькі традиціоналісти.

Морально-релігійний образ філософування представників полемічної творчості Острозького культурно-освітнього центру був логічним продовженням розвитку християнського “христоцентричного” світогляду, що формувався під впливом беззаперечного авторитету книжних повчань та православного церковного передання книжниками Давньої Русі.

Однією з найдавніших та найвизначніших пам’яток писемності цього періоду прийнято вважати “Повість временныхъ



літь”. Вже з перших сторінок рукопису дізнаємось про перебування на берегах Дніпра первозванного апостола Андрія, який для учням, що знаходились з ним, пророкує майбутнє торжество православної віри на київських землях: **“На этих горах возсияет благодать Божия, будет город великий и воздвигнет Бог много церквей”**. И взошел на горы эти, благословил их и поставил крест, и помолился Богу, и сошел с горы этой, где позднее возник Киев, и отправился по Днепру вверх” [2; 39]. Ця розповідь відома нам як церковне передання. Вона збереглась до сьогоднішніх днів. Роль священного передання була належно поцінована і острозькими книжниками-традиціоналістами. Так, у творі Василя Суразького “О единой вірі” автор для того, аби не піддатись на принадність та підступність лукавством і “суємудрієм” розбещених латинян, за непорушне правило для правовірних християн вважає необхідність твердо і непохитно триматись Христом через Святий Дух (тобто через рішення Вселенських соборів) узаконеного богослів'я **“водлугь самовидцовъ божественныхъ апостоль его и богоносныхъ отецъ преданія”** [3; 727]. Отже, святоотцівське передання для мислителя-традиціоналіста є однією з найважливіших заporук збереження чистоти “отеческія віри”.

Подібні міркування, що обстоюють необхідність церковного передання для збереження чистоти віри, ми зустрічаємо також і у заключному розділі книги “О единой вірі”, де острозький священник провадить полеміку не з католиками, а з протестантами. Книжник-традиціоналіст рішуче засуджує лютеранські, кальвіністські та інші реформаційні тенденції (у прихильності до яких, очевидно, вже не раз було звинувачено християн православного табору), називаючи їх представників не інакше як “еретикове”, “христіанохулници, пачеже христіаноненависници” [4; 935]. Василій Суразький знову підкреслює значення святоотцівського передання, опираючись на апостольські послання Іакова, котрий хвалить братію, тобто перших християн, за те, що вони дотримуються “преданія”. Тому острозький полеміст висловлює повне несприйняття социніанства, – тих, хто “Жидовская мудръствующе”, адже вони **“не могучи явне запретися и отврещися Христа, тогда въ облудности лукавства своего съкрываючи яд, не явні нікако подступуют, всякимъ способомъ церковное преданіе и весь порядокъ поповсати и безъ ведомости учинити стараются”** [5; 933].

Про непересічну роль церковного передання для острозьких книжників-традиціоналістів йде мова і у творчій спадщині інших представників острозького культурно-освітнього центру. Герасим Смотрицький, автор двох передмов до Острозької Біблії та полемічного твору "Ключ царства небесного", звертаючись до православного читача, наголошує на тому, що церковне передання зобов'язує православних християн бути випробуваними у вірі та добрих справах, що, на думку автора, підтверджує апостольське слово про невідворотність ересей, які лише виявлять "іскусних", тобто досконалих захисників істинної віри. **"Нам подобаєт явитися искусным в вірі и добродітелех по преданію церковному"** [6; 208].

Герасим Смотрицький як найперший острозький книжник православного крила, що вступає у полеміку з єзуїтами П. Скаргою та Б. Гербестом, продовжуючи даньоруську морально-релігійну традицію вшанування святоотцівських настанов, неодноразово проголошує визначальне значення церковного передання. У відповідь письменника на брошуру Бенедикта Гербеста "Висновки віри римськрї церкви", острозький традиціоналіст, звертаючись до прихильників старої руської віри, закликає їх боятися Господа Бога, а не страхів, якими лякає той, **"который отступивше правое старожитное спасающее віры... ни на чом старом не хотячи приставати"**, адже слід би мати більший страх там, **"где апостолове и их последователе святыє богоносные отцеве, укрепляючи и уверняяючи уставы и порядки церковные без нарушенья, анафемою страшно загрозили того ся стеречи"** [7; 226, 234].

Про важливість церковного передання та святоотцівської традиції наголошує також і Клірик Острозький – автор двох антиуніатських відповідей на листи Іпатія Потія, уніатського єпископа. Цей анонімний автор називає себе "кліриком", тобто найменшим служителем церкви, що дозволяє йому відверто висловити позицію представників цієї церкви, яка на той час у володіннях польської корони переслідувалась "законними" латинниками та уніатами. Звертаючись до них через "Отписи" на листи, адресовані князеві Костянтину Костянтиновичу Острозькому, полеміст традиційного табору не просто заперечує новопроголошену унію, а й з великою майстерністю змальовує наслідки порушення церковного святоотцівського передання: **"Переступили есте отеческіє границы, нарушили есте старо-**

житною віру. Стратили есте прадідній жребій, поваріовали есте отеческій тестамент. Порозкопывали есте гробы продков, порушили есте кости отец, взгордили есте их віру, поганьбили есте их честные и святые sprawy, затоптали есте их стежки, затмили есте их пресвітлую славу” [8; 260].

Ідея спадкоємництва досить часто звучить у творах давньо-руської літератури. Саме цю ідею, коли справа батька продовжується справою сина, використовують літописці Києво-руського князівства. Часто наводиться приклад спадкоємництва, що бере свій початок від Володимира Великого, котрий запровадив християнство, до Ярослава Мудрого, що пошановувався співвітчизниками за неабиякий розум і подвижницьку просвітительську справу, при якому Свята Русь переживає велике культурне і духовне піднесення: **“Любил Ярослав церковные уставы, попов очень жаловал, особенно же черноризцев, и к книгам проявлял усердие... И собрал книгописцев множество, которые переводили с греческого на славянский язык. И написали они много книг, по которым верующие люди учатся и наслаждаются учением Божественным”** [9; 81]. Ідея розповіді літописця про князя Ярослава Мудрого, який завдячує своєму батькові – Володимирі Великому, за те, що він хрещенням просвітив Руську землю, використовується і острожанами, як достойний приклад для звеличення Василя-Костянтина Острозького та його богобоязливих предків, – князів Федора та Костянтина Острозьких у передмовах до слов'яномовної Біблії, а також у передмовах до “Євангелія з Псалтирю” та творах присвячених пам'яті Олександра Острозького. Герасим Смотрицький у віршованій передмові “К Библии, изданной въ Острогі” пише наступне:

**Владимерь бо свои народъ крещеніемъ просві тиль,  
Константинъ же богоразумія Писанемъ осві тиль;  
... Ерославъ зиданемъ церковнымъ Кіевъ и  
Черниговъ украси,  
Константинъ же едину съборную церковь  
Писаніемъ възыска** [10; 57].

Ідея спадкоємництва яскраво змальована також першодрукарем Іваном Федоровим у передмові до “першого плоду” Острозької друкарні – “Новаго Завета съ Псалтирю”, де І. Фе-

доров порівнює князя В.-К. Острозького з квітучою гілкою благочестя<sup>1</sup>.

Ще один представник острозького традиціоналізму, настоятель Замкової Богоявленської церкви Даміан Наливайко, знову таки використовує давньоруську ідею спакоємництва у книзі, присвяченій пам'яті Олександра Острозького – надії та уповання православних мешканців Польсько-Литовського князівства. Зокрема, у "Ляменті дому княжат Острозьких над зійшлим з цього світу найяснішим княжичем Олександром Костянтиновичем, княжичем Острозьким, воеводою Волинським" у вірші "Від вітця до сина", автор зазначає:

**Пам'ятайте, що ви з князів руських Острозьких вийшли,  
Їх віру, справність і набожність майте на мислі.  
Од віри грецької апостольської церкви східної,  
І дому нашому, і славним предкам нашим догідної.  
Знаю, коли предки ваші віру, як щит держали,  
То недруги дому їх перед ними завше дрижали [11; 172].**

Без сумніву, і Іоанн Вишенський, як найяскравіший представник полемічної творчості, що мала на меті захист традиційної для православних книжників платформи, у своїх пристрасних щодо обстоювання правовірства посланнях, опирається на **"свідительство от писания евангельского, апостолского и святых богоносных отец"** [12; 348], що було істинним дороговказом для його попередників – книжників-любомудрів Київської Русі. Адже саме давньоруська культура стала справжнім чистим джерелом, від якого бере свої витoki подальша традиція морально-релігійного філософування.

Вілен Горський зазначає, що саме культура Київської Русі була тим природним ґрунтом, на якому зростала українська філософська традиція [13; 68]. Цей же дослідник, простежуючи семантику давньоруського сприйняття слів "філософ" та "філософія", робить висновок про те, що ці терміни, які народилися в були античній культурі, не обмежувались для давньоруської свідомості лише ототожненням з "еллінською мудрістю", а формували ширше розуміння філософії як любомудрія. Тобто

<sup>1</sup> Цікаво зазначити, що історико-статистичний опис церков і приходів Волинської єпархії, складений М.І.Теодоровичем та видрукований у Почаєві 1889 року, відкриває нам інформацію про Острозьку друкарню як про таку, що була заснована та функціонувала при Свято-Троїцькому монастирі.

аби удостоїтись від сучасників звання “філософ” претендент обов’язково повинен був володіти книжною премудрістю, вміти передати цю премудрість іншим, істину уявляти такою, що вже проголошена і сформульована у Святому Письмі, а завдання розуму обмежуються “службовою функцією щодо віри” [14; 77-79]. Показовим є не лише проголошення любомудрія, а й демонстрація його своїм життям. Так-от про Климента Смолятича дізнаємось, що він був не лише книжником, а й схимником. Власне ця особливість, – подання особистого прикладу, реалізація любомудрія, так би мовити, на практицібула характерною і для більшості острозьких книжників. Адже перекладач Кипрія, Іов Княгиницький, Іоанн Вишенський, Ісакій Святогорець (Борискович), були не лише інокami, а прийняли, як і їх попередник Климентій, найвищий ступінь чернецтва – схиму, що відзначається більш суворими аскетичними обітницями. Причому вищезгадані “книжні мужі” не рік і не два перебували на Афоні у всесвітньо відомому православному монастирському комплексі, що вважається взірцем чернечого подвижництва і є надзвичайно авторитетним серед релігійно-духовних центрів православ’я. Так-от, про Іова Княгиницького читаємо таке: **“Внимая чтеніямъ Божественного писания и извъче чина монастырского, яко всемъ дивитися о немъ. Потомъ устремися к богоспасаемому граду Острогу, до совершеннѣйшихъ наукъ”** [15;225-251]. Саме на Афоні Іов Княгиницький прийняв постриг з іменем Іезекиїла і прожив тут більше 13-ти років. Саме від афонських насельників він **“навѣче ... извѣстно языка эллинскаго”** Показовим є те, що Княгиницький був і вихованцем, і викладачем Острозької академії.

Не оминемо нагадати, що коло острозьких традиціоналістів, котрі мали духовний сан настільки шороке, що можна зробити лише деякі винятки. Серед відомих нам полемістів – світських осіб традиційного табору, ім’я Герасима Смотрицького та, можливо, Василія Андрійовича Малюшицького, – управителя “шпиталю острозького і всіх іменій, до того шпиталю належачих”, хоча і він, як автор “Книжиці у восьми розділах”, названий Копержинським “славним острозьким теологом” [16; 100]. Решта імен, що творили історію української філософської думки на морально-релігійних засадах православної традиційної платформи, супроводжуються вказівкою на “іночество”, тобто чернецтво, або ж на вищий чи нижчий духовний сан. Тобто,

на відміну від європейського теоретичного способу філософування, що неминуче приводить до десакралізації культури в цілому, любов до мудрості за часів Давньої Русі, а також для представників острозького традиціоналізму мислилась як практична мораль.

**“Тако же и несльшателее закону праведні пред Богом, но творцы закону сіи оправдятся. И паки бывайти творцы закону, а не точно слышатели; сих бо токмо Христос блаженством почте, иж слышат слово Божее и хранят є”** [17; 209], – проголошує і закликає ректор Острозької греко-слов’яно-латинської академії Герасим Смотрицький. Адже специфіка розуміння філософії як любові до істинної мудрості спонукає тих, хто хоче осягнути її, наближуватись, в першу чергу, до уособлення цієї істини – Христа Спасителя, котрий проголошує євангельськими словами: **“Азь есмь Путь, и Истина, и Жизнь”**. А шлях наближення до Бога є не що інше, як придбання Богоподібності, тобто освячення. Ось чому такою важливою для давньоруських любомудрів, як і для продовжувачів їх традицій, стає концепція святості, яка уособлює зміст морально-релігійних пошуків православ’я.

Формування ідеалу святості княжої доби не мислиме без ідеї “смиренномудрія”. Образ святості, змальований у “Киево-Печерському патерику”, уособлює у собі вияв любові до Бога та до свого ближнього, що має підґрунтям ідеал смиренномудрості. Саме смиренна мудрість є тією з “пантеону” моральних чеснот, яка найбільш наближається до любові; тому й у Києво-Печерському монастирі, – святому місці, про яке йде оповідь у Патерику, панує **“воздержаніє”, “смирінніє”, і, насамперед, “Божественнаа любовь”**.

Серед киево-печерських подвижників, чиї житія описані у патерику, є розповідь і про преподобного Феодора – князя Острозького, який також прославляється за іночеське смиренномудріє: **“Княжескихъ дароношений и всегѡ суетствія мирскагѡ спішні ѡтвѣргся, Божіихъ же дарованій, премудре Феодоре, пріискренні сподобитися желая, пріяль еси иноческій образъ, и въ немъ смиреннымъ послушаніемъ и безмолвнымъ житіемъ Царю Небесному Благоугождая, получилъ еси ѡт Него безсмертныя дары, ихже и намъ, чтущимъ тя, получитьи молися”** [18; 237].

Без сумніву, що цей тропар, у якому оспівується премудрість славного прадіда Василя-Костянтина Острозького, ченця Києво-Печерського монастиря – Феодора, слугував за взірць морального удосконалення не лише для князя-мецената та “першого захисника” православ’я у середовищі латинян, уніатів та протестантів (хоча не можна повністю заперечити і деяких іноконфесійних впливів на В.-К. Острозького), але й для всіх острозьких традиціоналістів. Не важко побачити, що образ смиренномудрого подвижника спричинив неабиякий вплив на всю повноту православ’я. Домінанту смиренної мудрості напрочуд легко виокремити у досліджуваних нами джерелах, – творчій спадщині Клірика Острозького, Іова Княгиницького, Василя Суразького (Малюшицького), Герасима Смотрицького, Даміана Наливайка, Іоанна Вишенського, Іова Почаївського, Віталія з Дубна та інших представників острозького традиціоналізму. Всіх цих книжників об’єднувала тверда, непохитна позиція захисту “старожитної”, “руської”, отцівської віри від **“еретических полковъ” “злохитрыхъ и многоглавныхъ ересей, по-мале, по-временнехъ въступающихъ злохульно на преданія церковная, от единая на едину”**, а також спільність тих моральних основ, на яких ця віра викристалізувалась [19; 51].

Смиренномудріє, що ґрунтується на ігноруванні мирської суєти, смиренному визнанні власної гріховності та благоговінні перед Богом та його святими угодниками, возвеличується і давньоруськими книжниками і острозькими традиціоналістами як якість, без якої не можливо закласти фундамент для побудови спасіння. “Воззри со страхом Божиим и смиренною мудростию...”, – закликає “многогрешный и недостойный Герасим Данилович, демонструючи приклад особистого смиренномудрія – **“образ благ”** і, нагадуючи читачеві про те, що словами пророка сам Христос названий **“Князь смиренія”** [20; 47].

Не гірший приклад цієї ж моральної чесноти пропонує своїм читачам І. Вишенський, який у передмові до “Книжки”, адресованої зі святої Афонської гори для всіх православних християн, смиренно називає себе першим серед грішників, проте і у покаянні не останнім, а своїм вчителем (“даскалом”) Вишенський називає Того, хто і безкнижних робить мудрими, Хто риболовів перетворює на ловців людських душ, того, хто простотою і смиренням гордість присоромлює, тобто самого винуватця християнського світорозуміння – Христа Спасителя,



що показав приклад смирення Отцю Небесному “аж до смерті хрестної” [21; 309].

Інок з Вишні розкриває своє розуміння смирення, як найважливішої, першої якості, котра допомогла навіть багатим, але благочестивим царям отримати “плоди християнства”. Що ж до шляху придбання богоподібності задля особистого спасіння, то полеміст дає недвозначну пораду, як пройти цей “хрестоносний шлях”, виокремлюючи для долаючих його наступні моральні чесноти: **“Смирение, – розуміючи то о собі, иж не маш ся чим гордити;... меншост и последност, – розуміючи то о собі, если и высоко сидит и вышше всех глядит, але земля и прах с низкими ровно ест... ; безхвалие, – розсуждаючи в собі, иж німаш ся чим хвалити, што во веки не пребывает и скоро не отміняет, и вконец исчезает и погибает... ; милост, щедрост, добронравие и добродетел;... благоговенство, – то ест: учтивост, боязнь и встыд заховати и всігда при собі імїти к Богу и святым”** [22; 322]. Не важко помітити, що саме такі якості морального самовдосконалення були пропаговані давньоруською агіографічною літературою.

Цікаво зазначити, що деякі бібліографи прямо вказують на книгу “Патерик или Отчникъ Печерский во градѣ Остроге, 1497года”<sup>2</sup>, що, на наше переконання, є ще одним серйозним свідченням спільності духовних основ та спадкоємництва аксіологічних морально-релігійних орієнтирів давньоруського книжництва та острозького традиціоналізму.

Про велике значення для православних представників Острозького культурно-освітнього центру давньохристиянських пам’яток письменства говорить нам і той факт, що до “Букваря”, видрукуваного Іваном Федоровим у 1578 році для потреб Острозького центру, було включено відоме на Русі ще з княжої доби “Сказання чорноризця Храбра “Про Письмена” (“Сказание како состави святыи Кирил Философ азбуку”). Ця пам’ятка староболгарської літератури підкреслювала непересічне значення спільної для всіх православних слов’ян церковнослов’янської мови як запоруки збереження неушко-

<sup>2</sup> Підставою для цього є згадка про цю книгу у рукописній передмові до мінеї четв’ї на місяць лютий у роботі В. С. Сопикова, а також у “Палінодії” З. Копистенського, але без вказівки, що це друк. І. Мицько посилається також на рукописну передмову XIX ст.: “Книга Патерик Киево-Печерский, а печатан во градѣ Острожи..”, припускаючи, що Патерик міг бути острозьким рукописом.



дженою віри своїх предків. Очевидно, саме цим, в першу чергу, належить пояснити публікацію так званої “Острозької Біблії”, яка мала таку повну назву: **“Библія сиріч книги ветхаго и новаго завіта по языку словенску”**, – цього найвагомішого і найславнішого острозького стародруку.

Не менш важливим свідченням духовного зв'язку між києворуським книжництвом та острозьким традиціоналізмом є високий авторитет інтерпретаторської та повчальної патристичної літератури. На нашу думку, святоотцівські твори стали своєрідним притягальним центром для формування морально-релігійної парадигми як для представників найдавнішого руського періоду, так і для книжників досліджуваного нами періоду, – кінця XVI-го початку XVII-го століття, тобто періоду функціонування вищої Острозької колегії а також наукового гуртка і друкарні при ній.

Окрім важливості вищезазначених аспектів, варто виокремити ще одну спільну позицію києво-руських любомудрів та представників острозького традиціоналізму, а саме, – ревний захист православної віри. **“Мні же рече отецъ: ты же, чадо, блудися кривоверныхъ и всіхъ ихъ ділесъ, занеже исполнилася и наша земля злая тоя віры людий. Да кто спасаая спасеть свою душу въ правовірній вірі жива. И ність бо иноя віры лучши, яко же наша, едина чистая и честная и святая си віра правовірная;... А существу въ иной вірі – ли въ латынской, ли въ арменської, ли въ срачинської – ність видіти жизни вічныя, ни части со святыми”**, – проголошує у посланні до князя Із'яслава Ярославовича ігумен Печерського монастиря святий Феодосій [23; 161]. Цей духовний заповіт не лише намагалися виконати, а й з впевненністю можна констатувати, – виконали острозькі традиціоналісти, причому не тільки автори полемічних творів направлених проти латинян, уніатів чи соцініан, а й такі представники острозького традиціоналізму, як, скажімо, Даміан Наливайко, – автор барокових за формою, але традиціоналістських за змістом віршів. Адже історична література повідомляє нам про те, що після смерті останнього впливового магната і захисника “старожитної” віри князя В.-К. Острозького, під час неймовірного поширення уніатства у Польсько-Литовській державі, **“протоіерей Даманіан Наливайко такъ былъ преданъ православію, что умирая, завіщаль похоронитъ себя въ полі. “Знаю, говорилъ онъ, что со временемъ въ Острогі утвердит-**

ся латинство и не хочу, чтобы кости мои сблизилась съ латинскою церковью" [24; 643]. Подібний "тестамент", тобто заповіт, залишив після себе і редактор острозьких стародруків та перекладач з грецької на старослов'янську мову, а також автор негативної рецензії на твір К.-Т. Ставровецького "Перло мнонощінное", – Іов Княгиницький.

Оригінальним творам давньоруських любомудрів часто доводилось обстоювати свою апологетичну стосовно обраної віри позицію. Скажімо, "Слово о законе и о благодати" митрополита Іларіона, не обмежується лише "історико-філософським" тлумаченням християнського типу світогляду у контексті розкриття автором сенсу світової історії, а доповнюється ще й його "Молитвою" та тлумаченням "Символу віри", причому досить детальним, кропітким тлумаченням, де згадуються і боголюдська природа Христа, і **"сем соборов православных святых отцов"**, і благоговійне ставлення до Богородиці, і вшанування ікон та мощей святих угодників, як і інші "деталі" православно-го віросповідання [25; 124]. На нашу думку, саме між цим тлумаченням віри та між твором острозького священника Василя **"О единой истинной православной вірі и о святой соборной апостолской церкви, откуда начало приняла и како повсюду распростресея"** можна провести чіткі та недвозначні паралелі.

Крім цього, не оминемо нагадати, що острожани- традиціоналісти часто завершували свої полемічні твори, на зразок давньоруських, молитвою. Наприклад, Клірик Острозький, талановитий представник епістолярного жанру, завершує свого листа, який був адресований уніатському митрополитові, зверненням не до Іпатія Потія, а до Владики і Творця "всяческих" зі слізним проханням: **"... подай мир церкви твоєй, собери сокрушеное, възщи заблуждшее, подай единомыслие, всели любов, милость, згду, утверди православіем церквоу свою, наверни отступников в ограду..."** [26; 264]. Не можливо не помітити, що, на відміну від раціоналістичних та антропоцентричних тенденцій, що панували у цей час у Західній Європі, острозькі традиціоналісти, як і їх попередники – давньоруські книжники, опертям для своїх філософських пошуків мають феномен віри, причому, у її східнохристиянському вияві. Ні ті, ні інші не схвалюють жодних нововведень, стосовно **"Единой истинной православной... из Иерусалима плынучей віры"**, що, власне, і дозволяє нам не без підстав говорити про спільну традиціона-

лістську морально-релігійну платформу філософування киево-руських любомудрів та острозьких традиціоналістів, як пошуку відповідей на граничні питання людської екзистенції.

Морально-релігійні засади філософування давньоруських книжників-любомудрів значною мірою вплинули на формування полемічної культури острозьких книжників-традиціоналістів. Острозькими традиціоналістами було збережено такі визначальні риси киево-руського книжництва, як пріоритетність святоотцівського та церковного передання, ідею спадкоємництва, концепцію “смиреномудрія” як основи для хрестоносного життя заради наближення до істини, а також сприйняття філософії не як абстрактного теоретизування, а як практичної моралі.

На завершення хотілося б ще раз нагадати, що духовна ситуація сьогодення провокує кризові явища пов’язані з втратою сучасною людиною віками усталених традицій, і що саме морально-релігійні засади філософування наших співвітчизників можуть стати тим позитивом, котрий спроможеться наповнити наше сучасне життя високою моральнісною домінантою.

## Література

1. Слотердайк П. Критика цинічного розуму. – К.: Тандем, 2002. – 532 с.
2. Из повести временных лет//Златоструй. Древняя Русь X-XVIII веков. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 36-106.
3. О единой вірі... //Памятники полемической литературы въ Западной Руси//Русская историческая библиотека. – Т. VII. – Петербург.: Археографическая комиссия, 1882. – С-б. 633-938.
4. Там само. – С-б. 935.
5. Там само. – С-б. 933.
6. Смотрицький Г. Ключ Царства Небесного//Українська література XIV-XVI ст., – К.: Наукова думка, 1988. – С. 212-236.
7. Смотрицький Г. Календар римский новый... // Українська література XIV-XVI ст., – К.: Наукова думка, 1988. – С. 226-237.
8. Острозький Клірик. Отпис на лист в Бозі велебного отца Ипатія... //Українська література XIV-XVI ст., – К.: Наукова думка, 1988. – С. 254-279.
9. Иларион, митрополит Киевский. Слово о законе и благодати// Златоструй. Древняя Русь X-XVIII веков. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С. 106-122.
10. Предисловие къ Библии, изданной въ Острогі 1581 г. //Архив

Юго-Западной России. Ч. 1. – Т. 8., вып. 1. – К., 1914. – С. 45-58.

11. Наливайко Дем'ян. Од Вітця до синів // Лямент дому княжат Острозьких... – С. 172.

12. Вишенський І. //Українська література XIV-XVI ст., – К.: Наукова думка, 1988. – С. 306-376.

13. Горський В. Біля джерел: Нариси з історії філософської культури України. – К.: Києво-Могилянська акад., 2006. – 262 с.

14. Никоновская летопись//Полное собрание русских летописей. – СПб., 1908. – Т. II. – С. 340.

15. Зоря Галицька яко альбум на год 1860. – Львов, 1860. – С. 225-251.

16. Цит. за: Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576-1636). – Київ: Наукова думка, 1990. – 190 с.

17. Смотрицький Г. Предсловіе... //Українська література XIV-XVI ст., – К.: Наукова думка, 1988. – С. 200-225.

18. Кієво-печерській Патерикъ, или сказанія о житіи и подвигахъ Святых Угодников Кієво-Печерской Лавры. – Киев: Лыбидь, 1991. – 256 с.

19. Предисловіе къ Библии, изданной въ Острогѣ 1581 г. //Архив Юго-Западной России. Ч. 1. – Т. 8., вып. 1. – К., 1914. – С. 45-59.

20. Там само. – С. 47.

21. Вишенський І. Книжка//Українська література XIV-XVI ст. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 306-368.

22. Там само. – С. 322.

23. Слово святого Феодосія, игумена Печерского монастыря, о Лавре, о вере христіанской и о латинской//Златоструй. Древняя Русь X-XVIII веков. – М.: Молодая гвардія, 1990. – С. 160-168.

24. Теодоровичъ Н. И. //Историко-статистическое описание церквей и приходов волынской епархіи // Т. II, Почаевъ. Типографія Почаево-Успенской Лавры, 1889. – 681 с.

25. О законе, данномъ черезъ Моисея, и о благодати и истине... // Иларион, митрополит Кієвский// Златоструй. Древняя Русь X-XVIII веков. – М.: Молодая гвардія, 1990. – С. 105-125.

26. Клірик Острозький. Отпис на лист... //Українська література XIV-XVI ст. – К.: Наукова думка, 1988. – С. 254-264.

*Ярослава Бондарчук (Острог)*

## **БОРОТЬБА К.-В. ОСТРОЗЬКОГО З БЕРЕСТЕЙСЬКОЮ УНІЄЮ 1596 РОКУ**

Особливо зросло значення князя Острозького як державного та політичного діяча і поводиря нації в період боротьби православної церкви з Берестейською унією.

У 1559 р. Московська церква була визнана Константинопольським патріархом, здобувала статус Автокефальної помісної одиниці та стала патріархатом, який в очах українців міг бути могутнім захисником православ'я від утисків католиків на землях Речі Посполитої. У зв'язку з посиленням впливу Московського патріархату, у католицьких колах знову стає актуальною ідея унії. Вагоме значення у цій справі для католиків мало перекопати князя перейти на бік унії, тоді за ним потяглось би нескінченне число людей. Починаючи з кінця 1560-х рр. католицькі духівники: Петро Скарга, Альберто Бологнетті (Болоньетті), Антоніо Поссевіно, Петро Аркудіус докладали чимало зусиль, щоб прихилити князя на бік унії. Перші кроки в цій справі були зроблені іезуїтом Петром Скаргою. Вже в 1567 р. на похороні Яна Кшиштофа Тарновського (брата дружини К.-В.Острозького – Софії) Петро Скарга проголосив промову, у якій намовляв князя до унії з Римом. У такому ж плані виступав Скарга і на похороні дочки Острозького – Катерини в 1579 році. У 1574 р. Петро Скарга написав книгу “Про єдність церкви Божої”. Перше видання, що побачило світ 7 лютого 1577 року, Скарга присвятив Костянтину-Василію Острозькому, як “першому в тім законі грецькім”, визнаному авторитетному захиснику та поборнику православної віри. У своєму трактаті Петро Скарга палко відстоював ідею унії церков, щиро вважаючи, що це посилить їх в боротьбі проти єресей. Значним кроком у зближенні Костянтина-Василя з Римом стало подарування йому римським папою Григорієм XIII Біблії “Септуагінти”, яка була використана при надрукуванні Острозької Біблії. Септуа-

гінту привіз митрополит Кизікійський Діонісій Раллі Палеолог – активний прихильник унії. На початку 1580-х років він був найбільш авторитетним радником князя у справах релігії. Тоді ж в найближчому оточенні князя знаходились ще два греки проунійних поглядів – Еммануїл Мосхопуло та Євстахій Натаніель з Криту. У 1583 р. під час перебування у Кракові на урочистостях, пов'язаних з шлюбом Яна Замойського та Грізелди Баторівни, Острозький на прохання своїх синів зустрівся з папським нунцієм Альберто Бологнетті та єзуїтом Антоніо Поссевіно. Старання папських посланців були скеровані на те, щоб повернути князя до унії та надати культурно-освітньому центру в Острозі католицького спрямування. А. Бологнетті у листі до брата від 8 липня 1583 р. писав: “Старого князя (К.-В.Острозького) нема що й думати ввести в лоно Римської церкви, але я намагаюсь, щоб він принаймні прийняв унію, бо тоді зі схизмою порве мало не вся Південна Русь, йому підпорядкована. Тому декілька місяців назад я радив папі прислати греків-католиків, вихованців римської семінарії, або кого-небудь іншого для викладання в школі, яку старий князь думає відкрити в Острозі” [4, 29]. А.Бологнетті замовчував, що Острозька академія вже давно була відкрита. Після зустрічі з князком Бологненні та Поссевіно писали в Рим з надією, що Острозький схиляється до унії. Сам Костянтин-Василь написав лист до Григорія XIII, у якому запевняв папу, що за з'єднання християнства готовий віддати життя. Проте контакти Острозького князя з Ватиканом не були тривалі і не дали ніяких позитивних результатів. У середині 1580-х років князь повернувся до своєї справи по реформуванню церкви в Речі Посполитій, особливо Київської митрополії. Брав активну участь у підготовці візитів до Речі Посполитої Антіохійського патріарха Іоакима (1585-1586) та Константинопольського патріарха Ієремії II (1588-1589), який відвідав Москву і висвятив Московського патріарха Іова [3, 134]. Ця подія підштовхнула проведення унії. Ієремія II провів деякі реформи в Київській митрополії. Найперше усунув з посади митрополита двоєженця Онисифора Девочку і віддав митрополичий престол Михайлу Рогозі, затвердив ставропігію Львівського та Віленського братств, домігся підпорядкування деяких монастирів безпосередньо патріархові, що образило місцевих церковних ієрархів і сприяло наверненню їх до унії. У квітні 1590 р. на з'їзді в Белзі чотири єпископи: Кирило Терлецький, Гедеон Балабан,

Леонтій Пельчицький та Діонісій Збіруйський висловили прагнення до підпорядкування Риму. У червні 1590 р. на синоді в Бресті була прийнята перша офіційна декларація унії, яку підтримав папа Григорій XIII та король. 15 травні 1592 р. Зигмунт II видав грамоту, у якій писав, що з радістю прийняв наміри єпископів підпорядкуватися Риму.

На початку 1590-х років розмови з князем про унію проводив випускник Грецького колегіуму в Римі Петро Аркудіус. У листі до Володимирського і Берестейського єпископа Іпатія Потія, написаному в червні 1593 р. Костянтин-Василь висловився за прийняття унії католиків з Православною Церквою на таких умовах: збереження церковних обрядів і матеріального стану православних, неприйняття уніатів до римо-католицької церкви, рівні права православних і уніатських владик з католицькими єпископами, а також надання місць у сенаті для єпископів-уніатів. У цьому листі Острозький підкреслив також необхідність заснування нових шкіл, щоб ліквідувати “велике грубіянство наших духовних осіб” [3, 134-135]. Можливо, князь втратив віру в проведення реформи церкви власними силами. Однак, Острозький виступав за унію православної церкви з католицизмом на рівноправних засадах, за об’єднання, яке б постало внаслідок рішення церковного собору православних владик, було б узгоджене із всіма православними патріархами та широко обговорене громадськістю. Іпатій Потій оцінив пропозиції К.-В. Острозького, як нереальні, і не погодився представити їх митрополитові. Без погодження з князем у грудні 1594 р. Іпатій Потій і Кирило Терлецький (єпископ Луцький і Острозький) виробили свої засади практичного укладання унії Київської митрополії з Римом (Торчинські артикули), згідно з якими Православна Церква поступалася своїми догмами, якщо вони суперечили католицькій вірі, і повинна була підпорядковуватися папі. К.-В. Острозького надзвичайно обурювало те, що унія готується єпископами таємно від православної громадськості, її прийняття “князями церкви” для основної маси не тільки парафіян, але й священників було повною таємницею. Унійний запал князя ще більше охолодив лист Александрійського патріарха Мелетія Пігаса від 8 березня 1594 р., у якому було пристрасне прохання не підтримувати з’єднання церков [3, 135]. За недовгий період з червня 1593 р. до березня 1594 р. князь перетворився з прихильника унії на її

палкого ворога. Тривало подальше зближення князя Острозького з протестантами, інтенсифікувалася його переписка з зятем Кшиштофом Радзивілом – головою протестантського руху Литви. Князь детально інформував зятя про унійні заходи владик. У листі Острозького від 2 лютого 1595 р. читаємо: “А я вже знаю, що умови переходу в унію списані, і самі (владики) без нашої відомості їдуть до Кракова, а звідти після аудієнції, до самого диявола і батька папи” [4, 58]. Князь прагнув створити сильний блок різних християнських вірувань, що з’явилися на ґрунті реформації з православними, який міг би протистояти політичній гегемонії католиків у Речі Посполитій.

11–12 червня 1595 р. на синоді в Бресті були прийняті остаточні умови унії [3, 137]. І хоча Іпатій Потій намагався запевнити князя, що “без синоду и вѣдомости всеи братьи нашей молодшей, равныхъ слугъ въ церкви Божей, и иншого христіанства, а звлаша в. м. пановъ христіанскихъ” об’єднання церков неможливе, і що згода на унію тільки самих владик без згоди всіх вірних “толко порожня праца а огида наша была у овечокъ нашихъ” [1, 582], Острозький не дав обдурити себе тими побожними фразами. Він дуже гнівно відреагував на пародію своєї ідеї і такий інтриганський спосіб проведення унії владиками, які, за його словами, “як хриstopродавець Юда з жидами, змовивши ся потайки, задумали всіх тутешніх благочестивих християн без їх відомости кинути в погибель” [1, 582]. Коли, при зустрічі з князем, що відбулась в Любліні наприкінці червня 1595 р., Іпатій Потій з плачем припадав до його ніг, благаючи, щоб він сам взявся за справу унії та віддавав йому до рук унійні акти, які віз до короля, полишаючи на волю князя змінити їх чи знищити, Острозький не був настільки наївним, щоб сприймати всю цю сцену серйозно і, бачачи перед собою готові акти унії, підписані всіма владиками, розумів, що вже ні він, ні Потей не зможуть змінити їх на власну руку. Однак, залишаючись вірним своїм поглядам, поставив Потею ультиматум – умови з’єднання церков мусять бути погоджені із східними патріархами і обговорені на соборі за участю широкого загалу духовництва та шляхти [1, 583]. Потей пообіцяв домогтися в короля скликання собору, але не виконав свого слова. Король не дав згоди на зібрання православного собору. І, очевидно, Терлецький та Потей самі не наполягали на цьому, розуміючи, що такий собор послужить лише для опозиції унії, а не для



її проведення. У листі до К.-В.Острозького король заявив, що собор непотрібний, коли вже владики заявили про унію, “бо дбати про спасенне належить до їх пастирської власти і ми за ними, як за пастирями повинні йти, не питаючи, але чинячи, що вони кажуть” [1, 591]. Тоді обурений нехтуванням його волі, К. Острозький написав до православного духовенства гнівне “Обвіщення”, що було видане в острозькій друкарні 24 червня 1595 р. У цій окружній грамоті “Константинъ Божією милостю княжа Острозское” засвідчував перед всіма свою повсякчасну вірність православ’ю і вважав своїм обов’язком остерегти православних перед зрадою митрополита та єпископів – “вовків в овечій шкурі”, які зреклися Східної Церкви і приступили до латинників, продавши своїх вірних, як Юда. Князь закликав Русь до відкритих виступів проти унії: рішуче стати в оборону своєї віри і не піти за зрадниками. “Що ж бо може бути більш безстыдним і беззаконним, – гнівно запитував він – як се, що шість, або сім чоловік, змовившись по-зłodійськи і зрікшись своїх пастирів, святіших патріархів, котрими були поставлені, важать ся відривати від істини й тягнути за собою в погибель всіх нас правовірних, вважаючи за якихось безсловесних” [1, 593]. Універсал князя загримів, наче грім, над головами уніатської конспірації. Наприкінці серпня того ж року К.-В. Острозький послав свого уповноваженого Каспера Лушковського на з’їзд протестантів Литви та Польщі, закликаючи до спільних дій проти короля, що зламав свою присягу на дотримання релігійної толерантності в державі. Князь запевняв, що при солідарнім та енергійнім опорі православних та протестантів уряд не наважиться ні на які насильства проти них. Зі свого боку він заявляв про готовність виставити проти тих, “хто наступає на шиї нашим вольностям”, власне 15-20-тисячне військо [5, 125]. Якби прийшлося “на квалть”, – іронічно зауважував Острозький, – то латинники могли б взяти гору не числом людей, а хіба числом ксьондзівських кухарок” [1, 591]. Цей лист К.-В. Острозького до протестантів дуже роздратував короля. Коронний канцлер Сапіґа поспішив застерегти і настрашити князя, написавши йому, що його лист “нерозсудно й неухажно писаний, повний бунтівних гадок”, може принести князю дуже прикрі наслідки [1, 591]. Але це не злякало і не зупинило Острозького. Він намагався використати вагання Михайла Рогози, обіцяючи йому подарувати 25 сіл за неприйняття унії. Проте події

розвивалися вже незалежно від його волі. 25 вересня 1595 р. Потій і Терлецький виїхали до Риму. У день Різдва Христового 1595 р. Папа Климент VIII урочисто проголосив об'єднання митрополії Київської з Римом.

Тим часом Костянтин-Василь збирав навколо себе сили для боротьби з унією. Йому вдалося переконати виступити проти унії владика Львівського і Кам'янецького Гедеона Балабана, а також Перемишльського владика Михайла Копистенського. Про свої плани він проінформував Александрійського патріарха Мелетія Пігаса, який його цілковито підтримав.

Князь офіційно виступив проти унії на Варшавському сеймі 29 березня та 8 травня 1596 р. і вніс також офіційний протест до книг гродських варшавських [4, 58]. Він не змінив своєї позиції під натиском королівського універсалу, виданого в червні 1596 року, а також особистого послання Зигмунта III, у якому король погрожував, що в разі неприйняття князем унії, вірності його схизмі і ведення ним "яких-небудь махінацій" буде вважати його за особистого ворога. Костянтин-Василь оголосив уніатам нещадну війну.

Для формального затвердження церковною верхівкою акту прийняття унії, здійсненого в Римі 25 грудня 1595 року, королівська адміністрація призначила собор у Бресті. Православні теж готувалися до свого антиунійного собору. Координаційним центром підготовки до собору став Острог. Упродовж 6–9 жовтня в Бресті діяло два собори. Православний собор в силу покладених на них повноважень очолили представники Константинопольського та Олександрійського патріархів – Никифор Кантакузен (Парасхес) та Кирило Лукаріс, велику роль на соборі відігравали тісно пов'язані з академією ієрархи Острожчини: Ігнатій, Даміан Наливайко, Андрій Мелешко, Стефан Смотрицький, відомий перекладач-грецист Кипріян, а також Білгородський митрополит Лука, архімандрити – дубнівський Василій, дерманський Генадій, степанський Ісакій, дорогобузький Тимофій, протопопи – костянтинівський Андрій Троїцький, остропольський Кирило Спаський, дубнівський Костянтин Остропольський. Світське коло собору очолив князь К.-В. Острозький За ствердженням посланця Римського Папи єзуїта Аркудіуса, саме князь керував усіма антиунійними акціями. Православний собор відповів протестом на проголошення унії митрополичим собором і зробив заяву для короля, у якій

повідомляв, що православні нічого не мають проти злуки церков, “але унії, вчиненої на свою руку кількома “підозреними владиками”, не приймають і не можуть трактувати цієї справи без патріархів” [1, 611]. Однак уніатський собор, що представив лише кількох владик та митрополита, офіційно проголосив прийняття унії. Із зрозумілих причин, король проігнорував опозицію православних та всі їх декларації і визнав рішення унійного собору. Отже, Берестейська унія 1596 р., що проголосила нерівноправне об'єднання католицької та православної церкви, була в певному значенні запереченням Люблінського акту, побудованого на фундаменті релігійної толерантності.

Посилення релігійного гніту викликало могутній протест з боку різних верств українського суспільства. Розпочався великий бій за власне духовне обличчя. “Ніколи така інтенсивна боротьба не велася в такій драматичній обстановці. Навколо падали матеріальні фортеці, на які можна було досі спирати свою віру в перемогу над обставинами, денаціоналізувалися цілі суспільні верстви, які несли до того часу прапор ідеї, падали разом із тим матеріальні засоби ведення боротьби, зменшувався гурт невігнутих під натиском сильнішого ворога, але прапор рідної культури, що мав вести націю, підносився над тим гуртом невідкупних оборонців, підтриманий все новими руками. Він плів через час і яснів все новими барвами духовних знайдець” [2, 280]. Острозький культурно-освітній осередок під протекторатом князя стояв в авангарді цієї боротьби.

Подальші дії князя після Берестейського собору були спрямовані на зміцнення і захист православної церкви. За його посередництвом в Острозі була підписана угода між Гedeоном Балабаном і Львівським братством. Острозький зобов'язав Балабана порушувати питання захисту грецької релігії на сеймиках у Вишні, Галичі, Кам'янці-Подільському, а також домагатися записів у сеймикових інструкціях, присвячених обороні православ'я. Згідно з домовленістю К.-В.Острозького з його зятем Криштофом Радзивілом такі ж самі пункти про оборону грецької віри з'явилися в інструкціях синодів литовських протестантів. На сеймах 1597 та 1598 рр. з ініціативи князя делегації православних та протестантів одноголосно вимагали повернення Православній Церкві її давніх прав, зняття з посад владик, які прийняли унію і призначення на їх місце владик, вірних патріархові [3, 148-149].

На початку XVII ст. князь Острозький, який наближався до свого вісімдесятиліття, дивував ще своєю енергією та наполегливістю в боротьбі з уніатами. Незважаючи на свій похилий вік, князь і далі виконував свої військові обов'язки Київського воєводи. Це не дозволяло уніатам розгорнути в Києві та окрузі насильницькі дії проти православних, вплив уніатів та католиків у Наддніпрянщині був значно меншим, ніж у Галичині. Острозький домігся обрання на посаду архімандрита Києво-Печерської лаври Єлисея Плетенецького. Суперечка за лавру точилася між православними та уніатами вже кілька років. Король готовий був віддати монастир Іпатію Потію, який обіймав тоді посаду Київського митрополита, але під впливом протесту православних, протестантів і навіть частини католиків відкладав розв'язання цієї справи до сейму 1603 року. Врешті-решт дав згоду на традиційний вибір архімандрита самими монахами, які, як і можна було сподіватись, у січні 1604 р. вибрали кандидата від православних – Єлисея Плетенецького. Правда, польська сторона намагалася довести, що цей вибір був нав'язаний гайдуками князя Острозького, а Іпатій Потій стверджував, ніби король погодився на цей вибір лише через те, що сподівався на швидку смерть К.-В. Острозького, який був у надзвичайно тяжкому стані після похорону сина Олександра. Проте старий князь, за словами того ж І. Потія, "як орел, омолодився і не перестає мене нищити" [3, 167]. 27 січня 1604 року К.-В. Острозький написав лист до папського нунція Рангоні з проханням, щоб католики не чинили опору і дозволили Єлисею Плетенецькому без перешкод обійняти посаду архімандрита Києво-Печерської лаври. Прохання батька підтримав Януш у листі до Рангоні від 28 січня 1604 р. [3, 163]. Проте сейм 1604 р. погодився лише на те, щоб лавру не отримав Іпатій Потій, але залишив її за уніатами. Остаточо король згодився передати монастир Єлисею Плетенецькому на сеймі 1605 року [3, 168]. Чимало зусиль доклав до цього і Януш. Під час сейму він настояв на затвердженні на посаді архімандрита Є. Плетенецького, що викликало широкий позитивний резонанс серед православного населення Речі Посполитої. У цей час Януш виступав яскравим оборонцем грецької віри і вимагав від Зигмунта III толерантного ставлення до неї, вважаючи, що релігійні незгоди будуть головною причиною зростаючої внутрішньої кризи в державі. На цьому ж сеймі з'явилася інспірована коронним

канцлером Яном Замойським опозиційна королю інструкція белзького сеймику, яка вимагала заспокоєння релігійних справ і була підтримана великим загалом різно-конфесійної шляхти. Під впливом натиску православних була прийнята конституція Релігії грецької, у якій проголошувалось, що жодний монастир або церква не можуть бути відібрані від православних і священники не можуть бути примушені проти їх волі до послушенства уніатським єпископам [3, 168].

Наступний крок у боротьбі православних був зроблений в 1606 році, коли К.-В.Острозький вдало використав для боротьби за права православної церкви рокош Зебжидовського під Сандомиром. Посланець князя архімандрит Києво-Печерський Єлисей Плетенецький домігся, щоб до вимог рокошан були додані ряд пунктів, які стосуються православної церкви. Враховуючи ситуацію великого незадоволення в країні, король погодився на їх реалізацію. На сеймі 1607 р. в конституції було затверджено право отримувати православні церковні посади тільки прихильникам грецької віри, гарантовано вільну відправу служб божих, легальну діяльність братств, наказано під загрозою штрафу в 1000 гривень протягом року повернути свої посади тим духовним особам, які займали їх кілька [3, 169]. Все це свідчило про зміцнення позицій православних і було величезною заслугою політичних змагань князя.

## Література

1. Грушевський М. С. Історія України-Руси / М. С. Грушевський. – Львів, 1905. – 704 с. [Перевидання] – К., 1994. – Т. 5.
2. Зілинський О. Духова генеза першого українського Відродження / О. Зілинський // Європейське Відродження та українська література XIV-XVIII ст. – К., 1993. – С. 276–300.
3. Kempa T. Konstanty Wasil Ostrogski (ok. 1524/1525-1608) wojewoda kijowski i marszałek ziemi wolyńskiej / T. Kempa. – Toruń, 1997. – 228 s.
4. Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія / І. З. Мицько – К., 1990. – 192 с.
5. Яковенко Н. М. Василь (Костянтин) Острозький / Н. М. Яковенко // Історія України в особах. Польсько-литовська доба. – К., 1997. – С. 119–128.

*Марія Кашуба (Львів)*

## **ДИЛЕМА ВІРИ Й РОЗУМУ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ ПЕРІОДУ ПЕРШОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ**

Серед численних досліджень специфіки світогляду мислителів періоду першого культурно-національного відродження в Україні порівняно мало таких, котрі би виділяли проблему співвідношення віри й розуму. Щоправда, за останні десятиліття поступово спростовується думка, що в полеміці православних з католиками, уніатами та протестантами українські мислителі здебільшого використовували богословські аргументи, тобто цілком “ віддали розум у полон віри”. Праці Ореста Зілинського, Володимира Кречотня, Володимира Литвинова, Петра Кралюка, Михайла Дмитрієва, Ярослави Стратій, Валерія Земи, Максима Дойчика, Ірини Жеребило, Тараса Литвина та ін. переконують, що українські мислителі кінця XVI – першої половини XVII ст. у боротьбі за чистоту православ'я не лише апелювали до аргументів віри, а й досить часто вдавалися до наукових доказів, або прикладів зі світського життя.

Орест Зілинський, досліджуючи духовну генезу першого українського культурно-національного відродження, цілком слушно звертається до обставин прийняття Руссю християнства: “Не мечем, а словом Божим, одягненим у пишні культичні атрибути, підкорювала Візантія своїх диких противників” [3, 282]. Він переконаний, що з прийняттям християнства Україна стала васальною областю Візантійської імперії. Її подальший культурний розвиток мав бути тільки відблиском великого політичного й культурного центру. Символом цього є собор святої Софії як повторення царгородського храму. Слава Царгорода закріпилася на тисячоліття в українському фольклорі. Церковний апарат, контрольований грецьким єпископатом, монополізував усю освіту і все культурне життя. “Всі дороги до

здобуття духовної зброї. Він виховував членів провідної верстви, вів літописання й політичні зв'язки” [3, 283].

Крім того, що візантійська культура, яка приходила в Україну, мала майже виключно духовний, релігійний характер, вона сприймалася за посередництвом”спрямованої виключно на релігійну область церковнослов'янської культури”, яка”не допускала місцевих світських елементів до культурної розбудови”. На думку дослідника, це була перша причина того, що в Україні довго не могли сформуватися, а якщо й поставали, то не могли довго втриматися світські культурні центри.”Духовенство, школене в ідеалах універсальності релігійного світогляду, надавало тон цілому культурному життю, виховуючи все нові покоління в послузі несеній собою релігійній культурі й світоглядові” [3, 284].

Популярність християнської релігії зміцнювалася й поглиблювалася також тим, що ”віддавна вся культурно-релігійна машина Києва була поставлена на службу політичного утвердження держави, яка, власне, й ідентифікувала себе як східну цитадель нової віри”, – переконана Оксана Пахльовська [5, 86], констатує, що ”віра й політика сплелись: єдність християнської спільноти, яка, звичайно, апріорно мусила протистояти “невірним”, мислилась також і як шлях до духовного спасіння” [5, 87]. З легкої руки Візантії, вважає дослідниця, українська культура була основним пропагандистським важелем ідеології, “політика підкорила собі релігію і культуру”, “самоствердилася коштом церковно-літературних ідей та концепцій, що мало для культури фатальні наслідки”, “витворився тип несекуляризованої культури, ідеологічні механізми якої заблокували народження світських елементів і відтак розвиток у напрямку етики й естетики Гуманізму” [5, 88-89].

У східному християнстві панували аскетичні прагнення, сформувався східний емоційний тип людини у боротьбі з впливами еллінізму, що репрезентують твори Григорія Богосова, Йоана Дамаскина, Івана Лествичника. На Заході ж християнська ідея поєдналася з грецькими раціоналістичними течіями, репрезентованими александрійською школою з Климентом та Оригеном та християнськими стоїками з Боецієм.

Аскетичний ідеал життя, вивищений християнством східно-го обряду, став основною частиною світогляду”фанатичного ідеалізму”, який характеризує ”виключність етично-догматичного

цінування світу, дуалістично забарвлений ідеал відвороту від світу матерії та його прелестей, канонізація й одиноке виправдання чуттєвого шляху для зв'язку з Богом, ідеал духовної простоти" [3, 285]. На візантійському терені, де буяло культурне життя, збагачене тяглістю античної традиції, де пишню розквітла матеріальна розкіш, такий ідеал стримував безмежні матеріальні прагнення, замикав їх у рамки ідейної доцільності, що зрештою призвело до краху могутньої імперії. На сирому українському ґрунті аскетизм стримував наміри економічного поступу, реальну творчу наснагу, паралізував активні сили розвитку й розквіту.

Ченці як представники найбільш освіченої верстви тогочасного суспільства, запозичивши устав візантійського чернечого життя Федора Студита, сиділи переважно в печерах і скитах, проповідували занедбання тіла й зречення всього матеріального, практикували духовне вдосконалення й очищення за Іваном Лествичником. У тогочасній Західній Європі ченці, керуючись гаслом *ora et labora* (молися й працюй), засновували університети, будували величаві церкви й монастирі та плекали інтенсивну аграрну культуру, єзуїти особливо активно прислужилися до розвитку освіти й науки. Усе це утверджувало автономію розуму, його здатність пізнавати природу і Бога. В Україні ж, яка особливо потребувала просвітителів і практичних знань, чернецтво інтенсивно проповідувало ізоляцію від світського життя і всього матеріального. О. Зелінський вважає причиною такого ставлення до потреб життя "некорисні риси церковно-візантійського світогляду", серед яких виділяє: "трансцендентальний ідеалізм; агностицизм і віру в пізнання з Божої ласки; безперсоналізм (людина – це порох); духовність (тільки те, що подає церква – правдиве, все інше – спокуси диявола); неісторичність; предестинативність" [3, 286].

На таких ідейних підвалинах ґрунтувався світогляд православ'я, що століттями вкорінювалося в Україні й визначало світосприйняття і світорозуміння. У такому світогляді переважав догматизм і традиціоналізм. Догматизм зумовлював переконання, що навіть внутрішній зв'язок з Богом, який був стрижнем християнського світогляду й зумовлював відречення від земного життя, – цей зв'язок не міг бути ніколи активним і індивідуальним, позбавленим страху провинитися перед догмою. Натомість у західній християнській традиції, зокрема в Серед-



ньовіччі, такий зв'язок проявлявся у містичному екстазі індивіда, його естетичному захопленні духовними елементами життя, чого не обмежувала жодна догма (Августин, Екгарт, Катерина Сієнська, Франциск Азизький, Якоб Беме), або у боротьбі за перевірений на власному досвіді етичний ідеал (Августин, Ян Гус), чи у пориві творчого інтелекту до свого духовного центру (Тома Аквінський). В українських мислителів, як і в цілому у прихильників православ'я, зв'язок з Богом" обмежувався тільки до апробативного пересвідчення про правдивість догм, що проявлялося зовсім змеханізовано в пишній обрядовості" [3, 287]. Щоправда, загальну картину збагачують винятки: були ченці вчені, переписувачі й автори книг, справжні інтелектуали, навіть схильні до критичного мислення.

Кількість таких учених людей суттєво збільшилася у XVI ст. – саме їхня "критична маса", сформована внаслідок частих та інтенсивних контактів із Заходом, спричинилася до появи полемічної літератури, культурно-освітніх гуртків та осередків, братських шкіл, реформаційних та гуманістичних ідей. Ярослав Ісаєвич простежив, що "з середини XVI ст. з'являється назва "школа" для навчальних закладів при окремих православних церквах: очевидно, з Заходу було запозичено не лише назву, а й певні організаційні зразки" [4, 116], а "заснована 1576 р. Острозька школа стала першим православним навчально-науковим закладом, який поставив завдання, не відходячи від засад власної ("грецької") релігії, скористатись і з досягнень західноєвропейського шкільництва" [4, 117].

Збільшенню числа учених-інтелектуалів сприяло книгодрукування, яке в Україні пройшло такі ж етапи, як і в багатьох країнах Європи. Першими друкарями ставали освічені майстри (Скорина, Федоров), окремі магнати опікувалися друкарнями (Острозький, Ходкевич), типовим стає друкар-підприємець (Вербицький, Сльозка, Соболь). Згодом простір заповнюють монастирські друкарні. Новітні дослідження, зокрема віднайдені Орестом Мацюком у Львівському історичному архіві документи, дають підставу твердити, що друкарство в Україну прийшло не зі Сходу, тобто з Москви, а з Заходу, від німців. Час його появи слід датувати 1460 роком. Ім'я першого українського друкаря – Степан Дропан, який, як свідчать архіви, подарував свою друкарню львівському Свято-Онуфріївському монастирю, де прибулий Іван Федоров, як він сам пише, "своїм

заходом занедбане друкарство обновили" (Дзеркало тижня, 27 жовтня 2007 р., № 40 (669). – С. 19).

Дослідниця книгозбірень Марта Боянівська стверджує, що "у XV ст. переписувачами [книг] найчастіше були ченці. Адже при тодішньому обмеженому характерові освіти, що рідко охоплювала кола поза духовенством і поза родовою чи політичною елітою, більшість письменних осіб перебувала в монастирях. У XVI ст. серед переписувачів переважали світські особи, що було викликано поширенням і освіти, і книгопереписування. У першій половині XVII ст. дещо зросла частка білого духовенства, проте провідне місце в переписуванні надалі посідали світські особи" [1, 11].

Серед переписаних і друкованих книг переважали літургічні, однак "в Україні порівняно рано почали друкувати і богословські тексти, світську художню літературу, публіцистику, наукові трактати"...Грецькі видання були тільки епізодом в історії друкарства України. Навпаки, кількість латинських і польських видань зросла" [4, 120].

Я. Ісаєвич переконує, що з початком XVII ст. почали діяти під егідою братства "школи київські" – цілком західний за змістом і формами навчання заклад", а "заснування Києво-Могилянського колегіуму (1632) було дальшим кроком на шляху сприйняття організаційних засад, властивих шкільництву Центральної і почасті Західної Європи" [4, 122]. Крім того, орієнтації на західні зразки і організації та змісті навчання відповідала латинська мова, яка стала мовою вищої освіти в Україні.

Раціоналізації освіти, наближенню її до потреб суспільного життя сприяло змагання шкіл, які належали різним конфесіям. Єзуїтські й протестантські школи стимулювали всіх учасників культурного й релігійного життя, особливо ж учасників полеміки, поглиблювати знання, шукати наукову, а не лише богословську аргументацію, що створювало ґрунт для вдосконалення шкільної освіти.

Розвиток шкільництва західноєвропейського зразка призвів до попиту на імпортовану книгу. Ввозили латиномовні та польськомовні видання, хоча були й книги німецькою, французькою, італійською, чеською та іншими мовами. "Вивчення 43 каталогів книжкових збірок львівських міщан з 1560-1653 рр. показало, що найбільше в них було латиномовних видань ан-

тичних авторів і гуманістів (на першому місці Ціцерон, друге і третє поділили Арістотель і Еразм Роттердамський), популярними залишались також посібники з юриспруденції та медицини” [4, 125].

У другій половині XVI – першій половині XVII ст. Україна переживає справжній розквіт культури, який можна порівняти з ренесансним. Цей розквіт засвідчують розвиток освіти й книгодрукування, діяльність учених гуртків та культурно-освітніх центрів, поява цілої плеяди учених, письменників-полемістів, навіть династій книжників. Прикладом можуть бути родина Смотрицьких – Данило, Герасим, Мелетій, Стефан, Митрофан; брати Стефан і Лаврентій Зизанії, батько і син Загоровські. Серед згромаджень учених людей найбільш відомі осередки в с. Миляновичах на Волині, в Острозі, учений гурток Львівського братства та Києво-Печерської лаври. Їх учасники не лише перекладали й коментували релігійну літературу, а й самі писали літературні праці, промови, повчання, укладали й редагували тематичні збірники поетичних та прозових творів.

На цей період припадає особливий розквіт української духовної культури, ознаменований утвердженням національно-релігійної ідентичності, формуванням особистості громадянина з почуттям відповідальності за долю країни й народу. Символом таких феноменів є братський рух, діячі якого сформували атмосферу громадянського суспільства. В умовах бездержавності українського етносу, об’єднані після Люблінської унії 1569 року в межах однієї держави Речі Посполитої маєтне міщанство й свідоме заможне селянство створюють громадські організації – братства, де панує не лише дух взаєморозуміння й взаємодопомоги, моральної й матеріальної підтримки колективом кожного члена, а й турбота про”спільне благо”. Ці громади добивалися рівних прав для українського населення у Речі Посполитій, постійними зверненнями до Сейму і Короля виборювали своє громадянство у чужій за духом державі, як про найважливішу справу дбали про школу й книгу рідною мовою, про виховання людини-гуманіста і захисника своїх культурних надбань і традицій, носія високих моральних чеснот, серед яких на першому місці було почуття відповідальності перед громадою. Діяльність українських братств, їх статuti та статuti шкіл широко висвітлена у працях Я. Ісаєвича, П. Кралука, В. Нічик і О. Матковської, тут вважаємо за доцільне наголоси-

ти на їх прихильності до західного раціоналізму – реформаційних та гуманістичних ідей. Це яскраво помітне у полеміці Івана Вишенського з Львівським братством.

Свято дотримуючись запозиченого з Візантії православного чернечого уставу та ідеології ісихазму (мовчання, незворушність, ізоляція від світу матеріальних благ, аскеза тощо), полеміст Іван Вишенський у своїх палких викривальних посланнях з Афону на рідну землю закликав до молитви, читання Євангелія, Апостола, Часослова та Псалтиря, навіть опрацював спеціальну навчальну програму в такому річищі. Був глибоко переконаний, що це єдиний шлях порятунку українства від скверни Заходу, особливо "латинства", адже таку дорогу вказує сам Всевишній: "Обираю я смиренних, покірливих, мовчазних і тих, що відчувають трепет перед моїм словом. Нехай не хвалиться сильний силою своєю, багатий багатством своїм, премудрий премудрістю своєю. А тільки тим хвальник хай хвалиться, що зміг мене пізнати через пригодження мені і творення того, що повелю, і чинив суд та правду на землі. Адже моє нерозумне мудріше від людини, а моє недуже міцніше від людини" [2, 30]. "Віруйте кріпко й нерушно й будете єдині у вірі" [2, 33], – закликає полеміст, свято переконаний, що будь-яке знання поза Святим Письмом згубне для людини і для країни в цілому: "Мені здається, що ліпше аза не знати, тільки б до Христа дотиснутись, який блаженну простоту любить і в ній собі обитель чинить і там упокоюється" [2, 35].

Подібні переконання сповідувала ціла когорта освічених православних ченців, яких О. Зілинський зараховує до традиціоналістичної орієнтації. Крім І. Вишенського, сюди належали Йов Княгиницький, Йов Почаївський (Желізо), Ісайя Копинський. Отець Віталій з Дубна та ін. – усі, хто обстоював чистоту православної віри ціною ізоляції від Заходу, орієнтував кожного і суспільство в цілому на духовне вдосконалення шляхом молитви і аскези, життя в бідності й "святій простоті". На цьому донині наголошує православна церква.

Такій орієнтації протистояли прагматики, що керувалися в своїй діяльності насамперед потребами часу, необхідністю суспільного поступу, пов'язаного з засвоєнням надбань західноєвропейської освіти, ідей гуманізму та Реформації. У сучасній літературі їх прийнято називати прогресистами, а О. Зілинський визначив їх орієнтацію як "уніоністичну", очолювану Іпатієм

Потім, та "поступово-утраквістичну, найкраще оформлену у львівській "Пересторозі" [3, 280-281].

Можна цілком приєднатися до твердження О. Зілінського про поєднання у протистоянні традиціоналістам мислителів проунійного напрямку та братського руху. Яким би це твердження не видавалося парадоксальним, – про їх протистояння написано гори літератури – все ж стосовно дилеми віри й розуму їх об'єднує переважання раціо. І. Потій зі своїми прихильниками йшов на створення нової уніатської церкви, детально обміркувавши її переваги в тогочасних умовах кризи українського православ'я. Звинувачені ортодоксами-традиціоналістами у зраді своєї віри, вони рятували українську церкву від остаточного поглинання її польським католицизмом. Історія підтвердила правильність такого вибору.

Діячі братського руху налагодили шкільництво й книгодрукування рідною мовою, виховали плеяду високоосвічених як на свій час діячів української культури – письменників-полемістів, поетів, ораторів, редакторів і книговидавців, авторів перших граматик і словників, що поставили слов'янську мову на один щабель з мовами, якими ширилась по світу Біблія. У цьому середовищі зародилася українська гуманітарна наука, на основі якої формувалася українська інтелектуальна еліта – носій і пропагандист ідей гармонійного розвитку особистості. Мова йде про перші грамматики слов'янської мови – Мелетія Смотрицького і Лаврентія Зизанія, перші українські словники – Лаврентія Зизанія і Памви Беринди, перші історичні праці й літературно-критичні статті, твори з проблем етики, психології, географії та космографії, авторами яких були Захарія Копистенський, Касіян Сакович, Кирило-Транквіліон Ставровецький, Стефан Зизаній та ін.

Вищим пунктом на цьому шляху було створення Києво-Могилянської колегії, натхненником і фундатором якої був вихованець Львівської братської школи Петро Могила. Саме він остаточно закріпив розпочату братчиками реформу церковного життя – вимогу освіченого духівництва, чітко прописаних і впорядкованих служб у "Гребнику", впорядкування православної церковної догматики у "Катехизисі". Впровадження такої ненависної І. Вишенському та його прихильникам латинської мови у навчальний процес як основної мови викладання дисциплін у колегії відчиняло її спудеям двері у всі європейські університе-

ти, наближали до них скарби тогочасної світової науки.

Отже, незважаючи на впертий опір традиціоналістів, в українській духовній культурі першої половини XVII ст. поступово торжествує раціоналізм – прагнення до наукового знання й глибокої всебічної освіти.

### Література

1. Боянівська Марта. Переписувачі книжок як культурні діячі України XV – першої половини XVII ст. – Львів: Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 1994. – 42 с.

2. Вишенський Іван. Твори/ 3 кн. укр. мови перекл. Валерій Шевчук, передм. і прим. В. Шевчука. – К.: Вид-во худліт-ри "Дніпро", 1986. – 247 с.

3. Зілинський Орест. Духова генеза першого українського відродження // Європейське Відродження та українська література XIV-XVIII ст. / Відп. ред. Олекса Мишанич. (Наукове видання) – К.: Наукова думка, 1993. – С. 276-299. – (Ін-т літератури ім. Т.Шевченка АН України).

4. Ісаєвич Ярослав. Освітній рух в Україні: східна традиція і західні впливи // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи / Матеріали I-го українсько-італійського симпозіуму 13-16 вересня 1994 р. / Відпов. ред. Олекса Мишанич. – К.-Венеція: Вид-во "АртЕк", 1996. – С. 114-135.

5. Пахльовська Оксана. Культура та ідеологія України XVII ст. // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи / Матеріали I-го українсько-італійського симпозіуму 13-16 вересня 1994 р. / Відпов. ред. Олекса Мишанич. – К.-Венеція: Вид-во "АртЕк", 1996. – С. 85-113.

*Лариса Квасюк (Острог)*

## **АРХЕТИП ЦЕРКВИ-МАТЕРІ В МІФОЛОГІЧНИХ ПОБУДОВАХ МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО**

Мелетій Смотрицький на відміну від своїх сучасників випадає з чітких тенденцій релігійної полеміки початку XVII століття, бо ставить собі завдання значно ширше, аніж дати відповідь конкретному опонентові, спростувавши чи утвердивши істинність богословських питань. Творам М.Смотрицького притаманна концептуальність вираження. Їх об'єднує ідея повернення до джерел руського християнства й прилучення Русі до апостольської традиції, збереженої і переданої греками. У контексті ідеологічної функціональності ці ідеї сприймаються як міфи тієї епохи. Завдяки цим міфам, що апелювали до “авторитету давнини”, Мелетій Смотрицький намагався зробити легітимним візантійсько-руський етнос у Речі Посполитій. Не відмовляючись від старого як субстанційного і вічного, мислитель одночасно йшов назустріч модерним ідеям, новій культурі, здійснюючи безнадійну спробу об'єднати дві культурні концепції західної та східної цивілізацій у своєму світі. А це були різні концепції. Пам'ятаємо, що у суспільно-політичному відношенні церква східного віровизнання в Речі Посполитій була позбавлена державної підтримки і зосереджувалася на внутрішніх проблемах епістемологічного характеру. Західна церква ж стала на шлях апологетики державних структур, уніфікуючи дисципліну. У цей же час з'являється і протестантизм як інша релігійна модель, що ініціювала необхідність повернення до первинного та автентичного.

Всі ці релігійні моделі – східного і західного християнства, протестантизму, – як певні погляди на те, що є найбільш цінним у світі християнської культури, її інтерпретації знайшли своє відображення у міфологічних побудовах творів Мелетія Смотрицького, зокрема і в його “Треносі”.

Історик української літератури Сергій Єфремов так висло-

вився про "Тренос" Смотрицького: "Надто цікава постать цього от письменника, що його Куліш назвав був "одним из замечательнейших лиц нашей истории". Мелетій Смотрицький був вихованцем, з одного боку, Острозької школи й тієї, що там панувала духовної атмосфери, а з другого – закуштував був і єзуїтської науки та західно-європейського життя. Це одбилось на його літературній діяльності хитаннями й суперечностями, з яких видно незрівноважену вдачу, хитку та непостійну "мятущуюся", мовляв душу. Року 1610-го з'явився (мовою польською, але ніби як переклад з грецької та української!) глибоко песимістичний, але надзвичайно поетично, й з справжнім надхненням написаний "Тренос" або "Плач" Теофила Ортолога – під цим псевдонімом виступає Смотрицький. Під пером його сучасна Україна ніби оживає і невимовно тужними плаче словами, промовляючи до дітей своїх, що покинули нещасну матір, Церкву Православну, на сором, на ганьбу та поневір'яння" [8, 138-139].

"Тренос", окрім посвяти та передмови, поділено на десять розділів. У перших двох мова йде про становище Православної Церкви, у двох наступних міститься критика Церкви Римської, а в останніх розглянуто догматичні та обрядові суперечки між західною та східною церквами. Книга Смотрицького викликала реакцію серед православних та обурення в католицькому світі. Перші назвали автора "отцем благочестя", "янголом Божим", порівнюючи його натхненну працю з творами Івана Златоуста. Католики, за словами біографа Смотрицького Якова Суші, вважали, що "звіку ще ніхто з єретиків на святий престіл не нападавсь так злостиво: кожне слово тут язва, кожна думка – отрута, тим гірше, що автор розпустив її в красі стилю, як у солодкій принаді" [12, 66]. Петро Скарга – польський єзуїт, назвав автора "Треносу" "чорним нічним вовком в овечій шкурі", а також звернув увагу "на політичний аспект появи книги Смотрицького: вона була видана на початку 1610 року, коли польський король Сігізмунд III Ваза (1587-1632) почав кампанію проти Московії. Зв'язок тут очевидний: твердження про те, що під владою турецького султана Східна церква користується більшою свободою, ніж під владою папи, що може бути зрозуміло як заклик до рутенів Польської держави не виступати проти своїх одновірців в Московії, які можуть принести їм релігійну свободу. Не варто тому дивуватися, що в наказі,



що був виданий 1 квітня 1610 року в таборі під Смоленськом, Сігізмунд заборонив розповсюдження книги і звелів конфіскувати її тираж, а автора заарештувати”, – саме до такого відтворення ходу подій повертається зарубіжний дослідник Франсис Томпсон [13, 179].

У статті на прикладі “Треносу” Мелетія Смотрицького спробуємо представити відображення у символічній міфологічній формі Церкви-Матері одного з архетипів – образів колективного несвідомого за термінологією К.Г. Юнга – архетипу Матері [16], що знайшов своє виявлення в міфологічних побудовах творів автора. Ці тексти, з позицій сучасної методології, виступають як виявлення певних конструкцій реальності, представляють інтуїцію життєвого світу автора, його міфологію. У сучасних гуманітарних науках міф трактується як перехід від природи до культури, до людської свідомості. Міф – це історична поліфункціональна форма світовідношення, самоопису, самовідтворення особистості і більш широко системи. Він виражає структуру життєвого світу, є засобом конструювання людиною певного соціального порядку [7, 163]. Міф репрезентує буття у завершеній формі.

Мовою міфологічних конструкцій виступають символи як втілення неусвідомлюваних цінностей та станів. Символи не просто репрезентують реальність (тоді вони є лише знаками), але й є частиною реальності. Символ враховує смисли та цінності, що відображають духовні, творчі можливості людини. Символ пов’язаний з соціально визначеною поведінкою носіїв культури і його семантика контекстуальна. Такі методологічні підходи, що були розроблені Р. Бартом [1], Я. Голосовкером [3], М. Мамардашвілі [10], Є. Мелетинським [11], К. Хюбнером [15], будуть теоретичною основою вивчення архетипового підґрунтя міфологічних побудов творів Мелетія Смотрицького, зокрема, його “Треносу”.

Мелетій Смотрицький творив у річищі парадигми християнської традиції як мета-тексту. Ця традиція, що репрезентована не лише текстами Святого Письма, а й церковним переказом, апокрифічною літературою, релігійно-фольклорними жанрами, впливала і на модель світу, що конструювалася Мелетієм Смотрицьким, і знайшла відображення у його творі, де кожна істота, предмет, постать, ситуація мають свій символічний зміст.

Нагадаємо, що твір є із жанру полеміки. У текст закладено реального опонента, що його через протиставлення намагався переконати автор в істинності та правдивості своєї церкви. Для цього використовувалися часопросторові уявлення, в основі яких лежала антиномія ідеального минулого і марнотного теперішнього. З ідеальним минулим автор пов'язує власну традицію. Вважав, що її світ вартостей автентичний і похідний від сакрального. За усталеними зразками, традиціями необхідно будувати сучасне життя, – зазначає полеміст. Колишнє існування церкви розглядається ним як досконале.

Автор прагне переконати представників православних родин в істинності старожитньої віри, наголошуючи на відсутності доктрини святості, автентичності і правдивості в тій церкві, до якої вони прийшли. Тут виразно вимальовується опозиція "свій" – "чужий" (позитивний – негативний). Через колонізаційні елементи як "чужі" сучасний простір автор вважає негативним, трагічним – минуле як краще – "золоті часи" – втрачене. Сучасне вже не має відчуття спадкоємності сакрального минулого, не мислиться автором як пов'язане з Святим Письмом.

Звучать антиномії: сакральна і профанна сфери, Бог і світ, святий і світський, віра і розум.

Ці різні антиномії знаходять своє розкриття у "Треносі" Мелетія Смотрицького. Автор твору прагне подолати часову опозицію тепер-колись через встановлення ідеального простору. У цьому виражається його утопічне прагнення досягнути гармонії і оптимального варіанта, вийти із злої, хаотичної дійсності, драматизму ситуації кінця XVI – початку XVII століть.

Як цього можна досягнути? На думку Мелетія Смотрицького, за допомогою церкви. Тому до образу церкви і звертається автор полемічного трактату.

У першому розділ "Треноса", що дав назву цілому твору, бо називається "Лямент" (Плач) або "нарікання Церкви святої східної на звироднілих синів" у формі плачу або голосіння автор виступає з докорами ніби матері східної Церкви своїм синам "виродкам", що в тяжку годину покинули її та залишили на поталу ворогам. "Горе мені бідній, горе нещасній, з усіх боків з майна пограбованій, на світову ганьбу мого тіла з усіх риз оголеній!

Горе незносимими тягарями обтяженій: руки в оковах, ярмо на шиї, пута на ногах, ланцюг на бедрах, меч над головою обсічений, вода під ногами глибока, огонь по боках – невгасимий!

Звідусіль крики, звідусіль страх, зусюду переслідування: біда в містах і селах, біда в полях і дібровах, біда в горах і пропастях земних!

Нема ніде місця спокійного, ані сховища безпечного: день в болях і в ранах, ніч в стогоні і зідханню, літо гаряче аж мліти, зима морозна – аж до смерти! Мізерну наготу терплю, до смерти мене переслідують!

Перед тим гарна і багата, тепер зогиджена й убога! Колись королева всьому світові мила, тепер усіма зневажена і загнана!

Все, що живе: всякі народи й усі мешканці землі до мене приступіть, послухайте голосу мого, пізнайте чим була я, і подивуйтеся!

Посміховиським світові тепер я стала, а передтим людям і ангелам була подивом. Прекрасна була між усіма, люба й мила, гарна як зоря рання на Сході, красна як місяць, визначна як сонце, одиначка у матері своєї, вибрана в батьківській моєї, єдина чиста голубиця, непорочна, нічим не змазана, не покаяна. Олій розлятий – ім'я моє, джерело води живої – моє прізвище!

Побачивши мене, доньки Сіону називали мене найбільш благословенною королевою. Коротко сказавши – я була між доньками Сіону, як Єрусалим між усіма містами жидівськими, що лелія між терням – була я між дівчатами!

Задля тієї краси забажав Цар моєї уроди, кращий між синами людськимим, а полюбивши, вічним подружнім зв'язком з собою зв'язав.

Діток родила я і виховала – але ті мене виріклися, стали мені посміховищем і докором! Роздягли мене з шат моїх – і нагою мене з дому вигнали, забрали оздобу тіла мого і красу голови моєї взяли!

Що ж іще? Вдень і ніччю вони змовляються на бідну мою душу і про згубу мою неустанно думають!

Ви, що стоїте передо мною, ви, що дивитеся на мене, послухайте і подумайте – чи є де біль більший від могого? Чи є де смуток і жаль, як журба моя? Діток родила й виховала – а вони мене виріклися, і стали мені упадком – тому сиджу тепер як одна з вдів-голосільниць!

Колись пані Сходу і Заходу, Полудня і Північних країв, а тепер вдень і ніччю плачу і сльози мої по щоках моїх як річні потоки течуть, а нема кому мене потішити: всі мене одбігли, всі погордили, родичі мої далеко від мене, приятелі мої неприяте-

лями моїми стали, сини мої, гадючому позавидувавши племені, утробу мою заразливими жилами жалять!

Слухайте моєї жалісної пісні всі народи, прийміть до вашого уха всі, що на світі живете: Сини й доньки, котрих я родила, покинули мене, пішли за тою, що ними не боліла, аби збитком товщу її насититися!

Священики мої посліпли, пастирі мої понімили, старці мої подуріли, молодики мої здичіли, доньки мої в розпусту вдалися і всі одним замислом – Бога і правду його занедбавши, на душу-життя моє сприсяглися!

Ах, тяжко мені на правду, з тим непокірним потомством, з тим їдовитим гадючим племенем, як тяжко! Хто ж поділить зо мною ті болі, хто мені плакати pomoже? Сини родила й виховала я, а вони мене виріклися і їдовиті жала язиків своїх на мене повиягали. Вони не схоліли послухати тих посланців і слуг, а тепер сам господар прийшов, сам кличе й учить, щоб обтяжені гріхом у ньому полегші шукали і в ньому перебували, і йому охотний послух віддавали.

Та виродки ці за єгипетськими казанами і чосником уганятися воліли, ніж до господаря свого ставитися, що їх на коштовну вечерю кликав” [12, 84-85].

Ці голосіння Східної Церкви – Матері-Вдовиці – зараховує Мелетій Смотрицький до всієї християнської спільноти: до духовенства і до мирян, до всіх верств християнського суспільства. Негативно реагує автор на перехід деяких православних до унії, вважаючи їх вчинок гріхом і беззаконням. До них він закликає наприкінці першого розділу “Треносу” такими словами: “Позволь Утішителю Духу Святий до них (“звироднілих синів”) зійти, зм’якшити їхні затверділі серця, щоб вони мене приймили з вдячністю і вислухали з увагою і дбайливістю. А я стаю перд тими, що називають мене єпископами мого батьківського наслідства Руської Землі і буду до Старшого між ними промовляти” [12, 85-86].

У формі плачу Церкви-Матері знаходить свою символічну репрезентацію архетип Матері. В українській релігійній літературі були різні інтерпретації образу Церкви та його художнього переосмислення. Можна простежити семантичну еволюцію образу від біблійної, патристичної традиції (Св. Кіпріан (Тасцій Цецілій) до переосмислення образу сучасниками Смотрицького – Герасимом Смотрицьким (“Ключ Царства Небесного”) та

Кліриком Острозьким (“Отписи”) [2, 9]. У версії Смотрицького можна відзначити багатоплановість, динамічність та своєрідність образу Церкви-Матері.

Враховуючи, що “Тренос” Смотрицького спрямований на опозицію до католицької церкви, яка свої ідеальні устремління втілювала в образі Бога-Отця як верховної батьківської сили, можна зіставити дві культурні традиції, що виражені в образах Церкви-Матері Смотрицького та Бога-Отця Петра Скарги (“Про єдність костелу Божого”). Зауважимо, що у ширшому культурологічному контексті ці дві метафоричні конструкції виступали як своєрідна проекція дійсності, означуючи культурну ідентичність епохи, у якій вони актуалізувалися. З ними пов’язувалася бажана перспектива уявного світу. На відміну від західної, латино-польської системи, модель ідеального світу в православній культурі слов’ян проектувалися через культ материнської першооснови – тобто через архетип матері. В універсальній метафорі Церкви-Матері, яка є емоційним стрижнем знаменитого “Треносу”, втілювалася ідея втраченої єдності. Через метафоричний образ український письменник проголошував цінності ідеального єднання руської православної еліти навколо материнського начала, за родинними й духовними ознаками, які втілював цей образ. В суспільному сенсі ці основні засади скеровувалися на державоцентричну модель: католицькою релігійною культурою – Deus-сили, православною – страждання, смирення, убогість, покора та аскетизм. Таке глобальне проектування можна охарактеризувати з погляду повернення до первісного автентичного міфу (міф Золотого віку). Абстрагуючи ці ідеї, приходимо до схеми: Скарга – ідея пересотворення світу суспільної структури, встановлення ієрархічної системи релігійних і політичних положень. Натомість, православний Смотрицький реінтерпретував ідею метафізичного рівня – спокутування гріха; апологетизація материнських страждань, смиренності й послідовності “у вірі батьків наших” стає благодаттю від Бога в отриманні прав для руського народу, як ідеальної, “Богом обраної”, духовної спільноти.

За традиційними середньовічними уявленнями, церква є джерело об’явлення і творіння. Вона виконує функцію захисниці і покровительки, а тому сприймалася як абсолютно довершена. Християнська доктрина трактувала церкву як самодосконалу, замкнуту. Та через поширення людського гріха церква втрати-

ла порядок, а тому має переродитися. Тепер її роль містична з опікунським, материнським почуттям Богородиці. Ця церква змальовується Мелетієм Смотрицьким як така, що сама тепер потребує захисту своїх синів, а отже, вже не є самодостатня.

Церква-Наречена – ідеальний образ, а Церква-Мати з дітьми-відступниками від Бога-Отця вже ближча до профанного світу.

“Колись – Наречена Христа, тепер – Церква-Мати з її трагічним існуванням. Її буття позбавлене слави, зневажена всіма, опечалена, убога, трагічний час, що плачу гідний. Тому і лунає лямент за втраченим минулим. Істинна святість зійшла у профанний світ. Це образ скривдженої дітьми вдови. Звучить заклик повернення до православ'я. До початкового, до первинного, в до-історію, в сакральний час. Вказується, що потрібно постійне очищення через систему християнських ідеалів – таїнства, літургію, молитву. Необхідно повернутися до материнської любові,” – каже Мелетій Смотрицький. У реальній ситуації церква, що була позбавлена церковної ієрархії не могла в ритуальний спосіб підтверджувати свій зв'язок із божественним. Для цього необхідне поєднання з історією Христа – безперервний літургійний процес.

Отже, символ Церкви-Матері виражає нереалізованість православних русинів у соціокультурній системі Польсько-Литовської держави.

На думку полеміста, Церква-Мати має звернутися до Бога-Отця як до судді, що здатний відновити справедливість і віддати належне покарання дітям-відступникам. Але покарання має бути не одразу, вона закликає дати дітям можливість покаятися. Церква-Мати виконує функцію посередництва між Богом і людиною, вона вселяє віру в порятунок і уникнення від кари Божої. Вона бере на себе вину своїх дітей. Молитва Богоматері не завершена, світ потребує зміни і порятунку.

Дві структури християнської культури – візантійсько-руська і латино-польська – використовуються автором. З одного боку, Бог має стояти на сторожі певних моральних цінностей. З іншого, через материнське начало, що є вторинним, страдницьким, також може надійти очищення, вважає автор.

Смотрицький виступає за відновлення первісного, автентичного стану речей, що репрезентований протестантами, за відмову від нашарувань.

Ефект емоційного досягався Смотрицьким у зображенні центрального образу “Треносу” – Східної Церкви-Матері. Автор представляє його в розвитку, динаміці. З одного боку, зосереджує увагу на його святості, величності, монументальності, яка залишилася у минулому і є втраченою. А з іншого, репрезентує її нинішній стан – убогості, приреченості, покинутості. Обігруючи “естетику потворного” (Д.Чижевський), Смотрицький зображував образ Церкви у жахливо-натуралістичний спосіб. Уже з перших сторінок твору образ Церкви-Матері, переданий епітетами “обідрана”, “оголена”, “незносними ладунками, тягарем обтяжена”. Емоційний ефект перевдягання скеровувався на те, щоб викликати у православного читача почуття жалю до образу скривдженої Церкви-Матері. У зверненні до традиційного в естетиці бароко прийому антропоморфізації чи натуралізації культових образів спостерігаємо своєрідний антропологічний злам – засвоєння Смотрицьким нового типу культури, яка вивершує людські почуття у релігійному творі, наділяючи ними божественний образ.

Полеміст зосереджував свою увагу на ідеї святості, трансформації первообразів у дійсність, з метою її сакралізації. Церква-Наречена і Церква-Мати – це свідчення існування небесної і земної ієрархії. Культ Матері – автентичний і вартісний для Смотрицького. Нагадаємо, що у Петра Скарги відбувалася десакралізація образу Церкви-Матері, зниження її вартості.

Варто зазначити, що ідея досконалої Церкви не є сталою у Смотрицького, вона щоразу видозмінюється, автор надає їй іншого семантичного звучання залежно від конфесійних прагнень.

## Література

1. Барт Р. Мифологии / Барт Р. – М., 1996.
2. Бабич С. Мифологізація структури: “Тренос...” Мелетія Смотрицького у контексті барокового моделювання ідеального світу / С. Бабич // Актуальні проблеми сучасної філології. Літературознавство. – Вип. VIII. – Рівне, 2000. – С. 3–10.
3. Голосовкер Я.Э. Логика мифа / Голосовкер Я. Э. – М., 1987.
4. Грушевський М. С. Історія української літератури / М. С. Грушевський. – К., 1995. – Т. V. – Кн. 2.
5. Грушевський М. С. Історія української літератури / М. С. Грушевський. – К., 1996. – Т. VI. – Кн. 1.

6. Грушевський М. С. Історія української літератури / М. С. Грушевський. – К., 1996. – Т. VI. – Кн. 2.
7. Залунин В.И. Миф в контексте социального конструирования / Залунин В.И. // Философские исследования. – 2002. – № 9. – С. 163–165.
8. Єфремов С.О. Історія українського письменства / Єфремов С.О. . – К., 1995.
9. Кралюк П.М. Духовні пошуки Мелетія Смотрицького / Кралюк П.М. – К., 1997.
10. Мамардашвили М., Пятигорский А. Символ и сознание (метафизические рассуждения о сознании, символе и языке) / Мамардашвили М. – Иерусалим, 1982.
11. Мелетинский Е.М. Поэтика мифа / Мелетинский Е.М. – М., 1976.
12. Мелетій М. Соловій, ЧСВВ. Мелетій Смотрицький як письменник / Мелетій М. Соловій. – Рим-Торонто, 1978. – Ч. II. – 450 с.
13. Томсон Франсис. Мелетій Смотрицький и уния с Римом: религиозная диллема в Рутении XVII века / Томсон Ф. // 400 лет Брестской церковной унии 1596-1996. Критическая переоценка. Сборник материалов Международного симпозиума. – Неймен Голландия, 1998.
14. Фадеева И.Е. Символ в культурной коммуникации / Фадеева И.Е. // Человек. – 2004. – № 12. – С. 5-14.
15. Хюбнер К. Истина мифа / Хюбнер К. – М., 1996.
16. Юнг К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов / Юнг К.Г. – Минск, 2004.



*Микола Зайцев (Острозь)*

## **ПИТАННЯ ЕТНІЧНОЇ САМОСВІДОМОСТІ У ПРАЦЯХ ОСТРОЗЬКИХ КНИЖНИКІВ**

Досягнення сучасної етнографії дають усі підстави зробити беззастережний висновок, що кожен народ відрізняє себе від інших чітким протиставленням – ми такі, а вони інші; це можна виразити антиномією “ми – вони”.

Що є основою такого протиставлення?

Перше, що охоплює наша, певним чином вишколена, свідомість – це соціальні відмінності народів. Справді, народи відрізняються за своїми соціально-політичними характеристиками, але це лише форми, в яких відбувається поступ етносу на тому чи іншому етапі його генези. Вони можуть бути сталими протягом значних проміжків історичного часу, а можуть досить швидко та суттєво змінюватись, в той час як етнос залишається сам собою на значних проміжках історичного часу. Звичайно, та чи інша етнічна спільнота не одвічна та незмінна історична категорія, а організм, що розвивається. Так, українці XVII ст. і українці XX ст. в дечому відмінні, так як і французи часів Людовіка XIV і французи XX ст. Та попри всі ці відмінності залишається щось таке, що дає підстави говорити, що і в XVII ст. і в XX ст. на теренах Франції жили французи, а на теренах України – українці. Тобто історично змінюючись, етнос у той же час зберігає щось стале – таке, що зазнає меншого впливу безжалісного історичного часу, ніж соціально-політичні чинники. Висловлюючись гранично узагальнено, етнос є діалектичною єдністю сталості та мінливості.

Якщо в етнічному бутті в силу тих чи інших політичних, ідеологічних, природних та ін. причин почали домінувати чинники сталості, то такий етнос приречений на ізоляцію, а відтак, він втрачає здатність до динамічного поступу. Про нього можна сказати, що він є “етносом в собі”, але не для себе. Коли ж починає домінувати мінливість, то він досить швидко втра-

чає свою самість і зникає з історичної арени. Лише певна діалектична єдність сталості та мінливості робить етнос здатним, зберігаючи своє етнічне "МИ", до динамічного історичного поступу. Дає можливість бути не лише етносом "в собі" і "для себе", але й етносом для інших – народом, який поважають і з яким рахуються, тобто нацією.

Так що ж є основою протиставлення "ми – вони"?

Основою протиставлення слугують, перш за все, стереотипи поведінки, сукупність звичок, смаків, пріоритетність певних цінностей, тобто, більш узагальнено, певний спосіб буття у світі. Виходячи з того, що способом людського буття у світі є культура, робимо висновок: етнічні спільноти відрізняються одна від одної своєю культурою, яка і робить їх несхожими. Саме культура формує цілісність буття певної етнічної спільноти у світі. Але чи є ця цілісність самодостатньою, або іншими словами, чи може вона забезпечити поступ народу? Вона є самодостатньою тою мірою, якою "зберігає" етнос "у собі", але не є такою в плані етносу "для себе", а відтак і "для інших". На це вказує і множинність етнічних культур та наявність різних форм їх контактів. Слід зазначити, що жоден спосіб буття у світі, взятий сам по собі, не є самодостатнім; це може забезпечити лише їх певна сукупність, що формується в процесі різного плану взаємовідносин народів та їх культур. Саме в цьому процесі відбувається накопичення зразків поведінки в певному соціокультурному просторі, з одного боку, та усвідомлення своєї самості, свого "МИ", з другого. Саме в цьому процесі "накопичення" та "усвідомлення" формується феномен національних інтересів та "траєкторія" історичного поступу.

Важливим моментом цього процесу є аналітика усвідомлення народом своєї самості на різних етапах історичного ступу та в різних ситуаціях історичного буття. Саме аналітика усвідомлення самотності українського народу в працях острозьких книжників і є метою цієї статті.

Уважне знайомство з працями острозьких книжників виявляє той факт, що усвідомлення ними етнічного "МИ" відбувається не на соціально-психологічному рівні, а на рівні соціально-культурному та соціально-історичному і здійснюється в плані протидії польсько-католицькій експансії. Саме її можна вважати тим зовнішнім чинником, який став своєрід-

ним каталізатором як історичної самоідентифікації, так і пробудження національної самосвідомості.

Перш за все, – і це переважає у острозьких книжників, – чітко ставиться питання про релігійні відносини, що певною мірою відповідає часові, адже в тих умовах приналежність людини до тої чи іншої конфесії відігравала – в плані її ідентифікації – чи не визначальну роль. До того ж різке розмежування християнських церков на Західну і Східну мало в плані етнічного усвідомлення принципове значення.

Патріарх острозьких книжників Герасим Смотрицький, розкриваючи експансіоністські прагнення Ватикану, говорить: “Учителі римського костелу численні найбільше у ці часи, як із костельних казальниць словесно, так і письмом із друкарських верстатів удаються до вас, народи руські, з численними дійовими наслідками великою пильністю та потужним діянням (минаючи своїх, котрі відступили від їхнього костела, пізнавши в ньому щось непристойне), різним чином та способами, виносячи чесність, святобливість, можливість та над усіма під небом зверхність римських пап і від них установленні закони, також і віри, а ваших грецьких патріархів і від них утриману віру та закон з вами заразом змішують із недовірством, глупством та відщепенством, явно топчуть ногами перед очима вашими і закликають вас до єдності” [6, 342]. Те, що Г. Смотрицький розглядає прагнення папи не як суто релігійну чи церковну справу, а як справу, що виходить за межі конфесійних стосунків та складає загрозу релігійній, а отже, і етнокультурній самості народу руського (українського) промовисто говорить вживане ним поняття, “народи руські”. Через це поняття розкривається нам його бачення самобутності народу руського (українського), єдність якого в умовах відсутності державності та зважаючи на час, скріплюється “своєю православною вѣре непорочное церкви” [5, 218]. А тому і віра для нього не просто релігійне явище, а віра і закон (порядок). І коли він говорить, що прагне “...вѣры ваше наострите, лацно бысте могли своїх покрепити...” [5, 218], то суть завдання виходить тут за релігійні межі. Виходячи із загального контексту праць Г. Смотрицького, можна підсумувати, що для нього етнічне “МИ” вже чітко протиставляється такому ж “ВОНИ”. Щоправда, це етнічне “МИ” ще повністю в релігійних шатах. Та й чи могло бути інакше?...Справа в тому, що в умовах, коли дух корпоративізму значною мірою визначав

життя тогочасного суспільства, самоідентифікація індивіда полягала перш за все в усвідомленні ним своєї приналежності до певного соціального стану (шляхта, священнослужителі, купці, ремісники, селяни), потім усвідомлювалась релігійна приналежність і лише після цього належність до етнічної спільноти – “народу руського” [2]. В умовах іноземного поневолення та зважаючи на особливості історичного етапу другий і третій моменти само ідентифікації зливались в єдине ціле і їх відмінність не завжди усвідомлювалась. Тому захист Г. Смотрицьким православ'я є захист етнічного “МИ” й передусім в духовній сфері. Досить цікавими в цьому плані є його слова “Повстанте, почувітеся и поднесъте очи душ ваших... от единое матере ваше невьсты непорочної, царя небесного роженые братя и сестры. О чем она, яком ти ваша, болезно вас породивши,.. надъялася и с ними, и с вами вьчно царствовать певна была.

Тепер вмьсто надъи, радости и потъхи, жалостно нарекает и многослезно плачет: единых, же от нее отступають, других, же о тоє не дбають” [5, 217]. І хоч безпосередньо в тексті думка подана в релігійних шатах, в них промовисто звучить етнічне “МИ”, персоніфіковане в образі православної церкви. Використаний тут прийом народних голосінь ще з більшим патріотичним пафосом зазвучить в знаменитому творі його сина Мелетія Смотрицького “Тренос”. Але тут чуємо уже не просто болісні роздуми православної церкви, а плач матері-церкви, і важко відсторонитись від думки, що не церква, а сама Україна крізь сльози звертається до своїх невдячних дітей. Дві згадані нами книги батька і сина розділяє більше двадцяти років, але форми вияву етнічної самосвідомості в них суттєво не відрізняються.

Аналогічний підхід до усвідомлення своєї етнічної самості зустрічаємо і у Христофора Філарета та Клірика Острозького. Останній, зокрема, прямо говорить, що народ віри східної нічим не гірший від інших, а т ому не має “малодушествовати”, а натомість – відстоювати свої інтереси [1, 283]. Ще одним чинником етнічної самосвідомості, який вивертах увагу у працях острозьких книжників, є історична пам'ять. Ця форма соціальної рефлексії належить до однієї з найвищих цінностей етносу. Через неї етнос починає пов'язувати себе з історією, тобто історично себе ідентифікувати, само обґрунтовуючи своє історичне право самому вершити свою долю на своїй “руській землі”. В силу визначених вже причин історична ідентифікація

відбувалася переважно, знову ж таки, в релігійних шатах.

Історична пам'ять у працях острозьких книжників перш за все виявляється через вживання ними поняття “народе рускіє, яке є не просто узагальненим етнічним поняттям щодо українців тої доби, але й усвідомленням своєї спадковості від часів Русі. Роблячи закид тим, хто зрікся віри своєї православної, Герасим Смотрицький запитує: “...про што на предки свои не памятаете, о которых полн увесь поднебесный свѣт великое славы и дивное справи, же и небеса проникла, и пред престол божій ставала” [5, 216]. Згадує він і “великого Володимира, преславного и многочудно крестившаго землю рускую...” [5, 213]. як непересічну особу в історії свого народу. Історичні екскурси, до яких вдаються острозькі книжники, чи то у формі народних голосінь, як то має місце в “Треносі” М. Смотрицького [7, 553], чи то у формі посилянь на давно минулі події, як у Г Смотрицького [5, 213,216] чи Дем'яна Наливайка (“Пам'ятайте, що ви з князів руських Острозьких вийшли” [3,528]), нагадують про родовід українського народу.

Цікавим є також посилання на біблійну історію та цитування її персонажів у зв'язку з перебігом подій української історії. Вже стало звичним шукати пояснення цьому в традиціях та канонах тогочасної літератури, тим більше, що питання, які порушувались тогочасним письменством, стосувались тією чи іншою мірою справ релігії та церкви. Все це так і заперечувати тут щось – марна справа. Але чи достатньо таких пояснень? З точки зору суто літературного процесу – так. Але якщо підійти до цього з позиції соціокультурних, світоглядних, а проблема етнічної свідомості є саме тією проблемою, то таке пояснення нічого особливого не дає. Сутність такого прийому далеко глибша, ніж просто данина певним тогочасним літературним нормам. Справа в тому, що цей прийом, усвідомлено чи ні, здійснював зіставлення власної історії з біблійною, тобто світовою і означав своєрідні пошуки місця свого етнічного “МИ” в контексті світового перебігу подій. Показовим в цьому плані є уривок з першої передмови до Острозької Біблії 1581 р. Г. Смотрицького, де він ставить цю подію в певне відношення до двох важливих точок християнської історії: “созданія мира 7089” та “воплощенія же от Духа свята и Марія дъвы вочеловьченія Христа Спаса нашего...” [4,201], чим підносить її до рівня події світового значення. Світоглядний смисл таких прийомів поля-

гав у виході в сферу трансцендентного, в сферу над етнічних, загальнолюдських цінностей, в результаті чого формується розуміння не лише своєї винятковості, але й загально людськості. Виникнення такої форми ідентифікації, як співвідношення себе з абсолютом, суттєво змінює протиставлення "ми – вони". На місце "голого заперечення" постає усвідомлення самоцінності кожного народу, його права бути самим собою і грати свою партію в загальнолюдському оркестрі. Згадані літературні прийоми свідчать, що в поле національної свідомості потрапило над етнічне, а отже, відбувається процес усвідомлення себе не на побутово-психологічному рівні (ми кращі, а вони гірші), а з позицій загальнолюдських абсолютів, з позицій вічності. Свідченням того, що острозькі книжники, виходили на зазначений рівень етнічної свідомості, може слугувати і той факт, що в їх працях ми не зустрічаємо звинувачень поляків у схизмі, чи заперечення культурних можливостей польської мови, як то мало місце у П. Скарги, стосовно руської.

Все зазначене свідчить про наявність у острозьких книжників досить зрілих елементів історичної свідомості як важливого складника етнічної свідомості. Разом з тим було і усвідомлення того факту, що існування народу далі можливе в спадковій пам'яті своєї минувшини, через яку він отримує зміст і спосіб життя та мислення. Бо свідомості, а тим більше самосвідомості немає без відчуття часу, відчуття його плинності. Саме на тлі плинності історичних подій і, перш за все, власної історії, – народ сприймає себе як сталу величину.

## Література

1. Клірик Острозький . Історія о листрикійском, то есть о разбойническом Ферарском, або Флоренском синодъ, вкорочъ правдиве списаная // Українська література XIV – XVI ст. – К.: Наукова думка, 1988.

2. Кралюк П.М. Українська нація: третя спроба формації // Дзвін. – 1992. – № 7 -8.

3. Наливайко Дем'ян. Лемент дому княжат Острозьких над зайшлим з цього світу найяснішим княжичем Олександром Костянтиновичем, княжичем Острозьким, воєводою Волинським. // Слово многоцінне. Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епохи Ренесансу (друга половина XV – XVI століття) та епохи Бароко (кінець XVI – XVIII століття). – К.: Аконті, 2006.

4. Смотрицький Г. Перша передмова до Острозької біблії 1581 р. //

Українська література XIV – XVI ст. – К.: Наукова думка, 1988.

5. Смотрицький Г. Ключ царства небесного // Українська література XIV – XVI ст. – К.: Наукова думка, 1988.

6. Смотрицький Г. До народів руських коротка, але пильна передмовка з нагадуванням і молінням старатливим // Слово многоцінне. Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епохи Ренесансу (друга половина XV – XVI століття) та епохи Бароко (кінець XVI – XVIII століття). – К.: Аконіт, 2006.

7. Смотрицький М. Тренос // Слово многоцінне. Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епохи Ренесансу (друга половина XV – XVI століття) та епохи Бароко (кінець XVI – XVIII століття). – К.: Аконіт, 2006.

*Іван Хом'як (Острог)*

## **НЕПЕРЕСІЧНА ОСОБИСТІТЬ МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО**

Постать Мелетія Смотрицького привертає до себе увагу яскравою індивідуальністю, патріотизмом, невтомністю у боротьбі за рідне слово. Його творчі здобутки досліджували Є. Макарушка, С. Булич, І. Ягич, В. Німчук, Л. Махновець, О. Прокошина, П. Кралюк та ін. Ми задалися метою проаналізувати життєвий шлях видного українського гуманіста, охарактеризувати його лінгвістичну діяльність.

Учений-філолог, письменник-полеміст, громадський діяч Мелетій Смотрицький – син Герасима Смотрицького, українського письменника, педагога, автора першої друкованої в Україні полемічної книги “Ключ царства небесного”, якого у 1576 р. князь Костянтин Острозький запросив до Острога, для того щоб призначити першим ректором Острозької академії. У цьому навчальному закладі здобував освіту і Мелетій Смотрицький, за наставника в нього був грек Кирило Лукарис, майбутній Константинопольський патріарх. Курс навчання складався із “семи вільних наук” – тривіуму (граматика, риторика, діалектика) і квадрівіуму (арифметика, геометрія, музика, астрономія). Провідними дисциплінами були старослов'янська і грецька мови.

Далі – навчання у Віленській академії, лекції у Вроцлавському, Лейпцігському, Віттенберзькому й Нюрнберзькому університетах. За кордоном одержав учений ступінь доктора медицини.

Знаковим для нього виявилось навчання у Віттенберзі. Місті, де католицький чернець Мартін Лютер оприлюднив свої тези-звинувачення проти Католицької церкви. Як зазначає К. Гудзик, ідеї Реформації глибоко вплинули на шляхтича з Поділля. Пізніше він писав про себе: “Хто я був тоді? Послідовник Лютера, який при труні Лютера, свій молодий вік на



науках отруївши, лютеранським димом закопчений, прибув до Литви, і Русь тим же чадом заразив”.

Як відомо, у липні 1569 р. Литовське князівство об'єдналося з Польщею в одну федеративну польсько-литовську державу – Річ Посполиту. Значна частина українських земель відійшла до Польщі, яка за підтримки Ватикану насаджувала в Україні католицизм. Скликаний 1596 року церковний собор у Бресті проголосив унію православ'я з католицизмом. Вище уніатське духовенство одержало чимало матеріальних заохочень і політичних переваг, православна ж церква опинилася поза законом, стала релігією пригнобленого українського народу.

Із цього приводу І. Франко писав: ”Унія Брестська зразу внесла сильний фермент у лоно народу руського, викликала раптове збудження, рух умисловий, жваві диспути, розворушила з одної і з другої сторони гарячі пристрасті, сплodiла надзвичайно цікаву полемічну літературу”.

Повернувшись у 1604 р. із-за кордону, М.Смотрицький активно поринув у суспільно-політичну полеміку на захист православної церкви. Його полемічні твори мали надзвичайно велику популярність. У книзі “Мелетій Смотрицький” П. Яременко акцентує увагу на тому, що друге десятиліття XVII ст. принесло Смотрицькому славу, визначило провідне місце в історії культури і письменства України і Білорусії того часу.

У 1610 р. в м. Вільно під псевдонімом Теофіл Ортолог Смотрицький друкує великий полемічний твір “Тренос або плач Східної церкви”, в якому став на захист рідного народу, його культури і права на самостійний розвиток. Прагнув викликати співчуття до уполітованої православної церкви, хотів звернути увагу влади на ущемлення її прав, на недоцільність і підступність Берестейської унії. У своїй книзі створив персоналізований образ Матері-України, яка сумує і плаче за невдячними дітьми, що зрадили свою віру і мову: “Горе мені, бідній, горе нещасній, ах, з усіх боків пограбованій! Руки мої в кайданах, ярмо на шиї, пута на ногах, ланцюг на стегнах, меч над головою обосічний”. Автор наводить довгий поіменний список родової шляхти, яка упродовж XVI – початку XVII ст. перейшла до католицизму або протестантизму.

У важкому стані української церкви М. Смотрицький звинувачує православну верхівку, яка уклала унію з католиками: ”О, нещасна череда! Чи може бути пастирем і вчителем той,

котрий сам ніде не вчився, котрий не відає, що Богу повинен, а що ближньому своєму? Лікарю! Вилікуй себе самого! Учителю, навчися сам спершу!"

"Тренос" В. Німчук називає найвидатнішим літературним твором М. Смотрицького, написаним у формі "плачу" православної церкви, зверненого до тих, хто її покинув. Автор картає єпископів, які прийняли унію, зображує важкий релігійно-національний гніт, якого зазнали український і білоруський народи. У полеміці з католиками М. Смотрицький демонструє енциклопедичну освіченість людини своєї епохи: цитує понад 140 авторів або посилається на них. Використовує твори багатьох античних і європейських учених та письменників епохи Відродження, зокрема Авіценни, Савонароли, Депер'є, Еразма Роттердамського, Петрарки та ін.

Сучасники М. Смотрицького сприйняли його полемічний твір, наче сенсацію. П. Яременко пише: "Православні оцінювали "Тренос" як книгу пророчу, святу, чи не рівну Євангелію". Брат Северина Наливайка Дем'ян говорив, що "Лямент" є "рівним писанням Золотовушта; за автора кров свою нам пролити і душі покласти годиться".

Як свідчить аналізована література, після Унії 1596 р. в Україні і Білорусії не було православної ієрархії. Тому, коли Єрусалимський патріарх Феофан проїжджав через Київ, вертаючись із Москви, кияни вмовили його таємно висвятити сім єпископів, відновивши в такий спосіб ієрархію. Хіротонія відбувалася у Києво-Братській церкві: Київським митрополитом було висвячено Іова Борецького, а Мелетія Смотрицького – архієпископом Полоцьким.

Король Сігізмунд III не затвердив нових православних єпископів і митрополита. Дії Феофана було засуджено, оголошено турецьким шпигуном. Проти М. Смотрицького, як описує В. Німчук, Сігізмунд III видав три грамоти: у першій король оголошує Смотрицького самозванцем і наказує не впускати його в Полоцьк, розпорядився арештувати Смотрицького і Борецького; у другій – оголошує вищеназваних ворогами держави і велить населенню не підкорятися їм; у третій – звинувачує Смотрицького в образі короля, в агітації та підбурюванні віленців і наказує Віленському магістратові покарати Мелетія як бунтівника. Слід сказати, що на захист православної ієрархії виступили козаки, очолювані гетьманом Петром Сагайдачним.

У листопаді 1623 р. повсталі мешканці Вітебська вбили уніатського архієпископа Йосафата Кунцевича, за що королівський уряд жорстко розправився з повсталими, а Смотрицького звинуватили як “морального співучасника вбивства Й. Кунцевича”.

М. Смотрицький змушений був терміново виїхати за межі Речі Посполитої, яку покидав із думкою, як “Русь примирити з Руссю”, тобто православних з уніатами, як досягти національної єдності. Коли повернувся до Києва, відчув неприязне, подекуди вороже ставлення до себе. Водночас і у Віленський монастир йому ніяково було вертатися. З наукової розвідки В. Німчука [2, 8-9] дізнаємося, що в такий скрутний час М. Смотрицький просить князя Януша Заславського дати йому вільне місце архімандрита Дерманського монастиря. За намовою уніатського митрополита Рутського Заславський погодився дати Мелетієві архімандрію, але за умови, що той пристане до унії. Як бачимо, уніати підступно скористалися, з одного боку, важким матеріальним становищем Смотрицького, з іншого – виниклим недовір’ям до нього православних, які католицизм ототожнювали з ополяченням.

На думку М. Возняка, М. Смотрицький перейшов в унію під натиском польського уряду; О. Прокошина мотивує його вчинок психологією представників середнього стану, які з часом перейшли від неприхованої опозиції проти позбавлення своїх прав і привілеїв до позиції примирення і зради національних інтересів заради економічних і політичних вигод.

Як стверджує К. Гудзик, ідею церковної єдності Мелетій плекав до самої смерті. У творі “Умовляння” висловив нову думку: запропонував утворити українсько-білоруський православно-унійний патріархат, незалежний ні від Константинополя, ні від Риму. Його життя може слугувати символом примирення двох конфесій – православної і греко-католицької, що певною мірою актуально і сьогодні, в умовах тепер уже незалежної України.

Слід сказати, що Мелетій Смотрицький мав неабиякі філологічні здібності. Писав українською і польською мовами, знав грецьку і латинь. У 1615 р. в Кельні опублікував граматику грецької мови, взяв участь у написанні “Букваря языка славенска” (1618 р.). Біографи Смотрицького стверджують, що він склав перший східнослов’янський лексикон, але, на жаль, жодного примірника його не збереглося.

Важливою віхою творчості Мелетія Смотрицького є "Грамматика словенския правилное синтагма", яка стала достойною відповіддю на глузування католицького полеміста Петра Скарги: "Не було ще на світі і не буде жодної академії чи колеґіуму, де б теолоґія, філософія й інші вільні науки (церковно) слов'янською мовою вчили і могли розуміти, із слов'янською мовою ніхто ніколи вченим бути не може. Бо немає на світі такої нації, котра б слов'янською говорила так, як у книгах пишуть. Цією мовою немає ні граматик ( виділення наше – І.Х.), ні риторик, ні певних регул, і бути не може ..."

Мелетій Смотрицький вперше в історії нашого мовознавства розробив повний курс граматики, що складається з "Орфографії", "Етимології" (морфології), "Синтаксису", "Просодії" (правила віршування).

Характеристику "Граматики" сконденсовано подано в енциклопедичному виданні "Українська мова" (К., 2000): у розділі про орфографію наведено опис фонетики й орфоесії. Виділено вісім частин мови: ім'я, містоименіє, глагол, причастіє, предлог, союз. Вперше у вітчизняній лінгвістиці введено "междометіє" як частину мови, водночас із переліку структурних рівнів вилучено невластивий слов'янській системі артикль. М. Смотрицький першим виділив як категорію дієприслівник, названий ним "дієпричастієм". Відкрив у слов'янській відмінні місцевий відмінок, який назвав "сказательним падежем". Іменники поділив на п'ять "склоненій" – відмін, котрі в основних рисах збереглися у шкільних граматиках донині. Вперше описав відмінювання прикметників і числівників. Запропонований ним принцип поділу дієслів на дієвідміни зберігся у східнослов'янських граматиках і в наш час. Започаткував докладний опис розрядів незмінних частин мови і вигука, виклав синтаксис церковнослов'янської мови, зокрема детально висвітлив синтаксичні зв'язки узгодження і керування іменних частин мови. Збагатив слов'янську лінгвістичну термінологію. Описана Смотрицьким морфологічна система близька до старослов'янської пізнього періоду, але в ній спостерігається певна кількість українських елементів. М. Смотрицький постав оригінальним граматистом-теоретиком слов'янської системи. У цьому він не мав собі рівних у слов'янській філології до 2-ї половини XVIII ст. Його досягнення використовуються і тепер. Учений здійснив кодифікацію церковнослов'янської

мови у східнослов'янській редакції. Через друковані церковнослов'янські тексти норми "Граматики" набули загального поширення і до сьогодні функціонують у конфесійному вжитку.

Мелетій Смотрицький уперше відділив церковнослов'янську мову від живих слов'янських, східнослов'янський характер його норм благотворно вплинув на усталення орфографії і пунктуації староукраїнської літературної мови.

В "Історії українського правопису" В. Німчук виділяє три етапи його розвитку: давньоукраїнський (X-XIV ст.), староукраїнський (остання чверть XIV-XVIII ст.), новоукраїнський (XIX-XXI ст.) [3, 5]. Другий (староукраїнський) період відзначається національною самобутністю. У розділі "Об орфографіи" аналізованої "Граматики" Смотрицький увів нову літеру *г* на позначення дзвінкого проривного задньоязикового приголосного [г] замість африкати *кг* (*кгруит*, *кганок*), узаконив використання букви *й*, встановив правила вживання літер на позначення голосних і приголосних звуків (до речі, в європейському мовознавстві того часу не диференціювали звуки і букви), вживання великої літери, правила переносу і т.ін. Багато з його орфографічних правил зберігаються в сучасній українській літературній мові, хоча він залишив і чимало "неживих літер" (*ѣ*, *ы*, *ѡ* та деякі інші).

У передмові до "Граматики" М. Смотрицький дає вказівки щодо викладання мови, які є цікавою ілюстрацією методичної думки XVII ст. Автор наставляє, що граматика "навчить ... і читати по-церковнослов'янськи, і писати ..." Для читання рекомендує тексти, написані "чистою мовою", до того ж пропонує вивчати словниковий склад виучуваної мови; розмовляти лише нормативно, аби діалект був "захованим". Відповідальність за таку науку покладав на вчителя.

Як зауважують мовознавці, "Граматика" М. Смотрицького не стільки церковнослов'янська, скільки наближена до руських діалектів. У результаті ті, хто навчався за його підручником, писали по-слов'янському, а вимовляли по-руськи, себто народною українською мовою.

Деякі дослідники історії української мови, не заперечуючи значення "Граматики", докоряли авторові, чому він не уклав свою наукову працю живою народною мовою. І. Франко писав: "Для нашого письменства книга Смотрицького мала скоріше

шкідливий, аніж корисний вплив, бо, нехтуючи літературну мову, яка так гарно вироблялася у репрезентантів міщанства наприкінці XVI і в початку XVII століття, розпочала реакцію на користь мертвого церковнослов'янського язика".

З іншого боку, за словами В. Німчука, праця М. Смотрицького стала "знаряддям культурного єднання слов'ян" [2, 67]. Дослідник стверджує, що після "Граматики" ніхто не наважувався нападати на церковнослов'янську мову як на мову невідповідну. Кількість східнослов'янських і власне українських елементів у ній порівняно невелика, однак вони надавали нормам Смотрицького словенороського характеру. В. Німчук називає Мелетія Смотрицького основоположником вітчизняного мовознавства.

"ГраMATика" М. Смотрицького була основним підручником церковнослов'янської мови аж до I чверті XIX ст. На її основі складалося немало шкільних підручників, наприклад, граMATика А. Пузини, видрукувана в Крем'янці 1638 року, її вплив відчутний і на граMATиках І. Ужевича (1643 р.), Я. Блоницького (1763 р.), А. Коцака (1778 р.), М. Лучкая (1830 р.), на роботах хорватського лінгвіста Ю. Крижанича (1666 р.), російській граMATиці Г. Лудольфа (1696 р.) та ін.

Цікавий факт: М. Ломоносов напам'ять знав "ГраMATику" Мелетія Смотрицького, яку разом із "Арифметикою" Магницького назвав "вратами своєї вченості".

М. Смотрицький був і вченим-ерудитом, і письменником. Багато його висловів стали афоризмами: "Учителю, навчися сам спершу!", "Синівською безбожністю є до батьків непоштивість", "Якщо ви од вітця вашого і од матері вашої відступились, то і від вас усі відступляться і на вічне забуття у непам'ять вас увєргнуть", "Одкройте сердечні очі ваші і пізнайте самих себе, пізнайте родителя і родительку ваших, усвідомте, в чім і в якому домі народилися", "Шануй мудрість, а не золото", "Утіха й веселість печаль завжди родять", "Очисти серце, щоб прийняти мудрість, котра у підступну душу не входить", "Не прикладайте гріха до гріха, але добром добро спомагайте", "Чи може бути пастирем і вчителем той, котрий сам ніколи не вчився?" та ін.

Отже, Мелетій Смотрицький – яскрава постать в українській історії XVII ст. У нього було непростим як світське, так і церковне життя, яке він присвятив служінню Богу, літератур-

ній і науковій творчості. Завдяки лінгвістичному таланту досяг вершин у розвитку слов'янської філології, заклав фундамент вітчизняної мовознавчої науки.

### **Література**

1. Історія української літератури у 8-и томах. Том I. – К.: Наукова думка, 1967. – 539 с.
2. Німчук В. Граматика М. Смотрицького – перлина давнього мовознавства. – К.: Ізборник, 2003. – 67 с.
3. Німчук В.В. Історія українського правопису: XVI-XX ст. – К., 2004. – 569 с.

Сергій Бабич (Рівне)

## РАННЬОБАРОКОВА ВІЗІЯ ЧИТАЧА У ТВОРЧОСТІ МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО<sup>1</sup>

Культурна ситуація кінця XVI – початку XVII ст. виразно засвідчувала потребу радикального оновлення не лише світоглядних орієнтацій, а й нової концепції автора, у якому поєднувалися тип *священника* і *митця*. Між собою органічно співіснували *консервативно-охоронна* та *креативна функції*. Зокрема, це позначилося на тематичній модифікації полемічних творів. Уже в першій половині XVII століття виявлення догматичних відмінностей відходив у полемічній літературі на другий план, поступаючись творенню альтернативних моделей світу Церкви (Іван Вишенський, Іпатій Потій, Захарія Копистенський) та засад духовного об'єднання православних українців.

У контексті ідеалістичних візій увиразнюється авторська позиція Смотрицького, яку він уподібнював до харизматичних образів пророків. Парадигма пророчого об'явлення передбачала наявність посвяченого читача. Ідеальна фігура наратора Теофіла Ортолога у “Треносі” (1610) чи уподібнення Смотрицьким своєї сподвижницької місії з образами Мойсея, Єремії, Павла в “Апології” (1628)<sup>2</sup> не тільки виражали своє бачення дійсності, а й заодно кшталтували ідеалістичний, неспрофанований образ уявного адресата, на якого скеровувалися цілепокладання автора ідеальних проєктів “*пересотворення світу*” (Б.Криса)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Ця стаття була підготовлена до друку в одному з польських наукових часописів у 2003 році. На жаль, авторові не судилося побачити її опублікованою. Він передчасно пішов з життя п'ять років тому, 18 серпня 2004 року.

<sup>2</sup> Про це нам доводилося вже писати, див.: Сергій Бабич, Модус містифікації в поезиці „Треносу” Мелетія Смотрицького [в:] Літературознавство: Матеріали IV конгресу Міжнародної асоціації українців, (Одеса, 26-29 серпня 1999 р., Київ 1999.; Сергій Бабич, Міфологема мандрів як пошуки оновлення (в „Апології” переїзди до країв східних” Мелетія Смотрицького) [в:] Слово і час. – 2001. – № 10. – С. 22-33.

<sup>3</sup> Богдана Криса, Пересотворення світу. Українська поезія XVI-XVII століть. – Львів, 1997.



Модель *ідеального реципієнта*, здатного освоїти весь комплекс ідей, втілених у творі, виявлялася у передмових-посвятах та епіграмах, які супроводжували основну, наративну частину твору. Таким ідеальним образом, як правило, поставав князь або ж авторитетна постать. Взірцева особистість князя втілювала певну ієрархію цінностей. Тадеуш Котарбінський виокремлює чотири інтерпретації досконалості: *безумовність*, *гармонійність*, *досконалість* і *найвищий рівень*, який об'єднує усі попередні<sup>4</sup>. У своїй структурній єдності вони творили своєрідний „вінок чеснот” або ж кодекс поведінки лицаря-князя, що утверджувався на засадах не зруйнованої, але тільки похитнутої Церкви. Зауважимо, що цей принцип надзвичайно перегукується із середньвічною традицією агіографічних творів, однією з функцій яких було кшталтування благочестивого християнина за взірцем біографічної моделі святого сподвижника.

Моделювання *узагальнено-типізованого образу читача* й конструювання сподіваної рецепції тексту репрезентують передмови-посвяти в “Антиграфах”, “Треносі”, “Апології”, “Паранезисі” та інших творах Смотрицького.

Також передмови-посвяти, що формувалися на засадах панегірика, виконували пропагандивну функцію, спрямовувалися на зміну переконань і конфесійних позицій конкретного адресата. Тому для автора важливим було репрезентувати ідеальний образ князя в естетичній формі. Це додавало переконливості у його вищості і гарантувало ефективність у сприйнятті.

Смотрицький передає відносно чітке уявлення про образ адресата передмови. Передовсім, це людина, яка зросла у рідній східнослов'янській православної традиції, патріотично настроєна, освічена, наділена здібностями до самостійного аналітичного мислення. Читач володіє відносною свободою у виборі позиції, з огляду на рівень переконливості, яку демонструє письменник. У зв'язку з цим, текст промовляє до аудиторії системою певних *аргументів*, завданням якого є підтвердити і заодно вплинути на *обрій сподівань* читача. Причому, *аргумент* у нашій ситуації сприймається у своїй функціональності як естетична та релігійно-етична стратегія Смотрицького, що змінює способи бачення та почування адресата.

В одному із своїх ранніх творів – “Антиграфах” (1610), через епіграму на герб, Смотрицький звертається до єдиного спадко-

<sup>4</sup> Tadeusz Kotarbiński, Wybór pism, Warszawa 1957, s. 469.

емця роду Острозьких князя Януша, першородного сина Софії Тарновської і славетного князя Костянтина-Василя Острозького. Довкола його ймення письменник витворює своєрідну галерею цнот, притаманних давньому аристократичному роду, нащадком якого є Януш Острозький. Автор закликає княжича до тривання у своїх побожних замірах й успадкування по смерті славетного батька опікунства над православною Церквою у своєму краї, „*ojczystego nabożeństwa*”<sup>5</sup>. Смотрицький апелює до Януша Острозького тоді, коли вже той прийняв католицьку віру латинського обряду. Відповідно, настанови та звернення православного письменника до князя-католика, який начебто перебуває у стані початкового вибору віровизнання, спонукають реального адресата відреагувати на той несподіваний ідеалізований образ „благочестивого князя”, який, либонь авансом, творить Смотрицький. Він закликав князя бути справедливим, а це означало звертати свою увагу на ті кривди і образи, які чинять православним. Бути небайдужим до їхньої долі і ними ж опікуватися. Письменник апелює до нього як до захисника, „володаря людської душі та життя”: „*Ясновельможний і милостивий князю, природа, – розмірковує Смотрицький, – як вічна володарка життя і людських вчинків, спонукає і покликає кожну людину до того, аби вона жила у згоді із своїми власними потребами, зверталася за допомогою і порятунку, залишивши свій смуток, неспокій і образи*”<sup>6</sup>.

Відомо, що людині, яка ще жила цінностями та ментальними установками давньої епохи середньовіччя, пам'ять про її минуле, її предків уявлялася святою і непорушною. Тому у кожній присвяті автор завжди наголошував на „старожитності походження” роду або народу у цілому. Особливо це стосувалося тоді, коли мова велася навколо питань віри. У колі цінностей минулого і старовини визначалася міра аристократич-

<sup>5</sup> Мелетій Смотрицький, *Авгуграфе albo odpowiedź na script uszczypliwy, przeciwko ludziom starożytnej wiary Graeckiej od apostatow cerkwie Wschodniej wydany, ktoremu tytuł: „Heresiae, Ignoranciae y Politika popów mieszczan bractwa Wileńskiego”, tak też y na książkę, rychlo potym ku objaśnieniu tegoż scriptu wydaną nazwiskiem „Harmonią”*. Przez iednego brata bractwa cerkiewnego Wileńskiego religiey starożytnej Graeckiej w porywczą dana. W Wilnie Roku 1608. [w:] Памятники полемической литературы въ Западной Руси. – СПб. 1878. – Кн. I. – Ч. 3; СПб. 1903. – Т. 3. – С. 1150 [Русская историческая библиотека, изд. Археографической комиссии, т. 19]. Тут і далі переклад з пол. – С.Б.

<sup>6</sup> Мелетій Смотрицький, *Авгуграфе albo odpowiedź....* – С.1151.

ності роду та вищості, упривілейованості спільноти. Тому у передмові Смотрицький реконструював образ покійного князя Костянтина-Василя Острозького. Звертаючись до пам'яті роду Острозьких, письменник утврджує винятковість князя, якого як „у давні часи римляне цесаря Тита улюбленцем та утішителем роду людського називали”<sup>7</sup>. По суті, у такий спосіб Смотрицький творить *адоративну легенду* достойника православних, формуючи культ правовірного шляхтича Русина. Образ старого князя видається послідовно витриманим у дусі ритуальних творів, у яких панегіричний, хвалебний пафос займає чи не ключову позицію. Його словесний портрет лицаря формують вчинки. Автор вивершує його подвижницький спосіб життя як найцінніший здобуток, позначений славою, мужністю, звитягою і побожністю, а також змаганням за батьківську віру й заснуванням церков, шкіл і монастирів. Письменник проводить генеалогічний зв'язок князя із культом Київських святих, зокрема, з князем Володимиром.

Смотрицький підводить Януша Острозького до культового образу свого батька, мимоволі зіставляючи потенційного спадкоємця по крові із сформованим та самодостатнім героєм-покровителем. Письменник закликає князя-нащадка визнати поруч із кровною ще й духовну спадкоємність із славним батьком і цим самим звеличити давній рід.

Таким чином, в особі Януша Острозького Смотрицький реконструює ідеального читача. Щоправда, ідеалізуючи його, сподівається на реальний захист і покровительство.

У передмові до “Антиграфів”, Смотрицький осібно звертається до *гіпотетичного читача* як збірного образу православної руської спільноти, апелюючи при цьому до активного типу громадянина, не байдужого до життя свого краю, позбавленого безрозсудної „глупоти і мовчання”. У контексті таких моралізаторських установок Смотрицького цікавим епізодом постають роздуми над „мовчанням та скромністю”. Автор “Антиграфів” визначає це явище як характерну ознаку православних русинів, прищеплену прикладом Христа, який з покорюю зносив зневагу та злоречіння. *Стереотип страждання*, міцно утверджений у свідомості православних, Смотрицький пропонує замінити читачеві на *відкритість* та *войовничу активність*, озброєну мудрою тактикою правдивого слова та аргументації, “*бо наше мовчання,*

<sup>7</sup> Мелетій Смотрицький *Антиграфъ albo odpowiedź...* – С. 1153.

– переконує далі письменник, – *для несвідомих породжуватиме непевність, для співчутливих – сум, для відчайдушних і неприятелів – підозру в уподібненні і посіпатстві, для ворогів – привід торжества/до тріумфу*<sup>8</sup>. Зауважимо, що письменник втілює тут нову творчу практику, властиву гуманістичному типу автора. Смотрицький не апелює до усталених звичок і свідомості читача, а намагається їх видозмінити, делікатно переконуючи в неактуальності його пасивної позиції у той час, коли назріла потреба рятувати Церкву і захищатися самим.

Звісно, що такий погляд на уявний образ адресата співвідносився з естетичними засадами гуманізму, який вимагав не тільки ескалації творчої особистості, а й активної позиції читача. Поміж тим, у співвідношенні цих двох якостей, утверджується певний тип культурної свідомості та форми людського існування. У тузі за героїзмом та активною позицією Смотрицький прагне актуалізувати *гуманістично-ренесансний ідеал героя-лицаря* із властивим пафосом духовного ригоризму, відчайдушного змагання та захисту своєї честі. Дещо своєрідна і, певною мірою, ідеалістична спроба Смотрицького оживити войовничий *образ лицарства*, як образ людського існування, в суб'єктивно-іраціональний світ православного русина мала б додати не тільки упевненості adeptам православ'я, а й повноцінності в заповненні лакуни, практично не функціонуючого в українській духовній культурі кінця XVI- початку XVII ст. коду лицарського мислення і поведінки.

До священницького типу євангельського песимізму православних Смотрицький дораджує прийняти поведінку лицаря. Ці властивості складаються у певну особистісну єдність. У поєднанні героїчної та священницької аспірацій витворюється образ ідеального читача, до якого адресував свої твори Смотрицький.

З певною долею вірогідності припускаємо, що звернення Смотрицького до православної шляхти і духівництва із закликом до активної позиції у захисті своїх інтересів є переосмисленням стратегії ордену єзуїтів. Середньовічна концепція лицаря Христового визначала, головним чином, позицію мислення, світогляд та діяльність ордену, а досягнення ідеальної мети велося через „*доктрину містичної війни проти „ворогів духа*”. До речі, у цьому полягала концепція контрреформації, що витворювала додаткову світоглядну необхідність у поширенні і

<sup>8</sup> Мелетій Смотрицький *Авторафе albo odpowiedź...* – С. 1156.

популяризації прикладів *релігійного героїзму*.

До „войовничості духа” Смотрицький закликає майже слідом за львівським єпископом Гедеоном Балабаном, який у листі до православних мешканців міста Могилева, датованого 25 серпням 1605 р., писав: *“Пре то воин не во время мира и домових вчасов, но во время рати познається, и кормчий на мори не во время тишины и удобного вітра, но часу бурхливости морских и противних вітров, егда себе самого и сущих с ним в корабли спасет, уметность свою показует”*<sup>9</sup>. Імовірно, що до подібних співвідношень та гасел, які ілюструють культурне становище православних русинів на початку XVII віку, спонукала Смотрицького потреба збереження культурної самобутності у часи тріумфу контрреформації та переваги нетолеранційної політики короля Речі Посполитої. Автор *Антиграфів* відчував гостру потребу прищепити дух активної войовничості з огляду на непоступливість та агресивність своїх опонентів. Він керувався устремлінням православної еліти самоутвердитися у всіх проявах суспільного і культурного життя, дорівнятися хоча б до того становища, яке витворила для себе польська шляхта.

Втім, проектування життєтворчого характеру читача не вийшло за межі ідеалістичних візій та уявної, текстуальної реальності передмов-посвят українського письменника. Та й, власне, вже у наступному творі Смотрицький зраджує своєму оптимізму, розгорнувши на сторінках “Треносу” трагічний пафос страждань Церкви-Матері, тим самим підтверджуючи незрушність *культу етечно-аскетичної пасивності* і замилювання українцями своєю ущербністю.

У наступному своєму творі – “Треносі”, Смотрицький також послідовно оприявнює образ ідеального читача-князя. У контексті родової приналежності та одвічно-традиційних чеснот автор ушановує князя Михайла Вишневецького. Вищість князівського роду письменник бачить у вірному служінні вітчизні, збереженні непорушності „*віри отцівської*”, яка передалася йому, мов „*дорогоцінний спадок від батьків*”. За версією Смотрицького, давній рід тому такий славний, що *“фундамент його дому зведений не на піску, не на глині, а на твердій основі – вірі батьків”*<sup>10</sup>. Велич і незламність у вірі роду Вишневецьких

<sup>9</sup> Археографический сборник документов Вильна. – Спб. 1867. – Т. 2. – С. 23.

<sup>10</sup> Мелетій Смотрицький, ΘΡΗΝΟΣ, Το iest Lament jedyney Ś. Powszech-

автор "Треносу" підтверджує надприродними ознаками, звертаючись до алюзій і криптоцитат з Святого Письма.

В епіграмі на герб рід Вишневецьких уподібнюється місяцю як найчастіше згадуваній в українському письменстві раннього бароко магічній астральній силі, в основі якої лежить міфологема зоряного неба. Реалізуючи алегоричний потенціал цих образів, письменник обігрує біблійну семіотику. Цікавий випадок використання образів *зірок, сонця, місяця*, як елементів метафоричного порівняння, зустрічаємо у Старому Завіті. Так, у Книзі Сираха ієрей Симон уподібнюється між народом ранкової зорі з-посеред хмар, місяця уповні та сонця, що сяє на церкву (Сир. 50, 5-7). Схожий прийом спостерігаємо у *Треносі*. Світло місяця-князя на темному небі таке ж яскраве, як і ті добродійні діяння роду, про які відомо всьому світу. Образ князя як духовного спадкоємця славного роду Смотрицький ставить у центрі, увиразнюючи його з-поміж інших родів. Тут автор майстерно обігрує множинний образ зірок, які постають своєрідним супровідним тлом для місяця-князя:

*Світить Місяць на небі ураз із Зірками  
Так достойні Корибути світлим ділами  
Знані на весь окіл, в широкому світі  
Їхня слава не згине у жорстокій миті.  
Славу у зв'язі здобули шляхетні Предки,  
Тепер в ній владарюють мужні Нащадки.  
Велич Отців – вірець служінню Отчизні милій,  
Маєтки і життя як дар їй, серцю вірній.  
Мов дорогий клейнод, Батьківську Віру оберігають,  
І знак тому – Хрест у Гербі своєму мають<sup>11</sup>.*

(переклад з пол. – С.Б.)

Згідно із задумом автора, ідеалізований образ князя Михайла як спадкоємця батьківської віри мав би стати прикладом для усіх тих шляхетних родів, які, за версією Смотрицького, „*зрадили свою Церкву-Матір*”. Оскільки князь Вишневецький один з

nej Apostolskiej Wschodniej Cerkwie z objaśnieniem dogmat wiary, pierwszey z Greckiego na Słowiański, a teraz z Słowiańskiego na polski przetłumaczony przez Teophila Ortologa, teyże Świątey Cerkwie Wschodniej Syna, Wilno 1610, [w:] Collected Works of Meletij Smotryc'kyj / With an Introduction by David A. Frick, Cambridge, Massachusetts 1987, s.2. [HARVARD LIBRARY OF EARLY UKRAINIAN LITERATURE, Texts: Volume 1.]

<sup>11</sup> Мелетій Смотрицький, ΘΡΗΝΟΣ, To iest Lament... , s.2.

небагатьох, хто ще вірно стоїть на сторожі інтересів православ'я, автор присвячує йому свою книгу, сподіваючись, що він і надалі зберігатиме цей „дорогий клейнод віри своїх батьків”. Також витворений Смотрицьким ідеальний тип світського покровителя церкви накладає на реального князя певні зобов'язання.

Інший тип *імпліцитного читача* у “Треносі” виражається безпосередньо вже у „передмові”. Програмуєчи спосіб читання, Смотрицький апелює до його інтелектуальних якостей. Тут же він посилається на чуттєвий досвід свого адресата, звісно, не применшуючи значення логічних доказів. Автор закликає до пильного та уважного прочитання книги, заохочує його до „міркувань”, порівняти твір з іншими скриптами. Жодних повчань і зверхніх настанов не знайдемо у зверненні автора “Треносу” до свого читача. Агресивність повчального тону та верифікацію радикальних настанов Смотрицький перекладає на образ Церкви-Матері. Імовірно, що письменник сподівається на встановлення довкола свого твору іншого типу комунікації – ренесансного, який полягав у відкритому діалозі автора з читачем і втіленні настанов, проголошуваних у творі через священні для православного читача образи. Тому, в передмові до читача автор обумовлює такий спосіб читання свого твору, який нагадував би відверту і непотайну розмову двох близьких людей:

*“Прийми це (книгу – прим. С.Б.) з вдячністю. [...] Запевняю тебе, що з того тільки користь неабияку, яка тільки може бути найбільша у світі, матимеш. [...]”*

*Читай не **perfunktorie**, мовби до чогось іншого поспішаючи, а з пильним розмислом та увагою”*<sup>12</sup>.

Додамо, що в запрограмованих автором правилах читання передбачалася також епістемологічна заданість цього процесу. Позаяк, істина опосередковано виражалася через свою затаєність у глибині алегорії, топосу, метафоричній мові твору, то читачеві необхідно було здолати ряд перешкод на шляху до її розуміння, доклавши зусиль, аби збагнути верифікований зміст твору. Випереджаючи події, зауважимо, що в результаті

<sup>12</sup> Мелетій Смотрицький, ΘΡΗΝΟΣ, тобто плач єдиної святої вселенської апостольської східної Церкви, з поясненням догматів віри спочатку з грецької мови на слов'янську, а тепер із слов'янської на польську перекладений Теофілом Ортологом, тієї самої святої Східної Церкви сином у Вільні року Божого 1610 (фрагменти). / Переклад В. Кречотня та Р. Радишевського [в:] Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія: У 2 частинах / Відп. ред. В.М. Нічик. – Київ, 1995. – Ч. 2. – С. 289.



реального читача вражав зовнішній антураж книги, емоційна рефлексія „ляменту” і той священний німб, який огорнув твір талановитого майстра.

В “Апології” патетичний і повчальний пафос традиційних присвят змінюється благальним тоном. Звертаючись до коронного підканцлера і краківського старости Фоми Замойського, Смотрицький закликає князя стати в обороні правдивої церкви, підтримати ідею єдності православних із Західною Церквою, дотримуючись засад „чистоти віри”. Тут також письменник апелює до пам’яті роду, нагадуючи князю, що його славетний батько Януш був завжди прихильним до православних. Письменник сприймає їх як єдиновірців та послідовників істинної Церкви.

Друга присвята у творі адресується нащадкові роду Острозьких, київському воєводі Олександру Заславському, який, на думку Смотрицького, однаково шанує православну церкву і римський костел. Прославляючи його як католика православного роду, Смотрицький без двозначностей натякає князю на необхідність реального втілення своїх уподобань, щоб „*достойний народ руський у вірі з’єднався із римським костелом і зупинив внутрішній розпад і терзання самого себе*”<sup>13</sup>.

Утім, художню вартість складає присвята київському воєводі у „Паранезисі”. Ця віршована апологія князю Заславському витримана Смотрицьким у дусі давньоримської *епініціальної поезії carmen triumphale*, писана, як правило, гекзаметром, „*стих(ом) іройск(им) или шестомірн(им)*”<sup>14</sup>. Основним пафосом твору є не тільки урочисте звеличення князя, а й піднесення нових естетичних ідеалів. Автор прославляє князя Заславського, уподібнюючи до легендарного звитяжця Марка Клавдія Марцелла. Визволивши Рим од ворогів, він привів місто до нового тріумфу і народження. Ототожнення українського князя з римським полководцем не випадкове.

По-перше, автор панегірика втілює один з пророчих вигуків

---

<sup>13</sup> Мелетій Смотрицький, *Apologia peregrinathey do Krajuw Wschodnich, Przez mię Meletiusza Smotryckiego, M.D. Archiepiscopa Połockiego, Episkopa Witebskiego y Mścislawskiego, Archimandritę Wileńskiego y Dermańskiego, Roku P. 1623 y 1624 Obchodzoney, przez Falszywą Bracia Słowne y na Piśmie Spotwarzoney, do Przechacnego Narodu Ruskiego, Oboiego Stanu, Duchownego i Swietskiego Sporządzana i podana, Anno 1628, Augusti die 25 „w Monasteru Dermaniu...”* We Lwowie. – s. 519.

<sup>14</sup> Мелетій Смотрицький, Граматика / Підготовка факсим. вид. та дослідження В.В.Німчука, Київ 1979, (Пам’ятки української мови XVII ст.).



тіні Анхіза, героя Вергілієвої *Енеїди*, який, оповівши своєму синові Енею про мужнього Марцелла, промовив: “*Бути Марцеллом тобі!*” (Кн. 6.)<sup>15</sup>. Київського воєводу Смотрицький уявляє спадкоємцем визволителя Рима. Автор уподібнюється Анхізові, провіщаючи долю князеві, подібно тому як батько Енея проголосив програму розвитку Римської імперії, котра визначила політику держави на багато століть уперед.

По-друге, героїв двох творів єднає патриціанське та аристократичне походження.

По-третє, якщо Марцелл врятував Рим у військовий спосіб, то від Заславського жадають такої ж участі у духовному порятунку і конфесійному оновленні Речі Посполитої як другого Риму. Підтвердженням тому – смислове обігрування у панегірику символічного образу *лілеї*. У контексті античної культури образ цієї квітки утілював надію. Відповідно, початок панегірика український письменник зачинає цитатою із славетної поеми: “*Повні пригорці лілій несите!*”<sup>16</sup>. В “Енеїді” Вергілія душа покійного батька Енея дарує синові “*пурпуровий цвіт лілій*” з надією, що вона допоможе відвернути від нього злу долю і позбавити тягаря нещастя. Лілія, що розквітла у домі Заславських, перетворюється на символ здійснення тих мрій і сподівань, які поклалися на цей достойний рід. Вочевидь, прагнучи зберегти первинне значення символічного образу у своєму творі, Смотрицький оприявнює першоавтора символічного образу давнім і стійким зворотом: “*оповідає Маро*”. Звертання до автора “Енеїди” породжує в уяві читача відповідні асоціації з першотвором давньоримського класика та ідеолога нової влади часів принципату Августа, так званого „золотого віку” Римської імперії.

Письменник звеличує дім Заславських з погляду візуально-богатства і упокорення у ньому прородних стихій. Київський дім воєводи увиразнюється камерною атмосферою ідеального

<sup>15</sup> Марон Публій Вергілій, *Енеїда* // М.К. Зеров, Твори: В 2 т. – Київ, 1990. – Т. 1: Поезії. Переклади / Упоряд. Г.П.Кочур, Д.В.Павличко. – С. 245.

<sup>16</sup> Мелетій Смотрицький, *Peraenesis abo Napomnienie, od Bogu Wielebnego Meletiusza Smotrzyckiego, Rzeczonego Archiepiskopa Połockiego, Epaskopa Witebskiego y Mściślawskiego y Dermańskiego, do Przewacznego bractwa Wileńskiego Cerkwie Ś. Ducha, a w osobie iego do Wszystkiego tey strony Narodu Ruskiego uczynione. Anno 1628, Decembris 12, Cum Licentia Superiorum, w Krakowie 1629, [w:] Collected Works of Meletij Smotryc'kyj / With an Introdukction by David A. Frick, Cambridge, Massachusetts: Ukrainian Research Institute of Harvard University 1987. – S. 643(2). [HARVARD LIBRARY OF EARLY UKRAINIAN LITERATURE. – Texts: Volume 1.]*

світу „маленької Аркадії”, де в гармонії перебувають і злі, і добрі сили. Його двір перетворюється на ідеальну конструкцію світу, у якому *“бестії та небесні слуги разом тріумфують”*, навіть *“чудо морське”* перед князем з’явилося, щоб виявити знак свого шанування. Князь Заславський є взірцем благочестя, і саме тому вищі сили величають його. Створюючи ідеальний образ київського воєводи, Смотрицький модифікує його оточення, світ. З цією метою він звертається до *аркадійської конвенції і тоніки*, що здобула в ті часи надзвичайну популярність і розвинулася в особливий напрям барокової літератури<sup>17</sup>.

Не залишається поза увагою автора панегірика *астральна символіка*. В ідеалізації князя вона виконує чи не домінуючу функцію, стверджуючи усеохопність князівської величі і слави. У її вираженні Смотрицький вдається до своєрідної значеннєвої інверсії. Світ мовби змістився перед вшануванням достоїнностей свого харизматичного володаря: *“місяць і зорі”* перед ним схиляються, а *“земля і море”* віддають шану і повагу.

Функціональність універсальних образів у творі має своє виразно історичне призначення. Через систему знаків письменник передавав власні почуття та погляди, що стосувалися майбутнього руського народу і його Церкви. Пафос *„аркадійської” візії* ідеального ладу в домі Заславських Смотрицький волів би перенести в оточення усієї Вітчизни. Гармонія природи та її упокорення перед гідністю князя була суголосною закликом письменника до міжконфесійної злагоди в *“Апології”* та *“Паранезисі”* – *„знайти гармонію у самих себе”*, бо її того вартий *„старожитний народ руський”*. Керуючись давньою засадою вбачати у міфах та історії прихований сенс морально-етичних повчань, Смотрицький за їх посередництвом втілює свої ідеї. Означена в алегоричний спосіб у панегірику *ідея єдності* знаходить своє логічне завершення у наративній частині твору.

Між іншим, у накладанні та семантичному обігруванні образів античної культури з християнськими ідеалами бачимо прояв нових естетичних тенденцій<sup>18</sup>. Так, явище *конвергент-*

<sup>17</sup> Anna Krzewińska, Arkadia // Słownik literatury staropolskiej. Średniowiecze. Renesans. Barok. / Pod red. Teresy Michałowskiej. – Wrocław, Warszawa, Kraków, 1998. – S. 59; Dariusz Śniezko, Mit wieku złotego w literaturze polskiego Renesansu. Wzory – warianty – zastosowania. – Warszawa, 1996. – S. 127-149.

<sup>18</sup> Санте Грачотті, Українська культура XVII ст. і Європа, [в:] Україна XVII ст. Між Сходом та Заходом Європи. Матеріали I-го українсько-італійського симпозіуму 13-16 вересня 1994 р. – Київ, 1996. – С. 12

ності античного і християнського, тобто взаємного зближення і функціонування античної культури в українській писемній традиції є симптоматичною ознакою раннього українського бароко<sup>19</sup>. Міфологічні образи по суті матеріалізують, літературно оречевлюють ідейні та утопічно-елегійні аберації барокового письменника. Вони переконливо втілюють динамічні ефекти, ігрову домінанту естетичної моделі бароко, (ідеться про гру значень, смислові та образні ефекти). Наприклад, образи Риму, Карфагену чи Трої у свідомості автора кінця XVI – початку XVII віків постають не як реальні категорії з античного життя, а як символи та алегорії. Так, за Троєю та Карфагеном завжди уявлялися Київські землі, які, щодо Риму – Корони Речі Посполитої, прагнули зберегти свою автономію. Зокрема, в *Epicedion(i)* невідомий автор, оплакуючи смерть Михайла Вишневецького як *другого Гектора та Ганнібала*, потрактовує Карфаген як „отчий край”<sup>20</sup>. У *Роксоланії* Себастьян Кленович іронізує з приводу тих, хто: *тут* (ідеться про Київ – прим. С.Б.) *залишків Трої шукають...*<sup>21</sup> І, звісно, бачить у цьому прихований натяк, загрозу: *Казка однак ця пуста не до впадоби мені. Ян Домбровський у Дніпрових Каменах*<sup>22</sup> передає меланхолійно-тужливі та розпачливі інтонації, уподібнюючи нинішній Київ із зруйнованою Троєю.

Слід гадати, що Смотрицький вводить князя Заславського у контекст античної традиції, аби через вищість римської культури підняти його в очах читача до рівня харизматичного героя як потенційного тріумфатора Риму, котрий принесе Речі Посполитій мир і славу, запобігши внутрішнім чварам: *“...Він нашу державу, розхитану в злій колотнечі, знову утвердить...”*<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Дмитро Чижевський, *Антична література в старій Україні*, Мюнхен 1956, с.18. (Відбитка викладу, прочитаного на засіданні Секції античної історії Української Вільної Академії в Сполучених Штатах Північної Америки, 13 березня 1955 року.); Володимир Крекотень, *Освітня реформа Петра Могили і утвердження бароко в українській поезії // Записки Наукового Товариства Шевченка*. – Львів 1992. – ССXXIV: Праці філологічної секції. – С. 10.

<sup>20</sup> EPICEDION, себто Вірш жалобний про благородного й вічного пам'яті гідного князя Михайла Вишневецького... // *Українські гуманісти епохи Відродження*. Антологія: У 2 частинах. – Київ, 1995. – Ч. 2. – С. 29.

<sup>21</sup> Себастьян Кленович, *Роксоланія // Антологія української поезії: В 6-ти т.* – Київ, 1984. – Т. 1. – С. 72. [Українська доживтна поезія. Твори поетів XI-XVIII ст. / Упоряд. В. Шевчук]

<sup>22</sup> Іван (Ян) Домбровський, *Дніпрові камени // Українська поезія XVII століття (перша половина): Антологія*. – Київ, 1988. – С. 119.

<sup>23</sup> Марон Публій Вергілій, *Енеїда*, цит. праця, с. 244.

Таким чином, панегірик засвідчує державну, прокоролівську позицію українського письменника. Певно, що вона утвердилася як позиція громадянина і як обов'язок Смотрицького-архієпископа, який після створення Київської митрополії (1620) сподівався від короля на державну підтримку новоствореної церковної інституції.

Смотрицький моделює ідеального читача, визначаючи не тільки параметри сприйняття пропонованої книги, а й постулює образ харизматичного володаря, якого адресат повинен наслідувати, а читач – захоплюватись.

У формуванні образу *імпліцитного читача* Смотрицький дотримується принципів жанрової ієрархії. Передовсім, він звертається до конкретної авторитетної особи, оспівуючи переваги і достоїнності його роду. У подібних віршованих „похвальних словах” і дидактичних ораціях Михайло Грушевський убачав „чисто етикетальну”<sup>24</sup> функцію. Не заперечуючи думки авторитетного вченого, дозволимо собі припустити дещо глибше і багатофункціональніше призначення передмов-посвят.

По-перше, у тексті автор звертався до князя не як до реальної особи, а як до ідеального володаря, *optimus princeps*. Як правило, категорія ідеального завжди обумовлює досконалість та нереальність. Підтвердженням такої відносної правдивості залишалося ім'я, атрибути та ознаки князівського роду. Образ адресата проектувався в ідеалізованій реальності, досконалому світі чеснот його роду або ж у контексті знакової системи, яка цю ідеальність втілювала. Прикметно, що звертаючись в „Антиграфах” до Януша Острозького, Смотрицький бачить перед собою образ не реального князя-католика, а сина славетного батька – захисника інтересів православних русинів. У Януші Острозькому письменник уявляв перед собою такого князя, який перебуває ще у сумнівах і готовий повернутися до „*віри своїх предків*”. До барокової гіперболізації вдається Смотрицький у „Треносі”, уславлюючи рід Вишневецьких як один із достойніших родів. На думку сучасного історика Наталії Яковенко, порівняно з князівськими родинами Радзивилів, Острозьких та Сапег на початку XVII віку Вишневецькі не були такими знаменитими і впливовими у Речі Посполитій<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> Михайло Грушевський, Історія української літератури. – Київ, 1995. – Т. 6. [Київська бібліотека давнього українського письменства. Студії; Т.1].

<sup>25</sup> Наталя Яковенко, Українська шляхта з кінця XIV – до середини XVII

Утім, ми не виключаємо взаємообумовленості процесу ідеалізації, оскільки своїми вчинками реальний адресат створював привід щоб вплинути на нього або ж ввести до реєстру харизматичних героїв. Так, до написання „Антиграфів”, Януш Острозький, загалом „холодний до всього православного, що робив його батько”<sup>26</sup>, на коронному сеймі 1605 року несподівано домагається підтвердження у якості Києво-Печерського архимандрита вельми несимпатичного католика Єлисея Плетинецького; у 1606 році князь частково підтримав рокош, очолюваний краківським воєводою Миколаєм Зебжидовським, що був спрямований проти нетолерантної політики Сигізмунда III. Захарія Копистенський, який відзначався своєю ортодоксією і непримирністю до католиків, підкреслював переваги Януша у фундуванні монастирів і відносною прихильністю до православних. Автор „Палінодії” передає почуття внутрішнього сумніву князя з огляду на піднесення авторитету православної церкви. Як підтвердження тому Копистенський цитує слова князя, які передають почуття ностальгії за втраченою можливістю повернутися до „батьківської віри”: *“Гды бым пред тым в молодых літах о релегіи грецкой и о Церкви востодней відал то, што тепері в том моим віку вижу и знаю, теди негды бым не был сполечником Костела заходнего”*<sup>27</sup>. Звісно, це давало підстави Смотрицькому звертатися до нащадка Острозьких і просити його про опікунство над православними. Таким чином, у творенні уявного образу свого читача Смотрицький дотримувався принципів, які згодом узагальнить у своїй „Етиці” нідерландський філософ Бенедикт Спіноза: „Ми називатимемо людей *відносно досконалыми* (вид.- С.Б.), з огляду на те, наскільки вони більш або менш здатні наблизитись до ідеального взірця”<sup>28</sup>.

По-друге, в оспівуванні чеснот ідеального володаря автор зосереджувався на його майбутньому. У посвяті мовою символів та алегорій проголошувалися принципи ідеальної програми письменника, які в оповідній манері розгорталися вже в осно-

---

ст. (Волинь і Центральна Україна). – Київ, 1993.

<sup>26</sup> Лларіон, Митрополит (Іван Огієнко), Князь Костянтин Острозький і його культурна праця. Історична монографія. – Луцьк, 1992. – С. 78.

<sup>27</sup> Захарія Копыстенский, Палинодия // Русская историческая библиотека. – Т. 4: Памятники полемической литературы Западной Руси. – СПб, 1878. – Кн. 1. – С. 1140.

<sup>28</sup> Спиноза Б., Этика // Спиноза Б., Избранные произведения. – Москва, 1957. – Т. II. – С. 524.

вній частині твору. Смотрицький прагнув побачити у реальному адресаті предмет втілення своїх омріяних ідей на майбутнє. У напучуванні письменник окреслював межі його влади і потейційних можливостей, які визначали рівень патетики, гіперболізації та образи, до яких автор посвяти прирівнював свого володаря.

І, врешті, останнє, – формування культу *optimus princeps* не носило локального, автономного характеру, тобто цілепокладання автора не обмежувалися тільки адресатом князя. У комунікативному процесі ідеальні параметри, згідно риториці, становили загальний взірець наслідування для іншого кола читачів, яких Смотрицький означував „народом руським”. Принаймні до цього зобов’язував яскравий ефект ушанування володаря усіма небесними світилами і частинами світу – зорями, місяцем, землею, морем, з якими, до речі, ототожнювалося реальне довкілля читачів.

Ідеальне зображення князів Януша Острозького, Михайла Вишневецького та Олександра Заславського вивершувало заодно ідею громадянського обов’язку, ознаки мужності, небайдужості, наполегливості, вірності цінностям „батьківської віри”. Ці ідеальні якості імпліцитного читача *optimus princeps* передбачали очікувану рецепцію книги.

*Руслан Ткачук (Київ)*

## **ПОЛЕМІКА МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО ІЗ ІПАТІЄМ ПОТІЄМ У КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНО- КУЛЬТУРНИХ ОБСТАВИН КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТОЛІТЬ**

Іпатій Потій та Мелетій Смотрицький визначальні постаті побережестейської доби. Обидва мислителі належали до різних письменницьких угруповань. Їх полеміка охоплювала увесь спектр релігійного протистояння того часу та репрезентувала стиль нової культурної епохи.

У період із 1595 до 1610 року літературна полеміка Мелетія Смотрицького стосувалася насамперед писань Іпатія Потія. Зокрема, у 1595 – 1596 роках він написав твір “*Lucubracie parzesciw scriptu Unia otytulowanego*”, який був спрямований проти трактату греко-католицького єпископа “Унія греків з Костелом Римським”. Перша його праця, на жаль, як і багато інших полемічних писань тієї епохи, присвячених прийняттю церковної єдності, була втрачена. У 1604 – 1605 роках Максим Смотрицький відповів на “Розмову Берестянина з братчиком” Іпатія Потія твором “*Lucubracie parzesciw rozmowie Brześcianina z braciszkiem*”. У 1607 році він підійняв полеміку із його писанням “*Zmartwychwstalyu Nalewayko*”. У 1608 році Смотрицький опублікував трактат “*Antigrafe*”, який стосувався “*Heresiae, Ignorantiae y Polityka Popow y Mieszczan Bractwa Wileńskiego*” та “Гармонії” Іпатія Потія. Двома роками пізніше ним було підготовлено до друку один із найбільш риторично довершених у полемічній літературі творів – “Тренос” [9, 51].

Не з’ясованим залишається питання, чи належить все таки Мелетію Смотрицькому псевдонім “Клірик Острозький”. Якщо так, то до його творчого доробку також належать два листи написані до Іпатія Потія у 1598 – 1599 роках.

Дослідники висловлювали різні припущення щодо псевдоніму Клірика Острозького. Архиепископ Чернігівський та

Ніжинський твердив, що цей псевдонім належав Василю Сурожському. Денис Зубрицький ототожнював його особу із Мартином Броневським. Такої ж думки дотримувався Іпатій Потій. Полемізуючи із Кліриком Острозьким, досвідчений письменник фактично розгорнув суперечку із автором "Апокрисису". У своїй відповіді полеміст відстоював інтереси короля Річ Посполити, дискредитованого Мартином Броневським, критикував неоднозначність Львівського єпископа Гедеона Балабана та брацлавського каштеляна Марії Загоровської, на підтримку яких розраховували апологети православної віри. Усе це, запевнив Кирило Студинський, свідчить, що Іпатій Потій вважав Клірика Острозького та автора "Апокрисису" однією і тією ж самою особою. Необхідно констатувати, що невідомому авторові все таки вдалося ввести в оману Київського митрополита. Клірик Острозький змусив адресата помилитися щодо його особи та розширити горизонти їх полеміки. Цікавим є те, що Іпатій Потій, котрий неодноразово з тактичних міркувань власні твори друкував анонімно, цього разу змушений був сам декодувати гетеронім суперника. На його міркування, острожанин скористався псевдонімом з метою розкутої суперечки: "И еслись умыслѣне для того имя свое затаиль, жебысь тымь смелей лаяль..." [3, 1043].

У 1843 році відомий славист Вартоломей Копітар у одному зі своїх листів висунув здогад, що псевдонім Клірик Острозький належить Максиму Смотрицькому. Його сучасник Антін Добрянський піддав це припущення сумніву на тій підставі, що Мелетій Смотрицький на той час не міг бути учнем Острозької школи. Однак, ймовірно, не слід розуміти псевдонім автора листів до Іпатія Потія буквально. Зіставивши стилістичні особливості творів цих письменників, Кирило Студинський на початку ХХ століття обґрунтував думку Вартоломея Копітара: "Ідентичний спосіб полеміки против Риму в творах Клирика і Смотрицького робить на нас вражінє, що маємо тут до діла з одним автором, що під анонімом Клирика, ставив молодечі, несмілі кроки, доки не виступив під іменем Ортольга зі своїм "Треносом", в яким гарними поетичними перекладами ріжних авторів підніс ся в сій манєрі до висоти дійсного таланту" [9, 44].

Аргументом на підтвердження цього міркування, дослідник вважав наслідування Кліриком Острозьким стилю полеміки "Ключа царства небесного", автором якого був ректор Острозь-



кої школи, а також факт увиразнення Мелетієм Смотрицьким образу скорботи Східної Церкви, початки якого знаходимо у листах невідомого епістолографа до Іпатія Потія. Ці свідчення, зауважив учений, не можуть бути випадковістю [9, 41].

Однак, М. Возняк, М. Грушевський та інші літературознавці відкинули припущення Кирила Студинського. Головним доказом для них було те, що Мелетій Смотрицький ніколи не обмовився, що псевдонім “Клірик Острозький” належав йому [1, 177].

Серед істориків літератури побутує також думка, що псевдонім “Клірик Острозький” належить не одному письменнику. Іпатій Потій у творі “Оборона Флорентійського Собору” висловив переконання, що до написання “Історії про листрійський собор” був причетний окрім “премудрого філософа” (так іронічно автор висловився про Клірика) також “новохрещений вчитель” [9, 35]: “Йому ж подібний і Клирик острозький безіменний, що спрягшися з якимсь аріянином Філалетом, видав книги, названі “Апокризис”, які повні фальші і омани. А потім, не вдоволяючись тим, видав по-руськи й по-польськи “Флорентійський собор”, який власною брехнею і новохрещенськими ересями наповнив, а на ділі й одного слівця правди не знайдеш” [6, 403]. Це міркування знайшло підтримку у висловлюваннях Мелетія Смотрицького про Клірика: “Хто такий був Клирик? Подібний до Зизанія дідаскал, до котрого прилучився ще мерзкий перехрещенський дідаскал, котрого проклятий аріанський дух помітний в сілогізмах проти походження св. Духа і од Сина, положений у того Клірика” [1, 177]. Ґрунтом історико-богословського трактату, надрукованого разом із листом Клірика Острозького, була історія про Флорентійський Собор Андрія Курбського, написана ще у 1582–1583 роках [1, 186]. Кирило Студинський, посилаючись на перебування Кирила Лукаріса в Острозі у 1598 році, висловив припущення, що майбутній патріарх також брав участь у написанні цього памфлету. Зокрема, на його думку, посланець Мелетія Пігаса уклав догматичну частину твору [9, 47].

У 1608 році в місті Вільному було анонімно опубліковано зі сторони уніатів твір “Heresiae...”. На жаль, цей друк був втраченим. Його зміст можна реконструювати на основі трактату Мелетія Смотрицького “Антиграфи...”.

Один з перших дослідників цієї пам’ятки В. Завитневич,

хоча й вказав, що окремі пункти "Heresiae..." були взяті з "Унії..." Іпатія Потія, все ж не припустив, що саме він був її автором також. Навпаки, дослідник вважав, що "Heresiae..." швидше за все була "необдуманная, безтактная выходка какого-нибудь шалопая, задумавшаго потішити себя въ издівательстві надъ своими врагами" [2, 199]. Попри це, учений справедливо зауважив, що метою автора твору було, насамперед, дискредитувати віленське братство перед руським суспільством, адже, як відомо, у той час воно було осередком православної віри та опору Берестейської Унії.

Кирило Студинський, аналізуючи листування Іпатія Потія з Левом Сапігою, дійшов висновку, що литовський канцлер інспірував руського митрополита написати твір, котрий би викрив помилки та недоліки православного духовенства. Учений, зіставивши артикули "Heresiae..." з іншими творами Іпатія Потія, переконливо довів, що автором цього твору був руський митрополит [10, 7].

Дослідники "Heresiae..." неодноразово відзначали її дратівливий тон та апломб автора, а також і те, що він був суб'єктивним у відношенні до православного духовенства. Однак, необхідно зауважити, що ці висновки були зроблені на основі твору-відповіді Мелетія Смотрицького. Так, у першому розділі "Антиграфи..." він звинуватив автора "Heresiae..." у дифамачії: "... w sobie zawieraią, wpatruię w nich dwoiaki niesprawiedliwosci sposob: ieden z tey miary, że rzeczy nie tylko nieprawdziwe, ale y iawnego pełne kłamstwa pomieniony bezimienny scriptor w nich pisze; drugi zaś z tey miary, że w swoię własną suknią innych vbiera, swoim tytułem ich popisuie, y te, które się nie v nich, ale v iednakiey z nim sekty ludzi nayduią vicia y defecty, na oczu im wyrzuca" [7, 1164].

Напевне не знаючи, чи були автором "Heresiae..." сфабриковані численні факти порушення священницької обітницької православному духовенством, можемо припустити, що Іпатій Потій, викриваючи "темноту серед низшого, а деморалізацію серед висшого духовенства" [10, 9], був справедливим у своїх висновках. Цей твір становить для нас неабиякий інтерес, оскільки засвідчує безрезультатність навколоунійної полеміки, котра не виявила ані переможців, ані переможених. Ця думка знаходить підтвердження у листуванні Іпатія Потія з Левом Сапігою. Так, у листі від 18 грудня 1604 року руський митрополит розкрив

ую повноту проблем полеміки з православними та вказав на її безперспективність [10, 7].

Твір Мелетія Смотрицького “Антиграфи” складається із епіграми, присвяти князю Янушу Острозькому, передмови до читача та семи розділів, у яких автор розгорнув вичерпну полеміку із “Герезією” та “Гармонією” Іпатія Потія. Аргументаційною базою для письменника слугували Книги Старого та Нового Завітів, а також праці як Східних так і Західних богословів. Для досягнення емоційності мовлення письменник не зловживав риторичними фігурами. Генеративним конструктом твору були питальні та окличні речення, стилістичні засоби плеоназм, ампліфікація.

Об’єктом полеміки Мелетія Смортицького у першому розділі “Антиграфи” були 12 пунктів “Heresiae...”, що стосувалися порушення священницької обітниці православним духовенством: “iakoby popowi brackiemu z cudzą żoną wciec rzkomo do monastera wolno bydź miało” [7, 1164]; Мелетій Смотрицький не прийняв цього твердження автора “Heresiae...” та вказав численні випадки порушення церковної обітниці серед уніатських священників [7, 1164-1166]. Однак, факт, наведений Іпатієм Потієм про переховування братського священника у монастирі з чужою дружиною, котрий заперечував його опонент, навряд чи був позбавлений реального підґрунтя. На це вказує занепад духовного життя на початку XVI століття. Наприклад, відомим є те, що православні священники, котрі одружувалися вдруге займали єпископські посади. Зрештою, серед духівництва практика повторного одруження була досить поширеною у той час [8, 9]. Безперечно, що уніати також не були позбавлені подібних прикростей, оскільки перебували разом із православними у одному культурному ареалі. Однак необхідно відзначити, що позитивним у даній ситуації було те, що набуття цих фактів суспільного розголосу спонукало як одну, так і іншу сторони, вдатися до кардинальних змін церковного життя.

“iakoby popowi brackiemu trucizną episkopa swego zgładzić u człowieka nożem skłóć wolno bydź miało” [7, 1166 – 1167]; Мелетій Смотрицький категорично відкинув цей факт. Він вважав, що якби такий злочин мав місце серед духівництва, то обов’язково став би відомим широкій спільноті. Все ж Іпатій Потій не помилився. Йому були відомі подробиці загибелі владика Пельчицького, котрого вбив протопіп Микольський, ма-

ючи намір обійняти пінське єпископство, а також і те, що одного із православних священників відлучили від церкви за те, що "człowieka skłół nożem" [10, 14].

Інші пункти полеміки Мелетія Смотрицького із Іпатієм Потієм стосувалися зокрема таких питань:

"o zwierzchności rzкомо świeckich w bractwie osób nad duchownymi" [7, 1168];

"o władaniu cerkwiemi y ich aparatami" [7, 1168];

"o strzyżeniu wąsów" [7, 1168];

"o odprawieniu niesłusznym popow y diakonow" [7, 1168];

"o przysięgach przy spowiedzi" [7, 1168];

"o śpiewaniu białyhgłów w cerkwi" [7, 1168];

"o nieczynieniu rewerencyi sakramentowi naświęszemu" [7, 1168];

"o tym – na-ostatek – iakoby za to, ieśliby ktory prezbyter ślubu komu dać z cudzą żoną nie chciał, odłączać go od ołtarza Bożego ludzie świętscy mieli" [7, 1168 – 1169]; Перераховані вище звинувачення, Мелетій Смотрицький назвав нісенітницями, котрі не слід було би поширювати освіченому автору "Heresiae...". Це твердження вказує на те, що полеміст добре знав особу, з котрою вів суперечку. Щоб звести нанівець старання супротивника та добре йому дошкулити, що зрештою було продиктовано передбароковою риторикою, письменник прирівняв авторитетного Іпатія Потія до звичайного пліткаря: "...skąd tak wielkie a prawie niesłuchane głupstwo na twoię mądrą głowę przypadło, że tak marnych, tak płonnych y tak grubie kłamliwych rzeczy, a prawie snow własnych, których by się leda babie snać y w karczmie powiadać nie godziło..." [7, 1169]. Однак все-таки складно погодитися з його думкою, оскільки усі ці факти були актуальними у той час для Руської церкви. Наприклад, у своєму першому полемічному творі Іпатій Потій неодноразово протестував втручання братичків у церквні справи [5, 116-117].

"Iż pastyrza swego, to iest metropolita Kiowskiego posłusznymi w sprawach duchownych nie iesteśmy y o iego iako kłątwe, tak y rozgrzesznie namniey nie dbamy" [7, 1181]. Зацікавлення автора "Heresiae..." проблемою інституційного занепаду Київської митрополії підтверджує міркування про атрибуцію твору Іпатію Потію.

Мелетій Смотрицький у четвертому, п'ятому та шостому розділах "Антиграфи...", підійняв полеміку, що стосувалася до-

гматичних та обрядових питань:

“То tedy za pierwszą y głównieyszą v nas haeresi być powiada, iż Duch ś. Od Oycy Samego pochodzącego (nie przydaiąc onego iuż po siodmym, iako się pokaże, powszechnym zborze od Łacinnikow do wyznania wiary przydanego słowka “y od Syna” być wyznawamy” [7, 1185]; Тезу щодо тотожності пунктів “і Сина” та “через Сина” у питанні походження Святого Духу, Іпатій Потій відстоював неодноразово. Наприклад, в “Унії” [5, 121], “Гармонії” [4, 176] та інших творах. Мелетій Смотрицький відкинув твердження Іпатія Потія та обгрунтував свою позицію як Святим Письмом, так і джерелами Отців Церкви.

“o krzyżmie wielkim” [7, 1223];

“że popowie bratscy nie wiedzą – wiele iest sakramentow w cerkwi Pana Chrystusowey, a ludzi świetscy – pogotowiu” [7, 1227];

“iakobyśmy Łacinnikom, albo Rzymian znowu krzcić roskazowali, czego dowodzi księgami Rytuałów cerkiewnych, iakoby przez Bałabana, episcopa Lwowskiego, z druku wydanemi” [7, 1222]; Мелетій Смотрицький спростував небезпідставні твердження Іпатія Потія, котрі стосувалися неточностей наведених у богослужбовій книзі єпископа Балабана. Так, у 1606 році було опубліковано Стратинський та Острізький Требники, у котрих було допущено чимало грубих помилок, які згодом визнав Петро Могила [10, 8 – 9].

“nie wierzą, aby ofiara służby Bożey modlitwy y iałmużny miały być pomocne ludziom zmarłym, a przedsię modlą się za nimi” [7, 1233]; Цю думку Іпатій Потій висловив у другому артикулі “Унії греків з костелом римським...”, коли підкреслив генетичну спорідненість Східної та Західної Церков.

“cząstki chleba, które podkładaiają na prosformidiey, y z tą cząstką, co ia zowią Ahncem, nie wierzą, żeby się stawały ciałem Pańskim, tylko samy Ahniec, chocia nad wszystkim, żadnego nie wyimuiąc, mowią słowa Pańskie, a insze cząstki prosty chleb, bo imi ani comunikuią ludzie, a cóż tam po nich” [7, 1252];

“iż o duszach sprawiedliwych ludzi y grzesznych taką trzymamy sententią, że doskonałey za vczynki swe zapłaty, to iest, iako niebieskiego krolestwa, tak y piekielnych mąk jeszcze nie przyięli...;” [7, 1254 – 1255];

“że nie wierzmy y nie wyznawamy, aby był czyściec, to iest ogień materialny, w ktorymby się dusze po śmierci czyścić miały”

[antigraf, 1269]; Іпатій Потій наводив це міркування в "Унії...", обґрунтовуючи його працями Отців Церкви. Висхідною позицією автора було твердження про тотожність православного "митарства" та католицького "чистилища" [5, 130-132].

"А со w tymże o synodach artykule powiadasz, iakobyśmy ich więcey nad siedm nie przyznawali" [7, 1228]; Мелетій Смотрицький розгорнув із Іпатієм Потієм полеміку щодо легітимності Ферраро-Флорентійського собору, постанови якого не визнавала Руська Церква.

"artykuł w "Heresiach" dziesiąty – o obraziech" [7, 1228].

"Heresiae..." Іпатія Потія становить важливий етап розвитку в історії руської полемічної літератури та займає виняткове місце у поберестейській релігійній полеміці. Наприклад, якщо інші твори Іпатія Потія відзначалися ліберальністю та пошуком діалогу, то у "Heresiae...", навпаки безжалісно викривалися тогочасні вади ортодоксального духовенства. Такий агресивний стиль ведення полеміки характеризував єзуїтську школу, насамперед Бенедикта Гербеста та Петра Скарґу, а також їх попередників, які, на відміну від Іпатія Потія, не зосереджувалися на деталях Руської церкви як догматичного так і побутового рівнів, а подекуди вдавалися до необґрунтованої критики на адресу православних.

Видання "Heresiae..." Іпатієм Потієм не було явищем випадковим. Твір був зумовлений релігійними перипетіями перших років Берестейської Унії та цілком відповідав тогочасній суспільно-культурній площині. Трактат, у якому чітко були вказані переваги уніатів над православними, викриті численні їх помилки та порушення, становив своєрідну підтримку греко-католицьким вірянам, котрі опинилися у надзвичайно скрутному становищі під тиском православної общини.

На основі "Антиграфи..." Мелетія Смотрицького ми не тільки дізнаємося про основний зміст артикулів одного із втрачених творів Іпатія Потія, а й можемо узагальнити особливості полемізування як уніатської, так і православної сторін. Відомості, котрі подав Іпатій Потій у "Heresiae...", були тісно прив'язані до історичної дійсності. Його спосіб полеміки полягав, насамперед, у наведенні об'єктивних фактів, а також обґрунтування своїх міркувань достовірними богословськими джерелами, чим нерідко прилучав руських вірян до культурного дискурсу Богопізнання. Натомість інакше діяв Мелетій Смотрицький.

Прагнення спростувати будь-яке твердження свого опонента спонукало його до ігнорування беззаперечних фактів та застосування незавжди прийнятних прийомів ведення об'єктивної полеміки. Парадокс полягає у тому, що "Антиграфи..." не справив переконливого враження навіть на свого автора, адже згодом Мелетій Смотрицький відмовився від власних антиунійних переконань. Все ж такий діалог, з огляду на тогочасний історико-культурний контекст, мав відбутися. Так, полемічна література поберестьейського періоду була феноменом зіткнення двох світоглядних течій, в результаті чого як уніати, так і православні взаємозбагачувалися, оскільки змушені були підіймати свій духовний, культурний та інтелектуальний щаблі в умовах жорстокого релігійного протистояння. Кожна зі сторін мала свій погляд на майбутнє Руської церкви: греко-католики – відновити церковну єдність, а також прилучити руську культуру до надбань Західної Європи; провідники православної віри розвинути тісні взаємини з новоутвореним Московським патріархатом.

### Література

1. Грушевський М. С. Історія української літератури: В 6 т. 9 кн. – К.: Либідь, 1995. – Т. 5. – Кн. 2 – 352 с.
2. Завитневич В. З. Палинодия Захария Копыстенскаго и ея мѣсто въ исторіи Западно-русской полемики XVI и XVII вв. – Варшава: Типографія Варшавскаго Учебнаго Округа, 1883. – LXXV + 400 с.
3. Потей И. Антиризисъ или Апологія противъ Христофора Филалета. Въ двухъ текстахъ: Западно-Русскомъ (1599) и Польскомъ (1600) // Памятники полемической литературы въ Западной Руси. – Петербургъ: Изданіе Императорской Археографической Коммисіи, 1903. – Кн. III. – С. 477 – 981.
4. Потей И. Гарѣмонія альбо согласіе віры, сакраментовъ и церемоней святое Восточное церквы съ костеломъ Рымъскимъ // Памятники Полемической литературы въ Западной Руси. – Петербургъ: Изданіе Императорской Археографической Коммисіи, 1882. – Кн. II. – С. 169 – 222.
5. Потей И. Унія албо выкладъ преднейшихъ арѣтыкуловъ, ку зъодноченю Грековъ съ костеломъ Римскимъ належащихъ // Памятники Полемической литературы въ Западной Руси. – Петербургъ: Изданіе Императорской Археографической Коммисіи, 1882. – Кн. II. – С. 111 – 168.
6. Потій І. Оборона Флорентійського собору (восьмого) – проти

фальшивого недавно виданого ворогами з'єдинення у Вільні 1604 року // *Analecta Ordinis S. Basilii Magni. Romae*, 1996. – Vol. XV. – P. 396 – 460.

7. Смотрицький М. АНТИГРАФН', albo odpowiedź na script vszczypliwy, przeciwko ludziom starożytney religiey Graeckiey... // *Памятники Полемической Литературы въ Западной Руси*. – Петербургъ: Изданіе Императорской Археографической Коммисіи, 1903. – Кн. III. – 1149 – 1300.

8. Студинський К. "Антиграфе", полемічний твір Максима (Мелетія) Смотрицького з 1608 р. // *Записки Наукового Товариства імені Тараса Шевченка*. – Львів, 1925. – Т. СХLI – СХLIII. – С. 1 – 40.

9. Студинський К. Передмова. Пам'ятки українсько-руської мови і літератури. Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI – початку XVII ст. – Львів: Видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка, 1906. – Т. V. – I – LXII с.

10. Студинський К. Полемічне письменство в р. 1608 // *Записки Наукового Товариства імені Тараса Шевченка*. – Львів, 1911. – Т. СIV. – С. 5 – 37.



*Іван Гальчук (Київ)*

## **АКЦЕНТУАЦІЙНІ ОСОБЛИВОСТІ „ГРАММАТИКИ ...” М. СМОТРИЦЬКОГО**

Острозька академія попри невеликий термін свого існування відіграла помітну роль у суспільному житті України другої половини XVI – XVII століть. Особливо прислужилася вона до розвою вітчизняної мовознавчої науки. Дві із трьох найдавніших і найвідоміших українських граматик були підготовлені у стінах цього славетного закладу. Маємо на увазі граматику Л. Зизанія 1596 р., яку, за свідченням І. Огієнка, написано в Острозі [9: 200] (В. В. Німчук припускає, що Л. Зизаній здобув тут освіту [8: 17]), і, безперечно, знакову працю М. Смотрицького „Грамматіки Славѣнскія праѣвилное Свѣнтагма” 1619р., яка справила значний вплив на розвиток філологічної науки у східно- й південнослов'янському світі.

У граматиці М. Смотрицького здійснено аналіз різних рівнів церковнослов'янської мовної системи, що було викликано тогочасною освітньою потребою. Староукраїнською мовою, яка повнокровно звучала в полемічних творах представників острозької школи Г. Смотрицького і Х. Філалета, написана лише передмова до „Грамматіки...”, але наявна вона й у викладі матеріалу. Зауважимо, що церковнослов'янська мова того періоду була насичена українськими елементами, і найбільше це стосується акцентуації. Так, І. Огієнко стверджує, що вже у XV ст. українці мали свою послідовну і струнку систему наголосу, вироблену попередніми віками. І тому московське наголошення, яке запровадив І. Федоров у львівське видання “Апостола” 1574 р., було незвичним в Україні: „Року 1639-го друкар Михайло Сльозка видрукував у Львові знову Апостола, – але тут уже всі наголоси українські; ось трохи прикладів на наголоси двох Апостолів, 1574 р. і 1639 року [подаємо зі значним скороченням (літерою **б** після цифри автор позначає зворотній бік листа) – І. Г.]:

**Апостол 1574 р. Апостол 1639 р.****Наголоси Наголоси****московські: українські:**

беш □ да л. 130 бе □ ch да 125

вчєра □ 13 б вчє □ ра 12

зако □ нь 15. 26 за □ конь 10 б

наро □ дь 4. 12 на □ родь 2. 3

до него □ 3 из не □ го 2 б

к нему □ 12 б. 14 к не □ му 10 б. 12

осмы □ й 13 о □ смый 11

о □ трокь 7. 8. 9 отро □ кь 6. 7 б

оу мене □ 7 оу ме □ не 3 б

похвала □ 172. 130 похва □ ла 128. 160

твоего □ 9. 10 твоє □ го 7. 7 б" [6: 43 – 44]

Відповідно в московському перевиданні „Грамматіки..." М. Смотрицького 1648 р. акцентуацію наближено до російської, як-от: *рѣмляниньзам.римляньнь,хода □ тайзам.ходата □ й,злоді □ й зам.зло □ дій, ъмя зам. имя □* [7: 98]. Отже, є потреба дослідити наголос граматики 1619 року ширше.

Мета нашої статті – простежити особливості акцентуації іменників у граматиці М. Смотрицького. Особливу увагу зосередимо на наголосі іншомовних слів. При наведенні фактів із стародруків для спрощення орфографії *q, u* передаємо через *y, #* – через *я, ѡ* – через *о*,  $\frac{1}{4}$  через *ис, к* через *кз, кс*, *ї* випускаємо, титли розкриваємо, прийменники від іменників пишемо окремо.

Грамматика М. Смотрицького, як і майже всі українські стародруки, послідовно акцентована. Автор приділив достатню увагу і вченню про наголос. Наголос розглянуто у двох із чотирьох виділених розділів граматики – орфографії та просодії. З огляду на традицію проставляти акценти в друкованих текстах над кожним словом, що зумовлено практичними потребами богослужбової відправи, звернення ученого до наголосу в розділі „Оорвогра □ фій" цілкомлогічне: „Орвогра □ фіаучиттра □ вописа □ ти, и гла □ сом в рече □ нійхпря □ моударя □ ти" (2/1). Наголос же „єст рече □ нійтпросо □ дієює □ рхнюзнаменова □ нїє" (2/1зв.). Просодію М. Смотрицький поділяє на *орвогра □ фійну*, тобто „возноше □ нїяиль утисне □ нїягла □ саписьменнаговтиса □ нїииль глагола □ нїи" (4/2зв.) і *стіхотво □ рну*, що вивчає, як „художество стіхотво □ рное под ме □ тромильм □ роюяслогкольчєствабы □ тиглаго □ лєм" (60/4), присвятивши обом окремі розділи.

Учений виділяє три типи наголосу, для кожного з яких наявний окремий знак: *оксія* або *о□стрия* (риска похилена справа наліво), що ставиться над наголошеною голосною усіх складів, у тому числі кінцевого, якщо він був закритим (*чело□м, две□рв*), *варія* або *тя□жкия* (риска похилена зліва направо), яка ставиться над наголошеною голосною кінцевого відкритого складу (*твори□, зело□*) та *ерістоме□ня* або *обле□ченья* (у формі відкритого донизу півкруга). Вона може стояти над довгими, за потрактуванням автора, голосними (*и, ы, ѣ*) перед одиничним приголосним: 1) у передкінцевому складі, якщо наступний відкритий *є□стеством кра□ток зє* або *о (сіло, творіте)*, але *чъсте*, бо після наголошеного йде два приголосних (далі використовуємо лише один знак наголосу: □); 2) у кінцевому складі, якщо наступний приголосний м'який (*щ□нь, рукоя□ть*), але *въждь, челоvh□к*, атакож у іменах родового множини для розмежування їх з формами однини з таким же буквеним складом (*челоvh□к, ученък*).

П. Житецький і В. В. Німчук справедливо зауважують, що вчення про просодію і наголос зокрема одягнуто М. Смотрицьким в грецьку термінологію, воно ґрунтується на грецькій системі й не відбиває слов'янської системи наголошування [3: 24; 7: 38], однак треба мати на увазі, що такі знаки наголосу розставлено в українських стародруках, і автор мав дати їм обґрунтування.

Для сучасної акцентологічної науки граматики М. Смотрицького цінна не так поданими в ній теоретичними положеннями про наголос (вони дещо вужче представлені й у попередніх граматиках, і суттєвих відмінностей між ними немає), а, насамперед, фактичним матеріалом, що дає можливість простежити етапи історичного розвитку української наголосової системи.

Акцентуація слов'янського іменника у відмінковій парадигмі досить повно представлена в аналізованій граматиці, що дозволяє зробити деякі узагальнення. Наголошення іменників майже не відрізняється від сучасного українського. Так, коренева акцентуація у всіх формах однини і множини характерна лексемам *ді□ва* (9/1зв. – 9/2), *воєво□да* (9/2 – 9/2зв.), *во□ин* (12/1 – 12/1зв.), *друг* (12/3 – 12/3зв.), *се□рдце* (13/2 – 13/2зв.), *ходота□й* (17/2зв. – 17/3), *любоді□й* (18/1зв. – 18/2), *за□повідь* (15/4зв. – 16/1); суфіксальна – словам *святы□ня* (11/2 – 11/2зв.), *отроця□* (13/4 – 13/4зв.), флексійна – *грїх* (12/4 – 12/4зв.), *оте□ц* (13/1 – 13/1зв.), *жрец* (13/3зв. – 13/4). Іменник *рука*,

якому в праслов'янській мові був властивий рухомий наголос, на східнослов'янському ґрунті зазнав уніфікації наголошення в однині на флексії (крім кличного відмінка), у множині залишилося давнє. "Грамматика..." вже фіксує ці зміни, і наголос в ній відповідає сучасному: *рука*□, род. *рукъ*; мн. *ру*□*ки*, дав. *рука*□*м* (9/4 – 9/4 зв.).

Однак є і відмінності. Так, слово *п'яньця* подано з давнім кореневим наголошенням: *п'я*□*ниця*, род. *п'я*□*ници*; мн. *п'я*□*ници*, род. *п'я*□*ниц* (10/2 зв. – 10/3), яке донині збережено у більшості південно-західних говорів. Те самостосується лексем *знаме*□*ння і ками*□*ння*, які, як вважає В.Г. Складенко, устарювавши в українській мові під впливом трискладових іменників з суфіксом *-ъје* (*воло*□*сся*, *жолу*□*ддя*) отримали наголос на другому складі [13: 468]. Граматика М. Смотрицького, як і багато інших давніх пам'яток, цих змін не фіксує: *зна*□*меніє*, род. *зна*□*менія*; мн. *зна*□*менія*, род. *зна*□*меній* (18/3 – 18/3 зв.), *ка*□*меніє*, *ка*□*менія і ка*□*меній* (19/2 зв.).

З давньою флексійною акцентуацією вжито також іменники *суддя*□*таярмо*□: *судіа*□, род. *судіъ*; мн. *судіъ*, род. *суді*□*й* (11/1 – 11/1 зв.), *ярє*□*м*, род. *ярма*□, мн. *ярмъ*, род. *ярє*□*м* (11/4 зв. – 12/1). У східнослов'янських мовах вони унаслідок дії до протиставлення відмінкових форм однини і множини отримали у множині кореневий наголос.

З XVII ст. українські пам'ятки починають фіксувати результати дії тенденції до акцентуаційного протиставлення відмінкових форм однини і множини первісно кореневонаголошених іменників, що полягають у зміні кореневої акцентуації у множині на флексійну. У розглядуваній праці цього процесу невідображено: *бра*□*т*, род. *бра*□*та*; мн. *бра*□*тіє*, зн. *бра*□*ты* (15/3 – 15/3 зв.), *ма*□*терьма*□*ти*, род. *ма*□*тери*; мн. *ма*□*тери*, род. *ма*□*терій* (16/1 зв. – 16/2). Унаслідок дії названої тенденції флексійну акцентуацію форм множини отримали й іменники чоловічого роду праслов'янської рухомої парадигми, попередньо зазнавши вирівнювання наголошення на корені. М. Смотрицький подає такі іменники з незмінною кореневою акцентуацією: *дом*, род. *до*□*му*; мн. *до*□*ми*, род. *до*□*мов* (15/2 зв. – 15/3), віменник *син* у множині на *-ове* узагальнено флексійну акцентуацію, на *-ы* спостерігаємо хитання: наз. *сы*□*ны і сыно*□*ве*, род. *сын і сыно*□*в*, дав. *сын і сыно*□*вом*, зн. *сын и сыно*□*вы*, кл. *сын и сыно*□*ве*, ор. *сы*□*ны і сына*□*ми*, місц. *сын і сыно*□*х і сыно*□*вех* (13/3 зв.).

Окремої уваги потребує наголошення вокатива. Окситоно-

вані іменники у сучасній українській літературній мові поступово втрачають давній кореневий наголос кличного відмінка й отримують флексійний, як-от: *горо* □, *ріко* □, *бійцю* □, *мудрецю* □. Цей процес в іменниках I відміни, як засвідчують монографія І. Гануша і граматики С. Смаль-Стоцького та Т. Гартнера [2: 73; 14: 250], виник у південнозахідних говорах. О. Потебня українського вокатива з флексійним наголосом не допускає [10: 115]. Послідовно наголошений на корені кличний відмінок й у М. Смотрицького: *рука* □ – *ру* □ *ко* (9/3зв.), *судіа* □ – *су* □ *діє* (11/1), *зрѣх*, род. *зрѣха* □ – *зрѣше* (12/4), *отец*, род. *отца* □ – *о* □ *тче* (13/1), *жреци*, род. *жерица* □ – *же* □ *рче* (13/3зв.), *врачь*, род. *враця* □ – *вра* □ *чю* (19/1). Цікаво, що в граматиці словенській Л. Зизанія окремі іменники I відміни мають флексійний наголос вокатива: *Луко* □ (31 зв.), *судія* □ (33).

Виходячи з положень М. Смотрицького „*Она* □ *сно про* □ *чеє бдюдо* □ *мобу* □ *ди:вогре* □ *ческихрече* □ *нїихорвогра* □ *фїйгре* □ *ческой, влаті* □ *нскихлаті* □ *нстейхраньмїйбы* □ *ти.ивоєвре* □ *їскихєвре* □ *їстей*” (4/2) і, як зазначено вище, „*Орвогра* □ *фїаучитпра* □ *вописа* □ *ти, и гла* □ *сомврече* □ *нїихпря* □ *моударя* □ *ти*” (2/1), слід очікувати в граматиці послідовного дотримання в іншомовних словах акценту мови-джерела. Переважно цього правила автор дотримується:

*акро* □ *ама* (13/4 зв.) з гр. *ακρόβια* ‘почуте (читання розповідь, спів); пізніше – читець, співак, музикант, актор’;

*амфі* □ *врахві* (62/3) з гр. *ἀμφίβραχος*;

*анане* □ *ст* (62/3) з лат. *ἀναραестus* (гр. *ἀνα* □ *παιστος*, що спричинило двояке наголошення в українській мові);

*анєпсі* □ *ї* (17/4) з гр. *ἀνεψιός* ‘племінник, двоюрідний брат’;

*ано* □ *мал’а*, о... *ано* □ *малєх* (11/3), *ано* □ *мала* (41/2) – вірогідно, утворення від грецького прикметника *ἀνώματος*, з якого походить *ἀνομαλία* (лат. *ἀνότālia*); пор. *ано* □ *малных* (1/4);

*апокалв* □ *псіс* (16/3) з лат. *ἀποκάλυψις* (гр. *ἀποκάλυψις*, відповідно до якого сучасний український наголос);

*аргуме* □ *нта* – наз. мн. (1/3) з лат. *argumentum*;

*аро* □ *ма* (13/4 зв.) з лат. *ἀρῶτα* ‘арома □ т’ (гр. *ἀρωμα*, *ἀρώματος*);

*а* □ *птос* (15/1), *а* □ *птос*, род. *а* □ *птоса* (15/1 зв.) з гр. *άρτος* ‘посвячений пасхальний хліб’;

*а* □ *сма* (13/4 зв.) з гр. *ἀσθμα* ‘а □ стма’;

*ва* □ *рвар* (51/3) з гр. *βάρβαρος*;

*єкса* □ *метєр* (62/3 зв., 62/4 зв.) з гр. *ἑξάμετρος* ‘гекса □ метр’;

*в* □ *мны* – наз. мн. (62/3 зв.) – вірогідно, безпосередньо з гр.

*ύμνος* 'гімн', про що свідчить графічне оформлення та контекст;  
*γυμνασιών* (15/1зв.), *γυμνασιόν* (18/4) з гр. *γυμνάσιον* 'гімназія';  
*ορίζομαι*, *ορίζω* / *ορίζομαι* 'горизонт' (14/3 зв.);  
*γραμμά* (13/4 зв.) з гр. *γράμμα* 'грам';  
*δακτύλος* (62/3, 62/3зв.), зн. *δακτύλια* (63/1), ор. *δακτύлем*  
 (63/1, 63/1 зв.), наз. мн. *δακτύλε* (62/3 зв., 62/4), найімовірніше,  
 з гр. *δάκτυλος*;  
*διὰλεκτά* (1/3), род. *διὰλεκτά* (3/4, 52/1, 52/3, 52/3зв. та ін.),  
 дав. *διὰλεκτού* (52/4), ор. *διὰλεκтом* (60/3зв.), род. мн. *διὰλεκτων*  
 (1/2) з гр. *διάλεκτος*; сучасний нормативний *діалект* відповідно  
 до лат. *diǎlectos*;  
*διὰλεκτικί* – род. (60/1) з лат. *diǎlectice*, принаймні, наголос  
 постав під впливом латини, бо від гр. *διαλεκτικός* первісно наго-  
 лошеним був би передостанній склад;  
*δίσκος* (15/1), *δίσκος*, род. *δίσκοσα* (15/1зв.) з гр. *δίσκος* 'диск';  
 церковний посуд';  
*δίφθογγος* – ор. (3/2 зв.) з лат. *diphthongos*, гр. наголос  
*δίφθογγος* подає у своїй граматиці Л. Зизаній: *δίφθονγι* – наз.  
 мн. (4 зв.), *δίφθονгов* – род. мн. (4);  
*δογμα* (8/1 зв., 13/4 зв.) з гр. *δόγμα*;  
*εμβλήματα* (13/4зв.) з гр. *εμβλήματα* (сучасне українське емблема  
 від лат. *emblēma*);  
*ἐνεργία* (52/1), *ἐνεργίю* – зн. (50/2 зв.) з гр. *ἐνέργεια* 'діяль-  
 ність, сила';  
*ἐτυμολογία* (2/1), *ἐτυμολογία* (6/1) з лат. *etymologia* (гр.  
*ετυμολογία*);  
*ἱερέϊ*, *ἱερέϊα*, мн. *ἱερέϊε*, *ἱερέϊϊ* (17/3 – 17/3зв.) з гр. *ἱερέϊς*;  
*εἰκόνα* (3/2 зв.), *ικону* – зн. (60/1 зв.) з гр. *εἰκόν, ὄνοσ*;  
*ἱππαρχ* (3/3), *νπαρχ* (61/3) з гр. *εἰπαρχος*;  
*κομήτα* (8/1 зв.), як зазначає автор, з гр. *κομήτης* (лат.  
*comēta*);  
*λέξις* (1/3) з гр. *λέξις* 'слово';  
*λεκція* – наз. мн. (1/3) з лат. *lectio*;  
*лїос* (3/4 зв.) з польськ. *los* 'жереб, доля';  
*логіка* (3/4 зв., 5/3), *логіки* – род. (60/1) з лат. *lōgicā*;  
*метаморфозис* (16/3) з гр. *μεταμόρφωσις* 'зміна, перетворення'  
 (сучасне *метаморфоза* відповідно до лат. *mētāmorphōsis*);  
*муза* (9/3), *мусы* – род. (62/3 зв.) з гр. *μουσα* 'муза';  
*нїмфа* (9/3) з гр. *νύμφη*;  
*олтар* (56/2 зв.) з лат. *altar, āris*;

*ортогра*□*фі*а(2/1зв.),*ортогра*□*фі*а(2/1,2/1зв.),*ортогра*□*фі*я(4/2, 11/4, 13/2 зв., 32/2 зв.), *ортогра*□*фі*и – род. (4/2), *во ортогра*□*фі*и(60/4),*коортогра*□*фі*и(4/2),*поортогра*□*фі*я(3/2зв.) з лат. *orthogrāphīa* (гр. *ορθογραφία*);

*плане*□*та* (8/1 зв.), як зазначає автор, з гр. *πλανήτης*;

*поє*□*та* – наз. (8/1 зв., 9/3), *поє*□*ту* – род. (60/3 зв.), як зазначає автор, з гр. *ποιητής*, однак, зважаючи на графічну близькість до лат. *poēta*, не виключений вплив обох мов, пор. ще *поє*□*ті*ки – род. (60/1) з гр. *ποιητική* і лат. *poētīca*;

*сакраме*□*нт* (15/2 зв.) з лат. *sacramentum*;

*св*□*нта*гма з гр. *σύνταγμα* ‘побудова, порядок, організація, лад’;

*св*□*нта*ксїс, род. *св*□*нта*ксїос, мн. *св*□*нта*кси, род. *св*□*нта*ксїй (16/2 зв.) з гр. *σύνταξις*;

*студе*□*й*, род. *студе*□*я* (51/1 зв.) з гр. *σπουδαῖος*;

*сх*ма (59/4 зв.), *сх*мата (59/4), *сх*маті□*см* (31/3 – двічі), *в сх*маті□*сма*х (31/2 зв.) з гр. *σχῆμα*, зменш. *σχημάτιον* і *σχηματισμός* ‘форма, схема’;

*те*□*ма* (13/4зв.) з гр. *θέμα*;

*темпера*ме□*нт* (15/2 зв.) з лат. *tempērāmentum* (суч. *темпера*□*мент*, мабуть, з польськ. *temperament* або за аналогією до запозичень через цю мову на -*мент*);

*трапе*□*з*ѣ – дав. (56/4) з гр. народн. *τραπέζα* [5: 32]

*хроногра*□*ф*(60/3зв.) з гр. *χρονογράφος* (суч. *хроно*□*граф* згідно з лат. *chrōnōgrāphus*)

*і*□*амв* (62/3) з гр. *ἰαμβος* ‘ямб’

Навіть побіжний огляд акцентуації іншомовних слів в граматиці М. Смотрицького показує, що вона значно відрізняється від сучасної української, але, як свідчать інші пам’ятки, написані староукраїнською мовою, такий же наголос був поширеним у кінці XVI – XVII століттях, напр.: *в апокалі*□*пси* (1: 325 зв.), *о*□*лтар*, род. *о*□*лтаря* (16:30), *о*□*лтар* (11:929), *на о*□*лтару* (11:703), *трапе*□*зу* – зн. (12: 187 зв., 215 зв.), *трапе*□*зою* – ор. (12: 24<sup>2</sup>).

Це був період становлення наголошення іншомовних слів в українській мові й конкуренції двох мовних стихій – грецької та латинської. Грецький вплив, який підтримувався старослов’янською мовою, починаючи з середини I півріччя XVII ст., поступово занепадає й поширюється латинський і польський у зв’язку з суспільно-політичними подіями. Вибір того чи іншого акцентного типу супроводжувався хитанням наголосу в бага-



тьох лексемах не лише в різних стародруках, але й у межах одного твору. Не вдалося уникнути цього явища і М. Смотрицькому, пор.: *пара*□*дигма* (8/1 зв., 10/3 зв., 13/4 зв., 32/2, 40/3 зв., 40/4, 41/1, 62/4) від гр. *παρα*□*δεγμα* і *пара*□*δѣгма* (11/2, 11/2 зв., 17/2 зв., 23/1 зв., 23/4) від лат. *pārādigma*. Цікавим є випадок, коли автор, покликаючись на грецизми, подає іменник *ана*□*ѣма* (13/4 зв.) з латинським наголосом (лат. *ānāthēma*), водночас грецький *ανάθεμα* нормативний для сучасної української мови. В українських стародруках також спостерігається вагання акцентуації у цьому слові за грецьким і латинським зразками, напр.: *ана*□*ѣма* (17: 12/1 – двічі) і *ана*□*ѣму* – зн. (17: 48/2).

Потрібно зазначити, що не завжди наголос кожного іменника чітко прив'язаний до однієї з мов, бо в той час відбувалося вирівнювання акцентуації іншомовних слів за фіналями, тобто кінцевими компонентами. Так, українським іменникам на *-ика* невластивий був наголос на передостанньому складі, й тому лексема *грам*□*тіка* (1/4, 3/4 зв.), род. *грам*□*тіки* (2/1 зв., 60/1 – двічі), *грам*□*тіки* (1/2 – двічі, 1/2 зв., 1/3 зв., 2/1, 51/3 зв., 54/4), дав. *грам*□*тіце* (1/4) подана з наголосом на третьому від кінця складі, як у лат. *grammātīca*, хоч, орієнтуючись при написанні свого підручника на грецькі зразки, мав на увазі гр. *γραμματική*, який використав у своїй граматиці Л. Зизаній, відповідно із заміною грецького закінчення і звичним у таких випадках відтягненням наголосу: *грам*□*матіка* (1 – двічі), род. *грам*□*матіки* (1, 1 зв.) тощо. Граматику Л. Зизанія М. Смотрицький, безперечно, добре знав і студіював.

Зазнали акцентуаційних змін також грецизми на *-ія*, і цей процес у граматиці М. Смотрицького зафіксовано. Так, з грецьким акцентом подано лексеми *теологі*□*а* (4/1 зв.) з гр. *θεολογία*, *філософі*□*а* (4/1 зв.) з гр. *φιλοσοφία*, однак в ... *хроноло*□*гїи* (60/3 зв.) з гр. *χρονολογία*, а також *просо*□*діа* (2/1 – двічі, 60/3 зв.), *просо*□*дія* (4/2 зв. – 4 рази), *просо*□*діи* – род. (5/1 зв., 60/4 зв.), *ко*□*діи* (4/2 зв.), *просо*□*дією* – ор. (2/1 зв., 4/2 зв. – двічі) з гр. *προσῳδία* (лат. *prōsōdīa*), де вчений використовує латинський акцент, вживаючи останній термін для опису грецької просодійної системи, перенесеної на церковнослов'янський ґрунт.

Наголос іншомовних слів у граматиці М. Смотрицького незмінний. На той час вони ще не зазнали дії українських акцентних тенденцій до протиставлення форм однини і множини, які у стародруках почали проявлятися з другої половини XVII



століття, тому *по ... псалтыри* (1/3 зв.) з гр. *ψαλτήριον* цілком звичне для цього періоду, пор.: *в псалтыри* (1: 320).

Загалом відзначимо, що акцентуація іменників в аналізованій граматиці відповідає тогочасній українській.

### Бібліографія

1. Баранович Л. Меч духовный. – К., 1666 (стародрук).
2. Hanusz J. Über die Betonung der Substantiva im Kleinrussischen. – Leipzig, 1883. – 95 с.
3. Житецкий П. Очерк литературной истории малорусского наречия в XVII веке. – К., 1889. – 162 с.
4. Зизаній Л. Грамматика словенска. – Вилно, 1596 / Підгот. до вид. і вступ. стаття В. В. Німчука. – К.: Наук. думка, 1980 (стародрук, факсим. вид).
5. Колесов В. В. Ударение заимствованных слов в русских памятниках XVI – XVII вв. (К вопросу об акцентологической адаптации заимствованной лексики) // Русская историческая лексикология и лексикография. – Издательство Ленинградского университета, 1972. – С. 28 – 45.
6. Митрополит Іларіон. Український літературний наголос. – Вінніпег, 1952. – 304 с.
7. Німчук В. В. Грамматика М. Смотрицького – перлина давнього мовознавства // Мелетій Смотрицький. Грамматика. – К.: Наук. думка, 1979. – 112 с.
8. Німчук В. В. Систематичний підручник церковнослов'янської мови „Грамматика словенска” Л. Зизанія // Лаврентій Зизаній. Грамматика словенська. – К.: Наук. думка, 1980. – 55 с.
9. Огієнко І. І. Історія українського друкарства / Упоряд., авт. іст.-біогр. нариса та прим. М. С. Тимошик. – К.: Либідь, 1994. – 448 с.
10. Потєбня А. А. Ударение / Подг. к изд. В. Ю. Франчук. – К.: Наук. думка, 1973. – 172 с.
11. Радивилівській А. Огородок. – К., 1676 (стародрук).
12. Сборник Острожский. – Острог, 1588 (стародрук). Цифровими індексами позначаються рахунки (перший рахунок не позначається).
13. Скляренко В. Г. Історія українського наголосу. Іменник. – К.: Наук. думка, 2006. – 709 с.
14. Smal-Stocky S., Gartner T. Grammatik der ruthenischen (ukrainischen) Sprache. – Wien, 1913. – 550 s.
15. Смотриський М. Грамматика словенския правильное свнтагма. – Єве, 1619 / Підгот. вид. і вступ. стаття В. В. Німчука. – К.: Наук. думка, 1979 (стародрук, факсим. вид). При документуванні з цієї

пам'ятки перша цифра вказує на зошит, друга – на аркуш у цьому зошиті.

16. Требник Петра Могилы. – К., 1646 (стародрук).

17. Філялет Х. Апокрисис. – Острог, 1598 (стародрук). При документуванні з цієї пам'ятки перша цифра вказує на зошит, друга – на аркуш у цьому зошиті.

*Олександр Кучерук (Київ)*

## **УКРАЇНСЬКА ЦЕРКВА ТА ДОЛЯ ІЄРАРХІЇ 1620 Р. ВИСВЯЧЕННЯ**

Морально-духовну кризу та занепад церковного життя кінця XV – початку XVI ст. переживала вся християнська Європа. І, власне, це покликало до життя появу та поширення протестантизму і, відповідно, Контрреформацію. Католицька церква, Рим спрямували значні сили на поширення свого впливу на українські землі. Католики розгорнули активну пропаганду, насамперед, через освітні центри, монастирі та костели, які з'явилися в містах і землях православних єпархій Галичини, Волині, Поділля і, навіть, Київщини. Цьому сприяла і держава, особливо у десятиліття правління Сигізмунда III, активного католика, проводячи досить виразну політику стосовно українського населення Речі Посполитої і православної церкви зокрема.

Водночас помітного поширення і впливу набули протестантські течії, насамперед, у Великому князівстві Литовському, що, зрозуміло, вносило додаткову ерозію в життя та стан православної церкви.

Церковну кризу необхідно розглядати у комплексі тогочасних проблем української нації в час посилення польсько-католицького наступу. Процес характеризувався переходом до інших конфесій представників князівських родів — недавніх патронів, ктиторів і донаторів православної церкви (про що так пристрасно згодом писав Мелетій Смотрицький), станом освіти, відсутністю загальноосвітніх навчальних закладів. Занепад традиційного чернечого життя призводив до зниження загального морального рівня суспільства і, як не прикро, духовенства.

Давалася взнаки залежність церкви та її ієрархії і священників від світської влади. Внаслідок Люблінської унії 1569 р. українські землі перейшли з-під влади Литви до Польщі і, незважаючи на офіційне, але переважно позірне визнання рівно-

сті усіх конфесій<sup>1</sup>, посилилося обмеження прав некатоліків і особливо православних. Не було допущено до сенату православних владик, законом примушено православне духовенство платити податки до державної скарбниці на рівні з усіма станами, хоча католицьке сплачувало лише добровільні податки.

Варто додати, що духовний центр православ'я, який особливо шанувався вірними України— Константинополь — з 1453 р. перебував під владою мусульман, і вселенські патріархи стали заручниками турецької політики, їх фактично призначав султан, від його милості залежала воля, а, почасти, і життя патріархів. Порта використовувала патріархів у практичних питаннях зовнішньої політики, зокрема стосовно українського козацтва, Польщі та Московського царства. До того ж Константинопольських патріархів мало цікавили справи Київської митрополії, про це свідчить те, що від створення Київської митрополії до 16 ст. жодний з Константинопольських патріархів не відвідав Києва. А пізніші візити відбувалися по дорозі патріархів до Москви.

Усе це разом становило відчутну загрозу існуванню та розвитку української нації, водночас кристалізувало спротив, який йшов від нижчих верств народу, від широких мас вірних православної церкви.

Поновлюється і активізується практика проведення соборів як загальноукраїнських, так і місцевих, на яких розглядалися різноманітні питання життя церкви і приймалися відповідні ухвали, спрямовані на посилення церковної дисципліни, проти зловживань тощо.

Одночасно церковні справи виходять на порядок денний сеймів і сеймиків, де світські православні намагалися захистити права православної церкви і її вірних.

Поруч з цим організованою формою спротиву та самозахисту стали братства, які з ремісничо-церковних об'єднань певних категорій жителів міста поступово перетворювалися на всестанову самостійну силу.

З часом українське козацтво, маси якого формувалися з нижчих верств, стало розуміти себе захисником православ'я як частини духовного та морального життя власного народу. Найпомітнішим проявом козацької активності є його участь у відновленні української православної ієрархії 1620 р.

---

<sup>1</sup> Правову основу стосунків держави і церков закладено в документах Варшавської конференції 1573 р.

Окремо треба наголосити, що в час втрати власної державності єдиною загальнонаціональною структурою українського народу була православна церква, і саме належність до православної церкви та віри впливала на вироблення і кристалізацію нових державницьких планів, утілення яких уже відноситься до періоду гетьманування Богдана Хмельницького.

Наприкінці 16 ст. українська православна церква (включаючи православних вірних білоруських земель) становила Київську митрополію під омофором Константинопольського (вселенського) патріарха.

Усталену традицію і практику вибору київських митрополитів (та єпископів) на соборі духовенством за участю світських достойників, з подальшим затвердженням константинопольським патріархом, порушено 1498 р., коли Йосипа Болгариновича волею тодішнього великого князя Литовського Олександра призначено на митрополічу кафедру. Цим самим започатковано використання системи західного католицького права стосовно української православної церкви, сформульованого як королівське “право подавання столиць і хлібів духовних”.

Згідно з католицьким вівровченням папа римський є главою усієї католицької церкви, саме йому належить право призначати католицьких ієрархів, але, виходячи з практичних міркувань, папа передавав низку прав патронату, зокрема призначення єпископів, монархам окремих держав.

Патронат коронованої особи над католицькою церквою в межах однієї країни накладався на його цивільну юрисдикцію, що і призвело до поширення цього патронату на неспідлеглу римському папі православну церкву. Відповідно, васали короля отримали патронат над окремими церквами, монастирями, у володіннях яких вони знаходилися та у будівництві й утриманні яких вони брали участь.

Монархи Литви і Польщі, а згодом і Речі Посполитої перебрали на себе право в межах держави “подавання столиць і хлібів духовних” у православній церкві, а разом з тим і “бенефіцій”, тобто церковних земель і маєтностей. Король у своїх “подаваннях” виходив з міркувань потреб державної політики, а не рації православної церкви чи її вірних.

На кафедрах опинялися люди далекі від церкви, відомі випадки, коли такі “ієрархи” по кілька років не приймали висвя-

чення, а деякі з них так і не висвячувалися або перепродували право займати кафедру іншим особам, розцвітала симонія, протекція тощо. Митрополитами та єпископами ставали люди не моральні, їх найменше обходили проблеми і стан церкви, бо вони дбали лише про власне збагачення. Історик церкви митрополит Макарій зазначав, що єпископські кафедри опинялися в руках недостойних осіб, які випрошували і купували<sup>2</sup> ці посади — такі єпископи втратили в очах вірних будь-яке значення, вони були звичайними панамі за поведінкою, хоч і в єпископських ризах і митрах<sup>3</sup>. Дійшло навіть до того, що право "подавання" на Пінсько-Турівську єпархію волею короля Сигізмунда I передано було його дружині Боні Сфорца, яка і призначала туди єпископів навіть після смерті чоловіка.

Київська митрополія на той час складалася з таких єпархій: Київської, Полоцької, Володимирсько-Берестейської, Луцько-Острозької, Холмської, Перемишльської та Галицької (Львівської). Львівська єпархія, що після скасування митрополичого статусу майже 150 років не мала своїх єпископів, управлялася намісниками, яких довгий час настановляв Київський митрополит. На початку 16 ст. королівським указом Галицьку єпархію передано в управління Львівського католицького єпископа і лише після довголітньої боротьби 1535 р. Галицьку єпархію очолив православний єпископ.

Вододілом в історії української церкви, і не лише церкви, став Берестейський собор 1596 р. Цю подію можна поставити в ряд з Люблінською унією 1568 р. чи Березневими статтями 1654 р. На підготовці і ході собору зупинятися не будемо, про це існує поважна література. Варто лише звернути увагу, що проуніатський собор не лише ухвалив документи, що запроваджували унію Київської православної митрополії з Римським престолом, а й прийняв відповідні рішення стосовно двох єпископів, що не перейшли в унію. Собор персонально позбавив єпископського достоїнства Львівського єпископа Гедеона Балабана і Перемиського Михайла Копистенського та позбавив сану архімандрита Києво-Печерської Лаври Никифора Тура, а разом з тим тих архімандритів, ігуменів, протопопів і священни-

---

<sup>2</sup> Макарій, митрополит. История русской церкви. — ТЛО. — М., 1882. — С. 235.

<sup>3</sup> Титули єпархіальних владик не були сталими, але єпархії територіально залишалися більш-менш незмінними.

ків, які не прийняли унії<sup>4</sup>. Король Сигізмунд III, затверджуючи рішення уніатського Берестейського собору, затвердив постанови собору про позбавлення сану вказаних єпископів та решти православного духовенства.

За влучним означенням Берестейський собор утворив парадоксальну ситуацію, коли православна церква стала церквою без ієрархії, а уніатська — церквою без вірних. Юридично православна церква опинилася поза законом, будучи позбавлена легального статусу, вважалось, що її не існує, а стосовно тих єпископів, священників і мирян, що не хотіли переходити в унію, вживалися примусові заходи.

Наступні десятиліття православна церква намагалася через сеймову діяльність досягнути поновлення прав церкви. Сеймова конституція 1607 р. та відповідний королівський привілей на її основі дозволив домогтися на сеймі 1609 р. юридичного визнання православної церкви. Тим самим влада визнала православних єпископів, які не прийняли унію. Це були Львівський єпископ Єрмія Тисаровський, обраний на місце померлого 1607 р. Гедона Балабана та Перемишльський — Михайло Копистенський.

Після смерті Михайла Копистенського 1610 р. церква залишилася з одним Львівським єпископом Єрмією Тисаровським, у разі смерті і цього владики вона, втративши ієрархів, фактично перетворилася на пресвітеріанську церкву, наслідки чого не важко передбачити.

У ці роки посилюється суспільна роль козацтва, яке, поминаючи вузькостанові інтереси, почало бачити себе в ролі захисника народу, його церкви, водночас традиції вічного звичаєвого права та засад, вироблених у князівську добу, підтримували православну церкву, яка, як вже наголошувалося, була довгий час єдиною загальноукраїнською структурою. У ці ж роки відбувалося остаточне оформлення козацького самоврядування, юрисдикція якого поступово поширювалася з земель Війська Запорозького на терени України.

1610 р. датується перша голосна акція козацтва на підтримку православної церкви, йдеться про конфлікт київського православного духовенства і міщанства з уніатським митрополитом намісником Антонієм Грековичем.

Потреба польської держави у козацькій силі у боротьбі з

---

<sup>4</sup> Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. — Нью-Йорк, 1955. — Т. 1. — С. 274.

татарами і турками, Москвою змушувала урядові кола хоча б говорити про "примирення" церков чи "заспокоєння" православних, розглядати ці питання на сеймах.

Православні все не полишали надії на те, що унія не втримається, і цілісність Київської митрополії вдасться відновити. Тому, на наш погляд, вони не робили спроб висвячувати нових єпископів власними силами, коли ще було два православних єпископи. Не зверталися до сусідніх православних церков, зокрема до православної церкви Молдови, з якою були досить тісні зв'язки, не зверталися до Московської церкви, ні до Константинополя.

У попередні роки в Україні побували окремі високі православні достойники Сходу, деякі з них надовго залишалися при монастирях чи церквах, виконуючи душпастирські обов'язки. Ймовірно, що проблема українського єпископату була темою розмов, невідомо чи проводилися консультації з ними на предмет висвяти нових українських православних єпископів.

Варто згадати Стагонського єпископа Аврамія, котрий 1609 р. покинув територію Османської імперії (певний час прожив у Молдові) і оселився в Дерманському монастирі, відомо, що того ж року він там вже постригав ченців. Певний час у володіннях князів Острозьких жили Пелагонський митрополит Ієремія, Білгородський (Дорогобузький) "сербин" Лука. Добре відомі були українські справи патріарху Олександрійському (1600-1621) та Константинопольському (1621-1638, з перервами) Кирилові Лукаріасу, учаснику Берестейського православного собору, що кілька років жив на Волині і в Литві. З 1606 р. до 1623 р. жив в Україні Софійський митрополит Неофіт, котрий, до речі, висвячував священників і, зокрема, 1612 р. освятив нові церкви у Межигірському монастирі під Києвом. Діонісій Раллі, що походив з візантійського імператорського роду Палеологів, прибув до Острога приблизно 1579 р. і привіз грецький список Біблії в час підготовки видання Острозької Біблії. Через кілька років він згадується як архімандрит Дорогобузького монастиря, у 1583 р. він вже архієпископ Кізікійський, а 1585 р. піднесений до сану архієпископа, помер в сані митрополита Тирновського. Владика Діонісій був одним з ініціаторів створення патріархату на території України, на думку князя К. Острозького, саме владика Діонісій мав стати патріархом Київського патріархату. Був в контакті з князем К. Острозьким



православний єпископ Мукачева Сергій Тисмянський, він часто бував на Волині, коли ж під тиском обставин покинув Закарпаття, то якийсь час керував Дубенським монастирем.

Як бачимо, можливість висвятити єпископів на ті кафедри, що перейшли в унію була, але цього не сталося.

Підсилення цих намірів дало перебування на Україні у 1618 р. Єрусалимського патріарха Феофана, який їхав зі Сходу до Москви взяв участь у висвяті Федора Романова (батька царя Михаїла Алексеєвича) на Московського патріарха<sup>5</sup>.

Маршрут руху патріарха до Москви – через Крим та Україну – стурбував поляків. Усі попередні східні ієрархи, як правило, до Москви їздили через Польщу і Литву. Подробиці переїзду майже невідомі, але він не міг не зустрітися з українським духовенством, православною шляхтою та козаками.

Феофан не одразу потрапив до Москви. 1617 р. королевич Володислав на чолі польського війська розпочав війну проти царя Михаїла Романова. Поляки просунулися досить далеко вглиб російської території. До них влітку 1618 р. приєдналися козацькі полки гетьмана Сагайдачного, які з'єдналися з поляками під Москвою. Зважаючи на війну, патріарх змушений був зимувати в Тулі, де загалом він пробув майже рік. Облога Москви примусила росіян стати до переговорів, у яких брав участь і патріарх Феофан, які, врешті, закінчилися підписанням Деулінського перемир'я восени 1618 р.

У час перебування у Тулі і в час переговорів Сагайдачний мав контакти з Феофаном, в яких йшлося, зокрема, про можливість хіротонію нових ієрархів для Київської православної митрополії.

М. Смотрицький, у одному зі своїх полемічних творів повідомляє, що перебуваючи на Сході, на спеціальне прохання Константинопольський патріарх передав ним для патріарха Феофана грамоту, датовану 1 квітнем 1618 р., якою він надав право Феофану виконувати церковно-правові дії на території Київської митрополії. Дата вказує, що питання про можливість висвят було вирішене вже на початку 1618 р.

Улітку 1619 р. Феофан взяв участь у висвяті Московського патріарха Філарета (Романова) і ще деякий час залишався в Москві.

---

<sup>5</sup> 1603 р. Феофан, ще будучи архімандритом, знову ж таки по дорозі до Москви відвідав окремі єпархії Київської митрополії.

Близько нового 1620 р. до Москви прибула козацька делегація під претекстом отримання платні за походи проти татар у Крим. Іов Борецький у документі, датованому лютим 1621 р., дає підтвердження думки, що козаки їздили до Москви на зустріч з патріархом Феофаном для подальших переговорів у справі хіротонії нової ієрархії. У березні Феофана на кордоні зустріла велика делегація на чолі з гетьманом Сагайдачним, 23 березня прибули з ним до Києва. Поміщено Феофана під доброю охороною у Братському монастирі, звідки він їздив на відвідини храмів Києва, Білої Церкви, Трахтемирова, приймав депутації братств Києва, Львова, Луцька, Слуцька та ін., надаючи чи підтверджуючи їхню ставропігію.

13 серпня патріарх видав окружну грамоту, в якій, серед іншого, запропонував вибрати кандидатів на єпископів.

На Успіня Богородиці, в час храмового свята в Успенській церкві Лаври відбувся неоголошений собор духовенства і шляхти, який формально звернувся до Феофана висвятити нову ієрархію.

Цього ж літа турецькі війська розпочали бойові дії проти Польщі, розпочалася так звана Хотинська війна, у жовтні "на полях цецорських" поляки зазнали страшної поразки. (До речі, у цій виправі брав участь молодий воєводич Молдавський Петро Могила). Скликаний негайно польський сейм змушений був схилитися до поступок козакам і для переговорів з ними про допомогу вислав делегацію на чолі з Б. Обалковським, який привіз також окремих лист від сейму до патріарха Феофана, щоб той вплинув на козаків.

За кілька днів до приїзду Обалковського почалося висвячення нової ієрархії. Першим хіротонізовано ігумена Межигірського Спаського монастиря Ісаю Копинського на єпископа Перемиського. За Густинським літописом це сталося 6 вересня 1620 р., висвята проходила в соборі Братського монастиря під охороною козацьких загонів у повній таємності і без сторонніх. Хіротонію провели Єрусалимський патріарх Феофан, Софійський митрополит Нестор, Стагонський єпископ Авраїм. (М. Смотрицький вказує, що висвята відбулася дещо раніше.)

9 вересня ті ж ієрархи і в тому ж соборі завершили висвяту Йова Борецького на митрополита Київського. Його дружину було перед тим пострижено в черниці, і вона стала ігуменею Богословського жіночого монастиря, що поруч з Михайлів-

ським Золотоверхим монастирем у Києві. (Нині існуюча трапезна церква Михайлівського монастиря затримала давню назву церкви Івана Богослова.)

Поява у Києві сеймової делегації на чолі з Б. Обалковським та їхні переговори з козаками призвели до перенесення часу висвяти інших кандидатів на єпископів.

Через два місяці, на початку листопада хіротонізовано ієромонаха Мелетія Смотрицького на єпископа Полоцького.

У кінці 1620 року патріарх Феофан зібрався в дорогу до Єрусалима, його урочисто провели в Києві, загін козаків, шляхта і духовенство вирушили провести його до кордону з турецькими володіннями. По дорозі патріарх відвідав Трахтемирівський монастир, де хіротонізував ігумена того монастиря Єзекіля Курцевича на єпископа Володимирського. На цю єпархію раніше був обраний віленський ігумен Троїцького монастиря Леонтій Карпович, але несподівано помер.

На прохання Обалковського Феофан звернувся до козацтва з листом, щоб вони допомогли Польщі у тривалій війні з турками, а король, за словами патріарха, визнає нововисвячену православну ієрархію і видасть їм відповідні привілеї.

У Білій Церкві відбулася чергова хіротонія — Ісакія Борисковича, ігумена Черчицького монастиря на Волині рукопокладено на Луцького єпископа. А згодом, перебуваючи у подільському містечку Животіві у володіннях Стефана Четвертинського, на початку лютого 1621 р. висвячено єпископа Холмського, ним став ігумен Паїсій Іполітович.

Місія патріарха Феофана в Україні була закінчена, в прикордонному місті Буші український супровід розпрощався з патріархом.

Подальша доля нововисвячених ієрархів була непростою. Запевнення королівського посла Обалковського щодо визнання королем чинності нових ієрархів виявилися порожніми словами. Вже 15 березня 1621 р. король видав розпорядження про арешт митрополита Іова Борецького та єпископа Мелетія Смотрицького (ймовірно, про висвяту інших єпископів він ще не знав).

У Києві терміново скликано собор, щоб визначитися з тактикою дій, вирішено звернутися до козаків і з їхньою допомогою домогтися від Сигізмунда III визнання ієрархії. Митрополит Іов та єпископ Єзекіль Курцевич разом з трьомастами

священиками і п'ятдесятьма ченцями прибули на велику козацьку раду в Сухій Діброві, що тривала з 15 по 18 червня 1621 року. Рада обрала делегацію до короля у складі митрополита Іова, єпископа Єзекіїля, гетьмана П.Сагайдачного та ще двох осіб. Складено листи до короля з проханням затвердити нових ієрархів.

20 липня король прийняв делегацію, але обмежився усними обіцянками, не давши письмової відповіді на листи. Останні події проходили на тлі погіршення становища польського війська у Хотинській війні, полякам дуже не вистачало козацького війська. Король дав зрозуміти козакам, що від їхньої участі у війні багато залежить у справі визнання ієрархії.

Незабаром 40 тисяч козаків зібралися під Хотином і під командою П. Сагайдачного приступили до бойових дій. У вирішальних боях кінця вересня 1621 р. козацьке військо фактично врятували польське військо від розгрому, тим самим врятували Річ Посполиту від можливого завоювання турками.

Під Хотином гетьмана Сагайдачного було важко поранено і звідти доправлено до Києва, де він 20 квітня 1622 р. помер.

Після Хотинської війни у відповідь на нагадування козаків про недавні обіцянки короля до Києва прибули королівські комісари з відповіддю Сигізмунда III, що була фактично відмовою з більшості пунктів вимог, зокрема, відмовлено визнати нову православну ієрархію. Для Іова Борецького та Мелетія Смотрицького було прислано охоронні грамоти — глейти і запросини прибути до Варшави, але вони не наважилися, остерігаючись арешту.

З іншого документа довідуємося про думку короля: “Жоден підданий турецького султана (йдеться про Ієрусалимського патріарха Феофана — О. К.) ніколи не мав і не може мати жодної влади в нашій державі: Короні Польській і у Великому князівстві Литовському, бо ми, а не хто інший є оборонцем і подавачем церкви Божої”<sup>6</sup>

Характерною і досить несподіваною була реакція Московського патріарха Філарета Романова на відновлення ієрархії Київської митрополії Константинопольського патріархату. Церковний собор 1620 р. у Москві, борючись за чистоту “благочестя” прокляв нових українських ієрархів, не зважаючи на те,

---

<sup>6</sup> Цит. за: “Держава, суспільство і церква в Україні у XVII столітті”. — Львів, 1996.— Ст.75.

що і Філарет Романов, і Іов Борецький з іншими українськими єпископами був висвячений з різницею в якийсь рік, за участю того самого владики – Єрусалимського патріарха Феофана .

Відмова короля Сигізмунда III не припинила заходів православних у намаганні захистити свою церкву. Православні багаторазово піднімали питання власної церкви на сеймиках і сеймі у Варшаві. Лише смерть Сигізмунда III 30 квітня 1632 р. дала поштовх до нових дій. Королевич Владислав як кандидат на польський трон потребував підтримки українців, зокрема козацтва, і згоджується на компроміс – не визнаючи ієрархії 1620 р. він готовий дати дозвіл на висвячення нових ієрархів, яким він гарантує офіційне визнання і привілеї. Таким чином після коронації король Владислав IV 14 березня 1632 р. видав Петру Могилі привілеї на зайняття посади Київського митрополита. Незабаром привілеї отримали й інші кандидати на єпископські кафедри.

Хіротонію Петра Могилі завершено у Львові 28 квітня за участю екзарха Константинопольського патріарха Львівського єпископа Єремії Тисаровського, та, як не дивно, двома єпископами висвяти 1620 р. – Ісакієм Борисковичем, Паїсієм Іполітовичем та Аврамієм Стагонським. Участь у хіротонії митрополита Петра Могилі ієрархів 1620 р. опосередковано вказує, що Варшава була змушена визнати їхню правочинність і законність.

Тепер, власне, про долю ієрархів висвячених патріархом Феофаном 1620 р. Митрополит Іов Борецький, керуючи митрополією, прожив ще одинадцять років. До речі, перебуваючи у Києві, Павло Алепський занотував у своїх записках, що в Михайлівському соборі у центральному вівтарі він бачив портрет патріарха Феофана, того владику, що висвятив Іова Борецького та інших українських єпископів.

Помер митрополит невизнаним владою 1631 р., поховали його у митрополичому Михайлівському соборі у Києві, поховання не збереглося. “Тератургіма” А. Кальнофойського фіксує це поховання:

“У церкві святого архангела Михаїла Золотоверхого, яку реставрував, роксолани митрополита свого, отця синове, братія ігумена, студенти мецената, убогі милостинодавця, водно всі з плачем взаємним поховали, поклали й написали:

“Року Божого 1631, місяця березня, 2 дня, в середу другого тижня посту, о 16 годині віддав душу свою Пану Богу Королеві потугою, багатир скарбами, радник порадою **ЙОВ БОРЕЦЬКИЙ, МИТРОПОЛИТ**, побожністю багатив достатками, панів селами, прелатів пребендами. **ЙОВ БОРЕЦЬКИЙ, МИТРОПОЛИТ**, милістю Божою, мужністю рицарів, куплями купців, ужитками селян **ЙОВ БОРЕЦЬКИЙ, МИТРОПОЛИТ**, добровільним убожством, теологів письмом, натурою філософів, математиків небом **ЙОВ БОРЕЦЬКИЙ, МИТРОПОЛИТ**, милостинею захищав, і був усім шафарем щедрим, гоїно розділяючи те все у Бозі: небо, натуру, письмо, ужитки, куплі, можливість, пребendi, села, достатки, ради, скарби, потугу, щасливо щасливість старець одідичив”<sup>7</sup>.

Феофановий висвяченець владика Ісая Копинський, обраний новим митрополитом Київським (існує припущення, що він був вихованцем Острозької академії), не був схильний до компромісів з польською владою, йому швидше можна було закинути промосковську політику. Усунутий Петром Могилою внаслідок інтриги закрученої королем Владиславом IV, коли на Київській митрополії одразу було двоє митрополитів: обраний згідно з правилами і традиціями української церкви Ісая Копинський і, фактично призначений королем, Петро Могила. Переміг у цьому протистоянні Петро Могила. Копинський багато років процесував з ним за своє право на митрополію, він

<sup>7</sup> Кальнофойський Атанасій. Тератургіма або чуда ... // Хроніка. – 2000. – № 19-20. 1997. – С. 66–67.

зазнавав не лише нагінок, а й фізично страждав, доводячи свою правоту. Щоб якось задовольнити його претензії, Владислав IV надав йому привілей (14 лютого 1632 р.) на новостворену Сіверську архієпископську кафедру з титулом єпископа Сіверського і Задніпровського. Завершив своє життя Ісає Копинський 1640 р. у Густинському монастирі і був похований у Києві у Михайлівському Золотоверхому соборі поруч з своїм попередником Іовом Борецьким. Поховання не збереглося. Хоча Могила і усунув Копинського, проте у складеному ним списку-синодику київських митрополитів вмістив його під 42 номером, тим самим визнавав його легітимність.

Владика Мелетій Смотрицький, пристрасний чоловік, він відзначався гострим розумом і гострим пером, на початку був активним противником унії Київської митрополії з Римом, але з часом не витримавши тиску з боку польської влади, до чого додалися інші причини, 1627 р. таємно, перейшов на унію, а наступного, 1628 року відкрито про це оголосив. Він з неменшим завзяттям почав писати антиправославні трактати. Вже як уніат взяв участь у Львівському соборі 1629 року, що черговий раз пробував знайти порозуміння між православними та уніатами. Наприкінці життя отримав від папи римського титул Ієрополітанського<sup>8</sup> єпископа і 1633 р., хворий і немічний, завершив своє життя у Дерманському монастирі.

1990 року у тодішній школі-інтернаті, що містилася в нинішньому монастирі, було відкрито меморіальну таблицю Мелетію Смотрицькому. 1996 року в час ремонту монастиря, що в юрисдикції УПЦ МП, таблицю зняли.

Йосиф Курцевич з роду Гедеміновичів у 1625 р. поїхав у справах до Москви і залишився там на прохання духовенства, у серпні 1626 року отримав від московського патріарха Іоасафа I Суздальську єпархію. Титул Суздальського митрополита у тогочасній ієрархії був другим після патріарха. Звинувачений у ересях та інших гріхах 22 березня 1634 року був позбавлений сану “за лихоїмство і нечисте життя” та засланий патріархом Іоасафом в Антонієвій Сійський монастир (сто шістьдесят кілометрів від Архангельська). У цьому монастирі кілька років перебував в ув’язненні майбутній патріарх Філарет Романов. Згодом владику Йосифа позбавили священницького сану і ви-

---

<sup>8</sup> Ієрополітанський – від назви території на березі Ієрополітанської затоки у північній частині Червоного моря, нині територія Єгипту.

слали до Соловецького монастиря, де він і помер 15 липня 1642 року.

Ісакій Борискович титулярно пробув єпископом Луцьким аж до 1632 р., коли замість нього Петро Могила посадив туди Афанасія Пузину. Владика Ісакій доживав свої роки в Межигірському монастирі. Помер 30 грудня 1643 року. Могила не уціліла, бо монастир у 1930-х роках був знищений, на тому місці збудовано урядову дачу.

Така ж доля спіткала і Паісія Іполітовича, який не зміг утвердитися в Холмі, де перевагу мали уніати. Після 1632 р. він жив на покої в монастирі.

Як бачимо, православна церква визнавала чинність висвяти 1620 року. Королівська польська влада з свого боку намагалася, і не без успіху, робити політику на проблемах української церкви.

Майже усі ці єпископи жили в Україні до кінця життя, трималися православ'я, прожили вони ще досить довго, вмирили своєю смертю, їх ховали з відповідними почестями у монастирях чи церквах. Лише Йосиф Курцевич, якого доля занесла в Росію, закінчив життя позбавлений сану. Помітно менше прожив Мелетій Смотрицький, він помер католицьким єпископом, хоча України не покинув.

Таким чином, висвячені 1620 року українські православні єпископи зберегли переємність і структуру Київської митрополії та створили передумови до піднесення духовного і культурного життя, що його творили їхні наступники на чолі з митрополитом Петром Моголою .



*Тарас Грибков (Львів)*

## **ПРО ОСОБЛИВОСТІ ПОЗАХРИСТІАНСЬКОЇ ТА ХРИСТІАНСЬКОЇ МІСТИКИ**

Нині в суспільстві спостерігається поживлений інтерес до різних містичних вчень, езотерики взагалі. Тому доречно звернутися до поняття містики у християнському та позахристиянському її трактуванні.

Інтерес до теми за останні роки засвідчують публікації творів Плотіна, Майстера Екгарта, Якоба Беме, корпусу “Ареопагітиків”, а також гностиків. Належить сюди і дослідження П. Мініна “Містичне богослов'я”, і Д. Оменна “Християнська духовність у католицькій традиції” тощо.

Поняття “містики” означає певну недоступну для пізнання галузь як невимовну таємницю, сокровенну глибину, – те, що може бути швидше пережите, ніж пізнане, що швидше піддається особливому досвіду, яке перевищує нашу здатність судження, ніж будь-якому сприйняттю наших відчуттів, чи нашого розуму. Містика справедливо вважається особливим даром небагатьох, привілеєм обраних душ, здатних досвідно оволодіти істиною, тоді як більшість задовольняється покорою догматичному вченню, що накладається зовні як вимушений авторитет.

Відомо, що основна тенденція містичного досвіду полягає в тяжінні людського духу до безпосереднього спілкування з ідеалом, Божеством як абсолютною основою всього сутнього, а шляхом до такого спілкування всі містики вважають подолання “феноменальної” – чуттєвої сторони свого буття. Ця тенденція споріднює між собою всіх містиків, незалежно від епохи. Не є винятком і християнський містицизм. Однак він виділяється тим, що факти свого містичного досвіду християнський містик прагне поєднати з віровченням Христа, витлумачити в світлі Божого Одкровення.

Християнський містик уявляє Бога як найдосконалішу істоту, Втілену Любов, тому живе уявлення такої іпостасі спо-

внює серце містика невимовним захопленням, стимулює його шукати шляхів якнайтіснішого контакту з Божеством. Метою містики є обоження, але воно не означає для християнина втрати своєї особистості, ототожнення з Божеством. Обоження для нього означає лише наближення до Божих досконалостей: безсмертя, блаженства, надлюдської повноти й інтенсивності життя. Цього наближення християнин сподівається досягти не ціною відречення від своєї індивідуальності, а через уподібнення своєї особистості до Божественної сутності [1, 311-312].

Для позахристиянського містика обоження є синонімом повного злиття з Божеством, цілковитого ототожнення з ним. Таке обоження набувається ціною відмови від своєї особистості, на вершині свого містичного шляху містик усвідомлює себе не людиною, а Богом (індуїзм, буддизм, іслам).

Суттєво зазначити, що навіть у вищих фазах містичного життя, коли він цілком поглинутий спогляданням "Слави Божої", християнський містик усвідомлює, що цей його стан обоження – це також дар Божества, справа Його благодаті. Воля людини вільна або сприйняти цей дар, або відкинути. "Обоження здійснюється благодатно, але за певних умов: поставити себе в такі умови – завдання людини. Тут знаходять собі місце і свобода людини, і її моральні зусилля, і її подвиги. Оскільки християнська містика зберігає в людині для неї найдорожче – її свободу і її особистість, і оскільки вона спілкування з Божеством, навіть у найпотаємніше-інтимній його суті, розглядає як спілкування особистостей, вона, на відміну від язичницької натуралістики, може бути названа містикою особистості" [1, 342].

Не слід ігнорувати також те, що у поглядах на матеріально-чуттєвий світ позахристиянська й християнська містика не менш суттєво відрізняються між собою. Виходячи з пантеїстичної заданості свого світогляду, позахристиянський містик схильний розглядати чуттєве буття (світ і тіло) як метафізичне зло. Тому шлях містичного сходження до Божества позначений зреченням світу й аскетичним самогубством як послідовним катарсисом (очищенням). Згідно ж з християнським містичним богослов'ям, катарсис також необхідний, але він має свої особливості. В їх основі лежить розуміння світу як творіння Божого й середовище здійснення царства Божого. Матерія у факті втілення (воплочення) Сина Божого сприйнята у єдність Його Божественної сутності, тіло людини – храм Духа

Божого (I Кор. 6, 19) і, так само як і душа її, підлягає преображенню й прославленню. Отже, християнський містик не може розцінювати світ і тіло як метафізичне зло. Завдання його на шляху обоження полягає не у зреченні світу як творіння Божого, а світу як явища у злі (I Йо. 5,19; 2,16), не матерії як такої, а пристрасті до матеріальних речей, уникнення переваги матеріально-чуттєвого життя над духовно-розумним. Злом є не речі, а неправильне їх використання. Тому катарсис у християнстві є не стільки метафізичним відреченням від матеріального буття, скільки етичною перемогою над пристрасністю до нього [1, 342-343].

Та чи не найголовнішою, або найхарактернішою особливістю християнської містики у порівнянні з язичницькою є те, що тут людина сподівається досягнути поєднання з Богом не так безпосередньо, як у позахристиянській містиці, а опосередковано – за допомогою й сприянням Христа-Логоса. Християнський містицизм одночасно звернений і до неприступного Бога, в якому зникає будь-яке обмеження, і до Бога-Логоса, Бога-Слова, розуму й святості світу. У своїй основі – це містицизм Сина. Містик прагне зробити душу Божественним зняряддям, місцем, де діє й втілюється божественна сила, еквівалентом Христа. Християнська містика є містика Логоса, містика Христа, Сина Божого [1, 343].

У контексті досліджуваної проблеми можна визнати цілком прийнятним поділ давньоцерковної християнської містики на два напрями, здійснений П. Мініним. Він, зокрема, абстрагує від часткових несуттєвих відмінностей та відтінків тлумачення містичного досвіду, схильний вбачати у згаданій містиці два головні напрями: абстрактно-спекулятивний, представлений корпусом “Ареопагітиків”, і морально-практичний, виразом якого є праці Макарія Єгипетського й Симеона Нового Богослова. Крім цього він визнає, що є низка подвижників серед християнських мислителів, які прагнули поєднати й погодити у своєму досвіді й працях обидва напрями, суть яких можна звести до гнозиса й любові. Примирливого напрямку дотримувались мислителі каппадокійської школи – Григорій Нісський, Ісаак Сирин і особливо Максим Сповідник.

Усі напрями сповідують ідеал обоження людини, але й сам ідеал, і засоби його досягнення розуміють неоднаково. Абстрактно-спекулятивний, або інтелектуальний напрямок роз-

цінює містичну досконалість людини як стан простоти (безпристрасності), а саме обоження розуміє в сенсі безпосереднього поєднання з Божеством. Шлях містичного "повернення" розпадається у цьому вченні на три моменти: очищення, осяяння, досконалість. Очищення полягає у звільненні душі від будь-яких домішок, виділяється воно досить послідовним характером світозречення. Осяяння полягає в просвітленні душі божественним світлом, а досконалість – участь душі в удосконалюючому пізнанні спогляданих таємниць [1, 344]. Центр містичного життя розміщується в гнозисі, і процес обоження здійснюється головню на шляху абстрактно-спекулятивної діяльності думки.

Морально-практичний напрямок розуміє обоження не так в сенсі найвищого вдосконалення душі, як у сенсі відомого метафізичного преображення людської природи, у сенсі певного неначе переплавлення її в горнилі захоплюючої любові людини до Бога, у полум'ї того почуття, яке за своєю інтенсивністю уподібнюється містиками до почуття коханої до свого коханого, нареченої до нареченого. Містичний шлях розпадається тут на дві головні стадії: діяння і споглядання. Діяння поєднує собою подвижництво, або аскетичний момент, і благодіяння, або етичний момент. Етичний момент посідає помітніше місце, а подвижництво й споглядання, хоча й позначені рисами катарсиса, мають менш ригористичний характер. Найпомітніша особливість цього напряму полягає в тому, що на перше місце тут висувається посередництво Логоса, причому осяяння божественним світлом розглядається як духовно-осяжне знамення Його присутності в душі. Сам процес обоження здійснюється не так на шляху абстрактної спекуляції розуму, як через глибокоінтенсивні переживання серця.

Отже, якщо у першому випадку містик сподівається досягнути Бога і поєднатися з ним скоріше шляхом містичного відання, то у другому така мета досягається містичною любов'ю до Бога. Якщо перший напрям є апофеозом містичного гнозиса, то другий вивищує значення ероса – любові дружньої. Вінець містичного подвигу один – екстаз. Але в першому випадку екстаз є захопленням або "подивом" розуму, у другому – захопленням або шалом почуття. Так відмінність між названими напрямками в останній підставі може бути зведена до відмінності духовних сил, які переважно причетні до містичного досвіду того чи іншого подвижника [1, 344].

Тяжіння першого напрямку до інтелектуалістичного розуміння ідеалу духовного життя споріднює його з неоплатонівською містикою, причому деякі риси його вчення зближують цей напрямок з ученням Прокла. Але, споріднюючись з містикою неоплатоніків, цей напрям сягає своїм корінням гнозиса Климента Александрійського. Він характеризує ідеал істинного християнина такими рисами, які дозволяють вбачати в його “гнозисі” прототип не лише пізнішого містика взагалі, а й містика абстрактно-спекулятивного напряму зокрема. Вчення християнської Церкви ґрунтується на тому, що у Христі здійснилось і завершилось все, що було обіцяне й пророковане словом і діями Бога в історії спасіння духовності, і духовне життя є співучасть у “таємниці Христа”.

Якщо християнська духовність є співпречетність до таємниці Христа, то перше завдання людини полягає в осмисленні цієї таємниці за допомогою Нового Заповіту і спробі вивчити, наскільки глибоко можна її осягнути. Отже, таємниця Христа – це таємниця Втілення: “Слово стало тілом і оселилося між нами, і ми славу його бачили – славу Єдинородного від Отця, благодаттю та істиною сповненого” [Йоан, 1:14]. Таємниця Втілення відкриває, що Бог не тільки трансцендентний і таємничий, а що Він є Бог “для нас”. В образі Ісуса Христа Бог поєднується з людською природою і земним світом. Втілення слова Божого означає новий етап у розвитку Божого промислу про світ і людину. Культ, встановлений Мойсеєм, уступає місце жертві Христа. І ница людина вивищується до стану синівства й відчуття Божої опіки. У цьому проявляється нове життя, віднайдене в Ісусі Христі й постійно підтримуване Його Церквою.

Таємниця втіленого слова свідчить, як можна стати причетним до таємниці Христа. Фактом набуття людської природи Слово вивищило цю природу до природного стану, “обоживши” її через поєднання з Божественною Особистістю. Причетність до таємниці Христа означає, отже, поєднання з тим життям, яким живе Боголюдина, з життям, де втілене Слово перебуває з Отцем і Святим Духом, і через яке людина перероджується й вивищується до надприродного стану [2, 23-24].

Тут важливо зазначити, що знання Боже, пізнання сокровених Божих таємниць і осягнення тайни Христа можливе як гнозис. Поєднаний з любов'ю гнозис набуває містичного характеру, про що говорить св. Йоан. Згодом гностицизм (II ст.)

набуває єретичного характеру – це той, що заснований на античній філософії, проте теоретиків християнського гностицизму, розвинутого Климентом та Оригеном в Александрійській школі, можна вважати натхненниками християнської містики. Прагнення наблизитись до “дружби з Богом” найвиразніше втілює чернецтво, справжній розквіт якого пов’язаний з іменем св. Василя (IV ст.), коли воно стало “школою високовченої духовності, пронизаної александрійською, і перш за все, оригенівською спадщиною” [2, 61]. Св. Василій вважається батьком чернецтва як певного способу життя чи особливого виду поклонання.

Вичерпно й виразно основи духовного життя опрацював Псевдо-Дионісій Ареопагіт (кінець V – поч. VI ст.). У його працях зникає поняття апатії й гнозиса, а розвивається богослов’я духовного життя. Саме праці Псевдо-Дионісія дозволили чітко розмежувати богослов’я як науку і богослов’я як містику, окреслити містичне споглядання. Основні праці, які вважають оригінальними й належать перу автора, прихованого під цим іменем, такі: “Божі імена”, “Містична теологія”, “Небесна ієрархія” і “Церковна ієрархія”. У теології автор розмірковує про Божественну Пітьму і про необхідність повного самовідречення заради поєднання з Богом, а тоді, обгрунтувавши відмінність між позитивним і негативним (катафатичним та апофатичним) богослов’ям показує, чому трансцендентне не притаманне жодній із відчуттєвих форм і жодному розсудковому поняттю.

У духовному житті Псевдо-Дионісій виділяє три етапи – “очищення”, “освячення” й “вдосконалення”, які розглядає як способи співучасті людей і ангелів у божественних досконалостях, що є предметом розгляду в книгах “Небесна ієрархія” і “Церковна ієрархія”. У праці “Божі імена” автор твердить про знання Бога, яке досягається не навчанням, а під впливом божественного; це вид співпережиття й інтуїції, що виникає внаслідок яскравого випромінювання Божеством світла, а з боку людини – завдяки любові, що досягла екстатичного стану [2, 72].

Доктрину про два типи богослов’я і природу містичного споглядання Псевдо-Дионісій розвиває у невеличкій праці “Містична теологія”. Його вчення про пізнання Бога виходить з того, що жодні чуттєвосприймані чи уявні образи не дають людині знання про Бога. Бог досягається лише мисленням або таємновідомчим спогляданням. Пізнання розумом називається-

ся доказовим, або аподиктичним богословієм, а друге – це богословіє містичне, тобто надприродне й інтуїтивне. Доказове існує як позитивне й негативне, а містичне Псевдо-Дионісій тлумачить у християнському значенні, яке у Климента Александрійського й Оригена використовувалось для розкриття алегоричного змісту Святого Письма. Святі Отці називали містичними об'єкти віри напротивагу видимим реальностям, а згодом це слово стало синонімом духовного, напротивагу плотському.

У християнському контексті поняття “містичний” пов'язане, перш за все, з Божественною сутністю, про яку сповістив Христос, яку відкриває Євангеліє, що повідомляє повнозначність Св. Письма в усьому його обсязі. Для Псевдо-Дионісія містичне богословіє стосується і інтуїтивного пізнання одкровенних істин Св. Письма, і досвідного пізнання Божих сутностей, що містяться як у откровеннях, так і в Євхаристії. У праці “Божі імена” автор твердить, що він дійшов висновку, що Божество осягається “не лише шляхом вивчення Св. Письма, а й в містичному поєднанні з ним вірою” [2, 76].

Християнська духовність на Сході у її чернечому вияві досягла у творчості Псевдо-Дионісія свого апогею. Духовне вчення й практика східних ченців сприяли відходу чернечого життя від фізичної праці й аскетизму, наближенню до містичних елементів пізнання й молитви. Тут навіть сформулювалась доктрина мессаліанства, що перебільшувала роль молитви й містики в чернечому житті.

Останнім великим богословом східної патристики вважається Св. Максим (VII ст.), духовне вчення якого виділяється христоцентризмом. Він бачив у Христі зразок для наслідування, що означає відмову від усього земного і від власних бажань. Очима віри людина осягає відання Бога і Божественну любов. Саме любов робить душу богоподібною, поєднує її з Богом у містичному союзі. Все це досягається через Христа, тому шлях християнського вдосконалення і зразок – Ісус Христос, а душа його – любов.

Отже, вже у східному чернецтві як зосередженні прагнень аскетично налаштованих християн зародилися містичні вчення, що були способом осягнення таємниці Бога через духовне поєднання з Боголюдиною-Христом. Практика такого поєднання втілювалась в ісихазмі. Саме ісихасти детально розкрили

вчення Дионісія Ареопагіта про безмовність розуму як умову містичного богопізнання і ісихію підняли до рівня єдиної норми містичного життя.

Ісихазм – це течія містичного православ'я, розповсюджена в основному в Візантії. У вузькому сенсі під ісихазмом розуміється релігійно-філософське вчення візантійського богослова Григорія Палами (1296-1359). Цей відомий богослов і церковний діяч, поборник і систематизатор містичного вчення, надав течії ісихазму філософського оформлення. У полеміці з представниками теологічного раціоналізму (Варлаам Калабрійський, Акиндин Григора) Палама обстоював тезу, згідно з якою аскет-ісихаст у стані екстазу безпосередньо сприймає несотворене й неоречевлене випромінювання Бога (т. зв. "Фаворське світло"), яке, згідно з Євангелієм, бачили апостоли на горі Фавор.

Відмежовуючись від пантеїзму, Палама розвинув вчення про відмінність сутності Бога і його "енергій", або самовиявів: сутність перебуває в собі недосяжна, енергії проймають і сповіщаються людині, але так, що "простота" й неподільність Бога при цьому не порушуються і єдність сутності залишається єдністю в багатоманітності енергій. Після довгої боротьби це вчення було в 1351 р. визнане офіційною доктриною візантійської церкви.

Антропологія Григорія Палами підпорядкована практичним цілям аскетичної праці над собою, включає складні психологічні спостереження. Ідея його – таке "просвітління" духа, яке розповсюдилось би на тіло. Згідно з поглядами Палами, людський дух богоподібний саме в силу своєї здатності "животворити" плоть, на відміну від безтілесного духа ангелів. Вчення Григорія Палами спричинило великий вплив на традицію пізньовізантійської містики, а сам богослов 1368 р. беатифікований, що засвідчило вагомість його внеску у християнську релігійну філософію.

У широкому значенні ісихазм – етико-аскетичне вчення про шлях людини до поєднання з Богом, авторами якого є єгипетські синайські аскети Макарій Єгипетський, Євагрій Понтійський, Йоан Лествичник (IV-VII ст.) Аскети розуміли й тлумачили його як благодатне мистецтво, "художество з художеств", основою якого є особливий метод внутрішньої (духовної) молитви, яка передавалася учневі усно, на прикладі, під духовним керівництвом учителя. Вперше письмово викладене у трактаті



XI ст., який приписується Симеону Новому Богослову, згодом викладалося у творах Никифора – Монаха (XIII ст.), у працях Григорія Синаїта (XIV ст.) та ін.

Метод ісихазму спрямований на досягнення через зосередженість розуму й духа божественної любові пізнання духовних речей. Зосередження досягається особливим розміщенням тіла, регуляцією (затримкою) дихання, зверенням усієї уваги на коротку, з кожним подихом повторювану молитву: “Господи, Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене, грішного”. У результаті молитва стає наче другою природою монаха, його серце очищується від будь-яких думок, всього зовнішнього, і на певному етапі сфера психічного, де розум ще в русі, покидається й починається молитва споглядальна, без слів, якою серце в мовчанні, в абсолютному спокої й захопленні розкривається перед Богом. Це повне злиття людини з Богом, коли людина вже не знає, чи вона в цьому світі, чи в житті вічному, іноді називають нестямною, екстазом. Під час молитов заборонено надавати Божеству певний образ, (бо це початок “зваби”), щоб розум собі пізнав обриси благовидного образу й вгледів мислену й невимовну доброту й любов Бога. Ця надавана душі людини любов є Божественна енергія, пряме поєднання людини з Божественним світлом. Ознакою набуття істинної любові до Бога є “любов до свого ближнього”. У подальшій духовній практиці екстаз змінюється постійним переживанням досвіду божественної реальності. Метод ісихазму приваблював багатьох як духовних, так і світських людей, оскільки він має здатність настановляти на шлях внутрішнього духовного вдосконалення.

У ньому багато спільного з духовною практикою йоги, суфізму, буддизму та ін. східних релігійних учень, і він може бути визначений як православна медитація. Ісихазм мав помітний вплив на вчення багатьох мислителів-самітників, найбільш виразно позначився на аскетичному способі життя афонських монахів, а також на практиці організації скитів. В Україні до прихильників аскетизму й ісихазму можна зарахувати Івана Вишенського, Йова Княгиницького, Йова Почаївського (Желіза), Віталія з Дубна та ін.

У абстрактно-спекулятивній містиці центральним пунктом є безпристрасно-філософське вчення про Бога як трансцендентний Абсолют, овіяне аурую неоплатонічної теософії. Шлях містики до обоження лежить через очищення, гностичне просвіт-

ління й духовне "спрощення", а саме обоження розуміється як повернення людського духа із цього "чуттєво-феноменального світу у без"якісне лоно субстанційного буття. Вплив Христа на душу розглядається лише як частковий момент загальної очищувальної й просвітлювальної діяльності Логоса, який діє разом з небесними силами й земною ієрархією.

У другому – морально-практичному напрямі – давньоцерковної містики відсутня метафізика, ідеологія відсунута на другий план. В основі містики лежить внутрішній досвід – переживання; вивищення спекулятивної думки змінюється напруженою духовною подвигу. Психологічне зображення внутрішнього життя супроводжується моральними настановами щодо духовного діяння. Центром духовного життя стає божественна Особа Христа, а замість очищення виступає подвижництво, що містить в себе етичний момент благодіяння. Осяяння розглядається як духовно-осяжне знамення присутності Христа в душі людини, а обоження – як таємниче "уявлення" Христа в серці вірного, що здійснюється під безпосереднім впливом особи – Бога-Логоса, в містичному акті тісного спілкування душі з Христом. Так спекулятивна містика Божественної Монади змінюється тут емоційною містикой Христа-Логоса й апофеозові "єдинотворящого" гнозиса протиставляється захоплюючий гімн на честь "боготворящої" любові [1, 362].

Найбільш яскраво відмінність цих двох напрямів християнської містики відображена у вченнях вже згадуваних Климентія Александрійського та його учня Оригена. Обидва стоять біля витоків містичних ідей, проте їх основи трактують по-різному. Якщо Климент у справі обоження людини схилився до визнання головної ролі гнозиса, то Ориген вважав основною християнську любов; якщо Климент головну мету обоження вбачав у злитті людського духа з Богом, як без'якісною монадою, то Ориген вводить посередництво Христа-Логоса й розуміє саме обоження як уявлення Христа в душі людини. Отже, Оригена можна вважати основоположником морально-практичного напрямку містики. Він, ствердивши, що обоження є містичне поєднання душі з Богом, залишив глибинний слід у християнській містиці, зокрема тим, що надав цьому поєднанню наочності. Витлумачення Пісні Пісень у Оригена набуває містичного сенсу, згідно з яким під образом коханого розуміється Христос, а нареченої – людська душа, заручена Христу-Логосу, Небесно-

му нареченому. Палка любов до Бога і вчення про обоження як поєднання з Христом-Логосом є головними рисами морально-практичного напряму містики.

### **Література**

1. Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. – К.: Путь к истине, 1991. – С. 337-391.
2. Оманн Джордж О. Р. Христианская духовность в католической традиции. – Рим – Люблин, 1994. – 416 с.

*Юлія Грибкова (Львів)*

## **ІРОНІЯ ЯК ВИРАЗ АЛЬТЕРНАТИВНОГО ОСМИСЛЕННЯ СВІТУ В УКРАЇНСЬКІЙ БУРЛЕСКНО-ТРАВЕСТІЙНІЙ ЛІТЕРАТУРІ XVI-XVIII СТ.**

У кожній культурі, як і в кожного автора прийом іронії своєрідний і має певні особливості. Найчастіше вона проявляється у протиставленні двох світів (піднесеного і нищого, дійсного і уявного), у суперечностях суб'єкта і об'єкта, зовнішнього і внутрішнього світів, розуму й віри тощо.

Про бурлескно-травестійну поезію виділяється дослідження Геннадія Ноги [4], яке подає глибокий аналіз цього цікавого феномена духовної культури українського середньовіччя. По-рушували проблему пародій та сатири в українській середньовічній літературі Михайло Возняк та Григорій Нудьга.

В українському контексті романтична іронія має свою багату й колоритну традицію, коріння якої сягають ще середньовічних часів, що відобразилося в різних віршах про школярську нужду, оповідках мандрівних дяків-пиворізів, "миркачах" – нищенських віршах тощо. Ось приклад такої творчості:

“І мав'єм штани, щом їх пул року латав,  
і так наш пан-дяк прибрав та їх у мене украв.  
Я неборак у штанах добрих хотів пійти на вечірниці,  
а наш пан-дяк, приоздобившись, у моїх штанах поїшов до  
молодиці” [1, 24].

Пародіювання, профанування святинь поряд з їх возвеличенням і поклонінням у світі суворої релігійної соціальної регламентації виходить із первісного фольклору, народної сміхової культури. Глибоко демократичне за змістом, комічне має часом суперечливий характер, амбівалентний, поєднуючи гумористичні і сатиричні мотиви.

Народна сміхова культура в Україні в XVII-XVIII ст. існує

вала і проявлялася у різних формах: у календарно-обрядових святах, весільній драмі, обряді хрестин, весіль, вечорниць і до-світків, у ярмарковій стихії з її театральними видовищами, за-стольних піснях, іграх та розвагах молоді. Народні свята, зо-вні зв'язані у ті часи з святами офіційними, церковними, ніби творять інший світ, в якому відчужена від суспільства людина повертається в атмосферу безпосередніх чуттєвих контактів. Відбувається своєрідне й радикальне “олюднення” офіційного світу, вивільнення людини від зверхності й тиску релігійно-державних норм як регулятора поведінки й форми відчуження.

Це друге життя в народних масах будується як пародія на звичайне, як “світ навиворіт”, у якому все високе, офіційно освя-чене, духовне й ідеальне переводиться у знижено-матеріальну іпостась. У цьому житті проявляється народний погляд на сві-топорядок, відчуття відносності всього існуючого і можливість іншої, справедливої організації суспільства. У цьому світі жи-вуть за законами карнавальної свободи, позбавленої офіційної ієрархії, у ньому панує рівність і незалежність від умовностей, вивільнення від внутрішньої цензури. Характерними є вільність вислову і жесту, свідоме порушення етичних норм, етикету, фамільярні контакти, надмірність у вживанні напоїв і їжі, зосеред-ження уваги на матеріально-тілесних началах життя, що прояв-ляється у гротескно-гіперболічних формах. Людина утверджує свою чуттєву суть. Сатиричний елемент спрямований тут проти всього, що принижує людську гідність. У цій сміховій стихії на-явне блазнювання. Тут панує розкованість, вільний перехід іро-нії й жарту з об'єкта на суб'єкт, самопародіювання, універсаль-ність сміху. Сміх у різних фольклорних й розмовних формах: пародійні молитви, анекдоти, небилиці, мовні травестії, комічне перекручення імен, прізвищ, клятви, похвали, лайки. У світо-гляді народу живе поряд серйозне і комічне.

Історик української літератури академік Михайло Возняк наголошує, що творчість українських мандрівних дяків нагадує пісні середньовічних вагантів, лише писалась рідною мовою, а не латинською. Об'єднують їх комічні та бурлескні елементи. І тут важливо, як зауважує М. Возняк, “бачити ріжницю, бо коли комічний письменник приневолює сміятися над тим, що сміш-не в дійсності, бурлескний поет викликає у нас сміх, насміха-ючись над серйозними предметами. Обидва різняться тільки вибором тем і матеріалів: комік виставляє в смішній формі те,

що смішне само по собі, а бурлескний письменник перетворює все поважне в смішне. Комік дає природну фотографію, а бурлескний письменник робить карикатуру з якогось поважного, високого предмету" [1, 28-29].

Саме традиція бурлескної поезії, що межує з пародією, трагестією й відвертою сатирою, може, на наш погляд, вважатися предтечею романтичної іронії в українській духовній культурі. Через вертеп, інтермедію, різдвяні й великодні вірші червоною ниткою тягнеться бурлескна, жартівливо-гумористична і відверто сатирична тема. Мандрівні дяки та школярі, які випрошували милостиню й поживу, часто значно перебільшували картину своєї нужди, вигадували різні пригоди, щоб привернути увагу слухачів, викликати співчуття. "Щоб чимось новим здобути собі прихильність жертводавців, автори й декламатори віршів націоналізували епізоди біблійних оповідань про Різдво й Великдень, пародіювали їх і, пов'язуючи зі сучасним собі громадським життям, вносили сатиричний елемент", – пише М. Возняк [1, 257]. Пародіювали народною мовою церковні канти, інші елементи Служби Божої, як: "Упоминальне правило п'яницям", "От притчей пиворіза березовскаго чтеніє", "От посланія бахусового к пиворізам чтеніє", "Синаксар на пам'ять пияницям о ізобретеній горілки", сатирично-гумористичні легенди про свиню; про зустріч святого Пахомія з бісом та ін., а також у подібному тоні антифони, ірмоси, тропарі й кондаки, гумористичні звеличення шевця, вареників-мучеників, горілиці-мучениці, сатира на попа тощо. У томі "Українська література XVII ст." [5] знайдемо і низку "нищенських віршів" авторства Петра Поповича-Гученського, і влучні сатиричні вірші Данила Братковського, і оповіді про ченців, що волочаться "по шинках і по корчемних дворах" Климентія Зиновієва, а особливо вражає анонімне "Слово о збуреній пекла" [5, 364-374], де зображено змову Ада з Люцифером проти Ісуса Христа.

Сатиричними й гумористичними елементами насичені інтермедії, які оживляли шкільні драми на біблійні чи історичні сюжети. Та у них переважає швидше комедійний, розважальний елемент. Натомість пародійні твори становлять багату й плідну традицію, яка, без сумніву, прислужилася до утвердження романтичної іронії в українській культурі. М.Возняк пише, що "гумористична жилка українського народу, схильна до пародіювання, зазначилася в пародіюванні молитов, коляд

тощо” [1, 259]. Він наводить пародію дуже популярної донині колядки “Нова радість стала, яка не бувала”, яка ще не є сатирою, а скоріше сповнена доброго гумору:

“Нова рада стала,  
що хліба не стало,  
а ви тее, люде, знайте,  
піріжечків нам давайте.  
Як буде ще й книшик  
і повная чара,  
то скажемо: спаси, Боже,  
сього дому господара” [1, 259].

Багато спроб висміювання серйозних речей, іронічних знущань і відвертої сатири знаходимо в судових книгах, актах, де на полях здібні до літературної творчості канцеляристи відверто іронізували над такими серйозними речами, як боротьба за віру, мову, навіть боротьба української нації за своє існування [1, 259]. Іронію підсилювала як ділова мова, так і серйозна форма, наприклад, у вигляді думи.

Особливо виразний вид бурлеску – різдвяні та великодні вірші. Той же М. Возняк наводить кілька видів насмішок – то автори іронізують з пастухів, які “так ся розгуляли, що аж сир з торбів порозкидали”, або “ревіли по-баранячому, по-волячому, то по-ведмежому”, аж старий Йосиф кинувся шукати палицю та виганяти їх, бо злякали Христа. Царям, які прийшли вітати дитя, Йосиф підносить “по кухлику варенухи, по каганцю сивухи”. Дошкульно висміяний Ірод:

“Він так злякався,  
що й укалявся,  
почувши ті слова,  
побілів, як глина,  
тече з рота слина.  
а речі зовсім нема” [1, 262].

Чимало травестійних різдвяних та великодніх віршів, уміщених у томі “Українська література XVIII ст.” [6, 146-239], очевидно, не вичерпують теми, а подають яскраві приклади висміювання святих, біблійних історій та переказів. Часто у них звучать громадянські, злободенні мотиви української тогочасної дійсності, автори викривають блуд ченців, священників,

пияцтво, продажність, зажерливість старшини й чиновників. У трагедіях на Різдво, наприклад, Йосиф – це селянин, що загруз із кобилою у багні, споює горілкою тих, хто допомагає витягнути кобилу і лає їх за заповзятість, коли виривають у кобили хвіст. Селяни віддають останню сорочку повивати Ісуса, а в Ірода “коло очей позеленіло, під носом почорніло, мов у собаки під хвостом” [6, 152], і Бог прийшов, щоб “побити пику й морду, і очі виколоть бісам” [6, 154]. Чорт братався з Богом, гуляв з ним, а згодом споїв Адама, аж той загубив сорочку. Бог вигнав Адама і Єву з раю, звелів працювати, а Адамові дав нагайку, щоб наглядав за Євою. Христос же народився, щоб одягнути голих Єву й Адама [6, 155]. Біблійні святі у таких віршах п’ють-гуляють, наче прості селяни, до нестями веселиться й простий люд. Подібні до різдвяних і великодні вірші, часто відверто сороміцькі, і такі набирають форми снів – такого звичного прийому в часи романтизму. У подібних творах-снах досить помітний сильний національний мотив – тут і одяг, і їжа, і звичаї типово українські. Святі й нечиста сила п’ють-бенкетують, гулянка переноситься то на небеса, то на землю, все змішалось у п’яному чаді. Праведники гуляють у небі, а народ – на землі. Часто теми віршів-трагедій чи сатиричних не лише націоналізовані, а й локалізовані, у них виступають герої, подібні на реальних людей із конкретних місцевостей, як Буркун Змира – дяк із Красилівки на Чернігівщині [1, 271].

Досить численні сатиричні вірші з’явилися у 60-70-х рр. XVIII ст., де помітні часто зовсім неприховані випадки проти ченців, священиків, навіть відвертий цинізм, як у великодньому діалозі селян Жоврида й Онопрія. Вони грубо нарікають на піст, на здирицтво священика, який “то такі, то сякі видирає хурії”, а також:

“Загадує по тижням до церкви ходити  
та ще рано і ввечір поклони бити.  
А щоб старі і малі дощенцю говіли,  
од п’ятниці до суботи нічого не їли.  
А щоб люльки потягти, табаки понюхать, того не дай Боже,  
та вже то він видумає, чого і негоже...” [1, 272].

Сюди належить і сатира на мешканців Слобожанщини, яка не стільки принижує степовиків, як вивищує пиху козацтва. Якими тільки епітетами та порівняннями не нагороджені сло-



божани – усілякі засоби виявляються гідними пихатого вольного стану, який не хоче ділитися своїми землями. Тут і “болотний мул”, і “жабатуха”, і “чайки в осоці”, і “жаби при болоті”, і “твар мемекає”, і “плем’я гаспідське”, яке “баба помелом звоює, кочергою”, тому вони годяться лише у наймити [1, 274-275]. Таким сатиричним випадом проти нових поселенців виражена станова боротьба в Україні, коли після ліквідації Січі розгорілися суперечки за землю. Козаки, що боронили українські землі від чужих ворогів, воюють зі своїми ж громадянами – у цьому гірка іронія долі.

Кількість сатиричних колядок та інших обрядових пісень значно зросла в часи закріпачення України і збільшення утисків. Наприклад, одна з колядок нарікає на заборону селянам виробництва горілки, від чого було менше шкоди, ніж від здириництва чиновників і правителів. Автор розпачає над долею України, яку занастало хабарництво й несправедливість суддів, панування вкрай зіпсованих і деградованих людей, навіть злочинців, які пробираються до влади підкупом та обманом. Їм потурає духовенство, яке

“Кадить, молитву дієт, маєт взор набожний,  
а мислить, как би винєсть карман не порожний.  
Одним глазом в паракліс умильно взираєт,  
другим в блюдце, где деньги, бистро поглядаєт;  
как у попа к серебру жар воспламенитєся,  
ні кутьєю, ні ситою не утолитєся” [1, 276].

Чорне духовенство автор цієї колядки-сатири звинувачує у всіх гріхах – в обжиранні, пияцтві, розкошах, розпусті, здирицтві, позовах і оббріхуванні братії. “Від чорних риз почорніли ченці й у своїй середині”, – саркастично твердить анонімний автор, який і над собою іронізує. Він признається, що не є ні Картезієм, ні Вергілій, а селянин, який прийшов у місто вирішувати якусь справу, очікує, і пише з нудьги. Розмірковує, що:

“За сей пашквиль, а не сатиру,  
наругательний всему міру,  
іздателя висікти кнутом  
в справедливость прочим піитом,  
послі чрез ката предать огню” [1, 276].

Особливо багато дошкульної сатири й пародій з’являється

в Україні наприкінці XVIII ст. – автори іронізують над чернецтвом, у якого цариця відібрала монастирські мастки і тепер воно змушене заробляти на хліб, учитися працювати й навіть грамоти, бо досі не вміли і “Псалтир” читати; висміюють жадібних до грошей священиків, руки яких приростають до відібраного обманом у селянина скарбу тощо. М. Возняк згадує про численні сатиричні й бурлескні вірші, які розповсюджувалися усно, як казки й анекдоти про любовні пригоди ченців і дяків, а також про громадянську тему в сатиричній творчості, зокрема про намагання старшини потрапити всіма засобами у дворянство, чи скарги на управлінців-здиричників та неправедних суддів [1, 278-279].

Традиція сатиричної та бурлескної творчості як усної, так і писемної, в українській літературі досить багата й плідна. Вона становить цілий напрям – “низове бароко”, яке стало помітним явищем культури. Важко заперечити, що ця традиція впливає з усної народної творчості, яка була і політичною трибуною, публіцистикою, і філософією, і криком, плачем, стогоном пригнобленого народу. Водночас, цей народ умів не тільки плакати й стогнати, а й сміятися, знущатися над злом, дошкульно картати все аморальне, глумитися над здириниками й неситими глитаями. Здоровий народний гумор перекочував із травестій та бурлеску XVII – XVIII ст. у нову українську літературу – у байку, епіграму, оповідання, поему, оду чи драму.

Зокрема, авторитетний дослідник давньої української літератури Володимир Кречотень стверджує, що вже у XVII ст. знаходимо чимало різноманітних віршів “низького” стилю, які репрезентують низове бароко. Авторами такої, переважно “етикетної” поезії були студеї, мандрівні дяки, провінційні священики. Їх твори – переважно празникові (новорічні, різдвяні, великодні), віншувальні орації, панегірики, витримані у бурлескно-травестійному та пародійному тоні.

Особливим різновидом були гумористичні вірші. “Щоб розважити, розвеселити чи “повабити до слухання”, виявити свої ідейні й художні уподобання й нахили, ці поети полюбили вплітати в образну тканину духовних віршів, коляд, кантів розповіді про своє поневіряння”[3, 15]. Ці розповіді порушували “високу” тему, адже стиль “переключається на бурлескний реєстр”, коли декламатори у “Віршах на воскресіння Христове” починають “валяти дурня” й приплітають сюжети, мотиви й образи зі

шкільного й позашкільного побуту. При цьому застосовується типовий бароковий прийом контрасту “високого” й “низького”, аналогічний до перебивання “високої” драми “низькими” інтермедіями, чи пафосних пасажів церковної проповіді дотепними “прикладми”. Зокрема, у проповідь радить вставляти анекдоти, міфи, казки, байки та ін. фабули Антоній Радивилівський, який вважає, що це зробить церковну проповідь більш доступною й повчальнішою. Такі “вставки” часто є сатиричними, викривальними для “сильних світу цього”, оскільки засуджують їх меркантильне, блюзнірське ставлення до Бога [2, 173]. Критикуючи “світ цей облудний”, оповідання проповідника часто вільно творяться зі святими постатями: Ісус Христос, Богородиця і святі порівнюються з тваринами (у байках і казках), з персонажами поганської (античної) міфології, з історичними постатями і навіть зі звичайними людьми [2, 174]. Критика наявного зла ведеться з погляду низів суспільства, бідних та чесних людей, які несправедливість і неправедне життя владоможців засуджують з точки зору християнської моралі. Уже сам факт введення у християнську церковну проповідь критичного, сатиричного елемента свідчить про те, що у суспільній свідомості визріває критицизм і осуд неправедних дій правителів.

До середини XVIII ст. в українській духовній культурі утверджується поряд із розважальною література сатирична з серйозним соціальним змістом. До нашого часу збереглися досить серйозні сатирично-гумористичні оповідання-вірші XVIII ст., які відверто розвінчували здирицтво і обмеженість духівництва, дворянства, класові потуги козацької старшини. Найдошкульніше, як видно з попереднього викладу, висміювалися священники та ченці, особливо їх захланність, лінощі, пияцтво й розпушта. Це зумовлене насамперед тим, що церква стала “одержавленою”, цариця, відібравши єпископські маєтки, посадила усіх служителів на “казенний” хліб. Залежність від казни згубно вплинула як на поведінку церковних діячів, так і на авторитет церкви. Вони стали предметом відвертого кепкування, викриття й сатиричного бичування.

Серед численних гумористично-сатиричних творів найбільше віршів-ораций та віршів-травестій, які виголошувалися як жартівливі привітання зі святами християнського обрядового календаря. Більше, ніж це було у XVII ст., увага у таких віршах переключається на відтворення побуту, вони “фолькло-

ризуються". Розквіт бурлескно-травестійної творчості припадає на середину і другу половину XVIII ст., що безпосередньо пов'язується з формуванням романтичного світорозуміння.

Вірші-травестії синтезували народну стихію, що сягає карнавально-скомороших дійств середньовіччя. Вільне поводження зі святощами дозволяло пов'язувати картини "раю" і "пекла" з селянським побутом, біблійні герої наділялись земними людськими рисами: старий, кривий, нечупара, п'яниця, гульвіса тощо. Народна фантазія "обмирщила" ідеали святих, примусила їх працювати, пити, їсти, танцювати, займатись перелюбством тощо. Автори сатиричних творів переходять від критики часткових, окремих явищ до глибокої соціальної сатири, викриття суспільних вад, влади і церкви взагалі – неправедного суду, хабарництва, здирництва, знущання над людьми, неробства й розпусти ченців:

“Тепер як хто з патроном да деньг довольно,  
тому убить, і грабить, і розбивать вольно...  
Ні одного не сищеш малого куточка,  
Чтоб где лиха не була великая бочка!” [6, 193-194].

І все ж із вказаних вище причин, з якими пов'язані зміни у ставленні суспільства до церкви, чітко помітне різке збільшення кількості сатирично-гумористичних творів проти служителів культу. Тільки розкованість мислення людини кінця XVIII ст., яка зумовила індивідуальне ставлення до інституту церкви і до її служителів, спричинила появу таких творів, як "Плач київських монахів", датований 1786 роком. Анонімний автор, змальовуючи реакцію ченців Лаври на царський указ про секуляризацію маєтків, демонструє, як кожен персонаж дбає насамперед про власні земні інтереси і блага, але аж ніяк про потойбічне спасіння. Автор сатири неначе привідкриває завісу уявного благочестя чорного духівництва, для якого найважливішим є сите, паразитичне існування і привілеї. Сатирично-гумористичні "Вірша про Кирика", оповідання "Отець Негребецький", "Замисл на попа" Івана Некрашевича та інші твори такого виду висміюють вдавану релігійність білого духівництва, яке у своїй основі є шахраями, здирниками, лицемірами, для яких на першому місці – гроші. Можна сказати, що основним стилем цієї доби було поєднання серйозності з комізмом і бурлеском, що відображало двоякий світ – світ офі-

ційний, пропагований владою й церквою, і світ справжній, прихований під маскою офіційності, іронічний і саркастичний.

### Література

1. Возняк Михайло. Історія української літератури. – У 2-х кн. – Кн. 2. – Львів: Світ, 1994. – 558 с.
2. Крекотень В.І. Оповідання Антонія Радивиловського. – К.: Наукова думка, 1983. – 406 с.
3. Крекотень В.І. Українська книжна поезія середини XVII ст. // Українська поезія. Середина XVII ст. – К.: Наукова думка, 1992. – С. 5-23.
4. Нога Геннадій. Звичаї тієї у давніх школярів бували... (Український святковий бурлеск XVII – XVIII ст.). – К.: СтилоС, 2001. – 187 с.
5. Українська література XVII ст. – К.: Наукова думка, 1987. – 605с.
6. Українська література XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1983. – 694 с.

Михайло Якубович (Острог)

## МУДРІСТЬ, ЗАКОН, ТЛУМАЧЕННЯ: ГЕРМЕНЕВТИКА ІБН РУШДА

Філософська думка видатного представника арабського перипатетизму (*фальсафа*) Абу ль-Валіда Мухаммада ібн Рушда (1126 – 1198 рр.), окремі аспекти якої становлять предмет означеної статті, відома у Європі майже вісім століть. Вже у період з 1217 до 1256 рік толедські перекладачі Мішель Скот і Герман Германський опрацювали чотири коментарі мислителя до праць Арістотеля. У тринадцятому столітті Вільям Оверньє називає Аверроеса – під таким ім'ям Європа знала ібн Рушда – “найбагатороднішим філософом” (*philosophus nobilissimus*). “Коментатором” називав ібн Рушда Тома Аквінський; ім'я Аверроеса згадується й у антифілософській праці Жіля Римського “Помилки філософів” (XIII століття). Нова хвиля перекладів з'являється у XVI столітті<sup>1</sup>.

Саме ібн Рушд був тим мислителем ісламського світу, праці якого на латинську мову було перекладено найбільше (безпосередньо з арабської чи за посередництвом єврейської). Аверроїзм – вчення послідовників ібн Рушда – було однією із головних філософських течій зрілого європейського середньовіччя, представники якої сповідували т. зв. “теорію подвійного розуму”. Наукові спроби вивчення філософської спадщини ібн Рушда (як і “академічні” переклади на сучасні європейські мови) припадають на другу половину XIX століття (пов'язані, наприклад, із виходом у світ праці “Аверроес та аверроїзм” французького мислителя Ернста Ренана)<sup>2</sup>.

Серед об'ємної філософської спадщини ібн Рушда (збереженої як в оригінальних арабських текстах, так і єврейських та латинських перекладах), чільне місце посідає праця із назвою

<sup>1</sup> Wolfson, Harry A. The Twice-Revealed Averroes // *Speculum*. – Vol. 36. – Issue 3. – Jul. 1961. – P. 373-392.

<sup>2</sup> Renan, Ernst. *Averroes et l'averroisme*. – Paris, 1852.

“Пояснювальне твердження про зв’язок, який існує між релігійним законом і мудрістю”<sup>3</sup>. Вважається, що вона є однією із найважливіших пам’яток світової філософської думки, у який на ґрунтовному рівні здійснено спробу подолання суперечностей між віроповчальними принципами монотеїстичної релігії – з одного боку, та елліноцентричної філософської традиції – з іншого боку<sup>4</sup>.

Особливу роль у цьому контексті відіграє теорія інтерпретації, запропонована ібн Рушдом, тобто максимально загальне смислове поле, дискурс якого імпліцитно включений як у філософію, так і у релігію. Враховуючи той факт, що сам ібн Рушд був не лише представником *фальсафи*, а й видатним юристом (знавцем *фікгу*<sup>5</sup> – ісламського релігійного права), погляди мислителя на витлумачення сакральних текстів варто досліджувати й у контексті цієї традиції. Тому в межах цього невеликого нарису ми спробуємо здійснити категоріальний аналіз вихідних понять запропонованої ібн Рушдом теорії інтерпретації та описати її загальні принципи, в окремих аспектах порівнюючи із герменевтичними принципами релігійного права (*фікз*) та раціоналізованого богослов’я (*каляму*). Реконструкція витоків теорії інтерпретації у філософії ібн Рушда та її змісту дозволить, з одного боку, глибше зрозуміти сутність його вчення про гармонію філософії та релігійного закону, а з іншого, відзначити парадигмальні можливості правової теорії витлумачення, актуальної у ісламській доктринальній та філософській думці до наших часів.

Попри доволі широкий смисл поняття “герменевтика” у європейській філософській думці, багато сучасних дослідників схильні позначати класичні для арабської філософії принципи смислоутворення і теорію їх витлумачення саме цим терміном.

<sup>3</sup> Див. найновіше видання оригіналу: Ібн Рушд, Абу ль-Валід Мухаммад. Фасль аль-Макаль фі тақрір ма байна ш-шарі’а уа ль-хікма мін аль-іттисаль // Ішраф Мухаммад ’Абід аль-Джабірі. – Бейрут: Марказ дірасат аль-вахда аль-’арабіййя, 1997. – С. 85.

<sup>4</sup> A History of Muslim Philosophy. – Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963. – Vol. I. – P. 540-564.

<sup>5</sup> Зауважимо, що саме поняття “*фікз*” буквально означає “осягнення”, “розуміння”. Видатний представник *каляму* Фахр ад-Дін ар-Разі пояснює *фікз* як “розуміння мети слів промовця”. Див.: Ар-Разі, Фахр ад-Дін. Аль-Хусуль фі ’ільм усул аль-фікз. – Бейрут: Дар аль-Кутуб аль-’Ільмія, 1408/1988. – Т. I. – С. 9. Отож, “наука про основи *фікгу*” (*’ільм усул аль-фікз*) є загальною теорією розуміння текстів та виведення із них тих чи інших норм.

Ернст Вольф-Газо, наприклад, порівнює вчення ібн Рушда з поглядами В. Дільтея та інших мислителів німецької герменевтичної традиції<sup>6</sup>. Джордж Грація вважає розроблену ібн Рушдом теорію інтерпретації “внеском у герменевтику сакральних текстів”<sup>7</sup>. Аміна Вадуд називає “герменевтикою” класичну традицію витлумачення й розуміння Корану<sup>8</sup>. Ярослав Стеткевич розглядає арабську теорію витлумачення саме як “герменевтику”, досліджуючи її тезаурус<sup>9</sup>. Нарешті, до поняття “герменевтика” вдаються й сучасні арабські автори. Наприклад, єгипетський мислитель Махмуд Ісмаїл у праці “Критичне прочитання сучасної арабської думки. Уроки історичної герменевтики” вживає цей термін у значенні “пояснення”, “витлумачення” (*тафсір*)<sup>10</sup>.

Зростання інтересу до кола проблем, позначених сучасними дослідниками як “герменевтичні”, є новим етапом у європейському вивченні філософської та релігійно-правової думки ісламського світу. Неофеноменолог Жак Ваарденбург, формулюючи проблему оцінки мусульманської теорії інтерпретації як герменевтики, ставить під сумнів існування “експліцитного” та “універсального” ісламського вчення про інтерпретацію<sup>11</sup>. На його думку, елітарний характер ісламського витлумачення сакральних текстів (обґрунтований авторитетом), призводить до того, що “зовнішні сили, релігійні або політичні, нав’язують особливі витлумачення тексту”<sup>12</sup>. Натомість мета герменевтики – “переконувати в тому, що інтерпретація тексту відкрита для обговорення”<sup>13</sup>. Але завдання наукового дослідження ісламу Ваарденбург виводить із феноменологічного (а парадиг-

<sup>6</sup> Wolf-Gazo, Ernst. Contextualizing Averroes within the German Hermeneutic Tradition // *Alif: Journal of Comparative Poetics*. – No. 16. – 1996. – P. 133-163.

<sup>7</sup> Gracia, Jorge J. E. Interpretation and the Law. Averroes’s Contribution to the Hermeneutics of Sacred Texts // *History of Philosophy Quarterly*. – No. 14. – 1997. – P. 139-153.

<sup>8</sup> Wadud, Amina. Towards a Qur’anic Hermeneutics of Social Justice. Race, Class and Gender // *Journal of Law and Religion*. – Vol. 12. – No. 1. – 1995, 1996. – P. 37-50.

<sup>9</sup> Jaroslav Stetkevych. Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning // *Journal of Near Eastern Studies*. – Vol. 48. – No. 2. – 1989. – P. 81-96.

<sup>10</sup> Ісмаїл, Махмуд. Кіра’ат накдіййя фі ль-фікр аль-’арабі аль-му’асір. – Аль-Каріпа: Міср аль-’Арабіййя, 1998. – С. 93-100.

<sup>11</sup> Waardenburg, Jacques. Islam: Historical, social, and political perspectives. – New York: De Gruyter, 2002. – P. 127, 128.

<sup>12</sup> Ibid. – P. 130.

<sup>13</sup> Ibidem.



мально й герменевтичного) принципу: “Не намагаючись дізнатись, чому мусульмани розуміють речі саме так, а не інакше, ми не зможемо усвідомити цінності й норми, за якими вони жили й живуть нині”<sup>14</sup>. Одним із найефективніших засобів для вирішення такого завдання є логіко-смілова теорія арабської філософії та культури, зорієнтована на реконструкцію автохтонних процедур генези смислу<sup>15</sup>. Саме ці теоретичні принципи й покладено в основу нашої статті.

Перш ніж перейти до безпосереднього дослідження герменевтичної спадщини ібн Рушда, варто зупинитись на змістовних особливостях “Пояснювального твердження”, які суттєво відрізняють цю працю від попередніх намагань узгодити настільки важливі світоглядні основи середньовічного філософствування – як західного (латинсько-християнського), так і східного (арабського-мусульманського та єврейського). Попри безліч різних інтерпретацій філософського спадку ібн Рушда, варто зауважити, що на тлі усіх попередніх намагань здійснити синтез “віри і розуму”, для твору Аверроеса характерні три речі.

По-перше, сам філософський запит у нього максимально загальний – він пише не конкретно про розум чи філософію, а про мудрість (*хікма*) взагалі. З іншого боку, йдеться не про “релігію” (*дін*) чи “релігійну громаду” (*мілля*), а про *шарі’а* (букв. “напряму руху”), тобто “божественний закон”. Отож, проблема співвідношення віри і розуму, розуму і традиції, релігії та філософії сформульована ібн Рушдом у максимально загальних термінах. Можна погодитись із Мухсіном Магді, який відзначає, що “Пояснювальне твердження” говорить про “людську мудрість” та “божественний закон”<sup>16</sup>, тобто найширше можливе співвідношення людського і божественного. Зауважимо, утім, що в самому тексті праці ібн Рушда частіше фігурує відомий нам термін “*фальсафа*” (калька з гр. *філософія*), яким у арабській філософській думці позначали, в першу чергу, аристотелізм та неоплатонізм. Проте для ібн Рушда саме ці напрями філософської думки були уособленням перлин людської муд-

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Див. Смирнов А. В. Логика смысла. Теория и ее приложение к анализу классической арабской философии и культуры. – М.: Языки славянской культуры, 2001. – 504 с.

<sup>16</sup> Mahdi, Muhsin. Remarks on Averroes’ Decisive Treatise // Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani, ed. M. Marmura. – Albany: Albany University Press, 1984. – P. 188.

рості (*хікма*), тому протиріччя між назвою трактату і його змістом немає. Варто наголосити й на тому, що замість класичного для європейської філософії співвідношення "віра" – "розум", у арабській середньовічній філософії фігурувала інша опозиція, яка формулювалась у межах категорій '*акль уа накль* – "розум" і "текст" (*накль* буквально означає "переказ", *traditio*). Фактично усе знання можна поділити на '*аклі* ("раціональне") й '*наклі* ("традиційне"), як це робить історіософ ібн Хальдун (1332–1406 рр.), класифікуючи сучасні йому науки<sup>17</sup>.

По-друге, ібн Рушд як представник не лише філософської, а ще й ісламської релігійно-правової думки, намагається не просто означити компетенцію кожної зі сфер, але оцінити повноваження філософії з позицій категорій ісламського релігійного закону – "чи дослідження філософії та логічних наук є неприйнятним, чи забороненим, чи заохочуваним, чи взагалі обов'язковим?"<sup>18</sup>.

По-третє, на перше місце виходить не стільки поняття авторитету чи конкретних тверджень, скільки проблема інтерпретації, що стає зрозуміло вже із перших слів трактату: "... Заняттям філософії є ніщо інше, як дослідження суцього та його вираз в тому аспекті, в якому воно вказує на Творця – я маю на увазі той аспект, у якому вони є творіннями"<sup>19</sup>.

"Аспектність" (*джіга* – "бік", "модус") логіки співвідношень між мудрістю та законом підкреслює значимість мовної проблематики для ібн Рушда. Ліванський дослідник Мухаммад аль-Джабірі відзначає, що вихідним завданням мовного аспекту філософії ібн Рушда було "встановлення відповідності між свідомістю та буттям"<sup>20</sup>. Витлумачення – *таувіль* – не просто слугує містком для узгодження філософської думки із імперативами сакральних текстів, а зв'язком між раціональним та онтологічним. Коли ібн Рушд проголошує, що "мудрість є другою божественного закону та його молочною сестрою"<sup>21</sup>, то

<sup>17</sup> Ібн Хальдун, 'Абд ар-Рахман Абу Зайд. Мукаддіма / Тахрір Халіль Шахада уа Сугайль Заккар. – Бейрут: Дар аль-Фікр, 1421/2001. – С. 549-551.

<sup>18</sup> Ібн Рушд, Абу ль-Валід Мухаммад. Фасль аль-Макаль фі такрір ма байна ш-шарі'а уа ль-хікма мін аль-іттісаль // Ішраф Мухаммад 'Абід аль-Джабірі. – Бейрут: Марказ дірасат аль-вахда аль-'арабійїя, 1997. – С. 85.

<sup>19</sup> Вказ. праця. – С. 85.

<sup>20</sup> Аль-Джабірі, Мухаммад 'Абід. Ібн Рушд. Сіра уа фікр. Дараса уа ну-сус. – Бейрут: Марказ Дірасат аль-Вахда аль-'Арабійїя, 1998. – С. 14, 15.

<sup>21</sup> Фасль аль-Макаль. – С. 125.

ці слова стають актуальними тоді, коли божественний закон буде правильно витлумачуватись. “Легалізуючи” філософію в межах релігійної свідомості, ібн Рушд вважав, що раціональний умовивід, який провадить до аподиктичного (*бургані*) знання, є обов’язком віруючого. Доказ цьому Аверроес віднаходив у Корані (зокрема, посилаючись на викладену в Корані історію пророка Ібрагіма, який міркував над природними об’єктами, мислитель розглядає отримане розумом знання як дане Богом людині: “Ось так Ми показали Ібрагіму царство небес і землі”<sup>22</sup>).

Але на справжній “аподиктичний умовивід” здатні не усі. Більше того, на частину людей філософія буде впливати згубно, адже вони за своєю природою спроможні лише на риторичне пізнання. Лише менша частина досягає ступеню діалектиків (*асхаб аль-джадал*). Нарешті, найменшу групу складають *асхаб аль-бурган* – “аподиктики”, спроможні на досягнення мудрості. Але Законодавець – Пророк Мухаммад – був відсланий до усіх (“і до червоних, і до чорних”), тому для кожної групи людей повинна існувати доступна їм форма проповіді. Аргумент на користь цього ібн Рушд віднаходить і у Корані: “Клич на шлях Господа твого із мудрістю та добрим повчанням, і сперечайся із ними лише тим, що є кращим”<sup>23</sup>. Недотримання цих правил, на його думку, вводить багатьох людей в оману. Отож, до “риториків” варто звертатись із застосуванням риторики, “діалектиків” – діалектики (під ними маються на увазі представники *каляму* – як напряму філософської думки, так і раціоналізованого богослів’я взагалі)<sup>24</sup>, *фалясіфа* (“філософів”) – аподиктики. “Справді, усі мусульмани переконані в тому, що доказове дослідження не веде до того, що суперечить релігійному закону. Істина не суперечить істині, але відповідає їй та свідчить на її користь”, – відзначає ібн Рушд<sup>25</sup>. Із цих слів згодом європейські послідовники ібн Рушда (Сигер Брабантський та ін.) зробили гасло т.зв. “теорії подвійної істини” (у кожній формі світогляду своя істина), хоча, зауважимо, сам ав-

<sup>22</sup> Коран, 6:75. Тут і далі переклад наш.

<sup>23</sup> Коран, 16:125.

<sup>24</sup> Див. критику течій *каляму* в Ібн Рушд, Мухаммад Абу ль-Валід. Аль-Кашф ’ан манагідж аль-адділя фі ’ака’ід аль-мілля // Ішраф Мухаммад ’Абід аль-Джабірі. – Бейрут: Марказ дірасат аль-вахда аль-’арабійія, 1998. – С. 101-118.

<sup>25</sup> Фасль аль-Макаль. – С. 96.

тор "Пояснювального твердження" буквально не формулював таких ідей. Щоправда, сам ібн Рушд дійсно розділив сповідників божественного закону на *хасс* – "еліту" та *'амм* – "загал". Аподиктики не повинні розкривати мудрість простим людям<sup>26</sup>, адже ті не зрозуміють її правильно й почнуть думати, що вона суперечить божественному закону. Отож, усі філософські твердження та дослідження зорієнтовані на інтелектуальну еліту, яка повинна тримати їх у секреті. Оскільки "загал" орієнтований на чуттєве пізнання, то межею їхнього розуміння можуть бути притчі (*амсаль*).

У зв'язку із наведеними тезами про відмінність пізнавальних рівнів перед ібн Рушдом, постала серйозна проблема витлумачення сакрального тексту. Адже філософське й релігійне знання виражене, передусім, в мові. Отож: як повинна "еліта" розуміти Коран? Який саме *аподиктичний* смисл виражений у сакральних текстах? І як можна досягнути його? Чи існує певний критерій істинності смислу (тобто відповідності того, що малося на увазі, тому, що ми розуміємо з тексту)? Ібн Рушд відповідає на цей запит розробкою *таувіль* – теорії витлумачення тексту.

Традиційно європейська культурологічна наука розглядає *таувіль* як алегоричне тлумачення<sup>27</sup>, із чим справді можна погодитись, враховуючи зміст цього поняття в окремих напрямках ісламської філософської думки (езотеричний батинізм, суфізм). Але для того, щоб більш ґрунтовно зрозуміти цей термін саме в тезаурусі ібн Рушда, варто, по-перше, звернутись до усіх конотацій такого слововжитку, а по-друге, порівняти зміст поняття у автора "Пояснювального твердження" із думкою інших арабських авторів.

Як *лафз* ("вимовленість", лексема) *таувіль* неодноразово вживається ще у Корані. Наприклад, у шостому аїаті сури "Йусуф" вираз *таувілі ль-ахадісі* означає "тлумачення снів", а у сьомому аїаті сури "Рід 'Імрана" мова йде про розуміння "неоднозначних" (*муташиббігат*) аїатів Корану, *таувілью* якого прагнуть деякі люди. Етимологію поняття зазвичай виводять із кореня *а-л* або *а-в-л*<sup>28</sup>. Перша порода дієслова із такою основою

<sup>26</sup> Аль-Кашф. – С. 155.

<sup>27</sup> Див., зокрема: Patricia Lee Gauch Jon Whitman Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period. – Leiden: Brill, 2003. – P. 170-175.

<sup>28</sup> Гирґас В. Арабско-русский словарь к Корану и хадисам. – СПб: Диля, 2003. – С. 39.

у поєднанні з прийменником *іля* (“до”) означає “йти”, “повертатись”, “схилитися” чи “рухатись” до чогось<sup>29</sup>. Отож, *таувіль* (у первинному мовному вжитку – “повернення”, “прихід”<sup>30</sup>) – “приведення до чогось”, інакше кажучи, бачення того, що стоїть за певним судженням.

На певному етапі історичного розвитку ісламу *таувіль* слугував загальним означенням для витлумачення Корану. Так, зокрема, один із найавторитетніших екзегетів та істориків, Абу Джа’фар ібн Джарір ат-Табарі (пом. 923 року), практично завжди вживав термін “*таувіль*”, розуміючи під цим пояснення, які містили слова попередніх коментаторів (сподвижників Пророка та їхніх послідовників)<sup>31</sup>. Проте згодом на перший план вийшло поняття “*тафсір*” (“роз’яснення”, “пояснення”, походить від “*фассара*” – “пояснювати”), яке мало ширший практичний, зокрема правовий спектр вжитку. Але у більшості традиційних сунітських коментарів поняття “*тафсір*” і “*таувіль*” мали синонімічний зміст. Такий слововжиток відповідав найдавнішій релігійній термінології ісламської громади<sup>32</sup>.

Проте у багатьох смислових аспектах співвідношення між поняттями “*тафсір*” і “*таувіль*” перетворилося на екзегетичну проблему, адже не усі представники релігійного права й раціонального богослов’я встановлювали між ними синонімічний зв’язок. Висувалися різні твердження: іноді *тафсір* вважали ширшим за *таувіль*, адже перший використовувався для розуміння *алфаз* (“висловлювань”, тобто лексем), а другий – *ма’нін* (“сміслів”); часто під *таувіль* розуміли пояснення “закритих” смислів; також *тафсір* пов’язували із переказами (від Пророка, його сподвижників), а *таувіль* – із загальною обізнаністю (*ді-райя*); окремі екзегети вважали, що *таувіль* – це контекстуальне тлумачення<sup>33</sup>.

Традиціоналіст ібн Таймійя (1263 – 1328 рр.) пише, що через слово *таувіль* “вказують на пояснення того, що мав на увазі Бог

<sup>29</sup> Там само.

<sup>30</sup> Фахр ар-Разі. – Т. 7. – С. 189.

<sup>31</sup> Див. Тафсір ат-Табарі. – Джіза: Дар Гіджр, 1422/2001. – Т. 1-24.

<sup>32</sup> Мукаддіма / Ібн ‘Атайя, Абу Мухаммад ‘Абд аль-Хакк аль-Андалусі. Аль-Мухаррар аль-Уаджіз // Бі-тахкік ‘Абд ас-Салям ‘Абд аш-Шафі Мухаммад. – Бейрут: Дар аль-Кітаб аль-‘Ільмійя, 1422/2001. – Т. 1. – С. 4, 5.

<sup>33</sup> Див. Аз-Заркані, Бадр ад-Дін. Аль-Бурган фі ‘улум аль-Кур’ан / Тахкік Мухаммад Абу ль-Фадл Ібрагім. – Бейрут: Дар аль-Ма’ріфа, [б. д.]. – Т. 2. – С. 148, 149.

у Корані", а також поняття, які застосовували перші покоління мусульман та їхні послідовники. Саме через багатозначність слова *таувіль*, вважає ібн Таймійя, кожен думає, що саме його розуміння і наведене у Корані<sup>34</sup>. У загальному вжитку представників *фікгу*, *каляму* та суфіїв *таувіль* – "це зміна *лафз* від більш можливого до менш можливого смислу через доказ, сполучений із цим"<sup>35</sup>. Отож, загалом *таувіль* слугує виразом зміни смислу виразу або слова, яка стає можливою внаслідок появи нового сигніфікатора (*даліль* – "доказ" – буквально означає "вказівку", яка і надає значення слову). Джерелом такого значення (сигніфікатором) може бути, наприклад, загальний контекст, додаткові обставини розуміння ситуації, про яку йдеться у тексті та ін.

У якому ж сенсі вживає слово *таувіль* сам ібн Рушд? Перш ніж відповісти про це запитання, варто згадати полемічний зміст його текстів, спрямований проти антифілософської критики Абу Хаміда аль-Газалі (1058 – 1111 рр.), одного з найвидатніших теоретиків і практиків ісламського містицизму. Абу Хамід, власне, також широко використовував термін *таувіль*, позначаючи ним тлумачення Корану<sup>36</sup>. У екзегетико-містичній праці "Скарби Корану" (*Джаувагір аль-Кур'ан*) він розвиває особливу сакральну науку про інтерпретацію Тексту. Писання для нього – це "безмежний океан" (*аль-бахр аль-мухіт*), "перли" якого доступні лише обраним. Зовнішній коментар (*ат-тафсір аз-загір*) для аль-Газалі пов'язаний із мовою, але він є лише "вступом" до справжнього розуміння Писання, яке багато в чому поєднується із містичним досвідом того, хто йде шляхом пізнання. Коран містить знаки та натяки, але процес розуміння, тобто "виведення" (*істанбат*) "таємниць" (*'асрап*) насправді має містичний характер<sup>37</sup>.

Отож, витлумачення для аль-Газалі є не стільки сукупністю

<sup>34</sup> Ібн Таймійя, Ахмад бін 'Абд аль-Халім. Аль-Іккліль фі ль-муташаббіга уа т-таувіль / Харадж ахадісагу Мухаммад аш-Шаймі Шахатаг. – Іскандарійя: Дар аль-Іман, [б. д.]. – С. 23.

<sup>35</sup> Цит. праця. – С. 27.

<sup>36</sup> Див., наприклад: Аль-Газалі, Абу Хамід. Канун ат-Таувіль // Маджму' р-Расайл лі-ль-імам аль-Газалі // Тахкік Ібрагім Амін Мухаммад. – Аль-Кагіра: аль-Мактаба ат-Тауфікійя, [б. д.]. – С. 613-620.

<sup>37</sup> Див. Аль-Газалі, Абу Хамід. Джаувагір аль-Кур'ан // Тахкік аш-Шейх Мухаммад Рашід Ріда аль-Каббані. – Бейрут: Дар Іхйа' аль-'Улум, 1411/1990. – 215 с.

“зовнішніх” раціональних операцій, скільки наявністю “внутрішніх” містичних переживань гностика. Справжній *таувіль* – це психологічне осягнення метафізичного, яке виходить за рамки формального логіко-граматичного дискурсу.

Зауважимо, що таке розуміння багато в чому було результатом переосмислення зв'язку *таувіль* із раціональним, незалежним від імпліцитного релігійного тексту осмисленням дійсності. Традиціоналіст 'Аля' д-Дін бін Мухаммад аль-Багдаді (відомий як *аль-Хазін*) у вступі до свого витлумачення Корану відзначав, що “Відмінність між *таувіль* і *тафсір* полягає у тому, що *тафсір* зупиняється на даній у одкровенні традиції, а *таувіль* – на правильному розумінні”<sup>38</sup>. “Розуміння” (*фігм*) як персоналізований акт осягнення смислу пов'язане із розумом (*'акль, зигн*), який, у свою чергу, є “внутрішнім законом” (так пише аль-Газалі)<sup>39</sup>. Але якщо у традиціоналізмі межі розуміння визначалися загальною згодою (*'іджма'* – авторитетний “соціолект” громади), філологічною та історичною інтерпретаціями, то *батинізм* – езотеричний напрям ісламської філософської думки – керувався свободою витлумачення, коментуючи сакральні тексти з позицій піфагореїзму, неоплатонізму, гностицизму чи інших напрямів пануючого на сході символічного містицизму.

Як справедливо відзначав французький дослідник Анрі Корбен, *таувіль* ібн Рушда не можна розуміти крізь призму алегоричного тлумачення сакральних текстів містиками<sup>40</sup>. Та й сам ібн Рушд як знавець релігійного права – і одночасно коментатор античних філософських текстів – дає чітке визначення поняттю *таувіль*:

“Смислом *таувілью* є зміщення означення вимовленості (*лафз*) від означення сутнісного до означення метафоричного, без порушення мовної звички арабів, яка свідчить про можливість називати річ чимось, подібним для неї, тим, що передує їй або йде услід за нею, сполученим із нею або якимось по-іншому, що перераховується у визначенні кожного виду метафоричної мови”<sup>41</sup>.

<sup>38</sup> Тафсір аль-Хазін. – Бейрут: Дар аль-Фікр, 1399/1979. – Т. I. – С. 14.

<sup>39</sup> Цит. за. Дунїя, Сулайман. Аль-Хакіка фі нізар аль-Газалі. – Аль-Кагіра: Дар аль-Ма'ріф, [б. д.] – С. 281.

<sup>40</sup> Курбан, Гінрі. Таріх аль-Фальсафа аль-'Ісламійя / Тарджама Насір Маррав уа Джасан Кабісі. – Бейрут: 'Аввідат, 1998. – С. 362-364.

<sup>41</sup> Фасль аль-Макаль. – С. 97.



Отож, *таувіль* у ібн Рушда процесуально має два значення. По-перше, "сутнісний" (прямий) смисл слова змінюється смислом метафоричним, тобто те, що ми вважали буквальним смислом, насправді вжито у переносному значенні. По-друге, *маджаз* – метафора – підкоряється законам граматики та у своїй основі повинна відповідати певній мовній ситуації, прецеденту, коли те чи інше слово *вже* вживалося у якомусь значенні. Визначення *таувілью*, дане ібн Рушдом, не можна назвати "алегоричною інтерпретацією", адже, по-перше, мова йде лише про визнання "алегоричного смислу", а, по-друге, цей смисл все одно пізнаваний лише через мову. Свобода інтерпретації формально – і це відкрито декларує ібн Рушд – обмежена грамаатикою арабської мови.

Коментуючи трактат із основ релігійного права, написаний аль-Газалі, ібн Рушд поділяє усі "вимовленості" (*алфаз*, тобто лексеми) – у залежності від зв'язку зі смислами – на "узагальнені" (*муджмаль*), "прямі" (*насс*), "буквальні" (*загір*) та "непрямі" (*му'вваль* – "ті, які витлумачуються")<sup>42</sup>. Якщо саме витлумачення ібн Рушд пов'язує із метафорою (*маджаз*), то його правомірність залежить від того, чи є певний вираз *маджазом*, чи ні. У релігійно-правовій теорії інтерпретації (*ільм усул аль-фікгі*) "метафору" розуміли як "перехід від одного стану до іншого"<sup>43</sup>. *Маджаз* підкреслював зв'язок, який існує між двома речами – річчю зі "справжнім" (*хакіка*), прямим смислом, та її подобою у певному аспекті. Таким, зокрема, є вжиток слова "людина" у позначенні портрету, намальованого на стіні, або слова "лев" у позначенні хороброї персоні<sup>44</sup>. Як відзначав аль-Бакіляні (X ст.), представник раціоналістичного богослів'я (*калям*), "жодна метафора не може обійтися без прямого смислу (*хакіка*), який би повертав слова до себе"<sup>45</sup>. Цей прямий смисл передує кожній метафорі<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Ібн Рушд, Мухаммад Абу ль-Валід. Ад-Дарурі фі усул аль-фікгі ау мух-тасар аль-мустасфа / Такдім уа тахкік Джамаль ал-Дін аль-'Алавві. – Бейрут: Дар аль-Гарб аль-Іслямі, 1994. – С. 101.

<sup>43</sup> Аль-Аміді, Сайф ад-Дін. Аль-Іхкам фі Усул аль-Ахкам / 'Алляк алейгі Аль-'Алляма аш-Шейх 'Абд ар-Раззак 'Афіфі. – Ар-Ріяд: Дар ас-Самі'ї, 1424/2003. – Т. I. – С. 47.

<sup>44</sup> Вказ. праця. – С. 48.

<sup>45</sup> Аль-Бакіляні, Абу Бакр ат-Тайїб. Кітаб аль-Іршад ас-Сагір / Тахкік д-р. 'Абд аль-Хамід бін 'Алі Абу Зунайд. – [Б. м.]: Муассаса ар-Рісала, 1413/1994. – Т. I. – С. 358.

<sup>46</sup> Вказ. праця. – С. 355-357.



Використання надбань правової герменевтики дозволяє ібн Рушду створити автохтонну теорію інтерпретації, незалежну від формальної логіки Арістотеля. Проте якщо традиційна релігійно-правова “наука про основи *фікгу*” обертається навколо двох понять (*лафз* – “вимовленість” і *ма’нан* – “смысл”), то *таувіль* ібн Рушда за своїм парадигмальним змістом має, окрім семіотичної, ще й онтологічну перспективу.

Мову, тобто усі доступні нам форми вербального виразу, мислитель пов’язує із буттям. Адже в контексті проблеми інтерпретації ібн Рушд розглядає *шарі’а* – “божественний закон” – саме у зв’язку з існуванням, *вуджуд*:

“Якщо доказове дослідження провадить до пізнання того, яким є існуюче, то це існуюче може бути або таким, про яке *шарі’а* мовчить, або таким, про яке розповідає”<sup>47</sup>.

*Таувіль*, вважає ібн Рушд, повинен використовуватись у тому разі, якщо між *шарі’а*, “божественним законом” та дійсністю існують якісь відмінності (на перший погляд). Отож, інтерпретація – це встановлення зв’язку між мовою (адже *шарі’а* виражений саме у ній) та існуванням. За якими ж принципами можна встановити такий зв’язок? Мислитель пропонує конкретну методику інтерпретації – *канун ат-таувіль* (“правило витлумачення”), розділяючи існуючі в “божественному законі” смисли на п’ять видів.

Перший вид – це “відкритий смысл, який у точності є смыслом чогось існуючого”<sup>48</sup>. На думку ібн Рушда, така частина тексту не потребує інтерпретації, адже існування та *шарі’а* в цьому випадку збігаються. *Таувіль* не лише є небажаним, а навіть помилковим.

Другий вид, тобто мовна ситуація, у якій відповідності немає, поділяється ібн Рушдом ще на чотири підвиди:

– Існування (*вуджуд*) чогось, вираженого у смыслі, пізнається лише через “далекі складені умовиводи”<sup>49</sup>, які вимагають тривалої підготовки та ґрунтовних знань. Вони доступні лише особам, які наділені “вищою природою”.

– Онтологічний відповідник певного смыслу доступний че-

<sup>47</sup> Фасль аль-Макаль. – С. 97.

<sup>48</sup> Аль-Кашф. – С. 205.

<sup>49</sup> *Ба’іда* – “далекі” – тут означає “складні”, “опосередковані”, не схожі на зовнішні, прямі й буквальні значення.

рез "близьке знання"<sup>50</sup>, яке дозволяє, по-перше, дізнатися, що певний вислів – це "притча" (*масаль*), а по-друге, те, що означає ця притча.

– Зрозуміти, що певний вислів – це притча, можна через "близьке знання", але відкрити значення притчі можна виключно через "далеке знання", тобто складні умовиводи.

– Значення притчі зрозуміле через "близьке знання", але те, що це – притча – виключно через "далеке"<sup>51</sup>.

Перший із цих чотирьох підвидів зарезервований за "вкоріненними у знання" (*расіхуна фі ль-ільм*). Цей термін ібн Рушд запозичив із Корану, зокрема із сьомого айату сури "Рід Імрану":

"Він – Той, Хто зіслав Тобі Писання. Є в ньому айати однозначні, вони – матір Писання. А інші мають багато значень. Тож ті, чії серця відхилилися вбік, йдуть за багатозначним, прагнучи смути й прагнучи тлумачення їхнього. Але тлумачення їхнього не знає ніхто, окрім Бога. І вкорінені у знання кажуть: "Ми віримо в це. Усе воно – від Господа нашого!" Але ж пам'ятають це лише обдаровані розумом!"<sup>52</sup>

Зауважимо, що наш переклад цього айату ґрунтується, по-перше, на традиційних тлумаченнях (ат-Табарі, аль-Багавві, ібн Касір), а по-друге, на двох авторитетних текстах: "Каїрському виданні"<sup>53</sup> та "Мединському Сувої"<sup>54</sup> (варіант читання Хафса, переказаний від 'Асіма), де перед виразом "вкорінені у знання" стоїть знак *лязім*, обов'язкової паузи. Але якщо прочитати текст без обов'язкової зупинки (яка відсутня у деяких коментарях та виданнях<sup>55</sup>), то замість "Але тлумачення їхнього не знає ніхто, окрім Бога. І вкорінені у знання кажуть..." вийде "Але тлумачення їхнього не знає ніхто, окрім Бога і вкорінені у знання. Вони кажуть...". Саме так розумів текст ібн Рушд, вважаючи, що

<sup>50</sup> *Каріб* – "близьке" – означає "безпосереднє", тобто знання, яке не потребує складних умовиводів.

<sup>51</sup> Аль-Кашф. – С. 205.

<sup>52</sup> Коран, 7:3.

<sup>53</sup> Аль-Кур'ан аль-Карім. Мусхаф 'Усмані. – Аль-Кагіра: Мактаба Міср, [б.м.]. – 556 с.

<sup>54</sup> Аль-Кур'ан аль-Карім. – Аль-Мадінату ль-Мунаввара: Муджамма' ль-Малік Фагд лі-т-Таба'а аль-Мусхаф аш-Шаріф, 1428 [гіджрі]. – 604 с.

<sup>55</sup> Див., наприклад, арабський текст і його переклад у: The Qur'an. With a Phrase-by-Phrase English translation / Translated by 'Ali Quli Qara'i. – L.: ICAS Press, 2004. – Р. 70. Перед *расіхуна фі ль-ільм* стоїть знак "бажаної паузи", а не "обов'язкової", що позначилося і на перекладі.

тлумачення “багатозначних” *айатів* (яке входить до першого підвиду *таувілю*) доступне особам “із вищою природою”. Варто відзначити, що традиційна мусульманська екзегеза під виразом “вкорінені у знання” розуміє юдеїв та християн, які прийняли іслам, а також щиро віруючих мусульман<sup>56</sup>. До ібн 'Аббаса – “тлумача Корану”, двоюрідного брата пророка Мухаммада – відносять такі слова: “Я – один із вкорінених у знання”<sup>57</sup>, “Я – один із тих, хто знає *таувіль*”<sup>58</sup> (у тлумаченні аль-Багавві ці слова промовляє учень ібн 'Аббаса – Муджагід<sup>59</sup>).

*Таувіль* ібн Рушда, спрямований на встановлення зв'язку між існуванням та *шарі'а*, є взаємодією між притчею та її смислом. Оскільки рівнів самого існування є п'ять: самісне, чуттєве, уявне, розумове та уподібнювальне, то процес витлумачення притчі – це розкриття “самісного існування” (недоступного “загалу”) на усіх інших рівнях. Тут ібн Рушд погоджується із аль-Газалі, використовуючи його класифікацію *вуджуд*, здійснену в праці “Розрізнення відмінностей між ісламом та єретиками”). Проте сам аль-Газалі вважав, що “самісне існування не потребує притчі, є зрозумілим вже ззовні та не витлумачується, адже мається на увазі абсолютне істинне існування. Наприклад, перекази Посланця, мир йому і Боже благословення, про трон, престол, та сім небес...”<sup>60</sup>. Натомість ібн Рушд вважає, що самісне існування виражене саме в “алегорії” (*тамсіль*, через яку люди можуть переконатись в його справжності. Зауважимо також, що *тамсіль* у ібн Рушда може бути перекладений і як “знак”, адже “притча” слугує сигніфікатором, через який “чуттєве існування” відкриває значення “існування сутнісного”.

Завдання *таувілю* загалом співпадає із завданням *шарі'а* (“навчання істині та здійснення вчинків у відповідності з істиною”)<sup>61</sup>, але процесуально – а отже, й змістовно – витлумачення цілком залежить від пізнавальних здібностей людини. Тому *таувіль* ібн Рушда мав не лише онтологічний (ототожнен-

<sup>56</sup> Тафсір ібн Абі Хатім ар-Разі / Тахкік Ас'ад Мухаммад ат-Тайїб. – Аль-Маккату ль-Мукаррама-Ар-Рійад: Мактаба Назар аль-Баз, 1996. – Т. II. – С. 599-601.

<sup>57</sup> Тафсір аль-Багавві / Тахкік Мухаммад 'Абд Аллаг ан-Намр у гайра-гу. – Ар-Рійад: Дар ат-Тайба, 1417/1997. – Т. II. – С.10, 11.

<sup>58</sup> Аль-Мухаррар аль-Уаджіз. – Т. I. – С. 402.

<sup>59</sup> Тафсір аль-Багавві. – Т. II. – С. 10.

<sup>60</sup> Аль-Газалі, Абу Хамід. Фасль ат-Тафріка // Маджму р-Расайл. – С. 258.

<sup>61</sup> Фасль аль-Макаль. – С. 115.

ня мови й буття), а й соціальний та навіть політичний смисл – інтерпретація є завданням обраних, своєрідної інтелектуальної еліти. Цей ексклюзивізм, яким би суперечливим він не був, поєднує у собі дві тенденції. Перша, “раціональна”, віддає пріоритет “особам із вищою природою”, тобто справжнім аподиктикам, “філософам”. З іншого боку, інтерпретаторами виступають обрані (“вкорінені у знання”) – авторитети для загалу, якими можуть бути й представники ісламської громади, *’улама* – знавці традиційних релігійних наук. Таким чином, висунута ібн Рушдом теорія інтерпретації відображає намагання мислителя гармонізувати “людську мудрість” та “божественний закон”. Але, на відміну від традиційної “герменевтики смислу”, вчення ібн Рушда є “герменевтикою буття”, у якій релігійний текст максимально зіставляється із дійсністю, реалізуючи практичні завдання як релігії, так і філософії.

## ЗМІСТ

*Петро Кралюк*

ОСТРОЗЬКА БІБЛІЯ ТА ФІЛОСОФСЬКА Й БОГОСЛОВСЬКА  
ДУМКА В ОСТРОЗЬКІЙ АКАДЕМІЇ.....3

*Ігор Пасічник, Петро Кралюк*

ТЕНДЕНЦІЇ В РОЗВИТКУ РЕЛІГІЙНОГО Й КУЛЬТУРНОГО  
ЖИТТЯ НА УКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ У ХVІ СТ.....14

*Світлана Гуменюк*

ВПЛИВ КИЄВОРУСЬКОГО КНИЖНИЦТВА  
НА ФОРМУВАННЯ МОРАЛЬНО-РЕЛІГІЙНОГО ОБРАЗУ  
ФІЛОСОФІЇ ОСТРОЖАН.....24

*Ярослава Бондарчук*

БОРОТЬБА К.-В. ОСТРОЗЬКОГО З БЕРЕСТЕЙСЬКОЮ УНІЄЮ  
1596 РОКУ.....37

*Марія Кашуба*

ДИЛЕМА ВІРИ Й РОЗУМУ В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ ПЕРІОДУ  
ПЕРШОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ВІДРОДЖЕННЯ.....46

*Лариса Квасюк*

АРХЕТИП ЦЕРКВИ-МАТЕРІ В МІФОЛОГІЧНИХ ПОБУДОВАХ  
МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО.....55

*Микола Зайцев*

ПИТАННЯ ЕТНІЧНОЇ САМОСВІДОМОСТІ  
У ПРАЦЯХ ОСТРОЗЬКИХ КНИЖНИКІВ.....65

*Іван Хом'як*

НЕПЕРЕСІЧНА ОСОБИСТІСТЬ МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО...72

*Сергій Бабич*

РАННЬОБАРОКОВА ВІЗІЯ ЧИТАЧА У ТВОРЧОСТІ  
МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО.....80

*Руслан Ткачук*

ПОЛЕМІКА МЕЛЕТІЯ СМОТРИЦЬКОГО ІЗ ІПАТІЄМ ПОТІЄМ  
У КОНТЕКСТІ СУСПІЛЬНО-КУЛЬТУРНИХ ОБСТАВИН  
КІНЦЯ ХVІ – ПОЧАТКУ ХVІІ СТОЛІТЬ.....95

*Іван Гальчук*

АКЦЕНТУАЦІЙНІ ОСОБЛИВОСТІ „ГРАММАТІКИ ...”  
М. СМОТРИЦЬКОГО .....105

*Олександр Кучерук*

УКРАЇНЬСЬКА ЦЕРКВА

ТА ДОЛЯ ІЄРАРХІЇ 1620 Р. ВИСВЯЧЕННЯ.....115

*Тарас Грибков*

ПРО ОСОБЛИВОСТІ ПОЗАХРИСТІЯНСЬКОЇ

ТА ХРИСТІЯНСЬКОЇ МІСТИКИ.....129

*Юлія Грибкова*

ІРОНІЯ ЯК ВИРАЗ АЛЬТЕРНАТИВНОГО ОСМИСЛЕННЯ СВІТУ

В УКРАЇНСЬКІЙ БУРЛЕСКНО-ТРАВЕСТІЙНІЙ

ЛІТЕРАТУРІ XVI-XVIII СТ.....140

*Михайло Якубович*

МУДРІСТЬ, ЗАКОН, ТЛУМАЧЕННЯ: ГЕРМЕНЕВТИКА

ІБН РУШДА.....150



**НАУКОВІ ЗАПИСКИ**  
Серія “Філософія”

**Випуск 4**

**МАТЕРІАЛИ КОНФЕРЕНЦІЇ**

**“Віра і розум в історії слов’янської філософії  
(до 430-річчя з дня народження  
М. Смотрицького)”**

**Головний редактор** *І.Д. Пасічник*

**Відповідальний за випуск** *П.М. Кралюк*

**Технічний редактор** *Р.В. Свинарчук*

**Комп’ютерна верстка** *Н.О. Крушинської*

**Художнє оформлення обкладинки** *Р.В. Свинарчука*

Формат 42х30/4.

Папір офсетний. Друк різнографія.

Ум. друк. арк. 4,94. Гарнітура “PetersburgC”

Тираж 300 прим.

Видавництво Національного університету “Острозька академія”  
Україна, 35800, Рівненська обл., м. Острог, вул. Семінарська, 2.

Свідоцтво про державну реєстрацію  
РВ №1 від 8 серпня 2000 року.