

**Національний університет
«Острозька академія»**

На правах рукопису

Гарат Іван Васильович

УДК 215

**Ідеї ісихазму в творчості острозьких традиціоналістів кінця XVI –
початку XVII ст.**

09.00.11 – Релігієзнавство

**Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук**

**Науковий керівник
доктор філософських наук, професор Кралюк П. М.**

Острог, 2018

АНОТАЦІЯ

Гарат І. В. Ідеї ісихазму в творчості острозьких традиціоналістів кінця XVI – початку XVII ст. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук (доктора філософії) за спеціальністю 09.00.11 «Релігієзнавство» (031 – Релігієзнавство). – Національний університет «Острозька академія», Острог, 2018.

У дисертаційному дослідженні розглядаються ідеї ісихазму острозьких традиціоналістів кінця XVI – початку XVII ст. Однак, у силу специфіки роботи, автору доводилося використовувати і надбання ісихастських предтеч цих мислителів. Також важливо було довести, що ісихазм острозьких традиціоналістів мав продовження в українській релігійно-філософській думці, що зумовило опрацювання окремих текстів, які були написані у XVII і XVIII ст.

Обґрунтована актуальність роботи. Вказано, що ісихазм мав великий вплив на розвиток української релігійно-філософської думки Середньовіччя й раннього Модерну, а також на «філософію серця».

Проте констатується, що вплив ісихазму на українське богослов'я, філософію, культуру так і не знайшов належного осмислення в українській та зарубіжній літературі. Таке осмислення дало б можливість не лише розглянути особливості розвитку релігійної та філософської думки України, але й зрозуміти, як ісихазм вплинув на українську культуру й ментальність. Адже ісихастські впливи прослідковуються у деяких українських літературних пам'ятках XV-XIX ст., а низка творів українського мистецтва, зокрема іконопис, позначені «печаттю ісихазму». Це й дає підстави говорити про актуальність обраної теми.

Визначено мету й завдання, методи дослідження, його об'єкт і предмет, а також наукову новизну.

Проаналізовано літературу, яка має відношення як діяльності Острозького й близького до нього Дерманського релігійно-культурних центрів,

так і поглядів українських представників ісихазму. Констатовано, що системних досліджень про ідеї ісихазму острозьких традиціоналістів кінця XVI – початку XVII ст. немає.

У дослідженні також розглянута джерельна база дослідження. До неї передусім належить «Книжиця» (в шести розділах) Василя Суразького, корпус творів Івана Вишенського, «Діоптра» Віталія Дубенського, матеріали щодо «практикуючих ісихастів» – Ісакія Борисковича, Іова Княгиницького й Іова Желіза.

Доведено, що ісихазм як релігійно-філософська течія остаточно оформився у Ромейській (Візантійській) імперії в XIV ст. – у період, коли ця держава переживала важку внутрішню кризу. Провідними ідеологами ісихастського вчення стали Григорій Синаїт та Григорій Палама. Перший навчав, що плотською людиною завжди керує чуттєвість, яка породжує душевну неміч. Аби уникнути цього, треба прагнути до віри. Саме у вірі людина може «узріти» Бога й отримати від нього божественні думки. Важливим для зміцнення віри, вважав Григорій Синаїт, є самоспостереження, аналіз помислів душі, зосередження на внутрішньому Я. Цей теоретик ісихазму, допускаючи можливість безпосереднього спілкування з Богом, єднання з ним, розвинув учення про «умну» або Ісусову молитву.

З'ясовано, що Григорій Палама написав низку слів на захист ісихастського вчення. Він демонстрував схильність до християнського неоплатонізму. У своїх розмірковуваннях спирався на твори Отців Церкви – Василя Великого, Григорія Ниського, Діонісія Ареопагіта та інших. Цей богослов вважав неможливим пізнати Бога за допомогою людського розуму, який оперує речами, які пізнаються через наші чуття. Він був противником раціоналізованого богослов'я, яке в той час на теренах Західної Європи набуло розвитку. Григорій Палама протиставляв цьому «раціоналізованому» богослов'ю заповіді апостолів, перш за все Павла, а також твори Отців Церкви.

Ісихазм систематизував і трансформував неоплатоністичні погляди, репрезентовані Отцями Церкви – Василієм Великим, Григорієм Ниським, Діонісієм Ареопагітом, а в пізніші часи – Симеоном Новим Богословом.

У дисертації доведено, що ідеологія ісихазму набула поширення на українських землях у кінці XIV – на початку XV ст. у результаті «другого південнослов'янського впливу». Помітну роль у цьому відіграв київський митрополит Григорій Цамблак. Йому належить низка творів, у яких він викладав ісихастські ідеї. У зазначений період на теренах України поширювалася ісихастська література, зокрема переклади деяких творів східних Отців Церкви, які були шановані ісихастами, а також з'явилися і деякі твори адептів ісихастського вчення.

У дисертаційній роботі звернуто увагу, що помітну роль у продовженні й розвитку ісихастської традиції в Україні відіграли Острозький та Дерманський релігійно-культурні центри, які діяли наприкінці XVI – на початку XVII ст. Частина представників цих центрів, організованих князем Василем-Костянтином Острозьким, стояли на консервативних позиціях і поділяли ісихастські погляди. Деякі з них уже побували на Афоні, де пройшли «ісихастську школу». В Острозі й Дермані не лише видавалася й поширювалася ісихастська література. Серед острозьких книжників були автори, які пропагували ідеї ісихазму в своїх творах.

Одним із чільних ідеологів ісихазму Острозького релігійно-культурного центру був Василь Суразький. У його «Книжиці» (в шести розділах) часто трапляються посилання на церковних авторитетів, котрі шанувалися ісихастами. Це, зокрема, Василій Великий та Діонісій Ареопагіт. Критикуючи західну схоластичну вченість, Василь Суразький посилався на ісихастські погляди щодо пізнання. «Книжиця» (в шести розділах) Василя Суразького була популярною серед українських культурних діячів кінця XVI – початку XVII ст. Основні проблеми, порушені Василем Суразьким у дискусії з римо-католиками, пізніше неодноразово розглядалися в українській православній полемічній літературі кінця XVI – у XVII ст. До того ж часто в тому ключі, у якому пропонував цей автор.

Погляди ісихастів знайшли вияв у творчості письменника-полеміста Івана Вишенського. Цей автор вів мову про згубність видимого світу, закликав утікати від нього. Він відкидав «латинську мудрість», у якій використовувалася

антична філософія. Водночас Іван Вишенський закликав до «простоти», до того, щоб користуватися лише традиційною для православ'я літературою – біблійними текстами та богослужбовими книгами. Також Іван Вишенський використовував твори тих Отців Церкви, до яких зверталися ісихасти.

Засудження зовнішнього світу, викриття його вад, заклик до втечі від нього прочитується в «Діоптрі...» Віталія Дубенського. Цей твір у популярній формі пропагував ісихастські ідеї. «Діоптра» мала кілька видань у XVII ст. і певним чином впливала на освічених людей.

До відомих «практикуючих ісихастів», які були пов'язані з Острозьким та Дерманським релігійно-культурними центрами, належали Ісакій Борискович, Іов Княгиницький та Іов Желізо. Перший зарекомендував себе як організатор монастиря в Дермані, зразком для якого були афонські спільножительні монастирі. Також Ісакій Борискович став одним із засновників Луцького Хрестовоздвиженського братства. Ймовірно, він також був автором твору «Совітованіє о благочестії», в якому пропонувалася програма консервативної реформації Православної Церкви.

Іов Княгиницький, тривалий час перебуваючи на Афоні, вивчав ісихастські практики. На українських землях ним були засновані Угорницький монастир і Скит Манявський. Іов Княгиницький також реформував монастирі на Поліссі та Києво-Печерський монастир. У богословських питаннях цей діяч демонстрував крайню консервативну позицію, що знайшло вияв у критиці ним твору Кирила Транквіліона-Ставровецького «Дзеркало богослов'я».

Іов Желізо відіграв важливу роль у становленні та організації Почаївського монастиря, він заснував монастир в Загайцях. У своїх літературних творах Іов Желізо постає як аскет, який намагався відректися від світу й застосовував у монастирському житті ісихастські практики.

Доведено, що хоча Острозький релігійно-культурний центр почав згортати свою діяльність після смерті князя Василя-Костянтина Острозького в 1609 р., а близько 1636 р. взагалі був ліквідований, його традиції, в т. ч. й традиції ісихазму, були продовжені. Представниками цього напрямку в XVII-XVIII ст. можна вважати Ісайю Копинського, Афанасія Филиповича, Паїсія

Величковського. Цю лінію також представляв Григорій Сковорода, який під впливом Просвітництва трансформував ісихастські уявлення.

Завершується дисертаційне дослідження висновками, які відповідають поставленим меті й завданням.

Ключові слова: Аристотелізм, неоплатонізм, ісихазм, православ'я, римо-католицизм, протестантизм, Церква, полемічна література, духовенство, чернецтво.

Список публікацій:

1. Гарат І. В. Ісихастські аспекти «Книжиці» Василя Суразького / І. Гарат // Наукові записки НУ «Острозька Академія». Серія «Філософія». – Острог, 2016. – Випуск № 19. – С. 91 – 98;
2. Гарат І. В. Святоотцівська література в «Книжиці» Василя Суразького / І. Гарат // Гілея. – К., 2017. – Випуск № 123 (8). – С. 245 – 250;
3. Гарат І. Філософсько-богословська спадщина Василя Суразького І. / Гарат // Вісник Львівського університету. Філософсько-політичні студії. – Львів, 2017. – Випуск № 14. – С. 19 – 28;
4. Гарат І. Ісихастська традиція у спадщині Василя Суразького / І. Гарат // Гілея. – К., 2017. – Випуск № 125 (10). – С. 202 – 207.
5. Гарат І. Ідеї ісихазму у творчій спадщині Віталія Дубенського / І. Гарат // Гілея. – К., 2018. – Випуск № 128 (1). – С. 255 – 258.
6. Гарат І. Філософсько-богословська спадщина та культурно-просвітницька діяльність Ісакія Борисковича / І. Гарат // Молодий вчений. – Херсон, 2018. – Випуск № 1 (53). – С. 31 – 36.
7. Гарат І. Ісихастська традиція та творча спадщина Іова Желіза (Почаївського) / І. Гарат // Гілея. – К., 2018. – Випуск № 131. – С. 162 – 165.
8. Гарат І. В. Ісихазм у контексті розвитку богословської думки / І. Гарат // Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво. Матеріали VIII міжнародної конференції. – Львів: Львівська православна богословська академія, 2015. – С. 60-65.
9. Гарат І. В. Ісихазм у контексті розвитку богословської думки // І. Гарат // Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво: збірник

матеріалів VIII міжнародної конференції. – Львів : ЛПБА УПЦ КП, 2015. – С. 60 – 64.

10. Гарат І. В. Традиціоналістський напрямок у Острозькій академії / І. Гарат // Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво: збірник матеріалів IX міжнародної конференції. – Львів : ЛПБА УПЦ КП, 2016. – С. 172 – 184.

11. Гарат І. В. Ідеї ісихазму у діяльності Дерманського релігійно-культурного центру / І. Гарат // Збірник тез наукових робіт учасників міжнародної науково-практичної конференції «Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи». – Львів, 2016. – С. 8 – 13.

12. Гарат І. В., Кралюк П. М. Віталій Дубенський – поет-ісихаст / І. Гарат, П. Кралюк // Збірник матеріалів IV християнських постових читань: «Любов та її прояви у контексті християнської думки». – Львів, 2017. – С. 74 – 82.

ЗМІСТ

АНОТАЦІЯ

ВСТУП

РОЗДІЛ 1. ТВОРЧИСТЬ ОСТРОЗЬКИХ ТРАДИЦІОНАЛІСТІВ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТОЛІТЬ ЯК ОБ’ЄКТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Осмислення проблем творчості острозьких традиціоналістів в українських та зарубіжних наукових студіях

1.2. Джерельна база дослідження

Висновки до розділу 1

РОЗДІЛ 2. ІСИХАЗМ ОСТРОЗЬКИХ КНИЖНИКІВ У КОНТЕСТІ УКРАЇНСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ

2.1. Поширення ідей ісихазму на українських землях

2.2. Василь Суразький – теоретик ісихазму в Україні

2.3. Ідеї ісихазму в творчості Івана Вишенського

2.4. Популяризація ісихазму Віталієм Дубенським

Висновки до розділу 2

РОЗДІЛ 3. ПРАКТИЧНЕ ВТІЛЕННЯ ІДЕЙ ІСИХАЗМУ ОСТРОЗЬКИМИ ТРАДИЦІОНАЛІСТАМИ ТА ЇХНІМИ НАСТУПНИКАМИ

3.1. Ісакій Борискович як організатор Дерманського релігійно-культурного центру й Луцького Хрестовоздвиженського братства

3.2. Діяльність Іова Княгиницького щодо заснування православних монастирів на теренах Галичини

3.3. Іов Желізо – фундатор Почаївського монастиря

3.4. Континуація ідей ісихазму в українській релігійній думці XVII – XVIII ст.

Висновки до розділу 3

ВИСНОВКИ

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

ВСТУП

Актуальність дослідження. Ісихазм, як одна із модифікацій християнського неоплатонізму, виникнувши і сформувавшись у Візантії та утвердившись на Афоні, де побувало чимало вихідців з України, мав значне поширення на українських землях. Низка українських мислителів, що є знаковими фігурами для сучасних українців, значною мірою зазнали впливу ісихазму. Зокрема, це стосується Василя Суразького, Івана Вишенського, Віталія Дубенського, Даміана Наливайка, Кипріяна, інших представників Острозького та Дерманського релігійно-культурних центрів, а також «практикуючих ісихастів» – Ісакія Борисковича, Іова Княгиницького, Іова Желіза, які відіграли помітну роль у релігійному житті України першої половини XVII ст. Завдяки цим «практикуючим ісихастам» були засновані такі православні осередки, як Луцьке Хрестовоздвиженське братство, Скит Манявський, Почаївська лавра та інші, що упродовж тривалого часу помітно впливали на українців.

Ісихастські погляди поділяли київський митрополит Ісайя Копинський, письменник Афанасій Филипович, деякі інші українські церковні діячі XVII-XVIII ст., серед яких варто виділити Паїсія Величковського. Ісихазм також частково вплинув на Григорія Сковороду, якого традиційно вважають чи не одним з найвидатніших українських філософів, а також на українських мислителів, що репрезентують «філософію серця» (Миколу Гоголя, Памфіла Юркевича та інших).

Однак вплив ісихазму на українське богослов'я, філософію, культуру так і не знайшов належного осмислення в українській та зарубіжній літературі. Таке осмислення дало б можливість не лише розглянути особливості розвитку релігійної та філософської думки України, але й зрозуміти, як ісихазм (якщо не безпосередньо, то опосередковано) вплинув на українську культуру й ментальність. Ісихастські впливи прослідковуються у деяких українських літературних пам'ятках XV-XIX ст. Низка творів українського мистецтва, зокрема іконопис, позначені «печаттю ісихазму». Навіть у поведінці сучасного

українця можна простежити «ісихастський слід». Це й дає підстави говорити про актуальність обраної теми.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження виконане відповідно до науково-дослідницької теми «Релігійний фактор у контексті суспільних і світоглядних трансформацій» (номер державної реєстрації 0112U003701), що реалізується на кафедрі релігієзнавства й теології Національного університету «Острозька академія».

Мета і завдання дослідження. Метою дисертаційної роботи є комплексний аналіз ісихазму в релігійно-філософських поглядах традиціоналістів кінця XVI – початку XVII ст., які були пов'язані з Острозьким та близьким до нього Дерманським релігійно-культурними центрами, – Василя Суразького, Івана Вишенського, Віталія Дубенського, Ісакія Борисковича, Іова Княгиницького та Іова Желіза.

Мета дисертації конкретизується в таких **дослідницьких завданнях:**

– розглянути засадничі погляди провідних ідеологів ісихазму (Григорія Синаїта і Григорія Палами), показати їхній зв'язок зі східною святоотцівською традицією, в основі якої був християнський неоплатонізм;

– обґрунтувати поширення ідей ісихазму на українських землях у період «темних віків» (XIV-XV ст.), роль у цьому процесі т. зв. «другого південнослов'янського впливу»;

– простежити процес поширення ідей ісихазму в середовищі українських традиціоналістів кінця XVI – початку XVII ст., які були пов'язані з Острозьким та Дерманським релігійно-культурними центрами;

– довести відображення ідей ісихазму у творах Василя Суразького, Івана Вишенського та Віталія Дубенського;

– продемонструвати практичне втілення ідей ісихазму в діяльності Ісакія Борисковича, Іова Княгиницького та Іова Желіза;

– розглянути вплив ідей ісихазму, які культивувалися в середовищі острозьких традиціоналістів кінця XVI – початку XVII ст., на розвиток релігійно-філософської думки в Україні.

Об'єктом дослідження є релігійно-філософська думка України епохи Середньовіччя та раннього Модерну, а його **предметом** – ідеї ісихазму в творчості острозьких традиціоналістів кінця XVI – початку XVII ст.

Методи дослідження обумовлені специфікою його мети, об'єкта і предмета. У процесі реалізації дослідження застосовувалися загальні методи наукового пізнання, що уможливили розгляд ідеології ісихазму, його відображення в творчості українських мислителів та релігійних діячів. Для вирішення окремих наукових завдань дисертантом використовувалися методи гуманітарних досліджень. Логічний метод було застосовано при систематизації матеріалів згідно з науковими завданнями роботи. Застосування аналітичного методу дозволило розглянути специфіку рецепції ісихазму у творах таких релігійних письменників, як Василь Суразький, Іван Вишенський та Віталій Дубенський, а також у практичній діяльності Ісакія Борисковича, Іова Княгиницького й Іова Желіза (Почаївського). За допомогою методів порівняння та абстрагування встановлено подібності й відмінності в трактуванні ісихастських ідей у творах острозьких традиціоналістів кінця XVI – початку XVII ст., з'ясовано, як ці ідеї трактувалися українськими релігійними мислителями пізнішого періоду.

У дисертаційній роботі застосовано також спеціальні методи. Зокрема, використання типологічного методу дало змогу виявити особливості соціальних та антропологічних поглядів у творчості острозьких традиціоналістів кінця XVI – початку XVII ст. За допомогою методу біографічного аналізу прослідковано вплив ідей ісихазму на острозьких книжників, а також втілення цих ідей у діяльності «практикуючих ісихастів».

При вирішенні наукових завдань дотримано принципу об'єктивності, який орієнтує на нейтральність і неупередженість при розгляді історичних подій, процесів та чинників. Принцип світоглядної незаангажованості й толеранції дозволив здійснити комплексний огляд джерельної та історичної бази з теми дисертаційної роботи, що сприяло відображенню, узагальненню й незаангажованому порівнянню іноді контрверсійних наукових позицій на різні

аспекти філософських та богословських поглядів острозьких традиціоналістів кінця XVI – початку XVII ст.

Хронологічні межі дослідження. У роботі основну увагу зосереджено на поглядах острозьких традиціоналістів кінця XVI – початку XVII ст. Однак, у силу специфіки роботи, доводилося звертатися і до надбань ісихастських предтеч цих мислителів. Також важливо було показати, що ісихазм острозьких традиціоналістів мав продовження в українській релігійно-філософській думці. А це зумовило опрацювання окремих текстів, які були написані у XVII і XVIII ст. ст.

Наукова новизна дисертаційного дослідження полягає в тому, що вперше зроблено комплексний аналіз ідей ісихазму в творчості острозьких традиціоналістів кінця XVI – XVII ст., з'ясовано, яке практичне втілення мали ці ідеї в реальному житті.

Основні елементи новизни роботи знайшли відображення у таких положеннях:

уперше:

– доведено, що провідним теоретиком ісихазму в середовищі острозьких традиціоналістів був Василь Суразький, а його «Книжиця» (в шести розділах) була теологічним орієнтиром для українських письменників-полемістів кінця XVI – початку XVII ст., помітно вплинувши на Івана Вишенського та інших українських авторів означеного періоду;

– доведено, що формування поглядів Івана Вишенського, одного з провідних представників українського ісихазму кінця XVI – початку XVII ст., відбувалося не лише під впливом афонітів, але й середовища Острозького релігійно-культурного центру;

– обґрунтовано, що діяльність Ісакія Борисковича, одного з засновників Луцького Хрестовоздвиженського братства, Іова Княгиницького, засновника Скиту Манявського, а також Іова Желіза, засновника Почаївського монастиря, визначалася ідеями ісихазму;

– обґрунтовано, що ісихазм, незважаючи на візантійське походження, був адаптований на українських землях, зокрема в Острозькому й Дерманському

релігійно-культурних центрах, і став важливим елементом української богословської думки XVII – XVIII ст. ст.

уточнено:

– що в діяльності Острозького і особливо Дерманського релігійно-культурних центрів важливу роль відігравали православні традиціоналісти, зорієнтовані на ісихастську ідеологію;

– що ідеї ісихазму були визначальними в творчості острозьких традиціоналістів кінця XVI – початку XVII ст.; вони знайшли особливий вияв у творах Василя Суразького, Івана Вишенського та Віталія Дубенського; також ідеї ісихазму прослідковуються у творах «практикуючих ісихастів»: Ісакія Борисковича, Юва Княгиницького та Юва Желіза (Почаївського);

– що ідеї ісихазму, в основу яких покладено християнський неоплатонізм, після припинення діяльності Острозького й Дерманського релігійно-культурних центрів мали подальше поширення на українських землях у XVII й XVIII ст., а в опосередкованій формі впливали на окремих українських мислителів у XIX ст.;

отримали подальший розвиток:

– теза, що ісихазм, який виник і сформувався у Візантійській імперії, набув значного поширення на теренах Болгарії, а в XV ст., завдяки т. зв. «другому південнослов'янському впливу», поширився на українських землях;

– твердження, що ісихазм сприяв популяризації аскетизму та ізоляціоністських ідей на українських землях в умовах експансії католицизму.

Практичне значення дисертаційного дослідження визначається тим, що його результати й висновки не тільки сприятимуть примноженню релігієзнавчого знання, але й можуть використовуватися науково-дослідними інституціями та науковцями для подальших досліджень проблем становлення української філософської і богословської думки України й ролі в цьому процесі ісихазму. Науковими положеннями дисертаційної роботи можна скористатися при підготовці лекційних курсів з релігієзнавства, історії релігії та історії філософії України, а також при підготовці спецкурсів з теології.

Апробація основних положень і результатів дослідження здійснена при обговоренні на засіданнях кафедри релігієзнавства і теології Національного університету «Острозька академія».

Результати дисертаційної роботи були апробовані під час виступів на наукових конференціях, зокрема: VIII Міжнародній науковій конференції «Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво», м. Львів (22-24 листопада 2015 року), науково-практичній конференції «Синергія Бога і людини за творами Святих Отців», м. Львів (11-12 квітня 2016 року), III Міжнародній науковій конференції «Реформація: східноєвропейські виміри», м. Острог (13-15 квітня 2016 року), IX Міжнародній науковій конференції «Християнська сакральна традиція: Віра. Духовність. Мистецтво», м. Львів (24 листопада 2016 року), науково-практичній конференції «Любов та її прояви у контексті християнської думки», м. Львів (16-17 березня 2017 року), міжнародній науково-практичній конференції «Розвиток суспільних наук: європейські практики та національні перспективи», м. Львів (22-23 грудня 2017 року).

Публікації. За результатами дослідження опубліковано 14 статей, з яких 7 – у журналах, затверджених як фахові з філософських наук.

Структура та обсяг дисертаційної роботи. Дисертація складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел, який налічує 242 найменування. Обсяг основного тексту роботи становить 197 сторінок.

РОЗДІЛ 1

ТВОРЧИСТЬ ОСТРОЗЬКИХ ТРАДИЦІОНАЛІСТІВ КІНЦЯ XVI – ПОЧАТКУ XVII СТОЛІТЬ ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1. 1. Осмислення проблем творчості острозьких традиціоналістів в українських та зарубіжних наукових студіях

Інтерес до феномену Острозької академії, Острозького релігійно-культурного центру, а також пов'язаного з ним Дерманського релігійно-культурного центру спостерігався ще в XIX – на початку XX ст. У той час в царській Росії з'явилася низка публікацій, присвячених князям Острозьким та їхній релігійно-культурній діяльності. Це роботи П. Жуковича, І. Каманіна, М. Кояловича, І. Малишевського, П. Стельмащенка, К. Харламповича тощо [Див.: 9; 50; 54; 75; 87; 88; 114; 170; 186; 187]. У цих публікаціях головна увага зверталася на те, що князь Василь-Костянтин Острозький був борцем проти унії та римо-католицизму, захисником православної віри й «руської народності». Під цією народністю переважно розуміли як великоросійський етнос, тобто російський у сучасному розумінні, так і малоросійський (український), білоруський і т. зв. червоноруський. У царській Росії до червоноруського етносу відносили західних українців (переважно галичан), які проживали на землях Австро-Угорської імперії. Таким чином, князь Василь-Костянтин Острозький перетворювався в героя руської, тобто російської історії, а звеличення, всіляке прославлення цього можновладця вписувалося в контекст російської, власне великоросійської імперської ідеології. Показово, що зображення цього князя було викарбовано на пам'ятнику «Тисячоліття Росії», поставленому в Новгороді. Цей монумент ніби вказував на тих діячів минулого, які вважалися символами «російської слави».

Закономірним також був інтерес дослідників, які жили й діяли в царській Росії, до культурної діяльності Василя-Костянтина Острозького. Були перевидані деякі твори острозьких книжників кінця XVI – початку XVII ст.,

частина з яких побачила світ завдяки коштам цього князя. Це такі полемічні твори: «Книжиця» (в шести розділах) Василя Суразького [15], «Апокрисис» Христофора Філалета, твори Іоанна (Івана) Вишенського та інших авторів. Деякі з цих видань мали ісихастське спрямування. Передусім це стосується творів Василя Суразького та Івана Вишенського.

Варто зауважити, що російські дослідники виявляли «регіональний інтерес» до діяльності князя Василя-Костянтина Острозького. Як відомо, значна частина земель Правобережної України (Київщина, Поділля й Волинь), якими колись володів цей можновладець, увійшли до складу Російської імперії в кінці XVIII ст. Місцева шляхта переважно була польською або полонізованою, вважаючи себе представниками польського народу. Тому для російських імперських урядових структур важливо було показати «російськість» цих територій. Мовляв, колись ці землі були Руссю. Діяльність князя Василя-Костянтина Острозького, передусім у церковній та культурній сферах, начебто підтверджувала таку «російськість». Звідси зрозуміло є зацікавленість особою вказаного можновладця в російських авторів XIX ст.

Також інтерес до діяльності Острозького й Дерманського релігійно-культурних центрів спостерігався в українських дослідників, які вважаються представниками українського національного відродження. Це роботи І. Власовського [13], М. Грушевського [33; 36; 38], К. Копержинського [84], М. Костомарова [86], О. Левицького [103; 104], М. Максимовича [113], митрополита Іларіона (І. Огієнка) [122; 127], І. Франка [182; 184; 185]. Зазначені науковці, на відміну від російських чи проросійськи налаштованих, намагалися – більшою чи меншою мірою – вписати культурну діяльність князя Василя-Костянтина Острозького в контекст української історії та української національної культури. Так, М. Грушевський, характеризуючи культурну діяльність на українських землях в кінці XVI – на початку XVII ст., яка здебільшого була пов'язана з діяльністю князя Василя-Костянтина Острозького, вважав, що в цей період помітно поживалося українське національне життя. Навіть для означення цього періоду він вживав термін українське «національне відродження». Незважаючи на дещо прохолодне

ставлення як до культурної діяльності Василя-Костянтина Острозького, так і Острозької академії, цей видатний історик зазначав наступне: «Та які б не були хиби й недостачі Острозької школи, вона мала важне значення тим, що випустила все-таки з своїх мурів чимало людей з більшим науковим цензом і своїм живим прикладом збила гадки, розширювані ворогами вроді Скарги, мовби при православній вірі, при слов'яноруській традиції неможлива ніяка наука» [33, с. 183]. Надзвичайно високо оцінив культурну діяльність князя Василя-Костянтина Острозького І. Огієнко, спеціально присвятивши цьому можновладцю і його культурній діяльності окрему монографію [122]. У ній він пише про князя таке: «Костянтин Костянтинович Острозький багато своїх сил і свого значення віддав на оборону рідного українського народу й Православної Віри його. Час був надзвичайно тяжкий, – католицтво всією своєю силою вдарило на український народ і на його Віру. І Костянтин Острозький став найбільшим оборонцем і своєї нації, і своєї Віри» [122, с. 45]. Щоправда, такий погляд І. Огієнка був дещо однобокий, що зумовлювалося його православною конфесійною заангажованістю.

Однак зазначені дослідники, як правило, не концентрувалися на традиціоналізмі острозьких книжників, оминаючи увагою їх ісихастські погляди. У синтетичних роботах з історії української літератури М. Возняка [25], М. Грушевського [37; 38; 39], С. Єфремова [64], К. Студинського [172; 173], М. Чижевського [194; 196], де серед інших питань розглядається творчість острозьких книжників-традиціоналістів, теж не акцентується увага на їх ісихазмі. Таку позицію, загалом, можна зрозуміти. Зазначені дослідники здебільшого перебували під впливом популярної в ХІХ – на початку ХХ ст. філософії позитивізму, в якій прогрес проголошувався чи не найбільшою цінністю людства. Для ісихазму ж був характерний традиціоналізм, консерватизм, ізоляціонізм, тобто риси, які, радше, характеризувалися як антипрогресивні. Ісихазм зазвичай не викликав інтересу в дослідників, його намагалися проігнорувати. Тому ця релігійно-філософська течія перебувала на маргінесі зацікавлень науковців.

У часи існування СРСР радянські дослідники намагалися оминати увагою діяльність Острозького й Дерманського релігійно-культурних центрів. Адже ці культурні осередки погано вписувалися в поширені тоді ідеологічні стереотипи. Вони, по-перше, мали релігійний характер, а по-друге, були організовані князем, тобто експлуататором трудящих, по-третє, знаходилися на українських землях, були українськими, демонструючи переваги давньої української культури над російською. За радянського періоду Острозький і Дерманський релігійно-культурні центри переважно згадувалися в зв'язку з тим, що тут працював російський першодрукар Іван Федоров, який надрукував Острозьку Біблію 1580-1581 р. Це начебто відповідало концепту «російсько-української дружби», допомоги «братнього російського народу» українцям тощо. З цією метою, зокрема, спеціально проводилися наукові «Федорівські читання», на яких розглядалися окремі аспекти діяльності Острозького релігійно-культурного центру [див., наприклад: 123]. В останні роки існування радянської влади відбулася деяка лібералізація й було послаблено цензурний тиск. Саме тоді у київському видавництві «Наукова думка» вийшло ґрунтовне дослідження І. Мицька про Острозьку академію [124], яке навіть сьогодні не втратило свого значення. Деякі аспекти діяльності Острозької академії (переважно освітні) висвітлювалися в монографії О. Дзюби про розвиток освіти на українських землях у другій половині XVI – першій половині XVII ст. [46, с. 56-67].

Однією з тем, яка була затребувана радянськими ідеологами, стала тема полемічної літератури кінця XVI – початку XVII, що спрямовувалася проти Берестейської церковної унії 1596 р. Через те зверталася увага на авторів, які критикували римо-католицизм та унію. Відомими роботами про українських антикатолицьких та антиуніатських письменників-полемістів стали праці П. Загайка [57], В. Микитася [121], А. Пашука [140], П. Яременка [214; 215; 216; 217; 218]. Звісно, зазначені автори у своїх роботах змушені були зважати на тодішні радянські ідеологічні тренди. Хоча окремі з цих праць заслугоували на увагу й ставали внеском у вивчення давньої української літератури. Передусім це стосується робіт П. Яременка. Однак у цих працях не зверталася увага на те, що тогочасна українська антикатолицька й антиуніатська література творилася

переважно в Острозькому релігійно-культурному центрі й спонсорувалася князем Василем-Костянтином Острозьким. Водночас простежувалося бажання пов'язати цю літературу з братськими організаціями, що трактувалися як демократичні й прогресивні інституції. Така тенденція загалом є зрозумілою. Навіть в українській історіографії народницького характеру спостерігаємо намагання максимально прив'язати цю літературу до діяльності міщанських братських організацій. Наприклад, це простежується в корифея української історіографії М. Грушевського [36, с. 498-508]. Варто враховувати й ту обставину, що в українській літературі було чимало напрацювань про діяльність братських організацій. Особливо чимало робіт написано про Львівське Успенське братство [див., наприклад, роботу Д. Зубрицького: 63].

Також для радянської літератури характерним було намагання представити письменників-полемістів як авторів, що сприймали й пропагували прогресивні ідеї, думки. Наприклад, це чітко простежується в монографії А. Пашука про Івана Вишенського [140]. Тому радянські дослідники намагалися не говорити про ісихастські ідеї в творах письменників-полемістів, ігнорували їх. Адже це не вписувалося в концепт прогресивності, характерний не лише для прихильників позитивізму, а й радянських ідеологів. Ісихазм радянськими ідеологами переважно трактувався як реакційна релігійна течія.

Також за радянських часів з'явилися деякі дослідження щодо питань розвитку української культури XVI – початку XVII ст. У зв'язку з цим варто назвати роботи О. Дзюби [46], Я. Ісаєвича [67; 68], В. Литвинова [106], І. Паславського [138], колективні монографії «Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні XVI – початку XVII ст.» [42], «Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації» [163], «Філософія Відродження на Україні» [180]. Хоча названі роботи містять чимало вартісних матеріалів, проте автори змушені були зважати на ідеологічні реалії часу. Тому в них мова велася переважно про діяльність тих інституцій, котрі розглядалися як прогресивні. Такими, як уже було сказано, вважалися міщанські братські організації. Акцентувалася увага на тому, що вони створювалися міщанами – представниками демократичних верств. Хоча насправді це було не завжди так,

оскільки в деяких братствах помітну роль відігравали шляхтичі й духовні особи. Братським організаціям, зокрема Львівському Успенському братству, було присвячено чимало статей і навіть монографічних досліджень. Це стосується, зокрема, робіт Я. Ісаєвича, який навіть написав спеціальну монографію про братства та їхню роль у розвитку української культури [67]. Також чимало уваги було приділено міщанським братствам у згадуваній монографії О. Дзюби про розвиток української освіти другої половини XVI – першої половини XVII ст. [46, с. 28-39].

Острозький релігійно-культурний центр випадав із поля зору дослідників радянської доби, тим більше – острозькі книжники-традиціоналісти. І це незважаючи на те, що князь Василь-Костянтин Острозький та діячі Острозького релігійно-культурного центру підтримували зв'язки з львівськими братчиками, а Ісакій Борискович, який свого часу керував Дерманським релігійно-культурним центром, був одним з засновників Луцького Хрестовоздвиженського братства [Про Ісакія Борисковича див.: 91, с. 43-44].

Інтерес до діяльності Острозького релігійно-культурного центру відродився уже в часи незалежної України. У 1994 р. була відроджена Острозька академія, що нині має статус національного університету. У цьому навчальному закладі фактично з самих початків його відновлення проводяться дослідження острогіани, одним з результатів якого стало видання ґрунтовної енциклопедії «Острозька академія» [131], яка мала два видання і в якій розглянуто різні аспекти діяльності давньої Острозької академії (1576-1636), Острозької друкарні, її видань. Також у зазначеному виданні йдеться про діячів Острозької академії й Дерманського релігійно-культурного центру, в т. ч. й тих, які дотримувалися ісихастських поглядів. У нинішньому Національному університеті «Острозька академія» і за його межами низка українських дослідників вивчає острозький феномен, його значення в розвитку української та інших культур. У зв'язку з цим варто звернути увагу на роботи М. Ковальського [80], Д. Ісаєвича [69], П. Сауха [162] Я. Стратій [171] про давню Острозьку слов'яно-греко-латинську академію; Л. Тимошенка про історіографію цієї освітньої інституції [175]; П. Сауха [161] і В. Ульяновського

[179] про діяльність князя Василя-Костянтина Острозького, О. Журка про відображення цієї діяльності в історичній літературі [55]. Питаннями острозької книжності займаються російські дослідники Ю. Лабинцев та Л. Щавинська [102].

Інтерес до князівської династії Острозьких, їхньої політичної й культурної діяльності простежується в сучасній польській історичній літературі. Це, зокрема, стосується робіт Т. Хинчевської-Геннель та Т. Кемпи [227; 228; 229; 232]. Особливо заслуговує на увагу монографія Т. Кемпи «Костянтин Василь Острозький (бл. 1524/1525-1608): воєвода київський і маршалок Волинської землі», видана в 1997 р. [232]. Вказане монографічне дослідження стало першою ґрунтовною науковою біографією цього можновладця, у якій автор намагався подати різні аспекти його діяльності – й культурної в тому числі. Однак у цій роботі мало зверталось уваги на православних традиціоналістів, які перебували в оточенні князя і дотримувалися ісихастських поглядів.

Останнім часом в українській історіографії простежується зацікавленість елітарними верствами України епохи Середньовіччя та раннього Модерну, їхньої духовної культури. Про це йдеться у роботах Л. Войтовича [26], О. Однороженка [130], В. Собчука [167], Н. Старченко [169], Н. Яковенко [209; 210; 211]. У них розглядаються певні аспекти діяльності князя Василя-Костянтина Острозького, людей, які були пов'язані з цим можновладцем, в т. ч. тих, які працювали в Острозькому, а також у Дерманському релігійно-культурних центрах або мали відношення до їхньої діяльності. Однак у цих студіях не приділялося багато уваги острозьким книжникам-традиціоналістам, не аналізувалися їхні погляди, не розглядалася й діяльність «практикуючих ісихастів».

Діяльність острозьких традиціоналістів кінця XVI – початку XVII ст., як відомо, мала антиуніатський характер. Берестейська церковна унія 1596 р. православних з римо-католиками трактувалася ними як велике зло, котре потребує усілякого засудження. Не випадково острозькі традиціоналісти зосереджувалися на критиці унії. Питанням Берестейської церковної унії 1596

р. загалом присвячено велику кількість досліджень. Як негативне явище в історії її трактували учені імперської Росії, зокрема С. Голубєв [27], П. Жукович [54], В. Завитневич [56] М. Коялович [87; 88], І. Малишевський [114, 115], І. Чистович [197]. Ці автори переважно були пов'язані з Київською духовною академією – православного духовного закладу, одним із завдань якого було утверджувати православну віру на теренах Правобережної України (передусім Волині й Поділля), де були сильні римо-католицькі впливи. Ці землі, на яких існували традиції уніатства, увійшли до складу царської Росії в кінці XVIII ст. Тому критика унії була актуальною як для професури Київської духовної академії, так і її вихованців. Професори цього навчального закладу писали роботи антиуніатського й антикатолицького спрямування, під їхнім керівництвом виконувалися такі ж дослідження студенти.

Негативна оцінка унії властива й українській історіографії кінця XIX – початку XX ст. Це прочитуємо у роботах М. Грушевського [33; 36; 38], О. Левицького [103; 104], В. Липинського [105], І. Огієнка [127], І. Франка [182; 184; 185]. Хоча були й спроби підійти до цього явища всесторонньо, дати йому відносно об'єктивну й зважену оцінку. Зокрема, такі спроби зустрічаємо в роботах І. Франка, який, осуджуючи унію, все ж вважав її відносно прогресивним явищем на фоні православного традиціоналізму. Щоправда, за радянської доби Франкові погляди на унію, антиуніатську боротьбу, полемічну література трактувалися тенденційно й односторонньо. Такі тенденційність та односторонність зберігаються почасти навіть у роботах сучасних українських науковців. І. Франко, глибоко досліджуючи соціальні, політичні й культурні умови, що склалася в Україні наприкінці XVI – на початку XVII ст., вказував як на позитиви, так і негативи православного традиціоналізму. Не існувало в нього й однозначного погляду на унію, як це подавалося в радянській літературі.

Намагання об'єктивно й різносторонньо підійти до оцінки унії також спостерігаємо в роботі А. Річинського «Проблеми української релігійної свідомості» [157]. Зазначений автор, хоча й належав до прихильників православ'я, був схильний трактувати Берестейську унію 1596 р. як вияв «християнського синкретизму» українців, їхню готовність шукати порозуміння

з римо-католиками. Він писав: «Синкретичний характер україн[ського] релігійного світогляду давав можливість поєднання з євангеліками (Вільно, 1599). Але ще раніше виринула справа змирення з Римом (т. зв. унія). У церковний роздор між Візантією і Римом Українська Церква втягнулася кількадесят літ пізніше. А потім, коли свідомість релігійної різниці загострилася національно-політичними антагонізмами, тоді з'явилася й релігійна нетерпимість. Та вона була наслідком політичних відносин, а зовсім не суперечностей між українським православ'ям і правдивим католицизмом» [157, с. 113] Щоправда, подібний погляд не знайшов належного розуміння та підтримки в широких колах.

Як вкрай негативне, ідеологічно вороже явище трактувалася Берестейська унія 1596 р. в радянській історіографії [Див.: 12; 57; 121; 152]. У цьому не було нічого дивного. Українська Греко-католицька Церква розглядалася радянською владою як ворожа, антирадянська конфесія. Вона була ліквідована в Галичині на Львівському соборі 1946 р., який організовувався не без допомоги й підтримки радянських спецслужб. Дещо пізніше, у 1949 р., Греко-католицьку Церкву ліквідували на теренах Закарпатської області. Щоправда, залишки уніатства зберігалися як на Галичині, так і в Закарпатській області. Тому для радянських ідеологів залишалася вагомою критика уніатства, минулого Греко-католицької Церкви. З цією метою видавалася різноманітна література, в т. ч. документального характеру, в якій у негативному світлі подавалася історія Греко-католицької церкви.

До радянської історіографії належить, зокрема, монографія С. Плохія «Папство і Україна: Політика римської курії на українських землях в XVI – XVII вв.» [148]. Автор вважав, що «унія була стержнем усієї папської політики на Україні і в Білорусії» [148, с. 203]. Загалом можемо констатувати, що це була одна з небагатьох робіт авторів, які жили в радянській Україні, де відносно об'єктивно висвітлювався процес підготовки Берестейської унії 1596 р., вказувалося, яку політику проводила папська курія щодо східних теренів Європи. Також до відносно об'єктивних робіт про релігійні рухи на землях Східної Європи в XVI ст., написаних у радянський період, належать праці

білоруського дослідника С. Подокшина, у яких він розглядав діяльність Ф. Скорини й adeptів раннього протестантизму [149; 150].

Більш зважено до оцінки унітства, а також до оцінки релігійних рухів на українських землях у кінці XVI – XVII ст. ст. почали підходити українські автори уже в часи незалежності України. Тут варто звернути увагу на роботи С. Горіна [30], Б. Гудзяка [40; 41], М. Довбищенка [49], В. Земи [62], В. Литвинова [107, 108, 109], І. Паславського [136; 139], Л. Тимошенка [174], В. Шевченка [199; 200; 201; 202; 203], М. Шкрібляка [207]. Як правило, ці автори не схильні розглядати Берестейську унію 1596 р. в негативному ключі, а звертають увагу на той контекст, у якому відбувалися унійні процеси. Окремі з них (Б. Гудзяк, В. Литвинов, І. Паславський) трактують Берестейську унію 1596 р. як вияв культурної інтеграції українців у «латинський світ» Західної й Центральної Європи. Тобто унія розглядається як результат західного впливу, а отже, якщо виходити із сьогоденного бачення, своєрідною ознакою євроінтегрованості України. Наприклад, у Б. Гудзяка трапляються такі міркування: «Еволюція західного християнства у XVI ст. по-різному спричинилася до драматичного рішення руської ієрархії змінити свою підвладність з царгородської на римську. Новий релігійний персоналізм – богослов'я, яке зосереджувалося над біблійними початками, дедалі більша відповідальність мирян і активна участь їх у релігійному житті були характерні як для західного католицизму, так і для протестантських реформаторських рухів, що приваблювали численних новонавернених з руської шляхти. Незнані раніше форми побожності, нові та динамічні монаші чини й ордени – ось лише деякі з плодів протестантської Реформації та католицької Реформи. Полеміка між протестантами і католиками викристалізувала відповідні полемічні позиції західних конфесій не тільки стосовно одна одної, а й щодо християнського Сходу. Стимулюючий ефект впливу, який мало на західноєвропейське духовне та інтелектуальне життя, швидке збільшення друкарських верстатів був для руської еліти очевидний. Відчуваючи водночас і виклик, і принаду цієї життєвості християнського Заходу, руські єпископи поступово стали добачати

на Заході готові моделі й засоби для проведення реформи в Київській митрополії» [40, с. 15].

Водночас у сучасній українській літературі бачимо намагання представити Греко-католицьку Церкву як таку, що сприяла збереженню української ідентичності. Наприклад, такий підхід знаходимо в синтетичній праці «Історія релігії в Україні», у якій читаємо: «Перебуваючи під опікою Апостольського престолу, новоутворена церква була краще захищена від польського екстремізму, ніж православна. Завдяки цьому унія сприяла збереженню національної культури, мови, обрядів і традицій» [70, с. 153].

Питання Берестейської унії розглядалося і в польській історіографії. Так, А. Брюкнер вивчав, як у давній літературі знайшли відображення дискусії про унію [224]. К. Ходиніцький [226] та Ф. Сярчинський [240] висвітлювали це питання в контексті міжконфесійних відносин католиків і православних у Речі Посполитій. К. Левицький розглядав ставлення князя Василя-Костянтина Острозького до Берестейської унії [233]. Також ці питання висвітлювалися і в згадуваній монографії Т. Кемпи [232]. Окреме дослідження про унійний процес від Флорентійської унії до Берестейської написав О. Галецький [230; 231]. Ці автори, закономірно, трактували унію переважно в плані позитивному. Наприклад, О. Галецький вважав, що Берестейська унія 1596 р. «була поворотом до традиції загальної унії між західною й східною церквами, заявленої на Флорентійському соборі 1439 р.» [230, с. 23]. Роль Флорентійського собору в розвитку унійної ідеї вивчав знаний український діаспорний дослідник І. Шевченко [242]. Ще один вчений українського походження, який живе в Польщі, М. Мельник, досліджував унійні проекти кінця XVI – початку XVII ст. та їхнє теологічне обґрунтування [234].

Певний інтерес до Берестейської унії виявляють і сучасні російські науковці, зокрема М. Дмитрієв [47; 48], Б. Флоря [181], С. Яковенко [212]. Для цих дослідників характерним є намагання відносно об'єктивно підійти до розгляду унійного процесу, зосередившись на історичному фактажі. Наприклад, у колективній монографії вказаних авторів про Берестейську унію 1596 р. ця подія розглядається в контексті політичної боротьби, що велася в кінці XVI ст.

в Речі Посполитій. Саме ця боротьба трактується як одна з головних причин унії [48, с. 110-115].

У часи незалежної України з'явилася низка робіт, в якій аналізуються релігійно-культурні рухи на українських землях у кінці XVI – у XVIII ст. ст., розглядається їхня роль у розвитку української духовності. Це роботи В. Балуха [6], Т. Горбаченко [28; 29], В. Земи [60], Я. Ісаєвича [69], А. Колодного [81; 82; 83], П. Кралюка [91; 92; 93; 94], В. Литвинова [107; 108; 109], В. Микитася [120], І. Паславського [136; 137; 139], А. Пашука [141], С. Плохія [147], О. Сагана [159; 160], В. Шевчука [204; 205; 206], Н. Яковенко [209; 210; 211], А. Ясіновського [220; 221]. Також ці питання досліджувалися в роботах синтетичного характеру «Історія релігії в Україні» [70], «Історія української філософії» [73], «Історія церкви та релігійної думки в Україні» [74], «Історії української літератури XI-XVIII ст.» П. Білоуса [10]. Щоправда, в зазначених працях, як правило, не розглядається ісихазм традиціоналістів Острозького й Дерманського релігійно-культурних центрів. Це питання й далі залишалося на маргінесі зацікавлень учених. Винятком є лише дванадцятитомна «Історія української літератури», у якій певна увага приділена відображенню в давній українській літературі ідей християнського неоплатонізму, а також ісихазму [71; 72].

Як бачимо, така ситуація обумовлюється не стільки тим, що ісихазм не посідав помітного місця в поглядах острозьких книжників, скільки тим, що не вписувався в «концепт прогресивності», який продовжує впливати на дослідників. Через те чимало українських науковців дистанціюються від вивчення ісихазму, а то й трактують його в негативному аспекті. Прикладом такого негативного трактування є книга відомого дослідника української філософської думки ранньомодерного періоду І. Паславського «Гисихія і раціо. Філософський світ української культури середніх віків і ранньомодерного часу» [137]. Автор вказує не лише на ірраціоналізм ісихазму, але й на його альтернативність західноєвропейській філософській культурі, яка трактується в позитивному плані. Загалом же автор не безпідставно вказує, що «обидва... світоглядні напрямки – гисихазм і раціоналізм – є визначальними для

філософського дискурсу української духовності середніх віків і ранньомодерного часу. Інакше кажучи, дихотомія *гисихія* – *раціо* становить основну суть української філософської думки XIII-XVII ст., що є цілком закономірним. Вирішальну роль у цьому відіграв геополітичний чинник. Духовність України від самого початку поширення християнства розвивалася між двома центрами християнського світу – греко-візантійського і латино-римського, тому вона не могла не відчувати могутнього дихання цих двох цивілізацій. Приймавши східний варіант християнства з Візантії, і водночас розвиваючись під боком латинського Заходу, Русь-Україна просто природно не могла уникнути їхніх впливів» [137, с. 5-6].

Та все ж ще в радянський період з'явилася низка наукових досліджень, у яких розглядалося питання поширення ідей християнського неоплатонізму, у т. ч. ісихазму, на східнослов'янських землях. Це були роботи переважно російських вчених. Останні були більш вільніші у виборі тем досліджень, на відміну від їхніх українських колег. До того ж, вони часто трактували ісихазм як помітний елемент російської культури. Передусім варто назвати праці А. Замалеєва [58; 59] та Г. Прохорова [155; 156]. До цих робіт є близькою праця І. Медведєва [118] про візантійський гуманізм, у якій показано, що на завершальному етапі існування Візантії в її культурі зберігався й навіть посилювався християнський неоплатонізм.

У роботах зазначених російських авторів переважно йдеться про ісихазм у культурі Московії. Проте нерідко вони вносили до складу російської культури персоналії та явища, які стосувалися культури української. Ці автори переважно зосереджували увагу на поширенні ідей ісихазму на східнослов'янських землях в XV ст. Питання ж відображення ідей ісихазму в творах острозьких книжників російські автори не розглядали спеціально.

Про ідеї християнського неоплатонізму, а також ісихазму в творах українських авторів вели мову І. Франко [184] і Д. Чижевський [193; 195]. Ще в радянський період вийшла монографія Ю. Пелешенка «Розвиток ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст.» [142]. Хоча робота має літературознавчий характер, у ній чимало уваги приділяється питанням

поширення ісихазму на українських теренах. Те саме можна сказати про ще одну монографію цього автора – «Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII – XV ст.). Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції» [143], яка побачила світ за часів незалежності України. Ю. Пелешенко – один з небагатьох українських авторів, які вважають, що ісихазм спричинив великий вплив на українську культуру: «...вчення візантійських православних богословів св. Григорія Синаїта і св. Григорія Палами, – писав він, – зробили величезний внесок у східнохристиянську теологічну думку, стало «глибинним стержнем православної духовності» і органічно ввійшло до складу української духовної культури» [143, с. 229]. Цей автор наголошував, що ісихазм мав вплив на Івана Вишенського, а погляди цього письменника-полеміста за своєю суттю були ісихастськими. Окрім того, Ю. Пелешенко стверджує, що вчення ісихастів «вплинуло на Ісайю Копинського, Захарію Копистенського, Мелетія Смотрицького, Іоанікія Галятовського, Григорія Сковороду, Паїсія Величковського, Памфила Юркевича та інших українських мислителів пізніших часів» [143, с. 229]. З автором можна дискутувати щодо окремих названих персоналій про те, наскільки вони піддалися впливу ісихастів. Особливо це стосується постаті Мелетія Смотрицького, якого, радше, треба вважати прихильником схоластики й релігійного раціоналізму. Те саме можна сказати й про Іоанікія Галятовського. Досить проблемно вважати прихильником ісихазму й Захарію Копистенського, який демонстрував толерантне ставлення до античної філософії, що не було притаманним для прихильників ісихазму. Також про ісихазм в українській літературі йдеться в першому томі дванадцятитомника «Історія української літератури» [71, с. 619-645], у якому частина розділів була написана згадуваним нами Ю. Пелешенком. Правда, в роботах цього автора переважно йдеться про ісихазм на українських землях у кінці XIV – на початку XVI ст. А ці часові рамки не охоплюють діяльності Острозького релігійно-культурного центру. У другому томі «Історії української літератури» говориться про острозьких книжників, але про їхні ісихастські погляди мова не йде [72, с. 111-123].

Лише останнім часом цим питанням в українській науковій літературі почала приділятися певна увага. У зв'язку з цим необхідно назвати роботи С. Гуменюк, присвячені традиціоналізму острозьких книжників [43; 44; 45]. У монографії П. Кралюка і М. Якубовича «Василь Суразький: апологія православної традиції» [99] досліджується традиціоналізм окремих діячів Острозького релігійно-культурного центру. У цих роботах стверджується, що в основу острозького традиціоналізму покладено ісихазм. П. Кралюк в окремих працях звертає увагу на ідеї неоплатонізму й похідного від нього ісихазму в українській культурі [90; 95; 97; 98].

Діячів Острозького й Дерманського релігійно-культурно центрів часто науковці трактують як традиціоналістів. Феномен традиціоналізму був розглянутий у роботах деяких зарубіжних авторів [213; 241]. Зокрема, значний інтерес для представленого дослідження становить робота грецького дослідника Х. Яннараса про православний традиціоналізм [213]. Також варто пам'ятати, що ісихазм був містичним вченням. Незважаючи на візантійське походження, дещо подібні містичні вчення, зрощені на ренесансному ґрунті, поширювалися в країнах «латинської» Європи [237].

До представників ісихазму, які були пов'язані з Острозьким релігійно-культурним центром, передусім належать письменники-полемісти Василь Суразький, Іван Вишенський, поет Віталій Дубенський, перекладач Кипріян, письменник Даміан Наливайко, а також «практикуючі ісихасти» Іов Княгиницький, Іов Желізо (Почаївський) та Ісакій Борискович. Погляди ісихастів знайшли певне відображення у творах інших острозьких книжників – Герасима Смотрицького, Клірика Острозького, Даміана Наливайка. Про всіх названих авторів та діячів є наукові розвідки. Щоправда, серед усіх Івану Вишенському приділено більше уваги. Натомість інші названі автори, які за життя й незадовго після смерті користувалися популярністю, практично були обділені увагою дослідників.

Це, зокрема, стосується особи й творчості Василя Суразького. Незважаючи на значний інтелектуальний потенціал цього письменника-богослова, про нього написано мало. У наукових студіях він губиться на фоні

українських письменників-полемістів – Івана Вишенського, Герасима і Мелетія Смотрицьких, Клірика Острозького, Стефана Зизанія, Христофора Філалета тощо. Однією з суттєвих причин цього була «зафілософізованість» мови основного твору Василя Суразького – «Книжиці» (в шести розділах). У науковій літературі більш поширена інша назва цього твору – «Про єдину істинну православну віру», оскільки так іменується перша глава цієї книги. Для філологів та істориків (а переважно вони досліджували цей твір) «Книжиця» виявилася нецікавою. Наприклад, І. Франко критично оцінив творчість Василя Суразького, давши йому таку характеристику: «Суразький – писатель совісний, працюючий, може, по-своєму й учений, але дуже тяжкий на мислення й майже цілковито позбавлений таланту літературного» [184, с. 56]. У цьому можна погодитися з І. Франком. Літературна вартість «Книжиці» не є високою – особливо, коли підходити до літератури з позиції новочасних критеріїв. «Книжиця» Василя Суразького більш цікава як твір релігійно-філософський, аніж літературний. Щоправда, історики філософії, котрі переважно знаходилися під впливом західноєвропейського філософствування, теж мало звертали увагу на твір Василя Суразького. Адже «Книжиця», базована на східному християнському філософствуванні, видавалася їм не вартою особливої уваги. Хоча згаданий твір Василя Суразького у кінці XVI – на початку XVII ст. був досить популярний і справив чималий вплив на тогочасне українське релігійне філософствування.

Постаті автора «Книжиці» присвячено небагато наукових досліджень. Це статті В. Атаманенка [5], К. Копержинського [85] та І. Мицька [123]. Найбільш ґрунтовною серед них є робота К. Копержинського, в якій автор намагається розглянути не лише життєвий шлях Василя Суразького, а й деякі аспекти його «Книжиці». Спробу проаналізувати погляди Василя Суразького в контексті православного традиціоналізму здійснили П. Кралюк та М. Якубович [99, с. 15-36]. У монографії про Василя Суразького ці автори характеризували його як яскравого представника православного традиціоналізму XVI ст. У передмові до книги (автор І. Пасічник) сказано, що Василь Суразький «...є автором першого систематичного богословського трактату, виданого в Україні. Цей трактат під

назвою «Про єдину істинну православну віру» (1598) користувався значним попитом у православних кліриків Східної Європи. Вважається, що твір ідеальний з православно-канонічної точки зору. Не даремно в XVII ст. вказаний твір вважався у колах московського духівництва основною полемічною працею, спрямованою проти католиків та протестантів. Взагалі книга Василя Суразького відіграла помітну роль у збереженні української та білоруської православної ідентичності в складних умовах окцидентальної геополітичної експансії» [99, с. 4]. У зазначеній роботі звернуто увагу на те, що погляди Василя Суразького здебільшого базуються на християнському неоплатонізмі, який, своєю чергою, визначав філософські засади ісихазму [99, с. 15-22]. Також на релігійно-філософські ідеї Василя Суразького звертав свою увагу автор дисертаційного дослідження [28, 29, 30, 31].

Василя Суразького справедливо вважають учителем Івана Вишенського, від якого відомий полеміст почерпнув чимало ідей. Твір Івана Вишенського «Коротке повідомлення про латинські зваби» є нічим іншим, як скороченим викладом «Книжиці» Василя Суразького. Не виключено, що від Василя Суразького Іван Вишенський міг також запозичити форму репрезентації своїх творів. Варто вказати, що зібрання текстів, які письменник-полеміст уклав близько 1599-1601 рр., також іменується «Книжкою».

Загалом же учневі Василя Суразького, Івану Вишенському, пощастило в літературі набагато більше, ніж його вчителю. Це при тому, що за життя Івана Вишенського його твори не користувалися помітною популярністю. Переважно вони читалися й поширювалися у відносно вузьких колах православних книжників-традиціоналістів. Про це свідчать як твори авторів, що були адептами православ'я, так і їхніх релігійних конкурентів і супротивників. Наприклад, у відомому трактаті «Совіта віна» («Подвійна вина»), виданого прихильниками унії у Вільні 1621 р., перелічувалися імена найбільш знакових руських, тобто українських та білоруських, авторів того часу. Серед них Іван Вишенський не фігурує. Це можна вважати індикатором непопулярності письменника-полеміста. Про також І. Вишенського не згадує у своєму творі «Палінодія» один із найбільш знаних православних письменників-полемістів

того часу Захарія Копистенський (1619-1622), називаючи поіменно «нових докторів церкви східної». Це теж багато про що свідчить. Не говорить про Івана Вишенського Мелетій Смотрицький у полемічному трактаті «Апологія» (1628). У зазначеному творі критикувалися найбільш визначні православні полемісти.

Більшість праць Івана Вишенського за його життя не друкувалися. Відповідно, вони широко не обговорювалися, не ставали предметом для дискусій. Лише один твір письменника опублікували за його життя. Це «Послання до князя К. Острозького», яке вийшло у виданій 1598 р. в Острозі «Книжці» (в десяти розділах) [89, с. 3].

Показово також, що відомості про Івана Вишенського, які дійшли до нас із далекого XVII ст., є фрагментарними й нечисленними. Такі зустрічаємо в «Совітуванні о благочестії» [135, с. 333] та в «Житті Іова Княгиницького», написаного Ігнатієм з Любарова [16, с. 132]. Це майже все.

Твори цього письменника-полеміста стали більш знаними не в Україні, а в середовищі консервативно налаштованих російських старообрядців. Це пов'язано з тим, що українська спільнота і Православна Церква в Україні за часів митрополита Петра Могили (30-40 рр. XVII ст.) відійшли від православного традиціоналізму, зорієнтували свою діяльність у західному «латинському», тобто прокатолицькому напрямкові. Дещо пізніше, переважно в другій половині XVII – на початку XVIII ст., під впливом українського духовенства відбулася також модернізація Православної Церкви в Росії. Це, своєю чергою, призвело до розколу і появи старообрядців (старовірів). Для офіційного православ'я (як «московського», так і «київського») традиціоналізм Івана Вишенського, що ґрунтувався на ісихазмі, виявився неактуальним, навіть шкідливим. Зате цей традиціоналізм став затребуваний для російських розкольників-старовірів, які намагалися «триматися старини».

«Відновлення» пам'яті про Івана Вишенського припало на середину й другу половину XIX ст. Уперше на письменника-полеміста звернули увагу в 1848 р. Тоді в Києві та Москві з'явилися публікації, в яких фігурувало ім'я Івана Вишенського. Інтерес до нього виявили відомі діячі українського національного відродження, зокрема Микола Костомаров і Пантелеймон Куліш.

У другій половині XIX ст. про цього письменника-полеміста почали писати автори різних ідеологічних орієнтацій. Щоправда, більшість з них зазнали впливу православної традиції [89, с. 4-5]. Хоча й були винятки. Фактично провідну роль у популяризації Івана Вишенського відіграв І. Франко, який сформувався й жив у греко-католицькому середовищі. У 1895 р. він видав монографічне дослідження «Іван Вишенський і його твори» [184]. Його перу також належить стаття «Іван Вишенський, його час і письменницька діяльність» [185], у якій він характеризував цього письменника-полеміста як одного з найбільш знакових представників давнього українського письменства [185, с. 260-262]. Окрім того, І. Франко написав поему «Іван Вишенський», яку вважають не безпідставно одним із найкращих поетичних доробків цього автора.

Однак дослідник, високо цінуючи творчість Івана Вишенського як письменника, що вмів своїм словом впливати на читачів, водночас стримано відгукнувся про нього як мислителя. «Він, – констатував І. Франко, – не був філософом-вченим, не був навіть оригінальним мислителем..., талант його більше поетичний і літературний, і коли, проте, він не раз і не два входив на поле дискусій принципіальних, то се найбільше свідоцтво, що туди іменно перла його потреба його натури – глибокої і вдумчивої» [184, с. 53]. Взагалі треба віддати належне І. Франку. Він, маючи непогану філософську підготовку, загалом адекватно оцінював ті чи інші явища в сфері філософії

І. Франко, будучи прихильником філософії позитивізму, яку він засвоїв під час навчання у Львівському університеті, не міг не звернути увагу на крайній традиціоналізм і консерватизм Івана Вишенського, на небажання письменника-полеміста сприймати нові ідеї, які переважно йшли із «латинського» Заходу. Він доволі критично оцінював рівень ерудиції, знань Івана Вишенського, називав його людиною з «невеликою освітою» [184, с. 133]. І. Франко, зокрема, ладний був визнати неправоту І. Вишенського, коли той критикував єпископів-ренегатів, що прийняли Берестейську церковну унію. І. Франко вважав, що церковні ієрархи, котрі відступилися від Православної Церкви і визнали своє підпорядкування римському папі, пропонували русинам-

українцям більш кращий варіант розвитку, аніж традиціоналісти-консерватори типу Івана Вишенського. «Не в тім діло, – відзначав він, – що патріархи були невольники, а папа свавільний, але в тім, що ті невольники по волі чи по неволі мушили ширити й невольницького духа і невольницьку деморалізацію. С тим-то не зі становища чисто світських, особистих інтересів, на яке перекидає справу наш автор, – не кажу, щоб інтереси ті не мали впливу, – але зі становища церковної організації владики руські, переходячи до унії, мали далеко більше рації, ніж хоче признати їм Вишенський» [184, с. 97]. Звісно, ці слова не означають безумовну підтримку І. Франком унії. У низці своїх творів він доволі критично ставився і до унії, й Греко-католицької Церкви. Однак у тих умовах, в яких опинилася Русь-Україна в кінці XVI – на початку XVII ст., унія, на думку І. Франка, давала деякий шанс для прогресивного розвитку, ознайомлення з більш розвинутою на ті часи західною культурою. Русь-Україна, вважав цей автор, деградувала тоді в плані соціальному. Активні елементи, зокрема деякі представники шляхетства й магнатерії, «відмовлялися від Русі», відходили від свого народу. Натомість православні консерватори намагалися перетворити Русь-Україну в ізольовану, закостенілу спільноту, непіддатну прогресивним впливам. До числа таких консерваторів-традиціоналістів належав Іван Вишенський, у якого, вважав І. Франко, не було конструктивної програми виходу з кризи, в якій опинилася Русь-Україна. Навпаки, своїм традиціоналізмом і консерватизмом він орієнтував русинів-українців на ізоляціонізм. До того ж цей ізоляціонізм мав крайні форми вияву.

І. Франка справедливо вважав, що втілення ідей Івана Вишенського в практичному плані мало б досить негативні наслідки для соціального й культурного розвитку Русі-України, вело б до її до деградації.

Аналіз монографічного дослідження «Іван Вишенський» дає підстави вважати, що ставлення І. Франка до письменника-полеміста не було однозначним. Його можна вважати амбівалентним. Як уже говорилося, І. Франко дотримувався думки, що цінність Івана Вишенського як мислителя не є високою. Та все ж цей полеміст цікавий для нього як мораліст і письменник, який добре володів словом і міг, відповідно, впливати на людей. «Не полеміст,

не догматик і не мислитель, – писав І. Франко, – але чоловік, мораліст і поет, Вишенський є для нас цінним і симпатичним і яко такий завше займати буде почесне місце в южноруській літературі, а тим більше почесне як один із батьків і творців народної южноруської літератури» [184, с. 209]. Виходячи з таких міркувань, І. Франко, зрозуміло, не приділяв уваги релігійно-філософським поглядам Івана Вишенського, у т. ч. ідеям ісихазму, які лежали в їх основі.

Загалом чимало українських дослідників схильні були бачити в особі Івана Вишенського фігуру, яка заслуговує на увагу. Він, так вважалося, начебто був захисником бідних, таким собі демократом у далекі часи кінця XVI – початку XVII ст. Завдячуючи такому розумінню, цей письменник-полеміст став популярним спочатку в середовищі людей, які дотримувалися народницьких поглядів, а пізніше – в радянській літературі. Народницькі й особливо радянські автори акцентували увагу на його народолобстві й демократизмі. Хоча говорити про демократизм Івана Вишенського у сучасному розумінні доволі проблематично.

М. Грушевський у «Історії української літератури» [38, с. 91-173] представив Івана Вишенського як прогресивного письменника й діяча, що зазнав реформаційних впливів. «Як мислитель і письменник він (Іван Вишенський – І. Г.), – писав цей історик, – сформувався на писаннях і диспутах 1550-60-х років, в атмосфері широкій, відкритій впливам різних європейських доктрин. Позиція старовіра-консерватора, котру він зайняв у своїх писаннях, була позиція, прибрана принципіально, а не результат незнайомості його з сучасною західною культурою! Він вихованець реформаційної доби, тільки православний реакціонер у результаті, так, як Оріховський й інші ставали реакціонерами католицькими. Його різка, безоглядна неґація – продукт реформаційного скепсису, а не безпосередньої православної традиції» [38, с. 96]. Такі твердження М. Грушевського не можуть не викликати запитань. Адже з них випливає, що погляди Івана Вишенського є продуктом західних прогресивних впливів. А православна консервативна традиція в їхньому формуванні відіграла незначну, маргінальну роль. Чи справді це так. Принаймні

всебічний аналіз творів письменника-полеміста не дає підстав для подібних тверджень. Іван Вишенський типовий православний консерватор-традиціоналіст, який сформувався на ідеях ісихазму. Щоправда, на нього мала певний вплив і західна «латинська» культура. Це зрозуміло, адже в його часи ця культура відносно інтенсивно поширювалася на українських землях. Окрім того, письменник-полеміст жив у епоху, коли в Україні поширювалися реформаційні ідеї, що йшли з Заходу. Вони, звісно, могли впливати на Івана Вишенського. Навіть окремі реформаційні ідеї письменник-полеміст міг запозичити. Однак не варто перебільшувати вплив Реформації на Івана Вишенського. Цей вплив не був суттєвим. І все ж міркування М. Грушевського про «реформаційність» Івана Вишенського, про значний вплив на нього ідей Заходу, його культури знайшли помітне поширення в українській науковій літературі. Тут, безперечно, спрацював високий авторитет М. Грушевського як вченого.

Чимало уваги особі Івана Вишенського приділили й інші історики літератури – М. Возняк [25, с. 399-438] та В. Перетц [144, с. 10-15]. Перший, характеризуючи погляди письменника-полеміста, писав: «Як людина щирої та глибокої побожності й віри, Вишенський в релігійних поглядах був спіритуалістом. В суспільних поглядах Вишенський ставив на найвищий ступінь життєвої мудрості аскетизм, але пізніше робив уже великі поступки світському життю» [24, с. 435]. Отже, автор загалом справедливо вказав на спіритуалізм та аскетизм письменника-полеміста. Проте викликає запитання твердження М. Возняка, ніби Іван Вишенський «пізніше робив уже великі поступки світському життю». На основі чого дослідник дійшов до такого висновку? Адже в творах письменника-полеміста ми не знайдемо позитивних відгуків про «життя в миру». Зате знаходимо протиставлення чернече життя світському. Іван Вишенський навіть «утікав від світу». Ця «втеча» спочатку привела його в монастир, а пізніше – на Афон, де він мав змогу вивчати ісихастські ідеї.

Спробу дати характеристику філософським поглядам Івана Вишенського зробив Д. Чижевський, який вважав цього автора «найвидатнішим

письменником України кінця XVI – початку XVII ст.» [193, с. 131]. Таке твердження, як було показано вище, є сумнівним, оскільки твори цього полеміста не користувалися популярністю за його життя. Звісно, можна до оцінки його творів підходити, використовуючи сучасні критерії й на основі цього захищати тезу «про видатного письменника України кінця XVI – початку XVII ст.». Але чи не призведе це до екстраполяції сучасних уявлень на минулі часи й, відповідно, до неадекватного зображення цих часів. Д. Чижевський стверджував, що Іван Вишенський «був містиком і що його критика довколишнього світу була засобом для виявлення власної теорії «істинної Церкви» [193, с. 131]. Дослідник, на відміну від М. Грушевського, стримано оцінював вплив західної культури на письменника-полеміста. Водночас Д. Чижевський вказував на «мандрівництво» Івана Вишенського. Вчений відзначав: «Єдино можливий стан християнина на землі – це бути «мандрованцем», «подорожнім» (Вишенський часто вживає це слово). До Вишенського також можна віднести фразу, яку дещо пізніше сказав Сковорода: «Світ ловив мене, та не впіймав». Цей світ, на думку Вишенського, є не тільки «містилицем гріха», а й перебуває у цілковитій і безумовній залежності від диявола» [193, с. 139]. Тим самим Д. Чижевський начебто вказував на ідейну лінію «від Вишенського до Сковороди». Принагідно слід зауважити, що цей учений приділяв велику увагу творчості Г. Сковороди, шукаючи його попередника в українській культурі. Іван Вишенський для цього непогано надавався. Адже він, як і Г. Сковорода, також був «мандрованцем». Загалом можна погодитися з Д. Чижевським, коли він вказує на певну ідейну близькість Івана Вишенського й Г. Сковороди. Адже обидва вони в релігійно-філософському плані знаходилися на позиціях християнського неоплатонізму.

Теза про ідейну близькість Івана Вишенського та Григорія Сковороди знайшла поширення в українській науковій літературі. У 1972 р. в радянській Україні вийшла колективна монографія «Від Вишенського до Сковороди», де розглядалася філософська думка України раннього Модерну [23]. Іван Вишенський та Г. Сковорода трактувалися як основні фігури української філософії того часу, а між ними простежувався певний ідейний зв'язок. Також

ця теза знайшла вираження в статті відомої дослідниці історії української філософської думки В. Нічик «Філософські попередники Г. С. Сковороди». У згаданій статті ця дослідниця представила Івана Вишенського як предтечу мандрівного філософа [126, с. 70-73].

Іван Вишенський хоча й належав до релігійних письменників, однак став знаковою фігурою в радянському ідейно-пропагандистському дискурсі. Передусім радянські автори акцентували увагу на антиуніатських фрагментах у творчості письменника. Твори Івана Вишенського видавалися чималими накладом, що було дивним як для такої літератури. Адже це була література релігійного характеру, яка змушувала читачів звертатися до християнських ідей та символів. До того ж друкувалися ці твори давньою українською книжною мовою, яка для багатьох була малозрозумілою. Нарешті в 1986 р. у київському видавництві «Дніпро» з'явилися твори Івана Вишенського, перекладені сучасною українською мовою письменником Валерієм Шевчуком [22]. Творчість Івана Вишенського відносно широко студіювалася у школах – як у середніх, так і вищих. Сам же письменник розглядався як одна з головних постатей давньої української літератури.

Радянські автори трактували Івана Вишенського як прогресивного письменника, ігноруючи й замовчуючи ісихастський характер його поглядів. У радянській Україні з'явилися навіть монографічні дослідження, присвячені цьому письменнику-полемісту. Серед них варто виділити роботу А. Пашука «Іван Вишенський – мислитель і борець». У ній автор спробував проаналізувати філософські погляди письменника [140] – звісно, в радянському трактуванні. А. Пашук заявляв, що «Іван Вишенський – велична постать у духовному і суспільному житті України кінця XVI – початку XVII ст.» [140, с. 3]. Трактував також письменника-полеміста як людину епохи Ренесансу й Реформації. При бажанні можна вважати, що А. Пашук продовжував розвивати міркування деяких своїх попередників, зокрема М. Грушевського, про вплив на Івана Вишенського західної культури. Щоправда, в нього немає посилань на праці видатного історика. «Поставивши, – пише А. Пашук, – у центрі уваги людину, а не бога, Вишенський відійшов від теоцентризму середньовічної

ідеології й увійшов в епоху Реформації та Відродження» [140, с. 6]. Цей дослідник також вважав, що «у поглядах Вишенського є багато подібного, співзвучного та спільного з ідеями протестантсько-реформаційних рухів Західної Європи, оскільки їх ідеологічні засади виростили з основ первісного християнства» [140, с. 7]. Виходячи з такого бачення, А. Пашук відстоював думку, що «раннє християнство для Івана Вишенського було однозначним ідеалом, який визначав надихаючу мету його боротьби» [140, с. 39]. Таким чином обґрунтовувалися «протестантизм», й навіть «гуманізм» поглядів письменника-полеміста. А. Пашук, правда, згадує, що Іван Вишенський цікавився лектурою, яку використовували ісихасти, але цьому факту не надає значення [140, с. 17]. У цьому дивного нічого немає. Адже автору йшлося про те, аби представити Івана Вишенського як прогресивного мислителя й діяча.

Уявлення про «прогресивність» й навіть демократичність Івана Вишенського, притаманні в народницькій та радянській літературі, дісталися у спадок українським дослідникам часів незалежності, які також часто звертали увагу на «реформаційність» і «гуманізм» поглядів письменника-полеміста.

І все ж серед сучасних досліджень українських науковців зустрічаються спроби дати більш об'єктивну й всебічну характеристику поглядів Івана Вишенського. Наприклад, це бачимо в Г. Грабовича [32], М. Русина [158]. У статті «Світосприйняття Івана Вишенського» М. Русин зазначає: «Філософське світосприйняття І. Вишенського ґрунтувалося на текстах Святого Письма, творах, авторитетних ще з часів давньоруської доби, І. Дамаскіна, Гр. Нисського, Гр. Назіанзіна, Василя Великого, Єфрема Сиріна, Іоана Златоуста, Псевдо-Діонісія Ареопагіта та інших представників східної патристики. Ставлення І. Вишенського до античної греко-римської спадщини зумовлювалося традицією отців церкви, які поділяли філософію на «внутрішню» (нашу) й «зовнішню» (світську), головним чином язичницьку філософію. Вишенський визнавав «внутрішню», «священну» філософію, яка вчить про Бога, його природу, вічне блаженство й несе добро, справедливість, облагороджує людину. Водночас він критично сприймав світську «зовнішню» філософію, вважав, що вона може бути корисною, а може призводити до зла.

На його думку, духовною основою буття людини має бути мудрість Бога – Софія. Він відкидав філософські вчення Платона та Арістотеля, античних і пізніших філософів, повчання східних і західних церковних діячів. І хоча визнавав лише православну патристику, та оскільки всі християнські автори використовували греко-римську філософську спадщину, фактично був змушений сприймати ідеї «поганської філософії» в сукупності зі східнохристиянськими віруваннями» [158, с. 191-192]. Отже, автор справедливо вказував на зацікавленість Іваном Вишенським патристичною лектурою, на несприйняття ним античної філософії, а також релігійно-філософської думки Заходу. Але водночас М. Русин намагається провести думку, ніби письменник все ж сприймав елементи античної філософії через патристику. А це можна трактувати як свідчення «прогресивності».

Доволі критичне ставлення до творчості Івана Вишенського висловлює відомий релігієзнавець А. Колодний [81; 82; 83], який називає «Вишенівську людину» людиною історичної сплячки. Цей дослідник спеціально звертає увагу на консерватизм письменника-полеміста, зазначаючи: «Погляди Івана Вишенського з'явилися тоді, коли вони вже були анахронізмом, вчорашнім днем. Питання національного буття українства для нього не існувало» [81, с. 107]. Загалом можна погодитися, погляди Івана Вишенського уже за часів його життя стали анахронізмом. Інша річ, що це був «актуальний анахронізм», який викликав резонанс і мав своїх адептів.

З часом українські дослідники почали звертати увагу на те, що Іван Вишенський належав до прихильників ісихазму. Така думка проводиться в роботі П. Кралука «Історія філософії України» [90, с. 184-190]. Дослідник констатує: «Те, що Вишенський знаходився під сильним впливом ісихазму, не викликає сумнівів. У творі «Позорище мислинне» він, наприклад, згадує Григорія Синаїта. У «Зачіпці мудрого з латинником» говорить не лише про цього ідеолога ісихазму, а й про його «Подвижную книжку». Остання служила своєрідним посібником для пустельницького життя. Посилаючись на цей твір, Вишенський говорить про Ісусову молитву. Письменник закликає читати твори східних отців церкви, Григорія Богослова, Василя Великого, власне тих авторів,

на яких орієнтувалися ісихасти» [90, с. 187]. Також П. Кралюк вказує на вплив ідеолога ісихазму Григорія Палами на Івана Вишенського: «Вишенський, услід за Паламою, вважає містичне споглядання шляхом до єднання з Богом. Не заперечуючи можливості пізнання матеріального світу, письменник вказує на обмеженість розуму, на відносність людських істин. Головною метою для нього було осягнення божественної істини шляхом містичного екстазу, що є вершиною мудрості і блага. Людський розум і містичне осяяння, під час якого людина зливається з божеством, власне раціональне та містично-інтуїтивне, співвідносяться в поглядах Вишенського як нижчий та вищий ступені пізнання» [90, с. 187]. Такий погляд на релігійно-філософські погляди письменника-полеміста видається більш адекватним, ніж твердження про його «реформаційність» чи «гуманізм».

Останнім часом посилення інтересу до постаті Івана Вишенського було викликане канонізацією цього письменника-полеміста Українською Православною Церквою (УПЦ), яка підпорядкована Московському патріархату й намагається пропагувати т. зв. «русский мир». Така канонізація відбулася в 2016 р. До вказаної події видавничий відділ цієї конфесії випустив книгу С. Шумила «Старець Іоанн Вишенський: афонський подвижник і православний письменник-полеміст. Матеріали до життєпису «блаженного пам'яті старця Іоанна Вишенського Святогорця» [208]. Характеризуються в ній також релігійно-філософські погляди письменника. У вступному слові до вказаного монографічного дослідження вказується, що автор намагався «подивитися на Івана Вишенського та його твори через призму афонської ісихастсько-святоотцівської традиції» [208, с. 4]. С. Шумило безпідставно стверджує, що «в основі поглядів і повчань Іоанна Вишенського лежить ісихастська ідея христоцентричності» [208, с. 161-162]. Незважаючи на конфесійну заангажованість цієї монографії, у ній загалом адекватно відображені релігійно-філософські погляди письменника-полеміста, який у вказаному дослідженні постає як ревний прихильник ісихастської ідеології, яка, своєю чергою, трактується в беззастережно позитивному плані.

Творчість Івана Вишенського як адепта ісихазму ще потребує адекватної й зваженої оцінки – без надмірної критики і без надмірної глорифікації. Треба враховувати те, що він був дитиною свого часу, сформованою за відповідних умов, які склалися на українських землях у кінці XVI ст. У Івана Вишенського, щоправда, існував альтернативний вибір: він міг прийняти західну культуру, відмовившись від православної, а також руської, власне української, ідентичності. Однак письменник-полеміст все ж обрав інший шлях, який передбачав збереження «своїх питомих» ідентичностей, що потребувало, своєю чергою, дотримання традицій, консервативної орієнтації. А це пов'язувалося з ісихазмом. Звідси є зрозумілими ісихастські погляди Івана Вишенського.

Одним із опонентів Івана Вишенського був чернець із Дубна Віталій, який закидав йому «невченість». Про це письменник-полеміст сам пише в посланні до стариці Домнікії [22, с. 173]. Незважаючи на деякі «освітні непорозуміння», і один, і другий діячі належали до табору острозьких традиціоналістів-консерваторів.

У 1612 р. вийшла книга Віталія «Діоптра» [24], яку можна розглядати як повчальну лектуру. Ця книга витримала кілька видань, що свідчило про її популярність. Принаймні у той час вона була більш затребуваною, аніж писання Івана Вишенського. У «Діоптрі» також знайшли вираження ідеї ісихазму, щоправда у «легкій», поетичній формі. Незважаючи на поетичний жанр, книга, безперечно, заслуговує на увагу як намагання доступно передати ісихастські погляди.

Однак, незважаючи на популярність «Діоптри» Віталія Дубенського, на вказаний твір не особливо звертали увагу новочасні дослідники. Першу наукову розвідку про цього поета, яка мала промовисту назву «Забутий віршописець XVII віку», написав І. Франко [183]. Це, власне, була літературознавча розвідка, в якій спеціально не аналізувалися погляди Віталія Дубенського. І. Франко стримано оцінював літературну вартість «Діоптри». Правда, на його думку, Віталій Дубенський зробив одну з перших спроб українського віршування. І вже за це він заслуговує на увагу. Розглядаючи

поетичні твори, які увійшли до «Діоптри», І. Франко вказав, що «...вони не виявляють у їх автора поетичного таланту ані оригінальності, не підіймаються ніде понад рівень шаблонованої аскетичної моралізації, та проте не слід зовсім забувати про них як про одну з найдавніших (перед 1612 роком!) проб українського віршування, а надто як пробу висказування в короткій віршованій формі певних моральних правил, життєвих обсервацій...» [183, с. 158-159]. Загалом із такими міркуваннями можна погодитися, якщо виходити з критеріїв вартості поетичних творів, характерних для ХІХ ст. Однак слід мати на увазі, що уявлення якими б мали бути поетичні твори у різні часи мінялися й, відповідно, різнилися між собою. Те, що вважалося прийнятним і популярним у поезії ХVІІ ст., не було таким актуальним у ХІХ ст., а тим більше в наш час. Окрім того, варто враховувати, що віршування для Віталія Дубенського було «технічним прийомом», аби поширювати ідеї (переважно ісихастські), які мали на меті прославити аскетичний спосіб життя.

Творчістю Віталія Дубенського цікавився відомий письменник і дослідник давньої української літератури В. Шевчук. Йому належить розвідка «Віталій та його епіграми» [204]. В. Шевчук чимало зробив для популяризації творчості цього письменника. Він, зокрема, переклав вірші Віталія Дубенського сучасною українською мовою. Але їхній ідейний зміст ним так і не був належно розглянутий. Для дослідників Віталій Дубенський передусім був цікавий як поет, а не як мислитель. Автор представленої дисертаційної роботи спробував у одній із своїх опублікованих робіт розглянути релігійно-філософські погляди Віталія Дубенського [32].

Православні консервативні уподобання демонстрував Герасим Смотрицький [90, с. 196-199], який був одним із найвизначніших діячів Острозького релігійно-культурного центру. Він редагував Острозьку Біблію й написав до неї передмови. Герасим Смотрицький також є автором невеликої збірки полемічних творів, яка відома під назвою «Ключ царства небесного» [166]. Однак, незважаючи на деякі фрагменти консерватизму й традиціоналізму в його поглядах, їх не варто вважати ісихастськими. Зокрема, в «Ключі царства небесного» Герасим Смотрицький виявляє значне зацікавлення земними

справами, що загалом не було характерним для представників цієї течії. Приблизно те саме можна сказати про Клірика Острозького [131, с. 152-156]. Тим більше – про Христофора Філалета, ще одного письменника-полеміста, пов'язаного з Острозьким релігійно-культурним центром [131, с. 62-64], якого навіть вважають прихильником протестантизму. Ближчим до ісихазму був поет і перекладач Даміан Наливайко [131, с. 254-257], який працював у Дерманському релігійно-культурному центрі, де спостерігалися сильні ісихатські впливи. Також цей письменник і діяч виявляв велику ревність щодо православної віри, зарекомендував себе як відвертий противник унії. Поки що цей автор не особливо зацікавив дослідників. Певний інтерес до нього виявляв В. Шевчук, який присвятив Даміану Наливайкові окрему розвідку [205].

До кола людей, з якими спілкувався Іван Вишенський, належали Ісакій Борискович та Іов Княгиницький. Передусім вони відомі як церковні діячі, організатори релігійних інституцій. Перший був настоятелем Дерманського Свято-Троїцького монастиря в той час, коли цю чернечу обитель князь Василь-Костянтин Острозький прагнув перетворити в релігійно-культурний центр, який би прийшов на заміну Острозькому центру. Також Ісакій Борискович був одним з організаторів Луцького Хрестовоздвиженського братства, а в 1621 р. Єрусалимський патріарх Феофан висвятив його на єпископа Луцького й Острозького [131, с. 58-59]. Незважаючи на чималий внесок Ісакія Борисковича в релігійне життя України початку XVII ст., його діяльність не викликала інтересу в дослідників. Реконструкція короткої біографії цього діяча подана в роботі П. Кралюка «Луцьке Хрестовоздвиженське братство» [91, с. 25-28, 43-44]. Також цей дослідник вважає, що Ісакій Борискович є автором відомого твору «Совітованіє о благочестії» [97, с. 85-87]. У цій праці є згадка про Івана Вишенського та близьких йому афонітів, зокрема книжника Кипріяна. Твір «Совітованіє о благочестії» можна вважати програмою «політичних ісихастів». Також автор пропонованого дисертаційного дослідження розглянув релігійно-філософські погляди Ісакія Борисковича в одній із своїх опублікованих робіт [33].

Людиною кола Івана Вишенського та Ісакія Борисковича був відомий засновник Скиту Манявського Іов Княгиницький [131, с. 176-179]. Цьому діячові, як й Ісакію Борисковичу, майже не присвячено окремих досліджень. Щоправда, є спеціальна робота С. Сеника, науковця з української діаспори, у якій розглядається діяльність Скиту Манявському [238]. Також про цього діяча йдеться у збірнику «Великий Скит у Карпатах» [16; 17].

Загалом є чимало матеріалів щодо діяльності Іова Княгиницького. Так, зберіглося його життє, написане Ігнатієм з Любарова [16, с. 36-147], лист цього релігійного діяча до Кирила Транквіліона-Ставровецького [17, с. 27-32], в якому вміщено критичний відзив на теологічний трактат «Дзеркало богослов'я».

Аналізуючи погляди Іова Княгиницького, можемо констатувати, що вони мали ісихастський характер. Окремі згадки про цього релігійного діяча та його погляди трапляються в роботах деяких дослідників, наприклад, І. Мицька [124, с. 96]. Писав також про його діяльність І. Франко. У згадуваній монографії про Івана Вишенського дається така характеристика Іова Княгиницького: «Йов був, без сумніву, чоловік якщо й не великих спосібностей, то великого і чистого характеру, незламної енергії і трудолюбія; чоловік, яких, може, найбільше потребує кожний час і кожний народ. Переїнявшись на Афоні тамошніми ідеалами, він, один із немногих афонітів, вернув на Русь і старався приложити ті ідеали до нашого життя, реформуючи монастирі в Уневі, Дермані, в Угорниках і в Печерській лаврі в дусі непорочного життя і аскетизму і закладаючи в кінці знаменитий скит Манявський» [184, с. 192-193]. Однак І. Франко, виходячи зі своїх позитивістських уподобань, доволі скептично оцінює результати діяльності Іова Княгиницького. «...Для православної суспільності, – писав він, – се ще не була велика користь, що монахи не їли м'яса, молока ані масла, що цілими днями постили, били поклони, плакали і молилися на самоті. Боротьба церковна і національна зовсім чого іншого домагалася! Вона домагалася знання, оживлення і організації всієї суспільності, публічної проповіді, агітації і діяльної пропаганди словом, книгою, школою, того, чого домагався член львівської ставропігії Юрій Рогатинець від іншого

афоніта, Івана Вишенського. А нічого сього афоніти, ані зорганізовані на їх подобу скитяни дати не могли. Отим-то й не диво, що, крім слави «святості», скит не мав майже жодного більшого значення в житті нашої Русі, не стався жодним центром духовного життя, а коли справді був причиною, що єпархії Львівська і Перемиська майже сто літ опирались унії, то можна сказати, що власне о тих сто літ він опізнив наш розвій. Можна сказати навіть, що й сам він увесь час свого існування стояв нетвердо, держався протекцією та датками то місцевих панів, то волоських господарів, то царів московських, значить інституцією щиронародною, такою, як братства міщанські, не був ніколи. Ні, не такої піддержки домагався наш народ у тяжку годину, і не з Афону могла вона йому прийти!» [184, с. 193]. Справді, Скит Манявський був консервативною інституцією, не сприймав «новин» і став одним із осередків поширення ісихастських ідей.

І. Франко чудово розумів, що тогочасна Русь-Україна потрапила в дуже складну ситуацію. З цього приводу у нього зустрічаємо такі міркування: «...Русь тратила віру в себе саму, тратила почуття власної гідності і тої натуральної живої солідарності, яка держить при купці всяку живучу суспільність і ненастанно обновлює, подвоює її сили; Русь привикла оглядатися все на других; жебрати, запобігати чиєїсь ласки, унижуватися і коритися без потреби, мірити життя і суспільні справи вузькою міркою особистого утилітаризму. Все, що було серед неї живіше, пройняте духом і бажанням ширшого, горожанського життя, покидало її, не почувуючись на до якої вини, бо чуло, що покидає секту, а не суспільність» [184, с. 127]. Але саме таке «сектантство» й допомагало Русі-Україні зберігати свою етнічну ідентичність. Щоправда, для цього збереження необхідно було знайти оптимальне співвідношення між традицією та новаторством. Безперечно, крайній консерватизм і традиціоналізм, що пропонувалися Іваном Вишенським та його соратником Іовом Княгиницьким, могли перетворити Русь-Україну у «секту». Однак в українському суспільстві знайшлися осередки, які зуміли поєднати традиції й новаторство. Такими були Острозький і Дерманський релігійно-

культурні центри (хоча в останньому помітно переважали консерватори), братські організації, Києво-Могилянська академія тощо.

Ще одним діячем, який не належав до афонітів, але сповідував ідеї ісихазму й намагався втілити їх у життя, був Іов Желізо, відомий також як Іов Почаївський. Його вважають засновником Почаївського монастиря, котрий став однією з головних православних святинь України. Вважається, що Іов перед тим, як заснувати монастир у Почаєві, певний час був ченцем у Дубно і підтримував стосунки з князем Василем-Костянтином Острозьким. На нього так чи інакше впливали Острозький релігійно-культурний центр та ідеї, що ним поширювалися. Іов залишив низку послань, які засвідчують його ісихастські уподобання. Власне, сучасних досліджень про Іова Желіза не маємо, за винятком статті автора представленого дисертаційного дослідження [34]. Переважно фрагментарні згадки про Іова Желіза трапляються у творах, присвячених Почаївській лаврі. Проте є роботи А. Хойнацького, які були написані в кінці ХІХ ст. і в яких уміщено чимало інформації про цього діяча. Сам А. Хойнацький належав до православних священнослужителів і тому, закономірно, в його працях простежується певна конфесійна заангажованість. У нього є спеціальна розвідка про Іова Желіза, у якій автор всіляко ідеалізує свого героя [188]. В одній зі своїх робіт А. Хойнацький порівнює Іова Желіза та Йосафата Кунцевича як конфесійних антагоністів [190]. Цьому авторові належить велике за обсягом історичне дослідження про Почаївську лавру, у якому чимало уваги приділено саме Іову Желізу [189].

Про Іова Желіза писав також І. Огієнко, зокрема в монографії «Українське монашество» [127, с. 188-231]. Учений представляв цього діяча як православного подвижника. Загалом розвідка І. Огієнка про Іова Желіза мала конфесійно заангажований характер і мало чим відрізнялася від робіт А. Хойнацького. Однак були й певні відмінності. Якщо для А. Хойнацького Іов Желізо був російським церковним діячем, то І. Огієнко акцентував увагу на його українськості.

Загалом огляд літератури щодо виявів ісихазму в творчості традиціоналістів Острозького та пов'язаного з ним Дерманського релігійно-

культурних центрів дає підстави стверджувати, що вказане питання так і не стало предметом системного дослідження. Попри те, що існує чимало літератури про ці релігійно-культурні центри та їх діячів, однак у ній мало уваги приділено аналізу ісихастських ідей у творчості острозьких книжників. У багатьох дослідників спостерігалася й спостерігається тенденція дистанціюватися від цієї теми.

Таке дистанціювання передусім пов'язане з тим, що ісихастські ідеї не вважаються прогресивними і тому не заслуговують на увагу. Не дивно, що діяльність низки адептів ісихазму, пов'язаних із Острозьким та Дерманським релігійно-культурними центрами, так і не знайшла належного висвітлення в науковій літературі. Це щонайперше стосується Ісакія Борисковича, Іова Желіза, Іова Княгиницького. Хоча є й окремі студії про Василя Суразького і Віталія Дубенського, але в них лише побіжно розглянуто ідеї ісихазму в творчості цих авторів. Серед острозьких книжників-ісихастів найбільше вивчено діяльність і творчість Івана Вишенського. Письменникові-полемісту присвячено чимало статей та монографій. При цьому, в роботах переважно ігноруються ісихастські погляди Івана Вишенського, натомість спостерігається намагання представити його «прогресивним автором», адептом ідей Відродження й Реформації.

1.2. Джерельна база дослідження

Джерельною базою дослідження передусім є твори острозьких книжників-ісихастів кінця XVI – початку XVII ст.

Серед них на перше місце варто поставити «Книжицю» (в шести розділах) Василя Суразького [79]. Цей твір, як уже говорилося, часто фігурує під назвою «Про єдину істинну православну віру», хоча ця назва насправді є назвою першої частини книги. Твір правильно іменувати «Книжицею» або «Книжкою». Подібні книжки, тобто збірники, мали помітне поширення в тогочасній українській літературі. У них були попередники – збірники різноманітних текстів періоду «темних віків». До цих збірників входили

розділи (фактично – окремі твори-частини), в яких обговорювалися теологічні проблеми, які переважно стосувалися полеміки з конфесійними противниками, зокрема римо-католиками. Подібного типу «Книжиця» (в десяти розділах) була опублікована в Острозькій друкарні в 1598 р. [78]. Твір Василя Суразького складався із шести розділів. Тому його варто іменувати «Книжицею» (в шести розділах).

У «Книжиці» Василь Суразький полемізує з католицькими богословами Петром Скаргою та Бенедиктом Гербестом. У певному сенсі, вказаний твір є відповіддю на їхні твори, передусім на твір Гербеста «Положення віри Римської Церкви», що побачив світ у Кракові в 1586 р.

На цей же Гербестовий твір готував полемічну відповідь Герасим Смотрицький, який був наближеною людиною до князя Василя-Костянтина Острозького. Його також вважають першим чи одним із перших ректорів Острозької академії [131, с. 413-416]. Ним у 1587 р., як уже відзначалося, була написана й укладена книжка, відома під назвою «Ключ царства небесного» [166]. Хоча це назва лише однієї із двох статей книги. Однак вказаний твір не став належною відповіддю ні на книгу Бенедикта Герберста, щобільше на трактат Петра Скарги «Про єдність Церкви Божої під єдиним пастирем...», перше видання якого побачило світ у 1577 р. Схоже, це усвідомлював князь Василь-Костянтин Острозький, який і замовив Герасиму Смотрицькому «Ключ царства небесного». Оскільки вказаний твір не виправдав сподівань князя, він доручив написати полемічну відповідь іншому книжникові при своєму дворі – Василю Суразькому. Останній, імовірно, в 1588 р. завершив свою «Книжицю».

Видання цього твору датоване саме 1588 роком. Проте це, радше, є роком написання, а не роком видання. Більшість дослідників дотримуються думки, що книга побачила світ у 90-х роках XVI ст. Імовірною датою друку книги вважаються 1596 р. чи 1598 р. [98, с. 214-215; 131, с. 168]. Можна, звісно, гадати, чому в 1588 р. князь Василь-Костянтин Острозький не захотів видавати «Книжицю» (в шести розділах) Василя Суразького. На це могло існувати кілька причин. Передусім варто зауважити, що в той час Василь-Костянтин Острозький мав надію знайти порозуміння щодо унії Православної та Римо-

католицької церков. У цьому напрямку навіть були зроблені певні кроки з боку князя. Поява ж відверто антикатолицького твору Василя Суразького, написаного з позицій православного традиціоналізму, де була критика римо-католицизму, могла зашкодити цій справі. Проте в середині 90-х років унійний процес набув небажаного для Василя-Костянтина Острозького розвитку і князь вступив у конфронтацію з римо-католиками. Тоді ж відновлює свою роботу Острозька друкарня, видаючи різноманітну літературу, розраховану на православних. У тому числі серед цих видань зустрічаються твори ісихастського характеру. Зрештою, в 1596 р. у Бресті відбуваються два конфронтаційні собори, які займають діаметрально протилежні позиції щодо унії Православної й Римо-католицької церков [98, с. 229-239]. У таких умовах друк та поширення «Книжиці» Василя Суразького стає актуальною справою.

Згадане видання є об'ємним твором, який має складну архітектоніку. Окрім міркувань самого Василя Суразького, у ньому є численні посилання на різних авторів, передусім Отців Церкви. Є там і окремі твори, які не належать Василю Суразькому, але внесені до складу «Книжиці». До таких творів, зокрема, належать «Послання Варлаама Калаврійського до якогось Франтишка, учителя Римської церкви, про першість папи» й «Скорочене сказання від літописця, сиріч від крайніки від латинян, які відступили від православних патріархів». Часте звернення до релігійних авторитетів та внесення інших творів у «Книжицю» справді робило виклад важким. Однак подібна метода в той час була поширеною в європейській культурі й трактувалася як ознака богословської ерудиції. Це, зокрема, сприяло популярності твору серед вчених людей, книжників.

У «Книжиці» порушується широке коло питань, які стосувалися полеміки між адептами православ'я й римо-католицизму. Архітектоніка твору є наступною. Спочатку вміщена передмова, яка має назву «Про єдину істинну православну віру й про соборну апостольську Церкву, звідки вона взяла початок і де є поширеною», а також розділ під назвою «Глаголить апостол» [79, арк. 5-6, 1-27], у якому автор намагається утвердити думку про істинність православної віри, яка пішла з правдивого джерела – Єрусалиму. Тим самим

православний Єрусалим протиставляється католицькому Риму. Далі чимало уваги приділено головній догматичній відмінності між римо-католиками і православними – догмату філіокве (про сходження Святого Духа). Про це йдеться в розділі «Про сходження Всесвятого й Животворящого Духу» [79, арк. 28-108]. Дискусія щодо цього догмату стала одним із важливих фрагментів у полеміці між православними, з однієї сторони, й католиками та прихильниками унії – з другої [239]. Василь Суразький, дискутуючи з католицькими полемістами, не міг оминати питання про першість римського папи. Тим паче, що воно було порушене Петром Скаргою у відомому полемічному творі «Про єдність Церкви Божої під єдиним пастирем...» (1577). Обговорення цього питання здійснюється письменником-полемістом у розділі «Про першість римську і про старшинство їхнього єпископа». До нього як додаток було включене «Послання Варлаама Калаврійського до якогось Франтишка, учителя Римської церкви, про першість папи» [79, арк. 109-181]. У розділі «Про опрісноки й баранця...» дискутувалося питання про здійснення причастя [79, арк. 182-223]. Обговорювалося й питання одруження священиків. У той час воно стало доволі актуальним для римо-католиків. Це було викликано не лише протистоянням представників цієї конфесії з православними, а й протестантами, які відкидали celibat. У «Книжиці» (в шести розділах) також була приділена увага обрядовим відмінностям між католиками й православними. Зокрема, про це йдеться в розділі «Про їхній суботній піст від правил» [79, арк. 223-230]. У розділі «Про якийсь чистець, який римляни іменують пургаторіум» дискутувалося питання чистилища, яке визнавала Римо-католицька Церква, але заперечувала Церква Православна [79, арк. 231-240]. Як окремий додаток можна вважати частину книги під назвою «Про застосування днів та свят». Порушувалася в «Книжиці» (в шести розділах) й низка інших питань, зокрема питання шанування ікон, храмів тощо. Завершувався твір післямовою під назвою «В істині, а не від лукавства і не від марнославства книга ця написана». Незважаючи на те, що «Книжиця» переважно була зорієнтована на дискусію з римо-католиками, вона мала також антиіудейські, антипротестантські й навіть антимусульманські фрагменти.

Цей твір, судячи зі свідчень, був популярним серед богословів як в Україні, так і в інших східнослов'янських землях, передусім у Московії [99, с. 4]. Очевидно, багатьох приваблювало те, що автор дотримувався традиційних на той час православних поглядів. Він, з одного боку, продовжував традиції християнського неоплатонізму й ісихазму, що існували на східнослов'янських землях. З іншого, сприяв збереженню цих традицій, актуалізуючи їх і вводячи в дискурс православно-католицьких полемічних змагань.

Також популярність «Книжиці» Василя Суразького визначалася тим, що в ній розглядалося коло питань, які стали традиційними в полеміці між православними й римо-католиками. Це – догмат філіокве, питання першості римського папи, чистилища, обрядові відмінності, відмінності календарні, що стосувалися відзначення релігійних свят. Ці питання пізніше обговорювалися в творах інших українських і білоруських полемістів – Івана Вишенського, Клірика Острозького, Мелетія Смотрицького тощо. «Книжиця» (в шести розділах) давала відносно значний матеріал для проведення цієї полеміки. Її навіть можна вважати своєрідною енциклопедією і водночас хрестоматією для православних теологів.

Викликала «Книжиця» (в шести розділах) й зацікавленість у середовищі православних богословів Московії, які зайняли різко негативну позицію щодо римо-католиків. Вона для них теж виявилася придатною для дискусій з «латинниками». Тут варто пам'ятати, що оригінальної богословської лектури, зорієнтованої на місцеві потреби, в кінці XVI – на початку XVII ст. в Україні й Московії було мало.

«Книжицю» (в шести розділах) Василя Суразького перевидали в царській Росії 1882 р. в серії видань «Русская историческая библиотека» [15]. Репринт перевидання «Книжиці» був уміщений в монографії П. Кралюка і М. Якубовича «Василь Суразький: апологія православної традиції» [99, с. 59-211]. Отже цей текст є цілком доступний для дослідників. Шкода, що до нього мало звертаються. Тут спрацьовує низка причин. Це і складність викладу богословських питань, і консерватизм ідей, який зараз не завжди позитивно сприймається.

Проте саме текст «Книжиці» (в шести розділах) Василя Суразького є найбільш важливий для розуміння поширення ідей ісихазму на українських землях у кінці XVI – на початку XVII ст. Представлені в цій книзі ідеологеми були засвоєні Іваном Вишенським та іншими адептами ісихазму, пов'язаними з Острозьким та Дерманським релігійно-культурними центрами.

Попри те, що твори Івана Вишенського за його життя не були надруковані, за винятком послання до князя Василя-Костянтина Острозького, у другій половині XIX ст. вони були видані за сприяння М. Костомарова, С. Голубєва та інших учених [98, с. 309]. У той час ці видання були відомі у наукових колах і відносно широко використовувалися дослідниками. Зокрема, ними користувався І. Франко при написанні згадуваної монографії «Іван Вишенський і його твори», а також інших робіт, присвячених цьому письменнику-полемісту.

У радянський період вийшло наукове видання творів Івана Вишенського за редакцією І. Єрьоміна – спочатку в Москві 1955 р. [20], а потім у Києві 1959 р. [21]. Ці книги, які виходили солідними накладками, свідчили, що радянське керівництво санкціонувало вивчення й популяризацію творчості Івана Вишенського. Без такої санкції це не могло б робити. Про причину такого позитивного ставлення радянських ідеологів до постаті Івана Вишенського вже йшлося. Це було викликано для них потребою боротися з унією та залишками уніатства.

Уже говорилося, що 1986 р. в київському видавництві «Дніпро» вийшов переклад творів Івана Вишенського сучасною українською мовою [22]. Варто відзначити високий рівень цього перекладу. Перекладачеві В. Шевчуку вдалося добре передати ідейні моменти творів Івана Вишенського. З огляду на те, ми використовуємо в нашій дисертаційній роботі цей переклад.

Основна частина творів Івана Вишенського, які дійшли до нас, це «Книжка», що складається з десяти глав, чи розділів. Можна припустити, що для письменника-полеміста зразком були «Книжиця» (в шести розділах) Василя Суразького й особливо «Книжиця» (в десяти розділах), опубліковані в Острозі.

Тим паче, що в «Книжиці» (в десяти розділах) був надрукований один із творів Івана Вишенського.

Дещо проблематично говорити про логічну послідовність розділів «Книжки», написаної й укладеної Іваном Вишенським. Іноді складається враження, що ці розділи побудовані хаотично. Проте в них існує своя «внутрішня логіка» автора.

«Книжка» складається зі вступу, точніше кількох вступів, у яких подано зміст, пояснюється, як читати цей твір. Є навіть короткі вірші. Подібні передмови були притаманні багатьом тогочасним книгам. Як правило, тодішні книги містили поетичні передмови на герб фундатора видання. Оскільки Іван Вишенський не мав мецената, він обмежився короткими віршами ніби на свій «герб», де показує власне смирення. Автор кається в гріхах, але вказує, що «в покаянні не останній» і що у вірі «не менший» [22, с. 20].

Цікавим є те, що одна з передмов називається «До того, хто читатиме це писання на самоті». У той час книга була рідкісною річчю і, як правило, її читання носило колективний характер. Такі колективні читання відбувалися в храмі й були одним із важливих елементів богослужіння. Указана передмова Івана Вишенського все ж засвідчує, що в той час читання відбувалося й на самоті. У цьому можна побачити симптом новочасного індивідуалізму. Такими інтелектуалами-самітниками часто ставали ченці. У цьому індивідуалізмі відчувається прояв ісихазму, адже його представники часто усамітнювалися з книгою.

Перший розділ «Книжки» Івана Вишенського називається «Викриття диявола-світодержця і звабної його ловитви цього скоропогибного віку, учинене від голяка-мандрованця, котрий вирвався з хитросплетених його тенет і простує до другого, майбутнього віку» і має програмовий характер. Цей розділ можна вважати одним із «найбільш ісихастських» [22, с. 23-28]. У ньому автор демонструє несприйняття мирського світу, втечу від нього. При бажанні в цьому можна побачити мотиви богумільства, яке було поширене на Балканах і мало відголоски на теренах Русі. Саме богуміли різко протиставляли видимий світ, який вважали світом гріховності, й «справжній» божественний світ.

Щоправда, це протиставлення (хай і не в такій вираженій формі, як це притаманно богумілам) трапляється в християнському неоплатонізмі, а також базованому на ньому ісихазмі.

Другий розділ – послання до князя Василя-Костянтина Острозького. Це єдине прижиттєве видання Івана Вишенського. Повна його назва звучить так: «Благочестивому государю Василю, князю Острозькому, і православним християнам Малої Росії, як духовним, так і світським від найвищого стану до найнижчого, хай зійде на вас благодать, милість, мир і радість Духа Святого у ваші серця від трипостасного божества Отця, і Сина, і Святого Духа – сердечно бажає Іоанн, чернець із Вишні від святої Афонської гори» [22, с. 28-34]. У цьому розділі автор намагається представити свої погляди як афонського ченця, фактично – ісихаста, князю Василю-Костянтину Острозькому, який вважався протектором православ'я на українських землях, а також покровителем православних, що тут проживали. Основна ідея твору – твердо триматися православ'я й не приймати «латинської науки».

Третій розділ в літературі іноді називається «Порадою». Його повна назва звучить так: «Хай буде відомо вам, правовірним, як через це попущені ми в ту спокусу, оскільки всі поселці Малої Русії поєретичилися і далеко відсторонилися від Бога, припрягши до невір'я і зле життя, а тому повернімося назад до Бога, хай Бог до нас наблизиться, він-бо завжди близько є; гріхи ж наші нас далеко відлучають од нього. Отож покаймося самі у своїх гріхах, кожен суд собі учинивши, по тому і благочестя правовір'я нашої Церкви як виправити пораду вам істинну і неблаженну даю» [22, с. 36-57]. Тобто даються поради, як повинні берегти себе православні України. При цьому Іван Вишенський вважає, що вони потрапили під єретичні впливи, «відсторонилися від Бога», захопилися поганською філософією (ученнями Аристотеля й Платона), забувши християнську простоту. У такій характеристиці релігійної ситуації тогочасної України відчувається православно-традиціоналістський максималізм, зрощений на ґрунті ісихазму. Є у творі й заклики шанувати наймилішу Богові слов'янську мову, читати й вивчати Часословець, Псалтир, Октоїх, Апостол і Євангеліє. Розділ «Порада» можна вважати попередником

«Совітовання о благочестіі», ймовірним автором якого був добрий знайомий Івана Вишенського – Ісакій Борискович.

У четвертому розділі «Книжки» полеміст звертається до мешканців Речі Посполитої, напучуючи їх. Назва цього звернення: «Тобі, котрий мешкає в землі, що зветься польська, всякого віку, стану і влади народу руському, литовському і лядському, що в розділених сектах та вірах усіляких перебуває, хай досягне до слуху оцей голос» [22, с. 57-62]. У цьому розділі, як і в попередньому, є вияви православного традиціоналізму. Автор критикує римо-католицьке духовенство, говорить про його відступлення від Христа.

П'ятий розділ переважно знаний як «Послання до єпископів». Повна ж його назва звучить так: «Вельможним їхнім милостям панам арцибіскупу Михайлу і біскупам Потію, Кирилу, Леонтію, Діонісію та Григорку. Іоанн, чернець з Вишні, від святої Афонської гори сердечно вам зичить, щоб була послана вам з неба пам'ять в покаянні, страх геєни і майбутнього суду від всевидячого ока троїчного божества, Отця, і Сина, і Святого Духа» [22, с. 62-108]. Це один із найбільш відомих творів Івана Вишенського. У ньому письменник осуджує митрополита й єпископів Київської православної митрополії, які дали свою згоду на прийняття Берестейської церковної унії 1596 р. Остання трактується різко негативно. При цьому автор послання осуджує церковних ієрархів не лише за те, що вони відступили від віри, пішовши на угоду з католиками, а й за те, що єпископи-ренегати практично не відрізняються від світських можновладців, а іноді своїм багатством навіть перевершують їх, ведуть сите й заможне життя, яке не подобає їхньому чернечому сану. У цьому осудженні теж відчувається позиція ісихаста.

У шостому розділі «Іоанна-ченця коротке повідомлення про латинські зваби, про збочення з істинного шляху і про хвороби смертоносного мудрування» критикується римо-католицизм [22, с. 108-134]. Зокрема осуджується римо-католицький «раціоналізм», який суперечить ірраціоналізму ісихастів. Цей розділ також можна вважати скороченим варіантом викладу основних ідей «Книжиці» (в шести розділах) Василя Суразького. У ньому

йдеться про те, яка церква є старішою, заперечується першість римського папи в християнському світі, дискутується питання чистилища тощо.

Сьомий розділ є порівняно невеликий і має коротку назву «Про єретиків» [22, с. 134-136]. У ньому дається визначення єресі. При цьому різновидом єресі вважається римо-католицизм. Загалом же в трактуванні єресі Іваном Вишенським відчуються аскетичні підходи. Із визначення письменника-полеміста випливає, що єретиком є той, хто не приборкує своє єство. Отже, знову маємо відстоювання ідей ісихазму.

Восьмий розділ «Загадка філософам латинським, лядським і тим, що вслід за ними погналися до звабних ласощів, білобородим руським дитинчатам» у «Книжці» є найменший за обсягом [22, с. 136]. Іван Вишенський вкотре відкидає «латинську мудрість», закликаючи до простоти. Звучить традиційне для нього заперечення філософії, граматичних, діалектичних та риторичних мистецтв.

Ці ж заклики до простоти, заперечення цьогосвітньої мудрості звучать у дев'ятому розділі «Слід до осягнення та вивчення мистецтва, яке приводить до царюючої безсмертної та вічної правди» [22, с. 136-138]. Автор спеціально наголошує також на тому, що треба бути убогим як Христос, мужньо приймати труднощі життя земного, не спокушатися «зовнішніми ученнями» тощо. Такі погляди, власне, були притаманні адептам ісихазму.

Останній, десятий розділ, має розлогу назву «Новина, чи звістка про те, як знайшли тіло вбитого Варлаама, архієпископа Охридського, у місті Велісі, який постраждав за істину й був кинутий у ріку, що зветься Вардар. Як його знищили, а потім перенесли те триблаженне тіло до Охрида. І нині в мертвих воно більше, як у живих суще, чуда творить і проповідує таїнство воскресіння і надію прийдешнього віку, до решти осоромлюючи та викриваючи світ і світодержця-диявола» [22, с. 138-141]. Сумнівно, що це оригінальний твір Івана Вишенського. І його зміст, і стилістика вказують на те, що письменник-полеміст його запозичив. У той час такі речі були звичною справою. Подібні запозичення, як уже говорилося, були в «Книжиці» (в шести розділах) Василя СУразького. «Новина...» має балканське походження. Можливо, Іван

Вишенський узяв цей твір у православних болгар чи македонців, прямуючи через їхні землі на Афон, а можливо, історію про вбивство Варлаама йому розповіли болгарські ченці на Афоні. Письменнику важливо було завершити свою «Книжку» описом страждань за віру. Таким чином, ніби «замикалося коло» «Книжки». На початку автор викриває диявола-світодержця, а вкінці говорить про людину, яка постраждала в боротьбі з цим дияволом.

Окрім «Книжки», Івану Вишенському належить ще низка інших творів. Одним з них є «Короткослівна відповідь Феодула, який скитує у святій Афонській горі, на безбожне, наклепницьке, брехливе в теперішньому віці по-поганському, а не по-євангельському мудруюче писання Петра Скарги щодо описаного порядку і єдності божого костюлу під одним пастирем і про грецьке та руське відступництво від тієї єдності» [22, с. 142-171]. Як бачимо, цей твір підписаний псевдонімом – ім'я «Феодул» означає «раб божий». Проте в той час писати твори під «благочестивими» псевдонімами було звичною практикою. В Острозі був опублікований великий за обсягом полемічний трактат «Апокрисис...» під псевдонімом Христофора Філалета [222]. Також Острозька друкарня надрукувала відповідь на лист Іпатія Потія до князя Василя-Костянтина Острозького під псевдонімом Клірика Острозького [131, с. 344-345]. У цьому контексті «Короткослівна відповідь Феодула...» ніяк не є винятком. Щоправда, у дослідників виникало питання, чи справді цей твір належить Іванові Вишенському. Проте більшість науковців дотримується думки, що автором його все ж є цей полеміст. «Короткослівна відповідь Феодула...» є відповіддю на відомий твір польського римо-католицького полеміста Петра Скарги «Про єдність Церкви Божої під єдиним пастирем...» (ймовірно, на його друге видання під назвою «Про урядування й єдність Церкви Божої під єдиним пастирем...», яка побачила світ 1590-го року). Петро Скарга у той час належав до провідних польських католицьких письменників. До того ж саме він одним із перших у книзі «Про єдність Церкви Божої під єдиним пастирем...» порушив питання про об'єднання православних з римо-католиками в Речі Посполитій [170, с. 5-20]. Цю книгу польського полеміста передали Олександрійському патріарху Мелетію Пігасу, який активно

втручався в життя православних Східної Європи. Але оскільки він не знав польської мови, то через Ісакія Борисковича передав її на Афон, щоб там книгу розібрали й дали на неї відповідь. Це і зробив Іван Вишенський. Вважається, що твір був написаний ним на Афоні буквально в останні роки XVI ст. Справді, відповідь Івана Вишенського польському полемісту-єзуїту була короткослівною, бо книга Петра Скарги була великою за об'ємом і потребувала такої ж об'ємної відповіді. У творі Івана Вишенського зверталася увага лише на основні тези римо-католицького теолога, які, на думку письменника-полеміста, були найголовнішими. В основному письменник-полеміст дискутує із Петром Скаргою про те, яка Церква є істинною, виділяючи певні ознаки «церковної правдивості».

Доволі знаним є послання Івана Вишенського до стариці, тобто черниці, Домнікії, яке було написано письменником у 1605 р. під час його перебування в Унівському монастирі. Повна назва цього послання – «Чесній і благородній стариці Домнікії бажає в Господі радіти і прагне спасіння Іоанн-мандрівничий» [22, с. 171-179]. Щодо самого послання виникає чимало запитань. Хто така черниця Домнікія і чому до неї звертається Іван Вишенський? Хоча в самому творі є пояснення: мовляв, він пише до неї про свій конфлікт із Юрієм Рогатинцем, одним із лідерів Львівського братства, аби не досаджувати йому, бо пан Юрко хворіє. Іван Вишенський сподівається, що стариця Домнікія наставить цього братчика на шлях істинний, ознайомивши його з цим посланням. Проте не будемо концентруватися на цих дещо дивних аспектах твору. Звернемося до його змісту. Послання можна трактувати як настанови щодо втілення ісихастських ідей. Іван Вишенський дає зрозуміти, що йому нецікавий світ, навіть якщо в цьому світі точиться боротьба за благочестя, тобто за православну віру. Його не цікавить і «православний народ». Письменник воліє краще втікати в пустелю, тобто в монастир. Бо саме пустеля й дає спасіння.

Ще одним посланням Івана Вишенського вважається «Зачіпка мудрого латинника з дурним русином» [22, с. 180-214]. Твір адресований «православним християнам Малої Росії», тобто українських земель. Написаний він був,

імовірно, незадовго після 1606 р., коли письменник повернувся на Афон. Це, а також деякі інші послання, створені в той час на Афоні, засвідчують, що Іван Вишенський прагнув повернутися на українські землі. Письменник сподівався, що знайдуться впливові й багаті православні можновладці, які підтримають і допоможуть йому в Україні. Одним зі свідчень цього є присвята «Зачіпки мудрого латинника з дурним русином» князю Михайлу Вишневецькому, який разом зі своєю дружиною Раїною Могилянкою відзначилися щедрими пожертвами на користь Православної Церкви. Спочатку Іван Вишенський, звертаючись до князя, пише: «Хай буде перша честь читати це писання найчеснішому з усіх». Наведені слова звучать доволі самовпевнено. Іван Вишенський натякає, що його послання має чималу вартість і що він удостоює честі князя прочитати його першим. У тодішні часи в присвятах така самовпевненість авторів, як правило, не траплялася. Зрештою, була вона далекою від смирення чернечого. Текст присвяти такий: «Тобі, христоролюбивий, благочестивий правовірний і православний християнине, пане княже Михайло Вишневецький, посилаю це писання для розсудливо-уважного читання. А по одержанні звістки, і коли є твоє благовоління, відтворивши чи переписавши собі на підпору правди твердого переконання в непорочній нашій вірі, – хай іде до Львова. Якщо випаде зустріти обивателів з руського краю, від нашої віри православних, які прагнуть покріпити добре сумління – хай їм те не забороняється. Від Львова хай вість, більше в цьому укріпившись, йде в Підгірську сторону. А коли обійде всіх православно-іменитих людей шляхетського роду, хай залишать це писання, яке посилається при перемишлянській церкві. Бо вона, тобто перемишлянська церква, славна в так званій Малій Росії, як найчесніша від усіх інших у дотриманні непорочності віри. Вона не помазалася духом латинумудрості, не обезчестилася єрессю, але стоїть безпідозрено в красі апостольської проповіді. Через це волю, щоб усе це писання залишилось у перемишлянській церкві. І сам я, коли зволить Христос, їй віддатися прагну» [22, с. 180].

Отже, письменник-полеміст не лише впевнений, що робить Михайлу Вишневецькому велику честь, присвятивши йому послання, а й пропонує князю

поширити «Зачіпку мудрого латинника з дурним русином». Однак українські можновладці в ті часи чекали інших присвят, де би їх звеличували, прославляли, а не вказували, що вони мають чинити із творами, які їм присвячені. Певно, князь Михайло Вишневецький не був задоволений такою присвятою й не відреагував на цей твір письменника-полеміста.

У «Зачіпці мудрого латинника з дурним русином» Іван Вишенський полемізує з Петром Скаргою. Письменник у цьому творі, як і в інших, стверджує, начебто мудрість «латинників», тобто римо-католиків, є фальшивою. Натомість простота православних русинів – річ вартісна. Протиставлення «мудрості» й «нерозумності», надання переваги другій над першою теж можна трактувати як вияв ісихастських поглядів.

Звеличення ідеї «простоти» також звучить у посланні «Христюлюбивому братству Львівському та іншим братіям, спільномудреним та спільнодумним, разом і всім християнам Малої Русії, які перебувають в різних санах і достоїнствах, багатим і вбогим, князям, і панам, і простим, і духовним, і світським, і кому пристане це писання до зору очей, від Христа-Спаса спасіння жадає і вседушно молить Іоанн Русин, так званий Вишенський, який скитує у Святій Горі» [22, с. 214-216]. Цей твір теж був написаний незадовго після того, як Іван Вишенський, покинувши Україну в 1606 р., прибув до афонських монастирів. У посланні відчуваються відголоски дискусій, які вів Іван Вишенський з львівськими братчиками в 1604-1606 рр. Братчики вважали, що, захищаючи православ'я, варто використовувати деякі елементи «латинської» мудрості. Іван Вишенський категорично не погоджувався з цим. У його посланні навіть є такі слова: «...хай буде Русь проста, дурна, невчена, а тільки перебуватиме у православній вірі» [22, с. 215]. Це, можна вважати, є кредо письменника-полеміста.

У короткому посланні «Боголюбному братові моєму в Христі, отцю Йову, який скитує у скиті, в пустині Марковій, грішний Іоанн жадає спасіння», яке адресоване Іову Княгиницькому, Іван Вишенський оповідає про своє аскетичне життя на Афоні [22, с. 216-217]. Судячи з розповіді, там йому доводилося нелегко. Але письменник намагався не скаржитися. «Знай, – пише він,

звертаючись до Іова Княгиницького, – що Свята гора до раю подібна, аероповітряним, чистим і втішливим зефіром дихає, перебуваючи у відлученні від світу, і ця благодать і нині не зменшилася, бо вона з повітря» [22, с. 216]. На цьому позитив і «опис раю» закінчується. Далі Іван Вишенський розповідає про ті труднощі, з якими зіткнувся на Афоні: «А якою бідою від обмови диявола світодержця, котрий пристрасно володіє, страждають ті, що тут проводять життя у відкупленні, не випадає мені зараз докладно говорити. Отож, зайве скоротивши, мовлю: відколи повернувся, не тільки на келії, але й на печери дві поголовщини дукатів накладено. Також і на Святу гору; отож був товар на соборний гарач, нині ж і до чотирьох виходить. І хоч такій аспрній потребі Свята гора підлягає, але від Христової благодаті досі був повний мир від приходу турків і яничар, а в благочесті Свята гора по-давнішому анітрохи не обідніла, хоч і не має аспрів. За те, що зволив день життя прожити, дякую тобі, Господи, і не турбувався про завтра – від милостині зможемо утриматися. Я ж цього життя не вміщу, коли від келії до келії, від монастиря до монастиря тулятися, а стоїмо на тій святогорській притчі, яка каже: «Хто хоче мирувати в Святій горі, – вістить, – і в терпінні утриматися, [такому] треба бути залізним або срібним – притчу цю тлумачити не хочу, знаєш бо її». Тими ж двома справами і я ще утримуюся за Христовою благодаттю: рукоділлям і викупленням – доки є ще принесене від вас» [22, с. 216-217].

Отже, із цих слів випливало, що життя в монастирі на Афоні не влаштовувало письменника-полеміста, який хотів вернутися на Русь (Україну). Тому, звертаючись до Іова Княгиницького, писав: «...дай мені звістку, чи і тобі є потреба боротися з плоттю, пристрастями та повітряними піднебесними злобними духами, проти яких і в нас брань велика. ...чи спочиваєш од брані і чи бажаєш моїх відвідин, хочу те знати» [22, с. 217]. Ми не знаємо, чи була якась відповідь від Іова Княгиницького. Знаємо, що Іван Вишенський лишився на Афоні, де, наскільки відомо, скінчилося його життя.

Послання до стариці Домнікії, «Зачіпка мудрого латинника з дурним русином», послання до Львівського братства та Іова Княгиницького є важливими не лише для реконструкції біографії Івана Вишенського, а також

допомагають відповісти на питання, як письменник втілював у життя принципи ісихазму.

До творів Івана Вишенського, у яких йдеться про «практичний ісихазм», належить твір «Позорище мисленне». Повна його назва звучить так: «Писання, яке зветься «Позорище мисленне», складене іноком, який сидить у печері в Горі і який себе пильно слухає, проти огуди в прилогах тлумачення апостольського – це видруковано в книзі «Про священство» Златоустого, нібито Златоустий забороняв інокам з міста в гори відходити. Але, певне, сам перекладач написав те від себе і сотворив під титулом Златоустого підробку, або наклеп на блаженного. Чи слушно те учинив, щоб до істини байки прикладати і важитися видавати на світ, розміркуйте, хто сподобився міркувати» [22, с. 217-226]. Це послання, написане на Афоні, з'явилося після виходу «Книги про священство» Іоанна Златоустого в 1614 р. [131, с. 110]. Твір, перекладений з грецької Гавриїлом Дорофійовичем, побачив світ у друкарні Львівського Успенського братства. «Позорище мисленне» з'явилося чи то в 1614 р., чи незадовго після цього року. Іван Вишенський вважав, що Гаврило Дорофійович неправильно переклав деякі частини тексту, спотворивши його. Насправді ніяких спотворень при перекладі не сталося. Письменник-полеміст не сприймав Златоустового твердження, що ченці не повинні усамітнюватися в пустельних місцях, а жити в місті, вважаючи це неправильним перекладом. Звісно, теза, що ченці не повинні усамітнюватися, суперечив переконанням ісихастів. Звідси й випливає така різка реакція Івана Вишенського на книгу. Загалом твір можна трактувати як апологію «практичного ісихазму».

Окрім «Книжиці» Василя Суразького та творів Івана Вишенського, до зразків ісихастської лектури, яка мала стосунок до Острозького релігійно-культурного центру, належить «Діоптра» Віталія Дубенського, уперше видана монахами Святодухівського монастиря Віленського братства в 1612 р. [124, с. 126-127]. Повна назва видання звучить так: «Діоптра сиречь зеркало. Альбо изображение язвістное живота человеческого в мире. От многих Святых Божественных писаний и отческих догмат съставленная. На словенский язык вичное памяти годным отцем Виталием игуменом в Дубні переложена и

написана» («Діоптра, тобто дзеркало. Або справжнє зображення життя людського в світі. Від багатьох Святих Божественних писань і отцівських догматів складена. На слов'янську мову гідної пам'яті гідним отцем Віталієм, ігуменом у Дубні, перекладена й написана») [24].

Відомий також більш ранній список цієї книги від 1604 р. Є думка, що його знято з оригіналу твору. Там назва книги подана в дещо іншій редакції. У ній вказується, що Віталій був ігуменом монастиря Чесного Хреста в Дубно. На той час у цьому місті існував Спаський монастир. Його заснували князі Острозькі і він мав статус архимандритії, до складу якої входили ще два монастирі: монастир Чесного Хреста в Дубні, в якому настоятелем і був Віталій, та Воскресенський монастир у селі Підбірче [49, с. 674].

Книги під назвою «Діоптра» знаходимо в грецькій літературі. Такою, зокрема, є книга Филипа Пустельника, яка була достатньо популярною. У 1604 р. книга в перекладі латиною була видана в Інгольштадті. Ми не можемо з певністю сказати, чи використовував Віталій Дубенський це видання. Але те, що він, безперечно, звертався до аскетичної лектури грецькою та латинською мовами, особливих сумнівів не викликає. Письменник, попри свій аскетизм, цінував знання.

У своїй «Діоптрі» Віталій Дубенський демонструє ісихастське несприйняття світу, а також осуджує його реалії. У цьому плані погляди письменника загалом є співзвучні поглядам Івана Вишенського, незважаючи на те, що ці два автори так і не змогли знайти спільної мови й критично ставилися один до одного.

Віталієва «Діоптра» поділяється на три частини: «О прізрениі мира» («Про зневагу світу»), «О нравех мира» («Про звичаї світу»), «Яко подобает прізревшим суету мира сего достойно работати Іс. Христу» («Як належить тому, хто зневажив суету світу, достойно служити Іс. Христу»).

«Діоптра» – це повчальний аскетичний твір. У ньому головна ідея – зневага до матеріального світу. Говориться й про порядки, які панують в цьому світі і які, звісно, осуджуються. Ведеться мова й про те, як має поводитися

справжній християнин, що зневажає суєту світу. Прозовий текст у «Діоптрі» чергується з невеликими віршами-гномами.

Дослідники не знайшли у грецькій літературі аналогів «Діоптри...» Віталія Дубенського. Тобто маємо підстави говорити про оригінальність цього тексту. Хоча, безперечно, Віталій Дубенський черпав ідеї із грецької православної літератури.

Окрім названих авторів, деяке відображення ісихастських поглядів простежується в творчості Даміана Наливайка (? – 1627) – брата відомого повстанського ватажка Семерія Наливайка. Імовірно, він навчався в Острозькій академії, був особою, наближеною до Василя-Костянтина Острозького, сповідником князя. Його характеризували як ревного прихильника православ'я, що різко виступав проти унії. Даміан Наливайко був одним з діячів Дерманського релігійно-культурного осередку. Він керував друкарнею, редагував тексти, які призначалися до друку, перекладав і писав твори [131, с. 254-257]. У 1605 р. у Дерманській друкарні побачив світ лист покійного Олександрійського патріарха Мелетія Пігаса до єпископа Іпатія Потія [119]. Як уже було сказано, цей патріарх активно боровся з уніатами, був автором різноманітних послань, в яких закликав дотримуватися православ'я. Частина цих творів була опублікована в Острозі. У надрукованому листі Мелетія Пігаса до Іпатія Потія вміщена передмова, яку написав Даміан Наливайко. Йому також приписують низку інших творів: «Лямент дому княжат Острозьких» (Дермань, 1604) [112], написаний з приводу смерті князя Олександра Острозького; передмова до «Требника» (Острог, 1606) [124, с. 128]; передмова, тексти й переклад «Лікарства на оспалий умисл чоловічий» (Острог, 1607) [111], упорядкування збірки висловів зі Священного писання та робіт Отців Церкви «Лекції слов'янські від бесід євангельських від ієрея Наливайка вибрані» (Острог, перед 1627) [131, с. 124-127; 205, с. 116-118].

Проаналізувавши ці твори, бачимо, що ісихастські ідеї переважно викладалися в книзі «Лікарство на оспалий умисл чоловічий». Це видання має еклетичний характер і складається з низки різножанрових текстів. До нього увійшли вірші на герб Острозьких, «Прохання читача про час», «До того, хто

має добре сумління», «До того, хто читав» та «До того ж таки чительника». Автором поетичних творів був Даміан Наливайко. Також йому належить прозова «Передмова до чительника». Основну частину збірки складають твори Іоанна Златоуста – «Слово про покаяння до Федора-мніха...» й «Слово про те, як перебуває в суєті жива людина». Окремо від них стоїть «Заповіт... Василя, цесаря грецького... до сина свого, вже коронованого, Лева Філософа». Ці твори, взяті з грецької візантійської літератури, були перекладені Даміаном Наливайком [131, с. 191-194]. Загалом, уміщена в цьому збірнику лектура, передусім твори Іоанна Златоуста, користувалася популярністю в середовищі ісихастів. Певні ісихастські мотиви звучать і у віршах Даміана Наливайка.

Збереглися також твори, в яких розповідається про діяльність «практикуючих ісихастів», або в яких відображено їхні погляди. До таких, зокрема, належить «Совітування о благочестії» [135, с. 328-336]. Цей твір вписали до збірника Луцького Хрестовоздвиженського братства близько 1624 р. Однак створений він був раніше. У творі є низка згадок про історичні події, які уможливили точність його датування. Так, у ньому згадується Хотинська битва 1621 р. До того ж саме цей рік іменується «нинішнім». Хоча це могла бути неточність. Є згадки й про деякі полемічні твори уніатів, зокрема про «Подвійну вину...» Веляміна Рутського, що побачила світ у 1621 р., а також про «Дискурс...» Іллі Мороховського 1622 року видання. Отже, твір писався в період гострого протистояння православних та уніатів, коли в 1620-1621 рр. Єрусалимський патріарх Феофан відновив ієрархію Київської православної митрополії, що викликало різко негативну реакцію як з боку уніатів і римо-католиків, так і світської влади Речі Посполитої [97, с. 81-82].

П. Кралюк, проаналізувавши цей твір, висловив думку, що автором «Совітування о благочестії» був прихильник ісихазму, керівник Дерманського релігійно-культурного центру, соратник Івана Вишенського, афоніт Ісакій Борискович. Дослідник так аргументує свою гіпотезу: «Контекст твору дає можливість припустити, що автор «Совітування...» мав значну практику чернечого життя. Свідченням цього є не лише його постійні заклики до релігійного самовдосконалення святителів, але й помітний інтерес до Афону,

знання деяких руських афонітів. Ймовірно, він особисто знав Вишенського. Також є підстави вважати, що автор був знайомий із життям східних патріархів, оскільки посилається на їхній досвід, згадує їх, зокрема Мелетія Пігаса». Також цей дослідник вказує на те, що автор був пов'язаний із Луцьким Хрестовоздвиженським братством [97, с. 86]. Все це разом узятє дає підстави говорити про авторство Ісакія Борисковича. Адже останній справді знав Олександрійського патріарха Мелетія Пігаса, Івана Вишенського, перебував на Афоні. Він також, як уже говорилося, був одним із засновників Луцького Хрестовоздвиженського братства. До цих аргументів долучимо ще таке: у «Совітуванні...» згадується Кипріянін, якого пропонується разом із Вишенським повернути з Афону в Україну. Відомо, що цей діяч працював під керівництвом Ісакія Борисковича в Дерманському релігійно-культурному центрі, займаючись перекладом богословських текстів із грецької мови» [131, с. 142-144].

«Совітовання о благочесії» є низкою практичних рекомендацій, які мають на меті зміцнити православ'я в Україні, зробити його конкурентним у змаганнях з римо-католиками й уніатами.

Одним з найкращих писемних джерел про «практикуючих ісихастів» є житіє Іова Княгиницького, написане його учнем Ігнатієм з Любарова. Цей твір увійшов до складу Патерика Скиту Манявського, укладеного в 20-х рр. XVII ст. Вважається, що житіє було написане в 1622-1628 роках [16, с. 14-25].

На сьогоднішній день до нас дійшло п'ять списків Патерика Скиту Манявського. Є також його публікації. Уперше житіє Іова Княгиницького опублікував А. Петрушкевич у 1860 р. А в 1868 р. він надрукував інші частини Скитського патерика. У дисертаційній роботі використовується текст житія в перекладі сучасною українською мовою, виданий у 2013 р. [16, с. 126-147].

Автор житія Іова Княгиницького, Ігнатій з Любарова, був ієромонахом. Він добре знав Іова Княгиницького, оскільки жив у Скиті Манявському, належав до його вихованців, спілкувався зі старцем до кінця його життя. Безперечно, Ігнатій з Любарова був освіченою людиною, зорієнтованою на ісихастське вчення. Цей книжник переписав Києво-Печерський патерик. Не дивно, що, складаючи житіє Іова Княгиницького, він брав собі за зразок житія

святих Києво-Печерського монастиря, зокрема Антонія й Феодосія Печерських. Цих чернечих подвижників Ігнатій з Любарова в житії Іова Княгиницького згадує дев'ять разів [16, с. 21]. Таке наслідування автором відомої житійної літератури було звичним на той час явищем.

Ігнатій з Любарова представляє Іова Княгиницького як зразкового аскета-ісихаста. Спеціально акцентується увага на його перебуванні на Афоні, на те, що він провадив суворе аскетичне життя, розповідається й про те, як Іов заснував монастирі. Однак, незважаючи на вказані факти, які мали на меті ідеалізувати Іова Княгиницького й представити його в ролі аскета, в житії описано чимало «приземлених» реалістичних картин. Зокрема, висвітлено деякі аспекти діяльності афонського чернецтва, показана роль заможних меценатів у заснуванні монастирських обителей тощо.

Із ченцями Скиту Манявського намагався підтримувати зв'язок богослов Кирило Транквіліон-Ставровецький. Йому належить низка листів від 1617 і 1619 рр. до братії цього монастиря [17, с. 21-27]. Хоча цей богослов і дотримувався традиційних православних цінностей, але був схильний виявляти інтерес до «новин», у т. ч. й таких, які йшли із Заходу. Це не подобалося традиціоналістам, зокрема Іову Княгиницькому. Останній є автором листа до Кирила Транквіліона-Ставровецького, в якому розкритикував написану цим теологом книгу «Дзеркало богослов'я» [17, с. 27-32].

Ще одним відомим «практикуючим ісихастом» був Іов Желізо, який відіграв помітну роль у становленні Почаївського монастиря. Цей монастир засновано до того, як у ньому з'явився подвижник. Але Іов Желізо надав йому нового дихання. Формування ж Почаївського монастиря відбулося приблизно в той самий час, коли постав Скит Манявський. Монастир згодом став досить відомою обителлю у Волинському краї, а також за його межами.

Про Іова Желіза є житіє, написане Досифеєм [52], у якому розповідається про діяльність цього монастирського подвижника. Іов Желізо, як і Іов Княгиницький в житії, написаному Ігнатієм з Любарова, постає в образі аскета-ісихаста. До нашого часу дійшли деякі твори, які приписують Іову Желізу. Іов, судячи з його життя, виявляв помітний інтерес до книжності, переписуючи

церковні твори. Імовірно, це він робив ще в Дубні, де став ченцем за часів князя Василя-Костянтина Острозького. Звісно, інтерес до традиційної православної книжності, переписування текстів – то були риси, притаманні ісихастам.

Із Дубна Іов Желізо подався до Почаєва, де й посприяв заснуванню й розвитку монастиря. У Почаївському монастирі зберігалася «Книга блаженного Іова», яка була власноруч написана подвижником. Однак вона не зберіглася в початковому вигляді й наполовину складається із чорнових записок і різних виписок без заголовків та вказівок на джерела. Тому складно визначити, що в цій книзі написано Іовом Желізом, а що ні. У 1882 р. архієпископ Волинський та Житомирський доручив розібрати його рукописи спеціалістам. Робота велася під керівництвом професора Київської духовної академії М. Петрова. Результатом цієї праці стала поява в 1886 р. книги «Пчола Почаївська» [66]. У цьому виданні й були опубліковані твори Іова Желіза. Пізніше вони перевидавалися. Одне з таких перевидань використовується в нашому дисертаційному дослідженні [52]. На жаль, рукописна «Книга блаженного Іова» не зберіглася до наших днів. Її було знищено під час Другої світової війни. Тому ми користуємося не оригінальними творами Іова Желіза, а їх перекладами на російську мову, які, можливо, не завжди були точними.

Окрім того, ідеї ісихазму втілювалися у видавничій діяльності Острозького й Дерманського релігійно-культурних центрів. Робилося це, щоправда, іноді в опосередкованій формі, коли друкувалися лише література й богослужбові книги, які привертали увагу ісихастів.

Так, в Острозькій друкарні в 1595 р. вийшло об'ємне видання «Книги о постнічестві» («Книги про піст»), куди ввійшли переклади праць Отця Церкви Василя Великого про аскетичне життя [14]. Велику увагу в згаданій книзі приділено, зокрема, поводженню ченців [14, арк. 126-142]. Судячи з покрайніх записів примірників видання, книга була популярною не лише серед ченців та священнослужителів, а й міщан, купців та військових [131, с. 165].

У 1595 р. в Острозі було видано збірку «Маргарит» Іоанна Златоуста [65]. Це велике за обсягом видання святоотцівської літератури, яким активно користувалися адепти ісихазму. Збірка складалася з низки слів-промов. Це –

шість слів «Про неосяжне», шість слів проти іудеїв, шість слів про ангелів-серафимів, п'ять слів про багатого й Лазаря, три слова про Давида й Саула, а також три слова про Іова.

До ісихастської літератури, виданої в Острозькій друкарні, належить «Книжиця» (в десяти розділах), що побачила світ у 1598 р. [78] і про яку вже велася мова. Основна частина книги – це послання Олександрійського патріарха Мелетія Пігаса [78, арк. 7-126]. У цих посланнях порушуються різні питання: викладаються основи православної віри, критикується новий календар, прийнятий римо-католиками, є звернення до князя Василя-Костянтина Острозького та інших князів Малої Росії, тобто України, до «росіян», власне українців та білорусів, що жили в Польському королівстві, до львівського єпископа Гедеона Балабана, православних братств тощо. Уміщено в «Книжиці» (в десяти розділах) також послання князя Василя-Костянтина Острозького до православних Речі Посполитої [78, арк. 126-136]. До збірника увійшло вже згадуване єдине прижиттєве видання одного з творів Івана Вишенського – слово-звернення до Василя-Костянтина Острозького [78, арк. 136-144]. Не виключено, що Іван Вишенський брав участь у написанні послань Мелетія Пігаса, перекладав і редагував їх.

До числа видань, які так чи інакше з'явилися під впливом ісихастів, належить і видання текстів Священного писання – передусім це Острозька Біблія [8], «Правила істинного життя християнського» (Псалтиря із возслідуванням) [153], книги богослужбового характеру – Октоїх [134], Часослови [191; 192] тощо. Деякі відгомони ісихазму знайшли вияв у навчальній літературі, наприклад, в Азбуках [2; 3; 4].

Для розуміння середовища, в якому діяли острозькі книжники-традиціоналісти, важливими є документи, що мали певне відношення до їхньої лектури, зокрема це Києво-Печерський Патерик [1, с. 1-211], полемічна антиуніатська література, створена в Острозькому релігійно-культурному центрі [222; 223], також проуніатська полемічна література [235], Острозький літописець [7, с. 125-140], матеріали, що висвітлюють перебіг унійного

процесу [12; 151; 152; 236] та писемні пам'ятки української культури цього періоду [165; 177; 178].

Щодо текстів, в яких простежувалося продовження ісихастських традицій острозьких книжників, то викликають інтерес «Алфавіт духовний» Ісайї Копинського [51, с. 141-243], «Діаріуш» Афанасія Филиповича [168, с. 471-502] і твори Григорія Сковороди [164].

Загалом можемо констатувати, що для реконструкції як поглядів острозьких ісихастів-традиціоналістів, так і контексту їхньої діяльності є багата джерельна база. Це передусім роботи Василя Суразького, Івана Вишенського й Віталія Дубенського, а також матеріали про «практикуючих ісихастів» – Ісакія Борисковича, Іова Почаївського та Іова Желіза.

Висновки до розділу 1

Попри те, що маємо значний масив літератури, яка безпосередньо чи опосередковано стосується функціонування Острозького та Дерманського релігійно-культурних центрів, спеціальних робіт, присвячених діяльності прихильників ісихазму в цих центрах, немає.

Про сам ісихазм на українських теренах маємо небагато робіт. Можна назвати хіба що роботи Ю. Пелешенка. Щоправда, у них переважно йдеться про діяльність ісихастів XV ст.

Малодослідженою є творчість письменників, які належали до прихильників ісихазму і були зв'язані з Острозьким та Дерманським релігійно-культурними центрами. Це насамперед стосується творчості Василя Суразького та Віталія Дубенського. Творчість Василя Суразького досліджується у роботах К. Копержинського, П. Кралюка, М. Якубовича, а також автора дисертаційної роботи. Про творчість Віталія Дубенського маємо лише літературознавчі розвідки І. Франка та В. Шевчука, а також роботу автора дисертації, де розглядаються релігійно-філософські погляди цього письменника. Також малодослідженою є діяльність «практикуючих ісихастів» – Ісака Борисковича, Іова Княгиницького та Іова Желіза.

Незважаючи на значний обсяг робіт, присвячених творчості Івана Вишенського, дослідники здебільшого намагалися говорити про «прогресивність» цього письменника, ігноруючи його ісихастські погляди. Одним із небагатьох авторів, який вказував на консерватизм цих поглядів і намагався відносно об'єктивно їх проаналізувати, був І. Франко. Серед сучасних дослідників, які вказують на ісихазм Івана Вишенського, варто назвати П. Кралюка й С. Шумила.

Джерельною базою дослідження є твори книжників-ісихастів, які були пов'язані з Острозьким та Дерманським релігійно-культурними центрами. Це передусім «Книжиця» Василя Суразького, корпус творів Івана Вишенського, «Діоптра» Віталія Дубенського. Частково використані твори Герасима Смотрицького та Дем'яна Наливайка. Своєрідним фоном для дослідження ісихазму в Острозькому й Дерманському релігійно-культурних центрах є видання ісихастської лектури в Острозькій та Дерманській друкарнях.

Для дослідження діяльності «практикуючих ісихастів» важливими є життя Іова Княгиницького та Іова Желіза. З твору «Совітування про благочестя» дізнаємося про ісихастські погляди «практикуючого ісихаста» Ісакія Борискович.

Виходячи зі сказаного вище, немає підстав говорити про системне дослідження творчості й діяльності острозьких книжників-традиціоналістів та «практикуючих ісихастів». Водночас є належна джерельна база для дослідження цієї теми.

РОЗДІЛ 2

ІСИХАЗМ ОСТРОЗЬКИХ КНИЖНИКІВ У КОНТЕСТІ УКРАЇНСЬКОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ

2.1. Поширення ідей ісихазму на українських землях

Ісихазм (від грецького слова "ἡσυχία" – спокій, безмовність) був домінуючою релігійно-філософською течією у Візантії наприкінці існування цієї імперії. Його становлення й розвиток стали логічним наслідком розвитку візантійської теологічної й філософської думки [143, с. 207].

На початку заснування Ромейської (Візантійської) імперії у ній був популярним християнський неоплатонізм. Представниками останнього вважають східних Отців Церкви. Серед них однією з найбільш знаних фігур був Василій Великий (329-379), якого Церква зарахувала до сонму святих. Він висловив низку ідей, які стали засадничими для ісихазму. Зокрема, що божество не можна пізнати по суті. Але воно дає про себе знати в т. зв. енергіях, тобто діях, актах. Недоступна в собі сутність здійснює завдяки цим енергіям «вихід із самої себе». Через це є можливим існування «божественних імен». Наш розум сам по собі не може наблизитися до Бога, але Бог за своєю ініціативою здатний наближатися до розуму людського [100, с. 72]. Саме ідея неможливості пізнання Бога, але можливість людини наблизитися до нього, сформульована Василієм Великим, і стала головною ідеєю ісихазму.

Помітний вплив на розвиток християнського неоплатонізму, а також ісихазму справили твори автора, відомого під іменем Діонісія Ареопагіта. Вважалося, що вони були написані учнем апостола Павла й першим афінським єпископом. У християнському середовищі Візантійської імперії ці твори стають відомими відносно пізно – на початку VI ст. Це сталося у зв'язку з теологічними дискусіями між ортодоксами й монофізитами. Перша згадка про Ареопагітики належить до 533 р. Точно не встановлено, хто насправді був автором цих творів. І донині з приводу цього ведуться дискусії. Більшість

дослідників вважають, що автор Ареопагітиків жив у V чи VI ст., тобто не міг бути справжнім Діонісієм Ареопагітом. Тому іноді його іменують Псевдо-Діонісієм Ареопагітом. До творів цього автора належать такі трактати, як: «Про божественні імена», «Про небесну ієрархію», «Про церковну ієрархію», «Про таємне богослів'я» й десять послань.

Ареопагітики є одним із кращих зразків християнського неоплатонізму. У цих творах в центрі буття є Бог, від якого виходять на всі сторони, поступово спадаючи, божественні еманції (випромінювання). Останні проходять через світ ангелів, церкву і далі аж до звичайних людей і речей. Тобто маємо своєрідний пантеїзм Ареопагітик – усе «небожественне», матеріальне є часткою божественного. Це пояснює активність християнських неоплатоніків й ісихастів зокрема.

Бог в Ареопагітиках не є пізнаваним, його не можна співставити з речами створеного світу. Звідси негативне, т. зв. апофатичне богослов'я Ареопагітиків.

Однак поряд із апофатичним богослов'ям Псевдо-Діонісій пропонує стверджувальне, катафатичне богослов'я. Суть його в тому, що богопізнання можна здійснювати з допомогою аналогій, символів, божественних імен. Із меншою адекватністю можна виразити Бога за допомогою таких понять, як «гарне», «краса», «любов», «благо», «доброта» і т. д., що належать реальності, яку ми пізнаємо за допомогою розуму. Люди й ангели, приймаючи від Бога норму свого спільного буття, здатні піднятися до нього. Але зробити це можна лише спільно. Це спільне буття має базуватися на ієрархії.

Одним із засадничих понять в Ареопагітиках є ієрархія (від грецьких слів «*ἱερός*» – «священний» та «*ἀρχή*» – «влада», «начало», «першооснова»). Ієрархія – це відповідність всього онтологічно вторинного своєму началу. Ієрархічною має бути Церква як продовження ієрархії ангелів на землі. Ієрархічним також має бути суспільство. Саме ієрархічність дає можливість наближення до Бога – незвіданого начала. Сам процес цього наближення має містичний характер, коли думка стає небагатослівною, а в перспективі – безсловесною. Звідси ідея безмовності в неоплатонізмі, яка особливо дала знати про себе в ісихазмі.

Бог для Діонісія Ареопагіта є позамежною тотожністю надмірного світла й непроникної темряви. Засвоївши розрив неоплатонічних уявлень про безумовну невизначеність Бога в собі самому і умовну можливість підніматися до божественного по «драбині» аналогій, символів та божественних імен, цей автор зв'язав онтологію неоплатонізму й породжене цією онтологією вчення про символ із проблематикою людської спільноти, яка розумілася як Церква [100, с. 72-76]. Ідея можливості підйому по «драбині» («ліствиці») до божественного стала однією із важливих в ісихазмі. Сам же християнський неоплатонізм отримав свій подальший розвиток у Ромейській (Візантійській) імперії після Діонісія Ареопагіта [198].

Християнський неоплатонізм активно використовувався ортодоксами під час дискусій, які велися в період семи Вселенських Соборів (325-787 рр.) [159, с. 19-147]. Хоча після цих соборів у Візантії певних впливів набуває християнізований аристотелізм (т. зв. візантійська схоластика), проте позиції adeptів християнського неоплатонізму залишаються сильними. Більше того, в середовищі мислителів-неоплатоніків поширюються ідеї містицизму, почасти викликані впливами мусульманських містиків-суфіїв. Показовою в цьому плані є творчість Симеона Нового Богослова (949-1022), якого можна вважати одним із попередників ісихазму. У нього до крайнощів доведений такий принцип: пізнання божественного мислиться ним не шляхом розмислів, абстрагування, а в конкретності містичного досвіду й відповідних практик. Тому істинному віруючому аж ніяк не допоможе філософія, яка загалом є непотрібною [100, с. 45-46]. Подібну позицію демонстрували українські ісихасти, що були пов'язані з Острозьким релігійно-культурним центром. Наприклад, це чітко простежується в творчості Івана Вишенського.

Ісихазм, як окреме вчення, базоване на християнському неоплатонізмі, остаточно оформився у Візантії в XIV ст. Це був період, коли Ромейська імперія переживала важку внутрішню кризу, зазнавала нападів з боку зовнішніх ворогів. Час її існування добігав кінця. Провідними ідеологами ісихастського вчення стали Григорій Синаїт (? – 1342) та Григорій Палама (? – 1358), яких з часом канонізувала Православна Церква [58, с. 204-207].

Григорій Синаїт був афонським ченцем. Афон же, ця «чернеча республіка», стала основним осередком ісихазму. Григорій Синаїт навчав, що плотською, тобто мирською, людиною завжди керує чуттєвість, яка породжує душевну неміч. Аби уникнути цього, треба прагнути до віри. Саме у вірі людина може узріти Бога й отримати від нього божественні думки. Важливим моментом зміцнення віри, вважав Григорій Синаїт, є самоспостереження, аналіз помислів душі, зосередження на внутрішньому Я [59, с. 16-17]. Цей теоретик ісихазму, допускаючи можливість безпосереднього спілкування з Богом, єднання з ним, розвинув учення про «умну молитву». Постійне повторення цієї молитви буцімто відкривало шлях для злиття душі з Богом. Ця молитва отримала назву Ісусової. Вона складається лише з кількох слів: «Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй нас» [143, с. 208].

Чільне місце в ісихазмі займало т. зв. «бдіння», тобто молитви, сполучені з частими поклонами, тривалим утриманням від їжі й сну. Велика увага надавалася нічній молитві, коли можна було «віддалитися» від зануреного в темряву гріховного світу. Мовчазне нічне докільля не тільки подавало зразок подолання неблагосної суєтності, а й вважалося сприятливим для істинного божественного пізнання. Звідси практика мовчання, яка набула значного поширення в середовищі ісихастів. Саме мовчазне самозосередження, вважали прихильники цієї течії, здатне привести до споглядання божественного Фаворського світла. Для досягнення такого стану потрібні фізична нерухомість, контроль дихання, зосередження уваги тощо. Подібні практики, зокрема постійне повторення коротких молитовних фраз, були відомі ще в східних містичних релігійних напрямках, зокрема перських та індійських. Вони могли справити вплив на візантійських ісихастів – якщо не безпосередньо, то опосередковано [90, с. 129].

Ідеї ісихазму викликали несприйняття в середовищі освічених верств візантійського суспільства, які намагалися дистанціюватися від містицизму. Із критикою цього вчення виступили калабрійський чернець Варлаам і його учень Акіндін. Вони ототожнювали сутність та діяння Бога. А на цій основі відкидали посередницьке значення божественного Фаворського світла. Прихильники

Варлаама високо цінували знання, передусім логічні докази й силогізми, правильне їх використання. Тобто стояли на позиціях релігійного «раціоналізму», характерного для західних теологів-схоластів. Противники ісихастів вважали, що лише знання, очищене чеснотами, є неоманливим світлом. А в діяннях афонських ісихастів-«безмовників» вбачали єресь [59, с. 17-18].

У дискусію з Варлаамом вступив Григорій Палама, який написав низку слів на захист ісихастського вчення [18]. Він, на відміну від свого опонента, який тяжів до аристотелізму та схоластики, виявляв схильність до християнського неоплатонізму. У своїх розмірковуваннях Григорій Палама спирався на твори Отців Церкви – Василя Великого, Григорія Ниського, Діонісія Ареопагіта й інших [143, с. 209-210].

Цей теоретик ісихазму вважав неможливим пізнати Бога з допомогою людського розуму, який оперує речами, котрі пізнаються з допомогою наших чуттів. Він абсолютизував протилежність природного й божественного. На його думку, якщо Бог є нетварне єство, то все інше єством бути не може. Навіть Бог, вважав Григорій Палама, не може по суті бути творцем світу. Останній же виник в результаті простого діяння Бога – як результат нествореної енергії, яка хоча й виходить від божества, але є відмінною від нього. Саме ж поняття нествореної енергії повністю витіснило Бога зі сфери пізнання [59, с. 18].

Григорій Палама був противником «раціоналізації» богослов'я, яка в той час набула розвитку на теренах Західної Європи. Західні богослови намагалися в своїх теологічних розмірковуваннях використовувати античну філософію, передусім логіку Аристотеля [58, с. 206]. Це не сприймалося Григорієм Паламою, який протиставляв аристотелівській філософії заповіді апостолів, перш за все Павла, а також твори Отців Церкви. Цей ідеолог ісихазму вважав, що Бог зневажив світську мудрість і вибрав собі за послідовників людей, «слабких розумом», які мають віру. «Божественна немудрість» стає ідеалом цього богослова [59, с. 18].

Подібні погляди пропагував Іван Вишенський та інші острозькі традиціоналісти. Є в них і несприйняття філософії, й апеляція до біблійних текстів та святоотцівської літератури, а також апологія «немудрості».

І все ж, вважав Григорій Палама, хоча людина не здатна розумом пізнати Бога, вона може до нього наблизитися. Адже божественна енергія «розлита» по всьому світу, а отже, вона присутня і в людях. Якщо ж люди її не мають, то це наслідок нечистоти, гріховності. Поєднання з Богом відбувається завдяки плеканню «богоподібних чеснот» і в молитві [143, с. 210-211].

Незважаючи на негативне ставлення до сьогочасного світу, Григорій Палама приділяв чимало уваги людині, фактично ставлячи її в центр всесвіту. Людина навіть може стати вище ангелів. Адже останні є лише відображенням божественного світла, а людина, духовно очистившись і вдосконалившись, може злитися з божеством. Григорій Палама, апелюючи до Євангелія від Луки (17, 21), акцентував увагу на тому, що «царство Боже всередині нас». Звідси ісихастське вчення про «внутрішню людину», відповідно до якого в душі людини сховане божественне, яке потрібно лише віднайти. Це віднайдення відбувається завдяки благочестивому життю, молитвам, релігійним практикам, що зрештою допомагає наблизитися до Бога [90, с. 129-130].

На перший погляд, у релігійно-філософському вченні ісихазму не було нічого нового, оригінального. Воно начебто систематизувало й трансформувало неоплатоністичні погляди, притаманні Отцям Церкви – Василю Великому, Григорію Ниському, Діонісію Ареопажиту, а в пізніші часи – Симеонові Новому Богослову [143, с. 211-212]. Однак зауважимо, що ісихазм виник в умовах суспільства, у якому високо цінувалася традиція, а нове сприймалося, радше, як щось негативне, аніж позитивне. І коли в той час хтось виявляв оригінальність, то це, як правило, діялося під покровом традиціоналізму.

Варто погодитися з думкою, що ісихазм можна «тракувати як пристосування містичних неоплатоністично-християнських традицій до умов часів Ренесансу, коли особистість автономізувалася, а роль окремих діячів у суспільному житті помітно зростала. Звідси в ісихазмі інтерес до людини, намагання подати її як божественну істоту» [90, с. 130]. Однак варто мати на

увазі те, що ісихазм, зазнавши впливу «духу Ренесансу», все ж став в опозицію до ренесансних учень. Тобто це вчення творило альтернативу як ренесансній ідеології, так і загалом «латинській» мудрості.

Уже зазначалося, що основним осередком ісихастів був Афон, або Свята гора, де знаходилися численні чернечі обителі. В умовах краху Візантії як держави афонські монастирі були ніби законсервованим уламком могутньої в минулому православної імперії. У XIV-XVI ст. Афон переживав період свого піднесення, ставши взірцем для православного світу [143, с. 215].

Також важливо, що в останні десятиліття існування Візантії імператорська й церковна влада сприяла поширенню ісихазму за її межами, сподіваючись за допомогою цього вчення залишитися впливовою силою – бодай хоча б у сфері культури. Ісихазм набув поширення на Балканах, зокрема в Болгарії та близькій до неї Сербії [59, с. 19].

Важливу роль у поширенні ісихастських поглядів відіграв патріарх Євтимій Тирновський (бл. 1375-1403), який провів своєрідну реформу книжності. Вона переважно стосувалася засад перекладу грецьких текстів на старослов'янську, власне староболгарську, мову (як правило, цю мову називали просто болгарською; зокрема, так її називали й на Русі-Україні). Відбулися також зміни правопису й графіки цієї мови. Євтимій Тирновський дотримувався думки, що будь-яка неточність у тексті, передусім при перекладі священних книг, праць церковних авторитетів, може стати причиною появи єресі. Також він прагнув до уніфікації письма й мови.

Реформа книжності Євтимієм Тирновським була пов'язана з ісихастськими впливами. Адже «безмовність», на якій зосереджували увагу адепти цього вчення, визначала усвідомленням таємничої сили слова й необхідності точного вираження в ньому сутності явища. Наприклад, ісихасти в імені божому бачили самого Бога. Тому православні письменники XIV-XV ст., які сприймали погляди ісихастів, приділяли значну увагу мистецтву слова. Особлива увага приділялася перекладам, переписуванню, «шліфуванню» біблійних текстів тощо [143, с. 219-220].

З ісихазмом пов'язана поява та поширення т. зв. стилю «плетіння слівес». Автори, які його застосовували, намагалися відшукати в матеріальному нематеріальне, божественні вияви в різних сферах повсякденного життя, що було практичним втіленням ідеології ісихазму. Письменники-ісихасти, надаючи виняткове значення слову, вірили в його магічну силу, тому закликали писати гарно, витончено й експресивно. Словам надавалася роль посередника між всевишнім і земним, вони для них були «знаками» божественного світу [168, с. 99].

Для творів, написаних у стилі «плетіння слівес», притаманні часті окличні речення, риторичні запитання, неологізми, нагромадження синонімів, порівнянь тощо. Такі художньо-стильові засоби піднімали в творах градус емоційності, сприяли абстрактності викладу, що трактується науковцями як «абстрактний психологізм» [142, с. 88; 143, с. 220]. Зазначений стиль був притаманний Іванові Вишенському. У його творах трапляються й окличні речення, і риторичні запитання, й різноманітні неологізми тощо. Така стилістика робила твори письменника емоційно вражаючими. Стилем «плетіння слівес» захоплювався І. Франка й багатьох інших дослідників. Але це була стилістика ісихазму, що протистояла «неемоційності» раціоналізованих «латинських» текстів. Дещо подібне зустрічаємо і в Г. Сковороди. Таким чином, ісихасти протистояли західним авторам не лише ідейно, але й стилістично.

Ісихазм в умовах османського завоювання Візантії, Сербії й Болгарії, незважаючи на містицизм, консерватизм і декларовану відстороненість від соціальних реалій, виявився доволі ефективним у політичному аспекті. Прихильники цього консервативного вчення, завдячуючи своєму ізоляціонізму, втечі від «суєтної» дійсності, стояли на патріотичних засадах, нерідко демонструючи активність у відстоюванні православного віровчення. У Болгарії, Сербії, дунайських князівствах (Валахії, Молдавії) адепти ісихазму стали хранителями православної традиції, що сприяло етнічному збереженню цих народів [90, с. 131].

Дещо подібна ситуація спостерігалася й на теренах Русі, тобто України й Білорусії. Правда, тут руській ідентичності загрожувала не стільки османська експансія, пов'язана з ісламізацією, скільки експансія польська, що часто здійснювалася шляхом покатоличення руського православного населення. У цих умовах ізоляціонізм ісихазму став важливим чинником, який стримував релігійні конверсії, допомагаючи русинам (українцям і білорусам) зберігати східнохристиянський обряд і пов'язану з ним етнічність.

У Болгарії, Сербії, інших балканських землях у XIV ст. з'явилися нові книги старослов'янською мовою, перекладені прихильниками ісихазму. Це були не лише переклади біблійних текстів, а й творів теологічного характеру. Із Балкан ці переклади поширювалися на інших теренах, де церковною мовою була мова старослов'янська: у Валахії, Молдавії, а також на Русі, передусім на землях України, Білорусії й Московії. Це явище в літературі отримало назву «другого південнослов'янського впливу» («перший південнослов'янський вплив» [10, с. 46-47] пов'язувався з прийняттям у Болгарії християнства й розквітом старослов'янської книжності за часів царя Симеона; саме ця книжність пізніше перейшла на Русь, сприяючи утвердженню тут християнської віри) [10, с. 164; 142, с. 6-26]. Щодо «другого південнослов'янського впливу» російський академік Д. Ліхачов писав: «У другій половині XIV і на початку XV ст. на Русь переноситься велика кількість нових перекладів, що були зроблені на слов'янській літературній мові в Болгарії, Сербії, монастирях Греції, Єрусалима, Сіная. Тут і твори отців церкви в нових перекладах, твори богословські, церковно-канонічні, церковно-служебні й, що найголовніше, – твори літературні. Оригінальні південнослов'янські твори (головним чином житія) складають порівняно невелику частину пам'ятників писемності, що з'явилися на Русі. Серед перенесених нам із Візантії через південнослов'янське посередництво відзначимо нові переклади або нові редакції старих перекладів Четвероєвангелія, Апостола, Псалтиря, «Службових Міней», гімнографічної літератури, «Пісні Пісень», «Слів» Іоанна Богослова, «Літвиці» Іоанна Ліствичника, «Пандектів» Никона Черногорця, «Питань-відповідей» Псевдо-

Афанасія, «Житія Антонія Великого», «Житія» Варлаама і Йоасафа, «Сінайського патерика», «Слова» Мефодія Патарського та інших, а також переклади раніше невідомих у слов'янській традиції творів отців церкви й слов'янських містиків: Василя Великого, Ісаака Сіріна, Григорія Синаїта, Григорія Палами, Симеона Нового Богослова, Іоанна Златоустого і т. д. Особливе значення мала поява в XIV віці перекладів Діонісія Псевдо-Ареопагіта...» [110, с. 117-118].

Варто зауважити, що на руських землях значного поширення набули твори Діонісія Ареопагіта, які високо цінувалися християнськими неоплатоніками, ісихастами зокрема. У 1371 р. на Балканах чернець Ісайя із Сера переклав з грецької мови на мову старослов'янську твори цього автора: «Про небесну ієрархію», «Про церковну ієрархію», «Про божественні імена», «Про таємне богослов'я» та інші [155, с. 351-335; 176, с. 67].

З ісихазмом також пов'язана поява на руських землях, у т. ч. Україні, «Діоптри» («Душеспоглядального дзеркала») візантійського автора XI ст. Филипа Монотропа (Пустельника). У цьому творі широко використовувалися як біблійні тексти, так і творіння Отців Церкви і навіть античних філософів. Перші списки «Діоптри» на українських землях датуються другою половиною XIV ст. Тобто в Україні вона з'явилася незадовго після того, як її переклали болгарські монахи-ісихасти. Згаданий твір складається з невеликого за обсягом «Плачу» та розширеного «Діалогу», який є уявною розмовою душі-володарки та плоті-служниці. Відповідно до поданих у «Діоптрі» поглядів, людина має подвійну природу – видиму й невидиму, матеріальну та нематеріальну. Душа, яка є невидимою частиною людської істоти, проявляє себе в діяльності, а можливість діяти дає їй тіло. Тобто тіло трактується як знаряддя душі і її слуга. Щодо гріхів, учинених тілом, то відповідальність за них несе душа [143, с. 217]. «Діоптру» можна розглядати як своєрідний підручник самопізнання людини, у ній зверталася увага на проблему, яка цікавила ісихастів. Як уже говорилося, в 1612 р. була видана книга острозького традиціоналіста Віталія Дубенського «Діоптра», в якій уміщено чимало ісихастських ідей.

На українських землях з'являються нові переклади богослужбових книг, які цінувалися ісихастами. Наприклад, у «Мінеї місячній» переклад з грецької був доповнений приблизно в XIV ст. перекладом подібної за змістом болгарської книги [160, с. 137]. У XVI ст. з'явилося чимало нових списків біблійних і релігійно-повчальних текстів [74, с. 51-52].

Українські землі, в силу певних обставин, про які йшлося вище, виявилися непоганими теренами для поширення й розвитку ісихастських поглядів. Цьому сприяла політична дезорганізація цих земель, які стали об'єктом експансії іноземних правителів. Ця дезорганізація породжувала містичні настрої, почуття непевності, песимізму, нерідко орієнтувала людей на ізоляціоністську «втечу від світу». Показово, що найвидатнішим українським філософом вважався Г. Сковорода, який, зокрема, відомий тим, що «втікав від світу».

Окрім вказаних чинників соціального характеру, варто вказати й на чинники культурні. Річ у тім, що в Київській Русі значного поширення набули твори християнських неоплатоніків, передусім східних Отців Церкви. Їхні тексти не лише читали й переписували. Ідеї християнських неоплатоніків були сприйняті й адаптовані давньоруськими мислителями. Загалом філософія Київської Русі, яка, зрозуміло, мала християнський характер, була неоплатоністичною [10, с. 52-61; 31, с. 51-74; 73, с. 73-83; 195, с. 19-20].

Тому ісихазм, образно кажучи, в Україні впав на благодатний ґрунт. У певному сенсі, він став продовженням тих релігійно-філософських традицій, які утвердилися на теренах Київській Русі. На це вказував дослідник О. Марченко, який зазначав: «Згідно з ученням Палами та близьких до нього вітчизняних мислителів в тріаді «Бог-світло-людина», останній член є діяльним. Будучи послідовниками Ареопагіта, ісихасти останню складову «людина» по колу замикали на першу – «Бог». У цьому випадку людина є і сотвореною і «особистим скульптором», який створює «себе до Бога». Апелюючи до людської цінності, ісихастська «філософія людини», що виростає на ґрунті добре відомої на Русі давньохристиянської аскетичної традиції, де сам термін «ісихія» (спокій, безмовність) вказував на ідейний спосіб служіння Богові й

означав стан повноти єднання з ним, зовсім не настроює некритично сприймати людину такою, якою вона є. Навпаки, тут висувається вимога найсуворішого внутрішнього самоконтролю і методично обґрунтованого самостворення особистості. Увага до людини оберталася в цьому сенсі вишколеною тисячолітньою аскетичною практикою, духовною вимогливістю» [116, с. 72-73].

На українських землях ісихазм поширюється незадовго після того, як він з'являється у Візантії, Болгарії та Сербії. Цьому чимало посприяв київський митрополит Феогност (? – 1358) [142, с. 15]. Він, як і багато тодішніх очільників Київської митрополії, за походженням був греком. Ще на батьківщині цей священнослужитель ознайомився з ученням ісихастів. Митрополит Феогност перебував у Москві. Однак відвідував українські землі, зокрема бував на Волині. Поширення ісихастських ідей на Русі-Україні виявилось не стільки в появі творів провідних теоретиків ісихазму (Григорія Синаїта й Григорія Палами), скільки в перекладі й переписуванні теологічної лектури, на яку орієнтувалися прихильники цього вчення.

Поширенню ісихазму на українських землях сприяли контакти місцевого духовенства з православним духовенством Болгарії, Сербії, а також афонськими ченцями. З Афоном мали зв'язки деякі українські монастирі, серед яких Києво-Печерський. Про ісихастські практики в цій обителі свідчить послання печерського архімандрита Досифея до інока Пахомія. У цьому посланні говориться, що в Києво-Печерському монастирі набуло поширення «правило афонське», а монахи використовують ісихастську молитву Ісусову. Імовірно, під впливом ісихазму також постали Арсеніївська й Касіянівська редакції Києво-Печерського патерика. Так, у Касіянівській редакції наголошується на тому, що Антоній Печерський, засновник Києво-Печерського монастиря, побував на Афоні, де ознайомився з життям ченців у місцевих монастирях [1, с. 16]. Отже, києво-печерське чернецтво трактувалося як продовжувач традицій афонітів [143, с. 215-216]. Звісно, серед українських монастирів не лише Києво-Печерський монастир мав контакти з далеким Афоном. Афоніти служили взірцем для українського чернецтва.

Вважається, що митрополит Кипріян помітно посприяв поширенню ісихазму на землях Київської митрополії (бл.1330-1406). Він навчався в Болгарії, Константинополі й на Афоні. Перебуваючи у Візантії, зблизився з константинопольським патріархом Філофеєм Коккіносом, який належав до прихильників ісихазму. Саме цей патріарх сприяв призначенню Кипріяна на київського митрополита. Також Кипріян був близький до болгарських засновників ісихазму – Феодосія Тирновського й патріарха Євтимія.

Церковна кар'єра Кипріяна була складною. Будучи висвяченим на київського митрополита в 1375 р., він не знайшов спільної мови з московським князем Дмитрієм Донським. Останній хотів мати на митрополичому престолі свого ставленика – Михайла-Мітяя. Цей конфлікт затягнувся на тривалий час і породив цікаву літературу. Конфлікуючи з Дмитрієм Донським, Кипріян змушений був покинути Москву й перебратися до Києва. Зрештою, між московським князем і Кипріяном настало примирення, митрополит приїхав до Москви [11, с. 100-125; 156, с. 52-124]. Проте значна частина життя митрополита була пов'язана з українськими землями.

Кипріян був освіченою людиною. Гадаємо, що він привіз на Русь чимало сербських та болгарських книг, якими користувалися ісихасти. Переписував твори Іоанна Синайського та Діонісія Ареопагіта. Завдяки йому Ареопагітики поширилися на землях Русі-України. Після себе Кипріян залишив низку послань [Послання митрополита Кипріяна див.: 156, с. 195-204]. У них звучить теза про окремішність монахів, їхню правову й моральну самостійність. Чернець, вважав Кипріян, не нагадує звичайну людину. Він навіть не має права вінчати, хрестити й здійснювати інші обряди, коли йому доводиться вступати у спілкування зі світськими особами. Не повинні монастирі володіти й землями, селами. Хоча Кипріян і допускав, що монастирськими володіннями може керувати мирянин, який забезпечуватиме ченців матеріально. Подібна практика стала поширеною на українських землях, коли монастирськими «хлібами духовними» розпоряджалися світські особи. Це була «зворотна сторона» ісихазму. Сам же монастир, вважав Кипріян, протистоїть мирському світу [59, с. 21].

Справу Кипріяна продовжив його племінник Григорій Цамблак (1364-1426), який став київським митрополитом у 1414 р. Резиденція його знаходилася в Києві. Після того, як у 1416 р. Київ розорила ногайська орда, він переніс її до Новоградки [168, с. 98]. Отже його діяльність була пов'язана з українськими й білоруськими землями.

Григорій Цамблак, будучи учнем патріарха Євтимія, став автором творів ісихастського спрямування. У «Похвальному слову Євтимію Тирновському», написаному про свого наставника, Григорій Цамблак вів мову про тяглість ісихастського вчення від Григорія Синаїта через Феодосія Тирновського до Євтимія. Розповідаючи про останнього, автор підкреслював, що Євтимій ще в молоді роки, молячись, не відчував свого тіла. Інакше кажучи, вказувалося на ісихастські практики. Григорій Цамблак писав, що Євтимій хоча й був чудовим оратором, але цінував мовчання. Описуються в «Похвальному слові Євтимію Тирновському» також різні ступені богопізнання. В «Оповіді про перенесення мощів св. Параскеви Тирновської з Відіна до Сербії» Григорій Цамблак розповідає про ісихастські практики в середовищі сербських монахів. У «Житті Стефана Дечанського» йдеться про диспути ісихастів зі своїми опонентами в середині XIV ст. [142, с. 27-77; 143, с. 221-224].

Загалом твори Григорія Цамблака пронизані ісихастською містикою. Автор творить ідеал релігійного інтелектуала, для якого справжня мудрість виявляється в чернечому житті. Основою при цьому є мовчання й рукоділля. Мовчання – це не просто утримання від словесних суджень, а спосіб, з допомогою якого відбувається наближення до божественного. Щодо рукоділля, то під цим Григорій Цамблак розуміє не стільки фізичну працю, спрямовану на задоволення елементарних життєвих потреб, скільки працю інтелектуальну, яка має на меті виправлення книг, точні переклади священних текстів тощо [59, с. 22-23].

Завдячуючи діяльності митрополитів Кипріяна й Григорія Цамблака, ісихазм став важливим елементом церковної культури в XV – XVI ст. на землях Русі-України. Цей напрямок релігійного філософствування варто розглядати як транслятора здобутків візантійської культури пізнього періоду, а також

болгарської й близької до неї сербської культур XIV ст. У цьому явищі слід вбачати певний позитив, стимул для культурного розвитку на українських землях.

Ісихазм виявився прийнятним для русинів-українців у XV – XVI ст. Але він нерідко відігравав деструктивну роль у плані соціальному й політичному, орієнтуючи своїх adeptів на суспільну пасивність, ізоляціонізм, закритість. Щоправда, ісихасти далеко не завжди демонстрували відстороненість від світу. Траплялося, вони виявляли активність, зокрема у відстоюванні православ'я, брали участь у церковній боротьбі, котра, як правило, поєднувалася з боротьбою політичною. Наприклад, таку активність виявляли згадувані Кипріян та Григорій Цамблак.

Як правило, ідеї ісихазму знаходили поширення в священицькому середовищі. Це закономірно. Адже переважно духовенство в середньовічному суспільстві було носієм елітарної культури. І тому його представники сприймали й фактично генерували нові ідеї. Інша річ, що ці ідеї представлялися як продовження традиції, «відновлення старовини». Це стосувалося й ісихазму. З'явившись як нове явище на українських землях у кінці XIV – на початку XV ст., він апелював до традиції. Традиція ж християнського неоплатонізму, як уже говорилося, мала на теренах Русі-України вже помітну історію, тому виявилася зрозумілою й прийнятною для руських (українських) книжників.

Через те в Острозькому релігійно-культурному центрі, який активно діяв у кінці XVI ст., була представлена ісихастська течія. Це ще більше стосується Дерманського релігійно-культурного центру, який можна вважати переважно ісихастським.

Виникнення й розвиток Острозького культурного центру були пов'язані з діяльністю князів Острозьких [Про князів Острозьких див.: 167, с. 57-61; 179, с. 63-347]. Цей аристократичний рід, ставши одним з найбагатших магнатських родів Східної Європи в XVI ст., вважав себе продовжувачем традицій Київської Русі [209, с. 172-175; 210, с. 236-237; 211, с. 84]. Наприклад, у 1580-1581 рр. в передмові до Острозької Біблії Герасим Смотрицький представляє далекими

предками Василя-Костянтина Острозького київських князів Володимира Великого та Ярослава Мудрого:

«Адже Володимир свій народ хрещенням просвітив,
А Костянтин богорозумними писаннями освітив.
Тоді зникла многобожність ідолівської омани,
Сьогодні ж прославляється божество єдиної влади.
Ярослав церковними будовами Київ та Чернігів прикрасив,
А Костянтин єдину соборну церкву писанням прославив» [132, с. 26].

Знаний український письменник-полеміст Захарія Копистенський у своєму фундаментальному творі «Палінодія» (розділ «Про пресвітлого та преславного Василя, князя Острозького, воєводу Київського») проводить думку, ніби князівський рід Острозьких веде свій початок від київського князя Володимира Святого й володимирського та галицького князя Данила Романовича (Галицького) [165, с. 637-640]. Навіть єпископ Володимирський та Берестейський Іпатій Потій, опонент Василя-Костянтина Острозького щодо унії, теж вважав, начебто далеким предком князя був хреститель Русі, київський князь Володимир [178, с. 135].

Отже, князь Василь-Костянтин Острозький у творах різних панегіристів – як православних, так і католицьких – переважно поставав продовжувачем справ, у т. ч. культурних та релігійних, Володимира Великого, а також інших князів Давньої Русі. Імовірно, цей можновладець так і сприймав себе, заявляючи про свої претензії на давньоруський спадок. Тому в Острозькому релігійно-культурному центрі цьому спадку приділялася чимала увага [98, с. 171-174].

Одним із головних частин цього центру була Острозька православна академія, яка продовжувала освітні традиції Русі-України попередніх часів. Звісно, в цих традиціях займав певне місце й ісихазм. Перша згадка про Острозьку академію з'являється в «Азбуці» (Букварі), яка, ймовірно, була надрукована відомим друкарем Іваном Федоровичем (Федоровим) в Острозькій друкарні 15 червня 1578 р. [2]. На титульному листі цього видання було сказано, що князь Василь-Костянтин Острозький заснував у Острозі школу,

залучивши до неї людей, котрі знали на божественному писанні й володіли латиною, грецькою та руською мовою. Володіння латинською мовою – це вже була «новина», певне свідчення прозахідної орієнтації. Щоправда, у той час навчання латини набувало поширення серед українських шляхтичів. Про це, наприклад, говорить «Духовний заповіт Василя Загоровського» [165, с. 217-236]). Та все ж зверталася увага на вивчення в академії традиційних для культури Русі мов – грецької й руської. А добре знання божественного писання начебто свідчило про прихильність цих викладачів до ісихастських традицій.

Острозька «Азбука» 1578 р. дає підстави вважати, що академія в Острозі вже деякий час діяла (ймовірно, кілька років). Можна припустити, що процес генезису цього навчального закладу міг припасти на середину XVI ст. У березні 1575 р. управителем Дерманського Свято-Троїцького монастиря князь Василь-Костянтин Острозький призначив друкаря Івана Федоровича, який перед цим друкував книги в Москві, Заблудові та Львові. У той час, як уже говорилося, подібна практика мала поширення, коли людина, яка не є ченцем, ставала управителем монастиря. Причому таку практику вітали ісихасти, оскільки це ніби давало змогу ченцям зосередитися на справах духовних, а не на світських речах. Доходи від монастирських володінь управитель використовував для своїх потреб (якщо монастирські володіння надавалися за заслуги) або для реалізації якихось справ. Князь Василь-Костянтин Острозький надав володіння Івану Федоровичу для здійснення грандіозного й амбітного проекту – видання повного тексту Біблії церковнослов'янською мовою [98, с. 192].

Звісно, поява такого проекту цілком відповідала потребам християнської культури. У період Київської Русі не було повного тексту Біблії в перекладі на церковнослов'янську мову. А ті перекладені біблійні тексти, які побутували в давньоруській культурі, цілком задовольняли богослужбові потреби. Інтерес до біблійних книг, їхнє опрацювання були пов'язані, певною мірою, з «другим південнослов'янським впливом», інспірованого прихильниками ісихазму. Звісно, не можна говорити, що Острозька Біблія – це плід ісихазму. Але те, що її підготовка й видання здійснювалися в руслі тенденцій, які породив ісихазм, можна не сумніватися.

Імовірно, близько 1575 чи 1576 рр. виникла група вчених богословів, які працювали над підготовкою до друку книг Острозької Біблії. Паралельно з цим ті ж богослови навчали дітей в школі, готуючи для себе належну заміну. Така школа, де студіювалися різні мови й де вчили богословствувати, спираючись на тексти Біблії, виходила за межі школи середньої. Це була школа вищого типу. Більшість учених допускають, що Острозьку православну академію засновано в 1576 р. Тоді цей навчальний заклад мав багатоступеневий характер, у якому учні здобували початкову, середню й вищу освіту [98, с. 192; 124].

На першому етапі навчання в академії учні оволодівали руським письмом, яке спиралося на старослов'янську основу. В острозьких книжників навіть спостерігаємо культ старослов'янської мови як мови божественної. Наприклад, Іван Вишенський писав, що «словенська мова» є найплодоносніша з усіх мов і наймиліша Богові [22, с. 35]. Такі підходи фактично визначалися ідеологією ісихазму, адже адепти цього вчення ладні були розглядати мову як щось божественне. З допомогою мови, точніше священних текстів, вважали вони, людина наближається до Бога.

Для потреб учнів академії в Острозькій друкарні було здійснено кілька видань букварів старослов'янської мови – у 1578 р., 80-х роках, 1598 р. [2; 3; 4]. Це, власне, ті видання, про які ми знаємо. Але, ймовірно, були інші видання, які до нас вони не дійшли.

Цікавим є перше видання острозької «Азбуки». Незважаючи на те, що вона була призначена для навчання старослов'янської мови, у ній був надрукований грецький алфавіт. Це дає підстави стверджувати, що згаданий підручник використовувався при навчанні грецької мови, яка цінувалася в Острозькій православній академії. Також в «Азбуці» укладачі помістили «Сказання, як уклав Кирило-філософ азбуку по-слов'янськи й переклав книги з грецької мови на слов'янську». Це «Сказаніє...» було варіантом твору болгарського книжника Чорноризця Храбра «Про письмена». Указаний твір мав чимале значення в історії писемності слов'янських народів. А в умовах України кінця XVI ст. публікація «Сказання...» Чорноризця Храбра використовувала давні традиції для потреб сьогодення [28, с. 128]. Звернення

до такого традиційного тексту теж варто розглядати в руслі ісихастських тенденцій.

Другим острозьким виданням став «Новий Заповіт із Псалтирем» (1580) [77]. І новозавітні тексти, і Псалтир високо цінувалися православними традиціоналістами. Доповненням до Нового Заповіту й Псалтиря варто вважати «Книжку, в якій зібрані потрібні речі...» (1580). Це був перший у історії кириличного книговидання алфавітно-предметний покажчик біблійних текстів. У цьому виданні, яке було також розраховане на проведення релігійних диспутів, підібрані фрази й словосполучення з Нового Завіту та Псалтиря з відповідними посиланнями на розділи й зачала [98, с. 206].

Найвизначнішою пам'яткою Острозької друкарні, безперечно, є Біблія, друкування якої тривало продовж кількох років. Трапляються примірники Біблії з різними датами випуску – 1580 і 1581 рр. [8].

Про деякі ісихастські моменти Острозької Біблії говорять також її передмови. Зокрема, в першій передмові, яка була написана від імені мецената книги, князя Василя-Костянтина Острозького, говорилося, що князь зважився на це видання, сподіваючись на Боже милосердя, відаючи, як нелегко людям спастися. Відтак для князя Василя-Костянтина Острозького підготовка й видання Біблії було особливою, богоугодною справою. Такий підхід, який передбачав роботу з біблійними текстами, їх поширенням, загалом був співзвучний ісихазму.

Перед першою передмовою до Острозької Біблії на звороті титульного аркуша було розміщено зображення герба князя Василя-Костянтина Острозького. Там же був надрукований вірш «Зри сія знаменія...» авторства Герасима Смотрицького. У цьому творі, зокрема, йдеться про те, що князь перемагає «мисленного супостата», захищає чистоту православної віри, використовуючи Священне Писання. Він також відсікає «темряву ідолюської зваби», відганяє «єретиків полки» [8, арк. 1 нн]. У цих словах теж відчувається «дух ісихазму».

У першій передмові до Острозької Біблії визначена головна мета цієї книги – посилення авторитету православ'я, яке переживає надзвичайно складні

часи [8, арк. 2 нн зв.]. Стверджується, що порятунок може дати Святе Писання, яке дав Бог «роду людському» [8, арк. 2 нн]. При цьому князь Василь-Костянтин Острозький просить читачів прийняти Біблію не як річ людську, а як річ духовну, даровану згори, від Бога [8, арк. 3 нн зв.]. Загалом, здавалось би, такі міркування не є чимось незвичним у християнському дискурсі. Однак саме на ці моменти зверталася увага в ісихазмі.

У передмові князя Василя-Костянтина Острозького розповідається також про грандіозну роботу, що передувала виданню Острозької Біблії. До Острога було доставлено багато різноманітних біблійних текстів, проводився їх порівняльний аналіз. Князь чимало радився з книжниками, яких згуртував навколо себе. Знову ж таки у цьому простежується ісихастська традиція, що полягала в кропіткій роботі над біблійними текстами, намаганні досягнути божественний сенс і відобразити його в перекладі. Звідси й порівняння різних біблійних текстів.

Острозькі книжники зупинилися на тому, щоб «незмінно» йти за перекладом 72-х мудреців, тобто Септуагінтою. Таке рішення цілком вкладалося в логіку ісихастів, адже на перший план ставилася грецька релігійно-культурна традиція. Наприкінці передмови до Острозької Біблії йшлося про те, яке величезне значення має Святе Письмо для навернення людини до правдивої віри [8, арк. 3 нн зв.], під якою, звісно, розумілося православ'я.

Справді, редактори Острозької Біблії опрацювали надзвичайно великий корпус біблійних текстів, порівнявши їх. Це були не лише тексти грецькі й слов'янські, але також латинські й, можливо, навіть арабські. Подібна діяльність знову ж таки відповідала орієнтирам ісихастів. Подібну роботу на «латинському» Заході у той час ще робили. Уже після видання Острозької Біблії з'явилася Комплютенська Біблія, укладена з використанням різних текстів. Отже, завдяки впливам консервативних ісихастів русини-українці, як не дивно, здійснили прорив у бібліїстиці й філологічній науці, випередивши європейців.

У другій передмові до Острозької Біблії, підписаній Герасимом Смотрицьким, теж звучать ісихастські мотиви. Автор говорить, що треба «іспитати» Священне Писання, тобто знайти в ньому суть про Ісуса Христа, бо саме це має привести до життя вічного. Читаючи Біблію, варто намагатися зрозуміти її духовний зміст і вмістити його в собі [8, арк. 6 нн].

Після другої передмови йде панегіричний вірш Герасима Смотрицького «Всякаго чина православний читателю», де автор прославляє князя Василя-Костянтина Острозького, порівнюючи його з можновладцями Київської Русі – Володимиром Святославичем та Ярославом Володимировичем [8, арк. 7 нн зв.]. Як бачимо, тут йде звернення до давньоруської символіки, а, відповідно, до давньоруської культурної традиції, в якій помітне місце займав близький до ісихазму неоплатонізм.

Після видання Біблії Острозька друкарня на певний час, більше десяти років, припиняє роботу. Чому так сталося, з приводу цього є різні міркування. Діяльність друкарні було відновлено лише в середині 90-х років XVI ст. У березні 1594 р. побачило світ велике видання на 604 аркуші під назвою «Книга о постничестві» («Книга про піст») [14]. Ця книга складалася з трьох частин і була перекладом праць про аскетичне чернече життя святого Василія Великого. Як уже зазначалося, твори останнього широко використовували ісихасти. Тобто видання «Книги о постничестві» варто розглядати в руслі поширення ісихастської традиції на українських землях.

Зберіглося більше 100 примірників «Книги о постничестві». Це свідчить як про відносно великий наклад видання (орієнтовно 1000 примірників), так і його популярність та затребуваність [98, с. 215].

До виданої в Острозькій друкарні святоотцівської літератури, яка використовувалася ісихастами, належить також «Маргарит» Іоанна Златоуста [65]. Ця книга побачила світ у 1595 р. Вона є значною за обсягом – 545 аркуші. До неї увійшли слова, власне проповіді, Іоанна Златоуста. Зберіглося відносно значна кількість примірників «Маргарита», що свідчить про її великий наклад. Книга, наскільки можна судити, мала значне коло читачів, активно поширювалася [98, с. 215-216].

У 90-х роках XVI ст. в Острозькій друкарні було надруковано «Книжицю» (в шести розділах) Василя Суразького, написану з ісихастських позицій. Про неї мова йтиметься окремо. При цьому зазначимо, що ймовірним редактором «Книги о постничестві» та «Маргарита» був Василь Суразький. Скидається на те, що в середині 90-х рр. XVI ст. князь Василь-Костянтин Острозький наблизив до себе ісихастів й опирався саме на них.

Якраз у цей час активно розгортався унійний процес. Князь Василь-Костянтин Острозький був зацікавлений в тому, аби максимально зберегти східну традицію в об'єднаній церкві [41, с. 280 – 284]. А найбільш послідовними прихильниками цієї традиції й були ісихасти.

Навіть адепти унії змушені були зважати на східну традицію. Наприклад, в «Артикулах для унії», укладених єпископатом Київської митрополії для римського папи, говорилося, що всі традиції православного Сходу мають бути збережені в об'єднаній церкві [141, с. 85-90].

Берестейська унія 1596 р. не стала чинником релігійного порозуміння між православними й римо-католиками в умовах Речі Посполитої. Радше, вона призвела до загострення конфесійного протистояння [147, с.108-135; 148, с. 79-100; 234, с. 29-30]. Відразу після проголошення унії в Острозькій друкарні були підготовлені й надруковані книги, що мали антиуніатський характер. Деякі з них були пронизані ісихастськими мотивами. Серед них варто назвати «Книжицю» (в десяти розділах), яка побачила світ у 1598 р. До неї, як уже говорилося, увійшло вісім послань патріарха Мелетія Пігаса, послання самого князя Василя-Костянтина Острозького, анонімне послання, написане Іваном Вишенським від імені афонських ченців [78]. Як відомо, патріарх Мелетій Пігас виявляв прихильність до ісихастів, зокрема до Івана Вишенського. Зрештою, ці послання, які були підписані в «Книжиці» іменем Мелетія Пігаса, могли писатися руськими (українськими) адептами ісихазму на Афоні, куди за допомогою звертався патріарх. Можливо, що до них долучився також Іван Вишенський.

У 1598 р. в Острозі побачило світ видання Часослова [191] – книги, наклад якої, судячи зі збережених примірників, був достатньо великий. У

1602 р. вийшло ще одне видання Часослова [192]. Прихильники ісихазму, наприклад Іван Вишенський, високо цінували цю книгу, вбачаючи в ній одну із основ справжньої «християнської науки».

У 1602 р. Острозький релігійно-культурний центр переніс свою діяльність у Дерманський Свято-Троїцький монастир. Дев'ятого червня того ж року ця обитель отримала грамоту від князя Василя-Костянтина Острозького. Монастир став спільножительним, тобто зі спільним майном і суворими правилами співжиття. За взірць для нього стали афонські монастирі. До Дерманського Свято-Троїцького монастиря приймали не лише людей, які визнавали ці правила, а й тих, хто мав відповідну освіту, зокрема знав мови «словенську», греку та латину [124, с. 37]. При монастирі також було організовано друкарню. Саме в Дермані прибічники ісихазму стали повністю домінувати.

Ігуменом Дерманського Свято-Троїцького монастиря став Ісакій Борискович, який певний час перебував на Афоні й перейняв ідеї ісихазму. Про цього діяча далі буде окремо йти мова. У Дермані вдалося зібрати книжників, які дотримувалися традиціоналістських поглядів. До складу Дерманського релігійно-культурного центру входили такі діячі, як Іов Борецький [131, с. 55-58], котрий у 1620 р. був висвячений Єрусалимським патріархом Феофаном на митрополита Київського, та Іов Княгиницький – уже згадуваний засновник Скиту Манявського [124, с. 96]. А Даміан Наливайко, який демонстрував твердість у захисті православної віри і в творах якого трапляються ісихастські мотиви, керував друкарнею в Дермані.

До знакових постатей Дерманського релігійно-культурного центру варто зарахувати Кипріяна, що був відомий як перекладач з грецької мови. Імовірно, спочатку він здобув освіту в Острозькій академії, де студіював грецьку мову, а потім в Італії, де були значні осередки грецистики. Одним із перших відомих перекладів Кипріяна є переклад збірки «Пчола», який він завершив 29 березня 1599 року в Дермані [124, с. 123]. Свого часу збірка «Пчола» була дуже поширеною у Київській Русі. Кипріян також переклав трактат «Синтагматікон, або про святі сім таїнств церковних...» Гавриїла Севера, що був написаний в

останній чверті XVI ст. [220, с. 217-220]. У лютому 1605 р. цей перекладач завершив перекладацьку роботу над «Бесідами на Євангеліє від Іоанна» Іоанна Златоуста [124, с. 127-128]. Дещо пізніше він зробив переклад іншого Златоустового твору – «Бесіди на 14 послань апостола Павла», надрукованого в друкарні Києво-Печерської лаври. Не всі ці переклади варто розглядати в руслі ісихастських тенденцій. Однак звернення до Златоустових творів свідчать про зацікавлення Кипріяна ісихастським вченням. Зрештою, Кипріян опинився на Афоні. А це свідчить, що він став адептом ісихазму.

Вважається, що першим виданням Дерманської друкарні була книга Олександрійського патріарха Мелетія Пігаса «Діалог, або розмова про православну справедливу єдину віру», яка побачила світ у 1603 р. [98, с. 225]. Щоправда, вказане видання не зберіглося, через що нічого не можемо сказати про його зміст. Однак, зважаючи на те, що автор «Діалогу...» був прихильником ісихазму, ймовірно, ідеї цього вчення знайшли відображення в книзі.

Першим дерманським виданням, що дійшло до нашого часу, є «Лямент дому княжат Остроських...» [112], яке присвячено померлому князю Олександру Острозькому. Твір побачив світ у кінці 1603 р. чи на початку 1604 р. і є типовим поминальним віршом [124, с. 126]. Подібні твори стали популярними в Україні у XVII ст.

Головним виданням Дерманської друкарні став «Охтаїк, сиріч осьмогласник...» [134]. Це богослужбове видання, автором якого вважається Іоанн Златоуст. «Октаїки» («Осьмогласники») не лише широко використовувалися у Православній Церкві, а й були однією з улюблених лектур ісихастів. Наприклад, Іван Вишенський закликав читати цю книгу.

У післямові до «Охтаїка...» спеціально вказувалося, що книга надрукована в Дермані коштом і накладом монастирським при ігумені Ісакію (Борисковичу). Сама ж післямова підписана: «Даміан, недостойний пресвітер», тобто Даміан Наливайко.

Останнє видання Дерманської друкарні, що дійшло до нас, – «Лист Мелетія, святійшого патріарха олександрійського до велебного єпископа Іпатія

Потія...» [119]. Побачило воно світ 6 лютого 1605 р. У ньому зазначено, що лист був написаний в Олександрії у році 7108-му від створення світу, тобто в 1599-му р. від Різдва Христового. Переклад листа зробив Іов Борецький. Видання мало передмову, підписану Даміаном Наливайком.

Показово, що серед видань Дерманської друкарні були два твори адепта ісихазму Мелетія Пігаса. Щоправда, на той час цей патріарх уже помер. Такий інтерес до творчості Мелетія Пігаса, ймовірно, був викликаний, з одного боку, його високим авторитетом у тогочасних православних колах України, з іншого – тим, що з цим ієрархом був тісно пов'язаний Ісакій Борискович.

Діяльність Дерманського релігійно-культурного осередку не була тривалою і припинилася 1605 р. І все ж ця діяльність мала велике значення. У Дермані виник ісихастський тип монастиря, де ченці, окрім молитовних практик, також проводили релігійно-культурну діяльність, спрямовану на захист православ'я. Так само, як Дерманський Свято-Троїцький монастир, був реформований і Києво-Печерський монастир. Такі ж монастирі були створені в Карпатах (Скит Манявський), а також у Почаєві та Межигір'ї.

Після того, як Дерманський релігійно-культурний центр припинив свою діяльність, Острог знову стає центром православних інтелектуалів, які більшою чи меншою мірою поділяли погляди ісихастів. Поновлює свою діяльність Острозька друкарня, у якій, ще за життя князя Василя-Костянтина Острозького, вийшло дві відомі нам книги. У 1606 р. у цій друкарні був надрукований «Молитовник» (Требник), а 29 липня 1607 р. – «Лікарство на оспалий умисл чоловічий», що підготував до видання Даміан Наливайко [98, с. 219-220]. «Лікарство...» використовувалося як лектура повчального характеру. Уміщені в ньому твори Іоанна Златоуста дають підстави говорити про певну ісихастську спрямованість книги.

Загалом можемо констатувати, що ісихазм поширювався на українських землях у кінці XIV – в XV ст. У той час це вчення було переважно зовнішнім, занесеним із Візантії при посередництві болгар і сербів (т. зв. «другий південнослов'янський вплив»). З часом це вчення стає традиційним на українських землях і знайшло вияв у діяльності Острозького, а особливо

Дерманського релігійно-культурних центрів, де вплив прихильників ісихазму був особливо помітним.

У плані суспільному ісихазм був непростим явищем. Діапазон діяльності ісихастів видається досить широким: від самоізоляції, втечі від світу – до активності в церковній сфері, критики релігійних опонентів тощо. Ці «суперечності» ісихазму й знайшли своє відображення в діяльності острозьких традиціоналістів.

2.2. Василь Суразький – теоретик ісихазму в Україні

У кінці XVI – на початку XVII ст. в українській теологічній та релігійно-філософській думці простежується змагання двох течій. Одна з них мала консервативне і, відповідно, традиціоналістське спрямування, апелюючи до візантійського й давньоруського спадку. Вона не приймала «новин», які переважно йшли із Заходу. Саме для представників цієї течії притаманним було звернення до ідей ісихазму.

Інша течія, не відкидаючи традиційних цінностей, схилилася до культурних набутоків «латинників». Щоправда, чітко розмежувати ці течії проблематично. Навіть «чисті» традиціоналісти, до яких, наприклад, належить Іван Вишенський, мусили звертатися до «зовнішньої», т. зв. «латинської» мудрості. Натомість поступовці, використовуючи ренесансні чи реформаційні ідеї, демонстрували прихильність до традиційних цінностей [90, с. 183-196].

Традиціоналістами була низка діячів у Острозькому та Дерманському релігійно-культурних центрах, в монастирському й почасти братському середовищах. Одним із попередників традиціоналістської течії в українській та білоруській релігійно-філософській думці зазначеного періоду варто вважати Артемія [Про старця Артемія див.: 19], який походив із Московії. Тому його трактують як російського публіциста й церковного діяча, представника релігійної течії нестяжательства. Указана течія зазнала помітного впливу ісихазму. Загалом ідею нестяжательства можна розглядати як модифікацію ісихастських ідей. Артемії, зазнавши переслідувань з боку ієрархів

московського православ'я, у середині 50-х рр. XVI ст. втік зі своєї батьківщини, знайшовши притулок у Великому князівстві Литовському. Він осів на українсько-білоруському пограниччі, в місті Слуцьку. Жив при дворі князя Юрія Слуцького, який намагався створити у своїх володіннях релігійно-культурний осередок.

У слуцький період свого життя Артемій став активним захисником православ'я, борцем проти реформаційних впливів. Зрештою, нічого в цьому дивного немає – це була типова поведінка для ісихаста. До нас дійшло шістнадцять його послань, із яких одинадцять належать до цього періоду. Цілком імовірно, що Артемій підтримував зв'язки з Острозьким релігійно-культурним центром. У деяких списках творів цього автора зазначено: «Книга Артемія старца острожского посланіє его к Симону Будному» [19, с. 289]. Якщо це не помилка переписувачів, то можемо стверджувати: Артемій певний час проживав у Острозі. Можливо, він був причетний до становлення Острозької академії та підготовки Острозької Біблії. Але це, звісно, лише гіпотези. Одне напевно можемо стверджувати: його ідеї виявилися близькими поглядам Герасима Смотрицького, Василя Суразького, Івана Вишенського та інших православних консерваторів-традиціоналістів, які були пов'язаними з Острогом й часто поділяли ідеї ісихазму.

Ще одним емігрантом-московітом, який, вважається, мав причетність до становлення традиціоналістського напрямку в українській релігійно-філософській думці кінця XVI – початку XVII ст., був Андрій Курбський (1528-1583). У 1564 р. цей діяч, остерігаючись репресій, утік із Московії до Великого князівства Литовського. Поступивши тут на службу, отримав немалі земельні володіння на Волині, неподалік міста Ковеля. Як стверджують, у цих володіннях, у селі Миляновичах, Андрій Курбський організував літературно-перекладацький гурток, який діяв з кінця 1560-х років до 1583 рр. Князь ніби залучив до його діяльності широке коло людей: російських емігрантів – таких же, як і він, місцевих волинян, знавців латинської та грецької мов. Осередок мав виразно православне традиціоналістське й консервативне спрямування. Цей гурток перекладав і опрацьовував твори Іоанна Златоуста, більшість із яких

були об'єднані в збірник «Новий Маргарит», Іоанна Дамаскіна, Василя Великого, Григорія Богослова, можливо, Симеона Метафраста. Цю лектуру часто використовували ісихасти.

До нас дійшла низка послань, які приписуються князю Андрію Курбському. У цих творах порушувалися богословські питання, велася полеміка з конфесійними противниками православ'я, зокрема протестантами й римо-католиками. Ці послання пізніше були сформовані у т. зв. «Збірник Курбського». І адресувалися ці твори шляхтичам, міщанам і ченцям.

Однак існують серйозні сумніви щодо релігійно-культурної діяльності Андрія Курбського й Миляновицького гуртка. Є науковці, котрі вважають, що це міф, витворений російською історіографією [96, с. 3-5]. Авторитетний американський дослідник Е. Кінан стверджує, ніби твори, приписувані князю Андрієві Курбському, належали не йому. На думку цього науковця, чимало послань Андрія Курбського насправді були написані українським книжником Андрієм Ярославським, який міг бути пов'язаний з князем Василем-Костянтином Острозьким. Власне, іменем Андрій Ярославський вони часто підписувалися [76, с. 223-245]. Цей книжник міг походити із міста Ярослава, де мав свої володіння згадуваний князь Василь-Костянтин Острозький.

Незважаючи на те, кому насправді належали твори «корпусу Курбського» – чи то вельможному князеві, чи скромному книжнику Андрію Ярославському, вони свідчать про існування впливової традиціоналістської течії в українській релігійно-філософській думці XVI ст., що орієнтувалася на ісихастську ідеологію.

Загалом зазначимо, що діяльність емігрантів-консерваторів із Московії не була такою й значимою, як це подавалося в російській імперській чи радянській літературах. Суспільна й релігійна думка України вказаного періоду мала свою логіку розвитку. А емігранти-консерватори із Московії змушені були пристосовуватися до існуючих тут тенденцій.

Одним з перших відомих нам представників острозького традиціоналізму варто вважати Василя Суразького, котрого дослідники, як правило, ототожнюють із Василем Андрійовичем Малюшицьким [5, с. 98-101; 131, с.

428-431]. Щоправда, це лише гіпотеза, яка не має достатнього підтвердження. Василем Суразьким цього письменника й діяча іменували Іпатій Потій, Мелетій Смотрицький, Касіян Сакович та Йосафат Кунцевич.

Як уже говорилося, Василю Суразькому належить твір «Книжка» чи «Книжиця» (в шести розділах) [79]. Цей твір дає нам підстави вважати Василя Суразького найбільш освіченим українським письменником-полемістом кінця XVI ст. Саме Василь Суразький заклав основні орієнтири релігійного філософствування на українських землях у кінці XVI – на початку XVII ст. Пізніше ці запропоновані орієнтири філософствування давали про себе знати і в Україні, і в інших регіонах Східної Європи, де домінувала Православна Церква.

Про саму ж особу Василя Суразького відомо нам дуже мало. Але в цьому нічого дивного немає. Про інших українських авторів означеного періоду ми теж знаємо небагато.

I. Мицько, який тривалий час займався дослідженням історії Острозької академії, вважає, що батько Василя Суразького – Андрій Іванович Обринський, займав посади королівського секретаря, писаря литовського і підкормія новгородського [124, с. 100]. Останній володів Суражем – містечком на південній Волині неподалік Острога. У 1580 р. А. Обринський продав цю маєтність князю Василю-Костянтину Острозькому. Гіпотеза про родинний зв'язок між А. Обринським та Василем Андрійовичем Малюшицьким є недостатньо обґрунтованою. Вона переважно будується на тому, що Василь Андрійович певний час (орієнтовно з 1594 по 1604 рр.) був суразьким намісником князя Василя-Костянтина Острозького і «старшим строїтелем і патроном острозького шпиталю і всіх іменій, до того шпиталю належачих» [Цит. за: 124, с. 100]. У цьому випадку варто мати на увазі, що Суразька фундація, за кошти якої утримувалася Острозька академія, офіційно передавалася князем Василем-Костянтином Острозьким на шпиталь, тобто на притулок для утримання хворих і бідних. Василь Андрійович Малюшицький, здійснюючи керівництво Суразькою фундацією, міг також керувати Острозькою академією. Відомо, що цей діяч належав до дрібного шляхетського роду Малюшицьких,

які мали свої родові корені на теренах сучасної Білорусі, в Новгородському повіті.

Василь Суразький народився орієнтовно в середині XVII ст. Помер між 1604 та 1606 роками. Період його життя загалом співпав із життям князя Василя-Костянтина Острозького, коли Острозьке князівство знаходилося в піку своєї могутності та слави. Судячи з усього, Василь Суразький належав до близького оточення князя, виконуючи його завдання.

Нічого не можемо сказати, де навчався Василь Суразький, хто були його вчителі. Проте його «Книжиця» (в шести розділах) дає підстави говорити про те, що її автор не лише засвоїв основи грамотності й писарського ремесла, а й був знайомий із різноманітною богословською літературою – переважно православною. Орієнтувався він і в сучасній йому теологічній лектурі «латинників». Полемізує Василь Суразький із римо-католицькими письменниками Петром Скаргою і Бенедиктом Гербестом [15, с. 726]. «Книжиця» (в шести розділах) Василя Суразького є відповіддю на їхні твори, передусім на твір Б. Гербеста «Положення віри Римської Церкви», що був видрукований у Кракові в 1586 р.

На цей же твір Б. Гербеста, судячи з усього, готував полемічну відповідь Герасим Смотрицький [131, с. 413-416], про що йшлося вище. У 1587 р. була написана і укладена ним книжка, яка тепер відома під назвою «Ключ царства небесного» [166]. Твір Герасима Смотрицького не став достойною відповіддю ні на книгу Б. Гербеста «Положення віри Римської Церкви», ні щобільше на трактат Петра Скарги «Про єдність Церкви Божої під єдиним пастирем...» (1577).

Оскільки згаданий твір не виправдав сподівань, князь Василь-Костянтин Острозький замовив написати відповідь іншому книжнику при своєму дворі. Відтак ним став Василь Суразький, який у 1588 р. завершив свою «Книжицю» (в шести розділах).

Чи були Герасим Смотрицький та Василь Суразький соратниками, чи конкурентами? Нам видається більш вірогідним друге припущення. Зокрема, на таку думку наштовхує той факт, що Василь Суразький у своїй «Книжиці» (в

шести розділах) використовує не видання Острозької Біблії, редаговане Герасимом Смотрицьким, а якісь інші тексти. Можливо, це був переклад самого Василя Суразького [Про це більш детальніше див.: 99, с. 23-25].

Немає однозначної відповіді щодо того, чи «Ключ царства небесного» й «Книжиця» (в шести розділах) вийшли відповідно в 1587-му і 1588-му роках. Імовірно, що вони в той час не були опубліковані, а побачили світ кілька років пізніше. Можна лише здогадуватися, чому так сталося.

Як уже говорилося, «Книжиця» (в шести розділах), імовірно, побачила світ або у середині 90-х рр. XVI ст., або в 1598 р., коли загострилося боротьба з унією.

Схоже, в 90-х рр. XVI ст. саме Василь Суразький стає головним православним ідеологом при дворі князя Василя-Костянтина Острозького, відсуваючи на задній план Герасима Смотрицького. Є згадка про острозького богослова Василя, який близько 1590 р. дискутував із єзуїтами [85, с. 45-46]. Зважаючи на високу теологічну освіченість письменника-полеміста, його ерудицію, можна припустити, що цим диспутантом був саме Василь Суразький.

Останній у 1598 р. підготував до видання в Острозькій друкарні книгу «Псалтир з возслідуванням», де підписався «многогрішний і худший в християнех убогий Василій», як і в своїй «Книжиці» (в шести розділах). Ймовірно, Василь Суразький також підготував у 1595 р. до видання в Острозькій друкарні «Маргарит» Іоанна Златоуста. Щоправда, у цьому виданні він лише поставив свої ініціали «В А» [124, с. 100]. Треба зауважити, що Василь Суразький посилався у своїй «Книжиці» (в шести розділах) на Іоанна Златоуста. Цей письменник, якого широко використовували ісихасти, був для нього одним із головних авторитетів.

Можливо, за свою діяльність на письменницькій ниві Василь Суразький і отримав посаду керівника Суразької фундації. Остання була створена князем Василем-Костянтином Острозьким і затверджена в 1585 р. королем Стефаном Баторієм. Кошти від вказаної фундації, до якої входило містечко Сураж і навколишні села, офіційно йшли на потреби шпиталю та Троїцької церкви в Острозі [98, с. 192]. Але, судячи з деяких документів, частина фундаційних

грошей виділялася на потреби шкіл, передусім Острозької православної академії [7, с. 131].

У другій половині 80-х рр. XVI ст. Василь Суразький, напевно, ще не очолював Суразьку фундацію. У документах того часу фігурують інші особи, які керували нею. Цей діяч був керівником фундації, судячи з доступних нам документів, у 1594-1604 рр. [123, с. 18-20]. Хоча до керівництва нею Василь Суразький міг прийти й раніше.

Призначення автора «Книжиці» (в шести розділах) керівником Суразької фундації видається цілком закономірним. Князь Василь-Костянтин Острозький розплачувався за культурну діяльність підданих наданням маєтностей і відповідних грошовитих посад. За таку діяльність, наприклад, отримали від нього маєтності Герасим Смотрицький, Христофор Філалет та інші.

У літературі поширена думка, ніби Василь Суразький був священиком. У виданні «Русской исторической библиотеки», де була перевидана «Книжиця» (в шести розділах), її автор фігурує саме в такій іпостасі [15, с. 601]. Щоправда, немає ніяких документів, які б підтверджували священицький сан Василя Суразького. Чи не єдиним доказом цього може бути висока «теологізованість» його «Книжиці» (в шести розділах). Але чи це є достатнім аргументом? Адже тоді в Україні полемізувати з римо-католиками могли й світські особи, які мали непогану теологічну підготовку.

Є відомості, що Суразький був одружений, мав дітей. Тому вважати його представником чорного духовенства проблематично. Напевно, не належав він і до білого духовенства. Принаймні в «Книжиці» (в шести розділах) цей письменник нічого не говорить про свій священицький сан. Хоча мав би це зробити – так вимагали тогочасні правила. У документах Василь Суразький теж не фігурує як священнослужитель. Про нього немає згадок і серед представників духовенства Острожчини кінця XVI – початку XVII ст.

Аналізуючи «Книжицю» (в шести розділах), П. Кралюк та М. Якубович наголошують, що «це самобутній апологетичний проект кінця XVI ст., в якому, на відміну від багатьох творів того періоду, відчитується авторський стиль. Опираючись на найвагомійші досягнення християнського богослов'я, Василь

Суразький залишався вірним головному завданню своєї книги – показати принципову єдність, зрозумілість, раціональність та незмінність православ'я, що дозволяє називати автора представником православного традиціоналізму... На відміну від багатьох інших православних та католицьких полемістів, філософський світогляд Василя Суразького відзначався ще й значною незалежністю. Автор відстоює власну позицію з огляду на утвердженні догматичної та канонічної істини, пропонуючи при цьому високий стиль полеміки, який зазвичай був другорядним у включених до політичного протистояння міжконфесійних протиріччях» [99, с. 34-35].

У «Книжиці» (в шести розділах) розглядається доволі широке коло питань. На початку твору автор намагається утвердити думку про істинність православної віри. Мовляв, вона пішла із правдивого джерела – Єрусалиму. Сам же Єрусалим трактується як святе місто, де зародилося християнство. Тут діяли Ісус Христос і апостоли. Далі чимало уваги приділено основним відмінностям між православними й римо-католиками.

«Книжиця» (в шести розділах) була твором відверто консервативним. Автор, захищаючи Православну Церкву, апелював до старини, традиційних цінностей.

Василь Суразький, як і представники ісихазму, звертався до авторитетної християнської неоплатоністичної літератури: творів Отців Церкви Василя Великого, Іоанна Златоуста, Іоанна Дамаскіна та інших. Цілком імовірно, що він ознайомився з ними в перекладах Максима Грека.

Розповсюджена думка, що Максим Грек належав до представників ренесансного гуманізму [178, с. 11-20]. Однак аналіз його діяльності й творів показує, що цього автора слід вважати консерватором-традиціоналістом, який був наближений до ісихастів. Тому твори цього автора, який опинився на еміграції в Московії, були популярними саме серед російських старообрядців.

Максим Грек (Михайло Триволіс), незважаючи, що в молоді роки мав деякі зв'язки з італійськими гуманістами, прийняв чернечий постриг на Афоні. У 1516 р. на прохання великого князя московського Василя III Івановича переїжджає до Москви, де переклав Толкового Псалтиря. Пізніше Максим Грек

також перекладав біблійні книги і тлумачення на них, твори Отців Церкви – Василя Великого, Григорія Богослова, Іоанна Златоуста, життя з агіографічного збірника Симеона Метафраста тощо. Максимові Греку належать публіцистичні твори, у яких він виступав проти монастирського землеволодіння. Це було притаманне нестяжателю. Полемізував Максим Грек також з католиками, лютеранами, прихильниками Вірмено-Григоріанської Церкви, іудеями, мусульманами, еллінами-язичниками. Украв негативно ставився цей автор до унії римо-католиків з православними.

Перекладацька й полемічна діяльність Максима Грека імпонувала Василю Суразькому, який також критикував католиків (це був його головний об'єкт критики) та представників інших релігій – протестантів, іудеїв, мусульман.

Серед Отців Церкви Василь Суразький багато уваги приділяє Діонісію Ареопагіту. Із тексту «Книжиці» (в шести розділах) видно, що її автор ґрунтовно опрацював твори цього християнського неоплатоніка.

Звісно, Василь Суразький розглядав твори, приписувані Діонісію Ареопагіту, як такі, що з'явилися ще в апостольські часи, тобто в I ст. Отже, для нього вони мали велику цінність. Щоправда, Василь Суразький знав про сумніви щодо авторства творів, які приписувалися цьому Отцеві Церкви. Зокрема вказував, що деякі римо-католицькі богослови заперечують авторство Діонісія Ареопагіта [15, с. 727]. Для доведення автентичності творів цього Отця Церкви, Василь Суразький наводить свідчення про те, що Діонісій у Фрязах, тобто у Франції, «костел будував» [15, с. 727]. Як бачимо, автор «Книжиці» (в шести розділах) ототожнював Діонісія Ареопагіта з Діонісієм Паризьким, який жив у III ст. Проте таке ототожнення було характерним для західноєвропейських авторів. Загалом варто сказати, що «Книжиця» (в шести розділах), незважаючи на православний традиціоналізм і консерватизм автора, свідчить про його непогане знайомство з релігійно-культурними традиціями «латинського» світу.

Ареопагітики були добре відомими як у Візантії й Західній Європі, так і на Русі, зокрема на українських землях, де їх поява, як уже говорилося, була

пов'язана із «другим південнослов'янським впливом» [99, с. 19]. Однак якщо на Сході, де переважав неоплатонізм, вони стають зразком для філософствування й богословствування, то на Заході, де в період Середніх віків була домінуючою «раціоналістична» схоластика, базована на аристотелізмі, ситуація виявилася інакшою. Тут Ареопагітики використовувалися ренесансними мислителями для боротьби зі схоластиком. Такий же підхід спостерігаємо й у Василя Суразького. Ареопагітики й твори інших східних Отців Церкви він протиставляє аристотелізму. Останній трактується як «латинська» та «зовнішня» мудрість, що варта осуду.

Василь Суразький дає дуже високу оцінку Діонісію Ареопагіту, вважаючи, що сам апостол Павло «таємно вчив священного Діонісія прихованого й невимовного про Всевишне Божество» [15, с. 675]. Саме така «наука» й була притаманна адептам ісихазму. Діонісія Ареопагіта Василь Суразький трактує як найвидатнішого християнського філософа, протиставляючи його «зовнішнім» філософам, тобто представникам класичної давньогрецької філософії [15, с. 679], на твори яких опиралися західні схоласти.

У «Книжиці» (в шести розділах) автор демонструє категоричне неприйняття такої «зовнішньої» філософії. З цього приводу Василь Суразький пише: «Побачиш у Італійських країнах серед нинішніх потомків Аристотеля й Платона, та інших, і тих, які коло них. І ніяке вчення, ні світське, ні богословське, в них не буде прийняте, якщо воно не буде ствержене Аристотелівськими силлогізмами» [15, с. 671]. На думку Василя Суразького, божественна істина не пізнається з допомогою логіки, чи то Аристотелівських силлогізмів, а з допомогою внутрішнього чуття. Саме такий підхід до пізнання був притаманний Діонісію Ареопагіту та іншим Отцям Церкви.

Подібний «антифілософізм», характерний для Василя Суразького, стає традиційним в українській теологічній літературі консервативного спрямування кінця XVI – початку XVII ст. Він має місце не лише в тогочасних українських авторів, які стояли на консервативних позиціях, наприклад, в Івана Вишенського, але навіть в авторів, яких ми вважаємо прогресивними, наприклад, у Мелетія Смотрицького [93, с. 55-65; 95, с. 169-185]. Лише в 20-х

рр. XVII ст. деякі українські автори намагаються відійти від «антифілософізму» та визнати цінність античного філософського спадку. Це, зокрема, стосується «Палінодії» Захарії Копистенського [95, с. 197-204] й особливо творчості Касіяна Саковича [93, с. 92-93]. Проте остаточне утвердження аристотелізму як головного напрямку філософствування відбулося в Києво-Могилянській академії [90, с. 225-277].

«Антифілософізм» українських авторів зумовлювався не тільки релігійним протистоянням між православними та римо-католиками. Хоча, безсумнівно, цей момент був дуже важливий. Не менш важливою також була різна методика богословствування в західній схоластиці й ісихазмі, що набув поширення у середовищі східних християнських церков. В ісихазм, як уже вказувалося, зверталася увага на внутрішнє, «сердечне» пізнання, яке протистояло «раціональному», тобто логічному пізнанню.

Виникає питання, чи студіювалася філософія в Острозькій академії, де, імовірно, працював Василь Суразький. Схоже, в класичному західноєвропейському варіанті цю дисципліну тут не викладали. «Латинське» навчання філософії в українських православних освітніх закладах остаточно утвердилося лише в Києво-Могилянській академії [90, с. 230-277]. Але це не означає, що філософія існувала поза стінами Острозької академії. Проаналізувавши «Книжицю» (в шести розділах) Василя Суразького, бачимо, що у ній поняття філософія використовується в негативному контексті лише тоді, коли мова заходить про античну (давньогрецьку) філософію, яку використовували римо-католицькі богослови. Однак Василь Суразький вважає «великим філософом» Діонісія Ареопагіта. Отже, для нього, крім давньогрецької філософії й пов'язаної з нею римо-католицької теології, існує ще інша філософія – православна, яка є істинною.

Поява «Книжиці» (в шести розділах) Василя Суразького, творів інших острозьких книжників, які порушували питання теології, свідчить про поширення певної філософії в середовищі острозьких книжників. Але це була не західна «раціоналістична» філософія, виплекана на аристотелізмі, а

філософія неоплатоністична, співзвучна багато в чому ісихазму. Філософія такого типу й протистояла римо-католицькій культурній експансії.

Судячи з усього, Василь Суразький навіть намагався запозичити стиль філософствування у Діонісія Ареопагіта. У «Книжиці» (в шести розділах) немає «раціоналістичної» схоластичної аргументації, зате спостерігаємо звернення до «внутрішнього досвіду». Останній часто поєднується з посиланням на авторитет східних Отців Церкви, яким цей досвід «відкрився» і вони його висловили.

Якщо говорити про конкретне використання Василем Суразьким творів Діонісія Ареопагіта, то передусім варто зазначити, що автор «Книжиці» (в шести розділах), посилаючись на цього богослова, твердить, що Бога не можна пізнати з допомогою розуму. Але його треба вшановувати мовчанням, тобто ісихією. Щодо знань про Бога, то воно було передане Ісусом Христом та апостолами [15, с. 679]. Учнем же апостола Павла, вважає Василь Суразький, якраз і був автор Ареопагітик.

Посилається Василь Суразький також на вчення про божественні імена, яке є в творах Діонісія Ареопагіта. Ці імена він трактує як вияв еманациї, божественні промені. Самому ж Богу в контексті неоплатоністичної теорії еманациї дається таке визначення: «Єдиним бо від сущих є Бог, але він вище сущих, і від нього всі сущі» [15, с. 677]. Бог для Василя Суразького, як і для Діонісія Ареопагіта, є «скритим і невимовним вищесуттєвим божеством» [15, с. 675]. Тому автор «Книжиці» (в шести розділах) відкидає богословствування, яке ґрунтується на людських розмислах і є притаманне «латинянам» [15, с. 690].

Василь Суразький намагається використати вчення Діонісія Ареопагіта у дискусії щодо догмату філіокве й, відповідно, розгляді догмату Трійці. Для нього Трійця є одним із божественних імен. Розглядаючи вчення про сходження Святого Духа, навколо якого велися дискусії між прихильниками православ'я й римо-католицизму, Василь Суразький апелює до ідеї єдності Божества. Він вважає, що від Бога-Єдиного, іменем якого є Бог-Отець, і сходять Святий Дух [15, с. 674-675].

Також, окрім Діонісія Ареопагіта, Василь Суразький часто посилається на Василя Великого. Останній, як уже говорилося, намагався пристосувати неоплатонізм до християнства. Він, використовуючи вчення неоплатоніків про Єдине, учив, що, незважаючи на різноманітність частин світу, всі вони поєднані нерозривними законами дружби в єдину спільність і гармонію. Василій Великий приділяв чимало уваги розгляду догмату Трійці. Це питання також було одним із центральних у «Книжиці» (в шести розділах) Василя Суразького. Тому письменник-полеміст апелює до Василя Великого [15, с. 683]. Розв'язуючи питання про догмат Трійці, автор «Книжиці» (в шести розділах) також звертається до інших східних Отців Церкви, зокрема Іоанна Дамаскіна та Григорія Богослова [15, с. 687].

Ісихастські аспекти прослідковуються у вченні Василя Суразького про «єрусалимство», яке викладене на початку «Книжиці» (в шести розділах). Це вчення для автора є дуже важливим. «Видимий» Єрусалим, тобто такий, що сприймається нашими чуттями, розглядається ним як основа християнства. Він пише: «...ясно кожному правовірному, що ніде, а лише в Єрусалимі є істинне начало віри, свята непорочна Апостольської Церкви основа...» [15, с. 607].

У цьому вченні є й певні церковно-політичні аспекти. У «єрусалимстві» проглядається пошук альтернативи для католицького Риму, що було доволі актуальним для православних українців того часу. Такою альтернативою не міг бути Новий Рим, тобто Константинополь. По-перше, цей центр, де знаходилася кафедра вселенського православного патріарха, з'явився «після Риму». По-друге, це місто у той час перебувало в руках мусульман.

Василь Суразький намагається утвердити думку, що саме з Єрусалиму беруть свій початок християнські віра й наука. Це є місто, «багате для віруючих». Автор «Книжиці» (в шести розділах) говорить про різні сакральні події, які відбувалися в Єрусалимі. Власне, це події старозавітної й новозавітної історії. Особлива увага приділена подіям новозавітним – хрещенню Ісуса Христа, Його Преображенню, Розп'яттю, Воскресінню й Вознесенню. Також стверджується, що саме в Єрусалимі «першого єпископа, блаженного Якова сам

Господь поставив і висвятив» [15, с. 609]. А раз так, то з Єрусалиму бере свій початок Християнська Церква.

Єрусалим у Василя Суразького є центром правдивого християнського світу. Це його минуле, сучасне і майбутнє. Тут не лише відбувалися знакові події священної історії. Навіть зараз там знаходяться головні християнські святині. І звідси, вважає автор «Книжиці» (в шести розділах), почнеться друге пришествя Ісуса Христа.

На перший погляд, у наведених міркуваннях Василя Суразького про Єрусалим та «єрусалимство», тобто про приналежність до правдивої християнської спільноти, чогось принципово нового немає. Християни різних церков як на Заході, так і на Сході вважали Єрусалим своїм головним сакральним центром. Західні християни навіть здійснювали походи, щоб «визволити» Єрусалим та Гроб Господній, які були в руках мусульман.

На думку Василя Суразького, описаний у Біблії Єрусалим, як і сьогоденний Єрусалим зі своїми святинями, є «видимим». Але водночас це також «божественний знак», який нам допомагає прилучитися до Єрусалима невидимого, тобто божественного. «Видимий» Єрусалим варто сприймати як «божественне ім'я». Це цілком у дусі Ареопагітик. До того ж це ім'я є одним із найважливіших. Через віру людина здатна від «видимого», чуттєвого Єрусалиму прилучитися до мисленого, власне, небесного Єрусалиму. Тобто в ученні про «єрусалимство» маємо типовий ісихастський підхід, де сакральний об'єкт трактується як «божий знак».

Незважаючи на такий ісихастський містицизм, це вчення мало виразну практичну складову. Ісихасти вдавалися до релігійних практик, які мали на меті утверджувати православне віровчення. Ці практики, що спиралися на сильну віру, яка межувала з містицизмом, виявлялися достатньо ефективними. Адепти ісихазму могли програвати римо-католиками в логічному, раціональному обґрунтуванні християнських догматів. Але вони цьому «раціоналізму» протиставляли свій містичний ірраціоналізм, не відступаючи від православної віри. Це дозволяло їм зберігати власні традиційні погляди, не піддаючись «спокусі латинства».

Василь Суразький наголошує на зв'язку між видимим, власне матеріальним, що сприймається нашими чуттями, й духовним, посилаючись на приклади з релігійної практики. Вважає, що людина, котра молиться «духом», але «тілесно» виявляє лінь, обманює себе. Зокрема, той, хто звертається до жебрака з добрими словами, але не дає йому милостині, не чинить добре [15, с. 661]. Отже, духовна дія, яка не приносить користі, є самообманом.

Коли йдеться про «практицизм» Василя Суразького, необхідно торкнутися питання про його «матеріалізм». Він вважає, що «все духовне від тілесного народжується» [15, с. 661]. Так, ведучи мову про створення Адама, письменник-полеміст вказує: Бог спочатку створив його тіло, а потім вдихнув у нього душу. Тому «завжди тілесне випереджає духовне» [15, с. 661]. У плані практичному це виглядає таким чином: аби досягнути «небесний» Єрусалим, треба спочатку увірувати в чуттєвий і видимий, інакше кажучи, в Православну Церкву, яка має початок у Єрусалимі.

Однак не слід перебільшувати «матеріалізм» Василя Суразького. Загалом він не виходить за межі християнського неоплатонізму. Письменник вважає, що тілесне «розкриває» духовне, і, відповідно, є відображенням божественного. Воно сприймає «відображення» вищого буття, перетворюючи «невидиме» у «видиме». Тому тіло для Василя Суразького – засіб для спасіння, пов'язаний із невидимим світом. Щоправда, у справі спасіння тіло апелює не до розуму, що характерним є для «неістинних» латинян, а до внутрішнього духовного досвіду, який загалом має містичний характер. Такий підхід варто вважати ісихастським.

І все ж, говорячи про ісихастські аспекти «Книжиці» (в шести розділах) Василя Суразького, слід зазначити, що автор звертався і до неісихастських джерел, чи навіть антиісихастських творів. Уже було сказано, що в «Книжиці» (в шести розділах) повністю уміщено твір «Послання Варлаама Калабрійського до якогось Франтишка, учителя Римської церкви, про першість папи». Варлаам Калабрійський (1290-1348) був противником ісихастів, його можна вважати одним із попередників ренесансних гуманістів. Проте твір цього автора, який був опублікований Василем Суразьким, імпонував йому через те, що в ньому,

хоча й говорилося про першість Римської Церкви, але ця першість ставилася на один рівень з іншими церквами: Єрусалимською, Олександрійською й Константинопольською.

Загалом можна констатувати, що Василь Суразький, спираючись на спадок східних Отців Церкви, намагався витворити власну парадигму філософствування, а також філософську термінологію, використовуючи навіть елементи тодішньої української розмовної мови. Таке філософствування спиралося на давньоруські релігійно-культурні традиції й, на перший погляд, мало непогану перспективу. У кінці XVI – на початку XVII ст. воно стало домінуючим в Україні. І в цьому велика заслуга Василя Суразького.

Проте експансія на українські землі римо-католицизму, який ніс «раціоналізовану» схоластику, похитнула позиції християнських неоплатоніків. Сильним ударом для них стала діяльність Києво-Могилянської академії, де утвердився схоластичний аристотелізм. І все ж традиції християнського неоплатонізму, закорінені на українському ґрунті, виявилися достатньо живучими.

2.3. Ідеї ісихазму в творчості Івана Вишенського

Сучасником Василя Суразького був Іван Вишенський. Імовірно, вони знали один одного, навіть підтримували дружні стосунки. Щодо Івана Вишенського, то його представляють як одну з провідних фігур українського полемічного письменства кінця XVI – початку XVII ст., що насправді, як уже говорилося, не зовсім відповідає реаліям.

У біографії Івана Вишенського чимало «темних місць». Не знаємо, коли і де він народився, навіть не знаємо його автентичного імені, даного письменнику-полемісту при хрещенні. Адже ім'я Іоанн (ми ж традиційно живимо Іван) письменник отримав тоді, коли прийняв чернечий постриг.

Достатньо поширеною є думка, ніби Іван Вишенський народився в середині XVI ст., а місцем його народження було галицьке місто Судова

Вишня. Зокрема, так вважав І. Франко [184, с. 177-178], якого підтримало чимало послідовників.

І. Франко також вів мову про те, що Судова Вишня була місцем проведення шляхетських сеймиків Руського воєводства. Тому в цьому місті буяло бурхливе політичне життя. І. Франко, а за ним М. Грушевський вважали, що Іван Вишенський мав змогу спостерігати за цим життям і знав про діяльність Мартина Кровіцького. То був римо-католицький священнослужитель із Судової Вишні, що відмовився від celibату й став адептом Реформації [38, с. 94; 184, с. 183]. Мовляв, діяльність Мартина Кровіцького справила вплив на погляди письменника-полеміста. Щоправда, такі твердження є лише здогадами, котрі не підтвержені ніякими документальними свідченнями. Хоча такі здогади непогано вписувалися в твердження М. Грушевського та деяких інших авторів про елементи протестантизму в ученні Івана Вишенського. Хоча, як уже говорилося, такі твердження є загалом сумнівними.

Можемо лише стверджувати, що Іван Вишенський походив із якогось міста чи села, яке мало назву «Вишня». Тоді в Україні існувало кілька таких населених пунктів [89, с. 7]. Відтак немає підстав заявляти, що він обов'язково походив із Судової Вишні. Тим паче, що про це місто, яке начебто було йому рідним, письменник чомусь зовсім не згадує. Хоча про інші міста, де Іван Вишенський бував, згадки в нього є. Наприклад, він пише про Луцьк, Острог і Львів. Це викликає певні сумніви щодо тверджень про народження письменника-полеміста в Судовій Вишні. Мав би він якимось чином це місто, оскільки в ньому було, як уже зазначалося, бурхливе політичне життя.

У творах Івана Вишенського часто трапляються згадки про Волинь і, відповідно, фігурують волинські реалії [89]. В автобіографічному свідченні, яке є в творі Івана Вишенського «Короткослівна відповідь Феодула», він говорить про молоді роки, проведені в місті Луцьку. Це, до речі, єдине автобіографічне свідчення письменника, яке стосується його молодих років. Мовляв, тоді Іван Вишенський приятелював з якимсь «латинським оратором»: «...латинський оратор, майстер за достойністю сану, мав дружбу зі мною в Луцьку і не утаїв переді мною тілесної пожадливісті, якою був переможений, тобто він прагнув

блуду від цнотливої дівичі і не міг досягти того повабками, оскільки був рябий. А як того досяг? Ото так, розкажу тобі, солодкими словами й бесідами звабив дівичю і при допомозі тієї словесної улесливості цноти дівичю таки збавив. А які слова він говорив згаданій дівичі при залицянні, коротко тобі нагадаю, уважно послухай! Почав дівичю називати сонцем, що вона світить, ніби воно, чудовістю краси; почав звати золотом та сріблом, що, мовляв, так у її лиці рум'яність з білістю цвіте! Почав звати каменем дорогим шанфіром і діамантом, а в крайньому разі малоумна, повірила тим смачним брехням і зав'язла у хвальному смаку срамослів'я, втопивши в ньому царюючу думку» [22, с. 146-147]. Це автобіографічне свідчення подане в ідейному, власне антикатолицькому, контексті. Автор намагається переконати читачів, що не варто слухати «латинників», оскільки вони обманюють людей. Але водночас це автобіографічне свідчення й «видає» Івана Вишенського. Із нього випливає, у молоді роки письменник-полеміст спілкувався з римо-католиками й міг ознайомитися з «латинською мудрістю». І хоча він не визнає цю мудрість, але мимоволі дає зрозуміти, що був знайомий із нею.

Окрім Луцька, в творах письменника згадуються й інші населені пункти Волині, зокрема є згадки про Жидичин [22, с. 56] та Острог [22, с. 57]. У селі Жидичині, яке розташовувалося поблизу Луцька, існував із давньоруських часів великий і відомий православний монастир [49, с. 676-680]. Це був один із головних православних осередків Волині. Щодо Острога, то, зрозуміло, це була резиденція князів Острозьких. Згадка про це місто в творах письменника опосередковано засвідчує: Іван Вишенський міг бути пов'язаний із цими можновладцями. Зрештою, на користь цього свідчать й інші факти, про які ще буде йти мова.

Згадує письменник і про Галичину [22, с. 56] та Поділля [22, с. 57]. До речі, щодо згадок про Галичину, то вони, як правило, стосуються пізнього етапу в житті Івана Вишенського. Загалом із цих свідчень можна припустити, що письменник-полеміст побував у різних куточках Правобережної України.

Деякі твори Івана Вишенського, зокрема добре відоме «Послання до єпископів», засвідчують, що він непогано знав волинських шляхтичів та

церковних діячів кінця XVI ст. [22, с. 68-69]. Відтак, письменник-полеміст певний час перебував у волинському шляхетському середовищі. І це був двір князя Василя-Костянтина Острозького. На користь такої думки свідчать деякі факти. По-перше, як уже говорилося, єдине прижиттєве видання одного з творів Івана Вишенського було надруковане 1598 р. в Острозі, в «Книжиці» (в десяти розділах) [78, с. 136-144]. По-друге, Іван Вишенський непогано орієнтувався в тому, що відбувалося при дворі князя Василя-Костянтина Острозького. Так, у творі «Порада» він пише про одного із синів князя, Костянтина, засуджуючи його за конверсію з православ'я на католицизм [22, с. 47]. По-третє, ще І. Франко звернув увагу на те, що у відомому полемічному трактаті Іпатія Потія «Антиризис» є згадка про якогось «пана Вишенського», який служив у князя Василя-Костянтина Острозького. У цій згадці йдеться про те, що в 1593 р., коли Іпатій Потій став єпископом Володимирським і Берестейським, князь надіслав до нього листа, в якому йшлося про умови унії православних з католиками. У той час князь Василь-Костянтин Острозький відстоював ідею універсальної унії, тобто поєднання усіх православних християн і римо-католиків. Згаданий лист був переданий «через пана Василя Суразького і через пана Вишенського» [184, с. 179]. Правда, І. Франко вважає, що в наведеній згадці мова йде не про Івана Вишенського, а про когось із його родичів. Однак, на нашу думку, тут йдеться саме про особу полеміста-полеміста. Опосередковано свідченням на користь такої думки є те, що лист від Василя-Костянтина Острозького до єпископа Іпатія Потія передавали разом Василь Суразький та Іван Вишенський. А, як уже говорилося, Іван Вишенський добре знав полемічний твір Василя Суразького «Книжицю» (в шести розділах) і високо його цінував. До того ж Василь Суразький та Іван Вишенський були ровесниками, ймовірно, людьми одного соціального стану, тому могли легко знайти спільну мову.

Загалом же І. Франко вважав, що Іван Вишенський міг бути слугою при дворі князя Василя-Костянтина Острозького. Така думка видається небезпідставною. «Життя при дворі такого великого пана, як Острозький, – писав І. Франко, – котрий з маєтків своїх мав мільйон річного доходу, а при дворі давав притулок тисячам найрізноманітніших людей, шляхти, вчених,

артистів і просто ошуканців та пройдисвітів, було, без сумніву, великою школою для молодого чоловіка. Не треба думати, що життя таке йшло для нього в розкоші і вигодах; противно, тут він привчався і недоїдати, і недосипляти, змушений був ненастанно держатися на осторозі, догоджувати тисячам дрібних і великих забаганок, прислужувати всякому, зносити часті, не раз прямо самодурські зниження і оскорби, та зате вчитися заглядати на дно життя, відрізнявати правдивий блиск від фальшивого, міг користати з товариства людей учених і бувалих, стикався ненастанно з людьми найрізніших станів, від простих підданих хліборобів аж до примасів та сенаторів і королів, і все це мусило значно розширювати круг його відомостей і поглиблювати його світогляд, особливо коли у нього була душа не лакейська, а схильна до вдумливості, критики та глибоко моральна. Тільки такою всесторонньою школою життя ми можемо вияснити собі те широке знання світу і людей, яке стрічаємо у нашого автора при його невеликій, та й то, здається, досить пізно набутій книжковій ученості; тим знанням дійсного життя, звичаїв і характерів людських Вишенський різко і корисно відзначувався від других сучасних і пізніших писателів духовного походження, хоч і значно вченіших від нього...» [184, с. 180]. Звісно, в цих міркуваннях І. Франка є чимало гіпотетичного, чи навіть «художньо-літературного». Та все ж вони виглядають правдиво.

Достатньо вірогідною видається гіпотеза В. Колосової, що Іван Вишенський у 90-х рр. XVI ст. постригся в ченці у місті Дубно [124, с. 86]. Якщо насправді так було, то це ще одне свідчення на користь контактів письменника-полеміста з Василем-Костянтином Острозьким, оскільки це місто було однією з головних резиденцій князя. До речі, князь опікувався дубенськими монастирями, виявляючи до них помітний інтерес. «Пов'язаність» Івана Вишенського з Дубном опосередковано засвідчує згадувана дискусія письменника з Віталієм Дубенським. Останній, судячи з цієї дискусії, непогано знав Івана Вишенського. Можливо, ще з молодих часів, коли письменник бував у Дубно.

Варто також зазначити, що Іван Вишенський користувався літературою, яка видавалася на кошти князя Василя-Костянтина Острозького. Уже

говорилося про його ознайомлення із «Книжицею» (в шести розділах) Василя Суразького. Звертався Іван Вишенський і до «Апокрисиса» Христофора Філалета, що став відповіддю на твір Петра Скарги «Берестейський собор та його оборона» [222]. Філалетів твір вийшов у 1597 та близько 1599 р. – відповідно польською та українською книжною мовами.

Немає ніяких даних, коли Іван Вишенський покинув мирське життя і став ченцем на Афоні. Ідучи на Святу гору, письменник-полеміст проходив через терени Болгарії та Македонії. Про це сказано у 10-му розділі «Книжки», який називається «Новина...». Як уже було сказано, «Новина...» має балканське походження. Із цим твором Іван Вишенський міг ознайомитися, прямуючи через землі Балкан до афонських монастирів.

Про перший період перебування Івана Вишенського на Афоні відомо мало. Там одним із його соратників був Ісакій Борискович [131, с. 58-59], про якого буде йти мова далі. Є інформація, що львівський архієпископ Гедеон Балабан після Берестейської унії послав Ісакія Борисковича до східних православних патріархів. Через нього Гедеон Балабан, як уже говорилося, передав нове видання книги єзуїтського ідеолога Петра Скарги «Про єдність церкви божої під єдиним пастирем» для Олександрійського патріарха Мелетія Пігаса. Останній же, своєю чергою, через Ісакія Борисковича послав цю книгу на Афон, аби там її розглянув і проаналізував Іван Вишенський [38, с. 235].

Цей факт дає підстави вважати, що у православних колах на той час Івана Вишенського вважали достатньо освіченим книжником-інтелектуалом, оскільки доручили йому таку непросту справу. Можливо, він себе таким зарекомендував, перебуваючи при дворі князя Василя-Костянтина Острозького. А, можливо, це сталося тоді, коли письменник-полеміст пішов у монастир.

Також зрозуміло, що Іван Вишенський був пов'язаний із таким відомим православним ієрархом, як патріарх Мелетій Пігас. Останній зайняв олександрійський патріарший престол у 1590 р., на якому знаходився до 1601 р., тобто до своєї смерті. Фактично в 90-х рр. XVI ст. Мелетій Пігас став найбільш авторитетним лідером у православних церковних колах. Він також, займаючи антикатолицьку позицію, приділяв чимало уваги тому, щоб Київська

митрополія не пішла на унію з римо-католиками. Мелетій Пігас звертався до можновладців Русі (України й Білорусії), писав до них послання [41, с. 189, 198, 213, 241, 305, 322, 352]. Згадувана «Книжиця» (в десяти розділах), видана в Острозі 1598 р., складалася, як уже зазначалося, переважно з послань Мелетія Пігаса [78, арк. 7-126].

На Афоні, ймовірно, не без впливу цього ієрарха, Іван Вишенський розгорнув полемічну діяльність. Певно, Мелетія Пігаса можна вважати «хрещеним батьком» Івана Вишенського як письменника. Саме на Афоні Іван Вишенський написав згадуване послання ченців з Афонської гори до Василя-Костянтина Острозького, вміщене у «Книжиці» (в десяти розділах) [78, арк. 136-144], у якому закликав князя міцно триматися православної віри. Також на Афоні (орієнтовно в 1599-1601 рр.) Іван Вишенський уклав свою «Книжку», котра, як уже зазначалося, теж складалася з десяти розділів і в дечому наслідувала острозьку «Книжицю» 1598 року видання.

Отже, можна припустити, що Іван Вишенський, перебуваючи на Афоні, ознайомився з поглядами ісихастів, ставши їхнім палким прихильником.

У 1602 р. Ісакія Борисковича, як уже говорилося, князь Василь-Костянтин Острозький призначив настоятелем Дерманського Святотроїцького монастиря [131, с. 102-103], намагаючись його реорганізувати й перетворити в релігійно-культурний центр. Імовірно, одним із діячів цього центру мав стати Іван Вишенський.

Останній же прибув на українські землі дещо пізно – близько 1604 р. То були непрості часи для прихильників «православної старини». У грудні 1603 р. при загадкових обставинах помер князь Олександр Острозький [131, с. 330-331], в особі якого прихильники православ'я вбачали свого майбутнього патрона. Адже він був єдиним нащадком князя Василя-Костянтина Острозького, що дотримувався православного віровизнання. Князь Олександр Острозький опікувався Дерманським Святотроїцьким монастирем. Саме сюди із Острога перейшли вчені православні книжники. Після смерті князя Олександра Острозького релігійно-культурний центр, створений у цьому

монастирі Ісакієм Борисковичем, почав різко деградувати. Перебиратися сюди Івану Вишенському вже не було ніякого сенсу.

Загалом відомо, що робив письменник-полеміст у 1604-1606 рр., перебуваючи на теренах України. Маємо його автобіографічні свідчення в «Посланні до стариці Домнікії». Також у біографії Іова Княгиницького, що написана Ігнатієм з Любарова, є згадки про письменника-полеміста.

Імовірно, Іван Вишенський на початку свого перебування в Україні опинився в Дубно. У той письменник-полеміст міг зустрічатися з князем Василем-Костянтином Острозьким, запропонувавши йому свої послуги. Однак ці послуги для князя виявилися непотрібними.

До того ж у Дубні письменник-полеміст вступив у конфлікт з ігуменом дубенського монастиря Чесного Хреста Віталієм, який, судячи з усього, мав підтримку з боку князя Василя-Костянтина Острозького. У «Посланні до стариці Домнікії» Івана Вишенського читаємо: «Я не ганю граматичне вчення і ключ до пізнання складів і речень, як деякі гадають і так кажуть: «Оскільки сам не вчився, через це нам заздрить і забороняє». Таке, знаю, перш за все Віталій, волинський казнодія, кидав» [22, с. 173]. Певно, Іван Вишенський та ігумен Віталій не знайшли спільної мови і не змогли вжитися в місті, яке фактично було «другою столицею» князя Василя-Костянтина Острозького. Письменнику-полемісту довелося покинути Дубно. Хоча, як уже говорилося, погляди Івана Вишенського та Віталія в багато в чому були подібними, оскільки і один, і другий, попри певні розходження, належали до адептів ісихазму.

Наступним місцем перебування письменника-полеміста став Львів – великий торговий і культурний центр на теренах Західної України. У цьому місті активно діяло православне Львівське Успенське братство [63, с. 70-109]. Там, імовірно, Іван Вишенський мав надію знайти належну підтримку, а також середовище, в якому б він міг розгорнути свою діяльність.

На жаль, письменник не знайшов порозуміння з братчиками. Певно, непростий у нього був характер, який і створював йому чимало проблем. Як і в Дубно, тут у Івана Вишенського також виник конфлікт. Цього разу – з одним із лідером Львівського Успенського братства Юрієм Рогатинцем, про що

письменник-полеміст говорить у «Посланні до Домнікії». Він заявляє, що не лишився проповідувати у Львові, хоча це зробити закликав його Юрій Рогатинець. Іван Вишенський намагався виправдатися, звертаючись до своєї адресатки: «Пише до мене пан Юрко, що я постраждав від диявола, коли відійшов до Унева; і те сказав перш за все задля народної користі, міркуючи про ліпше з доброго. Він приводить у приклад Христа, який милосердствував про народ і який виводив людей у пустелю не заради любові до пустелі, але з огляду на мучительну і заздрісну владу, щоб вільно посіяти сім'я слова про вічне життя. Нині ж бо в місті, каже, проповідь не забороняється, і її не треба уникати, а множити та інше. Кажучи про те, і нас закликає наслідувати це, а коли того слова не наслідуємо, буде через нас багато зла: люди нарікатимуть, ганитимуть, обмовлятимуть і впадуть у відчайну звабу. І що пустеля одному дає спасіння, проповідь же – багатьом» [22, с. 171].

Отже, між Іваном Вишенським та Юрієм Рогатинцем фактично відбулася ідейна дискусія. Причому письменник-полеміст виявляв принциповість, що межувала з нетерпимістю. Він відмовлявся від «народної справи» й прагнув податися в пустелю. Це була типова позиція прихильника ісихазму. Іван Вишенський піддавав суворій критиці Юрія Рогатинця, наводячи такі міркування: «...пан Юрко не знає нашого сліду, що за чином та ступенем приводить до Бога, але відразу вискочив на верховний Христовий ступінь і упав у гордість думки – велить тому давати користь іншим, хто сам ще не очищений і не позбувся мирських пристрастей» [22, с. 171]. Загалом у цій же дискусії Іван Вишенський не раз демонструє позицію ісихаста. Наприклад, говорить про немічність людського єства, посилаючись при цьому на Діонісія Ареопагіта: «...пан Юрко, знаючи, яке людське єство немічне, підвладне пристрастям, грішне і зв'язане всіма узами повітряних духів зла – без випробування, спокуси, покарання, посвідчення і завершення, за Діонісієм Ареопагітом, ставить його не серед недужих, а чинить і розуміє людину відразу здоровою, просвіченою і довершеною» [22, с. 171-172].

У «Посланні до стариці Домнікії» Іван Вишенський звинувачував Юрія Рогатинця навіть у ересі, закидав йому те, що той хвалив єпископа Іпатія Потія

як освіченого чоловіка. Звинувачував письменник знаного львівського братчика і в тому, що той їсть добру їжу, дбає про комфортне життя. Це для Івана Вишенського, як аскета-ісихаста, було чимось украй неприйнятним. Не приймав Іван Вишенський і того, що Юрій Рогатинець та братчики хотіли використовувати набутки «латинської науки». Маємо тут типовий конфлікт консерватора й прогресиста. «Подивився, пані, – звертався письменник до Домнікії, – як наділяють їх чорнилом хитрості (а не словами Святого Духа) виховані шкільні казнодії, які, вхопивши собі латинської ересі, зараз у школах говорять, проповідують і вчать, а часто й безпристрасного життя не хочуть і відкинули після шкільної науки слід, що його показували святі. Перше, церковні служби в славослів'ї, подяці й молитві не потрібні, не вміють-бо в церкві ані читати, ані співати, тільки стоять, як і найпростіші, не вдаючись до помочі церковній потребі богохвалення. З такої науки і заживання в той хитрий спосіб латинських наук я не бачу користі: ні попа, ні диякона, ані іншого священничого чина служителя не знають, тільки оті риторичні байки, отож і повертаються, і відходять до тих досконаліших байок, родичів цих, тобто до латині: близьке до свого духу тягнеться і приліплюється» [22, с. 172-173].

Письменнику-полемісту західноєвропейські, «латинські» елементи в освітній діяльності братчиків видавалися не те що непотрібними, а й шкідливими. Він постійно повертався до цього питання. У тому ж таки «Посланні до стариці Домнікії» писав: «Я не ганю високовправні знання, але ганю те, що теперішні наші нові руські філософи не можуть нічого прочитати в церкві – ані того самого Псалтиря, ані Часослова. А виходить, що коли хтось щось трохи й знає, а досягне якогось рядка аристотельських байок, уже Псалтир читати соромиться і ні в що ставить будь-яке церковне правило, бо вважає його простим і дурним. Отож не бачу я інших, окрім тих, які виховуються простою наукою нашого благочестя, – це такі чинять церковний подвиг і носять його, а учні латинських байок, так звані казнодії, трудитись у церкві не хочуть, тільки комедії ладять та грають» [22, с. 173-174].

Уже після того, як Іван Вишенський удруге покинув Україну й перебував на Афоні, він пише й надсилає львівським братчикам послання, де говорить про

потребу «немудрості» для православних. «Коли візьмете ту тайнорозумну немудрість, – читаємо в цьому творі, – то це вам даровано буде знайти у сповіданні православної віри, і не соромтеся терпіти докуку від умудрених світодержців; молю вас, хай буде Русь проста, дурна, невчена, а тільки перебуватиме в православної віри» [22, с. 215]. Маємо тут непорозуміння консерватора, який стоїть на позиції ісихазму, з людьми, які ладні були приймати «новини», аби зробити православне віровчення більш конкурентним у змаганнях із римо-католицизмом і протестантизмом.

Хоча Іван Вишенський не бажав співпрацювати з львівськими братчиками, вони все ж надіялися порозумітися з ним. Юрій Рогатинець висловлював сподівання, що письменник-полеміст повернеться до Львова. Але цього не сталося. Іван Вишенський знайшов пристанище в Унівському монастирі. А звідти подався до Іова Княгиницького, свого приятеля, котрий теж певний час перебував на Афоні.

Письменник-полеміст прийшов до Іова Княгиницького, коли той мав свою чернечу обитель в Угорниках, про що розповідає Ігнатій із Любарова. За словами останнього, Іов Княгиницький, покинувши Дерманський Свято-Троїцький монастир, де працював під керівництвом Ісакія Борисковича, «повернувся у свою обитель до Угорників. У той час отець Іоанн Вишенський, товариш його, прийшов зі Святої гори і пожив деякий час разом з ним». Іов Княгиницький, свідчить далі Ігнатій із Любарова, порадившись із Іваном Вишенським, відійшов у «далеку пустинь», щоб у горах організувати свій скит [16, с. 132-133].

Складається таке враження, ніби Іван Вишенський, перебуваючи на українських теренах, шукав заможних людей, які б допомогли йому організувати чернечу обитель, як це зробили Ісакію Борисковичу чи Іову Княгиницькому. Через те він, схоже, опиняється у Дубно в князя Василя-Костянтина Острозького, потім – у Львові, в середовищі братчиків, які мали чималі статки, зрештою, в Карпатах, де жив багатий жупник Петро Ляхович, що допомагав Іову Княгиницькому заснувати й розвинути Скит Манявський. Однак письменнику-полемісту не пощастило. Не вмів він знаходити спільної

мови з меценатами. Справді, для людини з таким безкомпромісним характером це було нелегко. Як уже говорилося, перебуваючи на Афоні, в монастирі, Іван Вишенський пише твір «Зачіпка мудрого латинника з глупим русином», присвячуючи його князеві Михайлові Вишневецькому [22, с. 180-214], ілюзорно сподіваючись на підтримку цього можновладця.

Така позиція Івана Вишенського, адепта ісихазму, на перший погляд, може видатися нелогічною. Адже письменник-полеміст начебто осуджує навколишній світ, прагне втечі від нього. І тут же звертається до сильних світу цього, сподіваючись отримати від них кошти. Але подібна нелогічність не є чимось винятковим. Вона притаманна багатьом теоретикам, у т. ч. ісихастам. Деякі з них, заявляючи про неприйняття світу, створювали великі монастирі зі значною власністю.

Іван Вишенський повернувся на Афон приблизно в 1606 р., де, ймовірно, прожив до кінця днів своїх. Це, правда, не означало, що письменник-полеміст не прагнув повернутися на батьківщину. Про це прагнення, як уже говорилося, свідчить згадана «Зачіпка мудрого латинника з глупим русином», а також його послання до Іова Княгиницького. Звертаючись до останнього, він пише: «...бажаю знову бачити і відвідати вас» [22, с. 217]. У цьому ж посланні Іван Вишенський скаржиться, описуючи своє непросте життя й життя інших ченців на Святій горі [22, с. 216].

Близько півтора десятки років, а можливо й більше, Іван Вишенський ще перебував на Афоні, проте не маємо ніякої інформації, чи він у той час щось написав. До нас не дійшло ніяких творів полеміста з тих часів. Уже не було патріарха Мелетія Пігаса, який стимулював його на написання полемічних творів. Ніхто не виявляв до Івана Вишенського інтересу. За великим рахунком, він мало кому був потрібен. Тому в самотності доживав він дні свої на Афоні.

Однак на початку 20-х років XVII ст. про письменника-полеміста все ж згадали. У документи Луцького Хрестовоздвиженського братства 1624 р. вписали уже згадуваний твір «Совітованіє о благочесті», який, імовірно, був написаний приблизно за два роки перед тим. У цьому творі серед різних порад про те, як поліпшити справи в Православній Церкві, сказано наступне:

«Послати до патріархи Константинопольского по благословеніє, помоч и раду, и на светую Афонскую гору послати, визвати и припровадити преподобних мужей россов, mezi иншими блаженних Кипріяна и Іоана пореклом Вишенского и прочіих тамо обрїтающихся в житїи и богословіи цвїтущих» [135, с. 333]. Це остання відома згадка про письменника-полеміста. Тобто про нього ще тоді пам'ятали як про вченого-богослова.

Біографія Івана Вишенського дає підстави вважати, що письменник-полеміст зазнав значних ісихастських впливів. Особливо ці впливи посилювалися, коли він перебував на Афоні. Також у його оточенні були люди (Василь Суразький, Ісакій Борискович, Іов Княгиницький), які дотримувалися ісихастських поглядів. Зустрічався він також з іншими прихильниками ісихазму – Віталієм Дубенським, можливо, Іовом Желізом. Закономірно, що Іван Вишенський теж поділяв ці погляди, намагаючись дотримуватися аскетичного способу життя.

У деяких своїх пізніх творах, написаних на Афоні, письменник-полеміст навіть посилається на ідеологів ісихазму, наприклад, на Григорія Синаїта. Це стосується такого твору, як «Зачіпка мудрого латинника з дурним русином». Роздумуючи, чи можна читати правовірному християнину єретичні книги, він наводить міркування Григорія Синаїта. Ось як про це говорить Іван Вишенський: «Ту таємницю можу відкрити для вас і для інших благовірних подвижників, які хочуть боротися проти мисельноповітряних духів, тобто бісів. Григорій Синаїт, даючи науку тому, хто йде на подвиг, в подвижній книзі так пише: «Слухай-но, – каже, – брате, коли почнеш свою справу подвигу постом, молитвою, трудом і постійним подвигом, неспанням у безмовності, стережися, щоб не прочитав ти жодного єретичного писання і навіть тлумачні православні книги до часу залиш, а напряди лишень своєму диханню Ісусову молитву і борися з помислами та напастями, що їх безнастанно сіють лукаві духи і які мороком покривають розум. І так – мовить – терпи без лакомства книжного читання доти, аж поки розум твій з Ісусовим помислом поборе бісів. Тоді тобі, кажу, буде вільно і свої книги читати й торкатися єретичних книг і, неправду їхню прозрівши, викривати» [22, с. 191-192].

З цього уривку можна зробити важливі висновки щодо ісихастських поглядів Івана Вишенського. Як бачимо, в цьому тексті він посилається на «Подвижну книжку» Григорія Синаїта, яка була своєрідним посібником для пустельницького життя. Він вважає, що той, хто став на шлях ісихії, високого християнського подвижництва, має дотримуватися правил, викладених у цьому творі. Йдеться про низку ісихастських практик: про нічне усамітнення, зосередження на Ісусовій молитві, максимальне дистанціювання від світського життя, навіть про відмову від православної літератури.

Іван Вишенський посилається на Григорія Синаїта ще в одному творі – «Видовище мисленне». Автор вдається до свого улюбленого прийому – протиставляє життя світської людини («домашнього інока») життю справжнього ченця. «Тут тобі, домашньому інок, – пише він, – який не чув, що з'явили про чернечий подвиг Василій Великий і Златоустий, Листвинник Ісаак, Симон Новий Богослов, Григорій Синаїт та всі інші, і який не відлучався в пустиню з початковим постригом, щоб загоїти пристрасті, а любить жити й побутовати в світі, у мирських та людських стосунках, покажу коротко, що за пожиток, чи користь дістанеш з тієї приязні мирського співжиття, або, кажучи істотніше, чого не можеш досягти й знайти сам собі від таїнств, які служать і належать чернецтву» [22, с. 225].

Отже, ведучи мову про чернече життя, яке для Івана Вишенського було найвищим виявом християнської праведності, письменник посилається на східних Отців Церкви. Згадує він і Симеона Нового Богослова, якого цінували ісихасти. Зрештою, серед них звучить ім'я й Григорія Синаїта.

Іван Вишенський, як і прихильники ісихазму, розглядав містичне споглядання, поєднане з відповідними практиками, а саме нічним усамітненням, Ісусовою молитвою, як шлях поєднання з Богом. Для нього людський розум є обмеженим. Принаймні він не здатний пізнати божественне. Подібні погляди сповідували християнські неоплатоніки, на які посилається письменник. Лише містичне осяяння, коли людина зливається з божеством, є для Івана Вишенського «гносеологічною цінністю».

Можна погодитися з І. Франком, що Іван Вишенський не був глибоким, а тим більше оригінальним мислителем [184, с. 53]. Він повторює основні ідеологеми ісихазму, намагаючись при цьому реалізувати їх у житті. Правда, зробити це важко, практично неможливо.

Для Івана Вишенського, який прагне втечі в пустелю, чуттєвий, видимий світ цінності не має. То є світ гріховності «царство диявола». До речі, подібні погляди зустрічаємо не лише в ісихастів, а й у богумілів. Звісно, богумільство сприймалося православними християнами як ересь. Але воно мало помітне поширення серед слов'янського населення Балкан. Також певні відголоски богумільства трапляються в культурі Київської Русі [176, с. 42-56]. Якщо богумільство й не справляло безпосереднього впливу на ісихастів, то воно принаймні сприяло поширенню настроїв несприйняття реального світу, які ми й бачимо в Івана Вишенського. Можливо, «дух богумільства», поширений на Балканах, справив певний вплив на письменника-полеміста.

Таке несприйняття чітко простежується уже в першій главі «Книжки» під назвою «Викриття диявола-світодержця...», яка, напевно, мала задати тон для збірки. «Від найперших і до найостанніших, – читаємо, – від тих, що зветься духовними, до простих, од влади до підручних – всі полюбили те видиво, блискіт і барвистість краси мого мирського царства, яку я Христові на горі оголив і показав. І всі з теперішнього віку до того мого царства розум, думку, любов сердечну і всю тілесну міць прив'язали, приліпили й прикували так міцно, що їх тільки від любові мого царства може відлучити Богом послана смерть, а більше нічого» [22, с. 24]. Причому письменник осуджує не лише багатих людей, сильних світу цього. Грішать, на його думку, й бідні люди. У принципі, різниця між багатими й бідняками не така й велика. Усі вони користуються тим, що їм дає диявол-«світодержець». У цьому творі Іван Вишенський перелічує різноманітні церковні посади (папа, кардинал, архієпископ і т. д.), посади мирські (король, канцлер, гетьман, воєвода, староста, каштелян і т. п.), згадує купців, митників, корчмарів, ремісників тощо. Усі ці становища, на його думку, від диявола. І навіть убогі статки селян від нього. У «Викритті диявола-світодержця...» читаємо: «Відійди, сатано! Даси

мені нині, дияволе, убогому й неславному чоловікові, втіху і похоть тілесну, жону, даси мені дімок і землю, даси мені смуток і біду, щоб я поховав свій розум у тій забаві, у смутку, серед домашніх, земних та жіночих клопотів. Що ж за пожиток з тієї утіхи й тілесної похоті, коли я утішителя духа святого ніколи не сподоблюся вітати у своєму сердечному домі. Що ж за пожиток з тієї жони, коли я Христа, жениха, який прийшов упокоїтись і спочити на своїй сердечній ліжниці, не зможу бачити? Що мені за пожиток з того дімка, коли я не сидітиму в палаці небесного міста Єрусалима? Що ж за пожиток із тієї малої землиці та ґрунтика, коли не прийму я стократної заплати, обіцяної Христом у царстві небеснім за те, що залишу все, і не зможу бути спадкоємцем і дідичом вічного життя» [22, с. 27]. Такий радикалізм є не лише вираженням ісихастських поглядів, фактично він є співзвучним богумільству.

Ідея неприйняття видимого світу – основний лейтмотив творів Івана Вишенського. Цей світ для нього – пропачий. «Засмерділися все від гною світолюбства! – пише він у творі «Тобі, котрий мешкає в землі, що зветься Польська...». – Образ Божий огноїли ви. Немає цілого місця від гріховної недуги – все струп, все рана, все пухлина, все гнилизна, все вогонь пекельний, все хворість, все гріх, все неправда, все лукавство, все хитрість, все ошуканство, все підступ, все лжа, все мана, все тінь, все пара, все дим, все суєта, все марнота, все привиддя – а суцього нічого нема! Ніде плястра прикласти, щоб зцілити якусь частину. Все смертоносний гріх, все смердить пеклом, адом і вічною геєною!» [22, с. 61].

Якщо цей світ гріховний, пропачий, загально майже нічого не вартий, то, відповідно, нічого не варта й мудрість цього світу. До того ж ця мудрість у свідомості багатьох русинів-українців поєднувалася з мудрістю конфесійних противників та конкурентів – римо-католиків, які апелювали до античної філософії й використовували її (мається на увазі передусім аристотелізм). Відповідно, антична філософія, а також католицька схоластика, що користувалася її елементами, для Івана Вишенського не мали цінності. Для нього все це, радше, антицінності, від яких треба дистанціюватися. Тому Іван Вишенський пише, звертаючись до уявного земляка, православного русина-

українця: «Чи не ліпше тобі вивчати Часословець, Псалтир, Октоїх, Апостол і Євангеліє з іншими церковними книгами й бути простим боговгодником і вічне життя дістати, аніж осягнути Аристотеля і Платона і, називаючись у цьому житті мудрим філософом, зійти в геєну?» [22, с. 35]. У цій цитаті привертає увагу репертуар книжності, який рекомендує благочестивому русину-українцю письменник-полеміст. Це переважно ті видання, які друкувалися в Острозькому та Дерманському релігійно-культурному центрах і які використовувалися ісихастами.

Іван Вишенський закликає шукати не «хитростей сплетеномовних складів еллінської науки, але слід єства правди, в ній-бо заховано вічне життя...» [22, с. 22]. Він уподібнюється християнським теоретикам-апологетам типу Тертуліана, які свідомо протиставляли християнство античній філософії. У цьому письменник-полеміст пішов навіть далі східних Отців Церкви, на яких він часто посилався. Адже ці мислителі були не лише ознайомлені з неоплатоністичною філософією, а й намагалися використовувати її, пристосовуючи для потреб християнства. Щодо Івана Вишенського, то він такого пристосування не допускав у принципі. Антична філософія була для нього злом.

Тому письменник-полеміст категорично виступав проти вивчення в школах античної філософії, студіювання творів Платона й Аристотеля: «Замість євангельської проповіді, апостольської науки, закону святих, установлення цноти й добродітності християнського сумління тепер мають у дворах Христа-бога поганські учителі, Аристотелі та Платони, й інші подібні їм машкарники й комедійники» [22, с. 58]. Іван Вишенський пропонує традиційну для православних русинів-українців систему навчання, де немає місця для західних («латинських») елементів, зокрема філософії: «...після граматики замість брехливої діалектики, яка вчить перетворювати з білого в чорне, а з чорного в біле, хай учаться богомолібного і праведнословного Часословця; замість хитромудрих силогізмів і велемовної риторики хай по тому вчать боговгодно-молібний Псалтир; замість світської філософії, що примушує розумну думку в повітрі тулятися, хай по тому вчать плачливий і смиренномудрий «Охтаїк», а по-нашому догмати церковного благочестя – Осьмогласник» [22, с. 185]. На

думку письменника-полеміста, не потрібна ні логіка, ні риторика (ораторське мистецтво), а тим більше – філософія. Фактично, Іван Вишенський відстоював систему навчання, яка практикувалася в школах при православних храмах і мало змінилася з часів Київської Русі. Головним завданням було навчити дітей читати й писати по-церковнослов'янськи, використовувати богослужбові тексти, зокрема біблійні. На той час така освіта сприймалася як початкова, елементарна. Однак вона все менше задовольняла тогочасне українське суспільство, елітарні представники якої все більше орієнтувалися на західну вченість. Таким чином, православні консерватори й традиціоналісти типу Івана Вишенського не пропонували нових освітніх елементів, які б відповідали соціальним потребам. Окрім того, навіть ладні були хвалитися своєю «простотою» й «немудрістю». А це вело до самоізоляції й, відповідно, деградації.

Звісно, «антифілософічність» Івана Вишенського, а також низки інших українських авторів того часу, як уже говорилося, значною мірою зумовлювалася специфікою міжконфесійної боротьби на українських землях. Наприкінці ж XVI ст. в Україні, де помітною стала експансія римо-католиків, філософію почали трактувати як «латинську науку», яка прийшла з Заходу та використовувалася теологами Римо-католицької Церкви.

Справді, в тогочасній західноєвропейській схоластиці відбулося розмежування теології й філософії, до якої переважно належали «дометафізичні» в аристотелівському розумінні філософські дисципліни. Філософія часто трактувалася як знання, необхідні для захисту католицького віровчення. У цьому сенсі вона була ніби служницею католицької теології. Хіба могли Іван Вишенський і подібні йому православні консерватори сприймати таку філософію, що була на «служінні» в римо-католицьких богословів?

Відтак, Іван Вишенський свідомо відмежовується від філософії й загалом від «латинської науки»: «А про себе я й сам свідчення вам даю, що граматичного дроб'язку я не вивчав, риторичних іграшок не бачив, нічого філософського високозаносного не чув. Мій-бо вчитель – простак, але від усіх мудріший, котрий і без книжних людей упремудряє...; мій учитель той, хто

простотою висміює філософію...» [22, с. 22]. Письменник-полеміст, свідомо відкидаючи «латинську науку» (граматику, риторику й філософію), протиставляє їй простоту, смирення, т. зв. смиренномудріє. «...Сила духа, – писав він, – перебуває не у вибагливості зовнішнього мовлення і філософського осягнення, але дарується вірою смиренномудрості – той, хто наслідує і пильно дотримується заповідей від тієї ж Христової благодаті, знає й розуміє корисне й спасительне» [22, с. 181]. Власне, смиренномудріє і є мудрістю, необхідною для вірянина.

У восьмій главі «Книжки» («Загадка філософам латинським, лядським і тим, що вслід за ними погналися до звабних ласощів, білобородим руським дитинчатам») Іван Вишенський розглядає питання «латинської науки», з'ясовуючи, чи є ця наука є правдивою. Починається твір риторичним питанням: «Скажіть мені, о премудрі, які знаєте вправності та мистецтва граматичні, діалектичні, риторичні та філософські, у який спосіб Христос відкрив розум розуміти писання простакам, котрі його наслідували?». На його думку, римо-католики та їхні прихильники-уніати не знають Христової мудрості, будучи засліплені непотрібними й шкідливими науками. Письменник-полеміст радить землякам: «...покиньте бігати вслід за латиною і за вченням їхнім, бо, втомившись трудом зваби, невір'ям, напевне таки поздыхаєте, як і всі вони!» [22, с. 136].

Про непотрібну «латинську» мудрість чимало йдеться в згаданому «Посланні до стариці Домнікії». У ньому письменник-полеміст, звертаючись до адресатки, говорить таке: «Придивися, пані, як наділяють... чорнилом хитрості (а не словами Святого Духа) виховані шкільні казнодії, які, захопивши собі спосіб латинської ересі, зараз у школах говорять, проповідують і вчать, а чистого й безпристрасного життя не хочуть...». Такі вихованці, вважає Іван Вишенський, «...не вміють-бо в церкві ані читати, ані співати, тільки стоять, як і найпростіші... З такої науки і заживання в той хитрий спосіб латинських наук я не бачу користі: ні попа, ні диякона, ані іншого священничого чина служителя не знають, тільки оті риторичні байки...» [22, с. 172].

Іван Вишенський дотримувався думки, що освіта має служити як особистому спасінню людини, так і Православній Церкві. Однак «латинська» наука, радше, відвертала людей від православ'я, а часто сприяла конверсіям, коли православні віруючі приймали римо-католицизм.

У творах Івана Вишенського трапляється ще чимало подібних міркувань. Більшість його творів – це апологія православної простоти, яка свідомо протиставляється «латинській» мудрості, зокрема філософії. Звідси в нього некритичний погляд на традиційну православну літературу, яка використовувалася в богослужбових цілях. Саме студіювання цієї лектури для нього і є правдивою освітою. Такий ретроградний підхід багато кого не влаштовував. Зрештою, він вів до деградації.

Справжня мудрість, дає зрозуміти письменник-полеміст, – це наслідування Ісуса Христа. Лише той, хто уподібнюється йому, отримає спасіння та життя вічне: «...Христос дав тим, котрі хочуть перемагати світ, тільки образ, показав, і навчив, і сам собою з'явив..., і вчинив так для того, щоб людська самовладність досвіду набиралася, очищалася й відшліфовувалася для вічного життя у тій спокусі, боротьбі й випробуванні віку цього теперішнього» [22, с. 23]. У цьому, при бажанні, можна побачити «реформаційність» Івана Вишенського, до чого й вдаються деякі автори. Адже письменник апелював до «християнської простоти», ідеалів первісного християнства, звертав увагу на бідність Христа. Подібні речі тоді траплялися в реформаторів, особливо радикального спрямування. Однак говорити, що Іван Вишенський прийшов до таких поглядів під впливом протестантизму, проблематично. Радше, це було пристосування ідеалів аскетичного чернецтва, притаманного ісихастам, до реалій тогочасного українського суспільства. У зв'язку з цим варто зазначити, що в Івана Вишенського є твір, який можна вважати апологією чернечого життя. Це третя глава «Книжки» («Хай буде відомо вам, правовірним, як через це пропущені ми в ту спокусу...»). У ній автор веде уявний діалог ченця, що відстоює ідеали християнської простоти, й світського чоловіка, котрий насміхається над ченцем [22, с. 37-50]. Письменник-полеміст дає зрозуміти: чернець-аскет живе зовсім іншими помислами, ніж миряни. «А про що інок не

вміє бесідувати з тобою? – запитує Іван Вишенський світського чоловіка. – Чи ти його запитуєш про напади диявола? Чи ти його запитуєш про боротьбу духа з тілом і безнастанний плин думки? Чи ти його запитуєш про внутрішню печаль, голод і спрагу? Чи ти його запитуєш про війну помислу з лукавими піднебесними духами? Чи ти його запитуєш про подвиг молитовний тіла й мислі? Чи ти його запитуєш про те, в чому вічне життя заховується? Чи не відаєш, що в тому житті, яким ти живеш, це тобі і вві сні не може приснитися?» [22, с. 43].

Демонструючи своєрідний чернечий індивідуалізм, Іван Вишенський зневажливо ставиться до «народних справ», у т. ч. й до публічної оборони православ'я від зазіхань римо-католиків. Це, як уже говорилося, проглядається в «Посланні до стариці Домнікії». Намагаючись виправдати себе в конфлікті з Львівським Успенським братством, письменник-полеміст відмовився залишатися у Львові й захищати «народну справу», хоча зробити це його закликали братчики, передусім Юрій Рогатинець. «А що каже пан Юрко про моє повернення, – з образою писав Іван Вишенський, – ніби коли не повернуся, багато хто сумніватиметься, осуджуватиме, наклепи чинитиме і у відчай упадатиме, а причина, каже, – народне сподівання. Ці слова – справжнісінька байка і відповіді недостойні, бо я з народом заповітів не складав і відповідей не творив, і народу я не знаю, в бесіді з ним не спілкувався і на очі не здибувався. Про що каже пан Юрко, не знаю. Чому мене чекають? Може, позичив що у кого і маю віддати борг? Не знаю іншого, хіба пана Красовського, який прихистив мене, странного, і дещо дав на прожиток, його і пана Миколая знаю, а інших з народу не знаю нікого. Що за привід – народні страсті і якого народу, не можу зрозуміти» [22, с. 178-179]. Таку позицію можна розглядати як «антинаціональну». Хоча говорити про національну свідомість (у сучасному розумінні) у той час дещо проблематично. Радше, в такій ситуації спрацьовували станові уявлення.

Загалом можемо констатувати, що в особі Івана Вишенського маємо типового послідовника ісихазму. Імовірно, процес формування його як адепта цього вчення завершився на Афоні. Іван Вишенський мав певну освіту – як

традиційну православну, так і був ознайомлений з елементами «латинської» науки. Проте, ставши ісихастом, «латинську» науку він категорично заперечував.

Як богослов-теоретик, Іван Вишенський зарекомендував себе слабо. Його варто сприймати переважно як популяризатора ісихастського вчення. Щоправда, популяризатора талановитого, вмілого, який майстерно використовував образну форму. Саме завдяки цій образності Іван Вишенський став відносно знаним у ХІХ й ХХ ст.

2.4. Популяризація ісихазму Віталієм Дубенським

Постать поета Віталія з Дубна (чи Віталія Дубенського) загалом є малознаною. Відомо, що він залишив після себе книгу під назвою «Діоптра...», уперше видану в 1612 р. Повна назва видання звучить так: «Діоптра сиречь зеркало. Альбо изображение язвістное живота человеческого в мире. От многих Святых Божественных писаний и отческих догмат съставленная. На словенский язык вичное памяти годным отцем Виталием игуменом в Дубні переложена и написана» («Діоптра, тобто дзеркало. Або явлене зображення життя людини в світі. Від багатьох Святих Божественних писаній та отцівських догматів складена. На слов'янську мову вічної пам'яті гідним отцем Віталієм, ігуменом у Дубні, перекладена й написана». Видана була ця книга коштом Віленського братства) [24].

Уже з назви зрозуміло, що її автор належав до настоятелів одного з дубенських монастирів. На час виходу книги її автор був мертвим.

Збереглися деякі документи, які уможливають реконструкцію окремих фрагментів біографії Віталія. Настоятелем монастиря Святого Хреста у Дубні цей письменник став у 1603 р., коли князь Василь-Костянтин Острозький видав презенту на ігуменство «священоіноку ієродиякону Віталію, що в благочесті подвигається». Сталося це після того, як від цього ігуменства відмовився Олександр Путяницький [124, с. 86].

Ми не знаємо, коли народився Віталій. Але, враховуючи те, що письменник помер перед 1612 р., можна припустити, що ігуменом він став у поважному віці. Напевно, Віталій зарекомендував себе як чернець-аскет, а також як освічена людина. Князь Василь-Костянтин Острозький, завдяки якому цей письменник став ігуменом, прагнув у своїх володіннях створювати монастирі, у яких би концентрувалися освічені люди. Тому вибір Василем-Костянтином Острозьким Віталія на ігуменство в Дубенському монастирі Чесного Хреста видається цілком закономірним у руслі релігійно-культурної політики цього князя. Ігумен Віталій зарекомендував себе як проповідник та перекладач з грецької й латинської мов. Такий висновок можна зробити, проаналізувавши передмову до його «Діоптри...» [24, арк. 1 нн].

Про освіченість Віталія, на думку деяких дослідників, опосередковано згадується у «Посланії до стариці Домнікії» Івана Вишенського. У ньому, як уже було сказано вище, полеміст пише про «волинського казнодія Віталія», який закидав йому те, що Іван Вишенський не вчився і забороняє іншим вчитися [22, с. 173]. Дослідники переважно дотримуються думки, що письменник-полеміст мав на увазі саме Віталія Дубенського, автора «Діоптри...» [204, с. 223], адже «Посланіє до стариці Домнікії» писалося в 1605 р. У той час Віталій був знаним проповідником. Разом з тим, дещо насторожує те, що Іван Вишенський називає свого критика «паном». Адже на той час Віталій займав посаду ігумена і так не личило до нього звертатися. Однак, можливо, Іван Вишенський це робив умисно, подаючи свій конфлікт в іронічному контексті. Водночас таке звернення могло мати й ідеологічний підтекст, у якому Іван Вишенський хотів сказати, що начебто Віталій не є справжнім ченцем, що він – «пан», тобто світська особа, підвладна земним спокусам.

Справді, Віталію доводилося вирішувати справи матеріального характеру. Із документів відомо, що він у травні й вересні 1607 р. був присутній в Острозі на судовій суперечці між монастирем Чесного Хреста, який він, власне, й представляв, та дубенським міщанином Харком Григоровичем [124, с. 86].

Схоже, Віталія не приваблювали такі справи. І якщо він їх вирішував, то через необхідність.

В останні роки свого життя Віталій покинув Волинь і переїхав до Литви, оселившись у Вільні. Такий висновок можна зробити після прочитання передмови до «Діоптри...» [24, арк. 2 нн]. Які були причини переїзду, про це можемо лише гадати. Можливо, це було пов'язано зі смертю князя Василя-Костянтина Острозького, який відійшов у вічність у 1608 р. Ігумен Віталій у його особі, безперечно, втратив покровителя. З цієї причини вирішив шукати для себе сприятливе середовище. Таким для багатьох православних діячів України й Білорусії було Вільно, де певний час діяли Стефан Зизаній, Мелетій Смотрицький та інші. У цьому місті існувало сильне православне братство, що активно пропагувало релігійне просвітництво.

Напевно, у Вільні Віталій і скінчив своє життя. Уже після його смерті віленські братчики надрукували «Діоптру...». Ця невелика книжка була досить популярною, витримавши кілька видань. Окрім першого видання в Єв'ю (сучасне місто Вівес у Литовській республіці) 1612 р., вийшли ще її видання в тому ж таки Єв'ю (1642 р.), Кутейні (1651 і 1654 рр.) та Могилеві (1698 р.). Ідеї Віталієвої «Діоптри...» виявилися близькими для православних традиціоналістів-консерваторів.

Автор «Діоптри», як і його опонент Іван Вишенський, демонструє неприйняття світу, осуджуючи його реалії, що цілком відповідало ідеології ісихазму.

Прозовий текст у «Діоптрі...» чергується з невеликими віршами-гномами. Часто ці вірші в сконцентрованому вигляді передають основні думки автора. На них, як правило, і звертали увагу дослідники. Загалом є підстави вважати «Діоптру...» Віталія оригінальним текстом.

Зміст «Діоптри...» Віталія однозначно свідчить про ісихастську спрямованість твору. Сам твір можна розглядати як популярний виклад ісихастських ідей. Так, автор говорить, що основою достойного життя людини є надія на Бога, яка й дає можливість наблизитися до божественного [24, арк. 82].

Діяльність людини, передусім ченця, вважає Віталій, повинна стати ненастанним служінням Ісусу Христу [24, арк. 75 зв.].

На сторінках «Діоптри...» Віталій неодноразово веде мову про любов до Ісуса Христа. І ця любов часто розуміється як зневага до матеріального світу, коли людина відсторонюється від світських помислів [24, арк. 120-121 зв.]. Лише Христос, вважає автор, є надійним другом людини, на якого можна покластися [24, арк. 71 зв.].

Тому ігумен Віталій закликає служити не світові, а Ісусу Христу, трудитися задля нього. Тільки це забезпечить «вічну славу» [24, арк. 73]. При цьому любов до Ісуса Христа однозначно пов'язується із втечею від мирської суєти. Автор закликає втікати в «землю обітовану». Мовляв, це земля, створена святими [24, арк. 75]. Наприклад, він дає таку пораду:

«Велика марнота – життя губити

І грішний людям смертним годити.

Згадуй святих ти по імені,

Розстанься з бажаннями розтлінними,

Блага не вбачай у любові мирській

І – це життя на краще зміни мерщій» [165, с. 460].

Ідея «втечі від світу» є однією з наскрізних ідей «Діоптри...» [24, арк. 2 зв., 91, 94 зв., 98 зв., 110, 119]. Цю ідею, як відомо, пропагував Іван Вишенський. Вона також знайшла відображення в творчості та діяльності Григорія Сковороди (щоправда, в дещо трансформованій формі).

Відтак, маємо типову ісихастську ідею: мирський світ «брудний», сповнений різних нечистот. Отже, праведнику, аби спастися, треба бути якомога далі від «брудну». Тільки так душа збереже чистоту, стане «нареченою Христа». Звідси й рекомендація Віталія: хочеш узріти Бога – храни чистоту [24, арк. 118].

«Втеча від світу» й забезпечує небесне блаженство [24, арк. 63]. Віталій, заявляючи про несприйняття видимого світу, говорить про відмову від його чуттєвого сприйняття. Закликає затуляти очі, аби не бачити зваб світу, закривати вуха, аби не чути звуків:

«Не знай світу та заплющ ти свої очі,
Коли мовлять що, скажи: «Чути не хочу!»
Виглядом і голосом цей світ збавляє,
Потім в пекло зразу нас він відсилає» [165, с. 461].

Зваби світу, вважає Віталій, ведуть до пекла [24, арк. 66 зв., 69 зв.].

Автор «Діоптри...» свідомо протиставляє світ божественний, уособленням якого є Ісус Христос, світу земному, тобто гріховному. Він говорить, що краще трудитися задля Ісуса Христа, щоб потім собі забезпечити царювання в «горніх обителях», а не в поті трудитися в мирському житті, пізнаючи голод [24, арк. 77 зв.]. Христове ж ярмо (іго) є легким. А ярмо тяжке накладає на людей світ. Також автор вважає, що Христове ярмо не робить людей пасивними (лінивими), а веде до духовних трудів [24, арк. 79 зв.].

Звісно, шлях до праведності вимагає чималих зусиль [24, арк. 76, 80 зв.]. Віталій навіть дає рекомендації, як повинен трудитися справжній вірянин. Він має відкинути сон, бездіяльність, полюбити «шлях святих», тобто вести аскетичний спосіб життя:

«Забудь про сон, доклади старання,
Як святі, люби праці пильнування» [165, с. 464].

Фактично Віталій вказував на ісихастську практику «духовних трудів». Як уже говорилося, важливим елементом цих трудів було нічне «бденіє». Саме про це й сказано в «Діоптрі...».

Ігумен Віталій малює непривабливу картину земного світу:

«О прихоті і сороми великі,
Що я кажу? Народ – всі без'язикі.
Або кумир у світі пустозвучний –
Суций той земляний черв смердючий.
Вишукує на землі собі почесьть

І вподобатися Спасу не хоче» [165, с. 460].

Загалом для Віталія земний світ є негарним. Він не вартий того, щоб його любили [24, арк. 13 зв.], зрештою, він – лицемірний:

«Світ цей правильно зветься, повір,

В божественнім писанні: лицемір!
Позверх красу нам скрізь з'являє,
В собі ж марноту сокриває» [165, с. 461].

Також у «Діоптрі...» автор намагається вести мову про конкретні вади видимого світу. Однією з них він називає справи, що є лихими, приносять шкоду людям [24, арк. 116, а також 116-116 зв.]. Вказує, зокрема, і на такий недолік, як намагання отримати владу, високі посади [24, арк. 22].

Щоправда, видимий світ у «Діоптрі...» показано доволі фрагментарно. І це можна зрозуміти: автора цього твору, як ченця та прихильника ісихазму, мало цікавили життєві реалії.

Ігумен Віталій свідомо акцентує увагу на тлінності світу. Для нього вічним є лише Бог [24, арк. 90]. Тлінність світу, своєю чергою, обумовлює смертність людини. Звідси ще одна ідея, яка пронизує «Діоптру...» – це необхідність пам'ятати про смерть [24, арк. 106, 108, 108 зв., 109]. При цьому Віталій спеціально звертає увагу, що смерть – це зникнення земних зваб:

«Як тільки смерть приходить,
Вона зі світу зводить,
Поглянь, як честі тії,
Гей помсти світовії
Відразу десь зникають,
Нічого не лишають,
Лиш пакість покидають» [165, с. 462].

Звісно, ідея «пам'ятай про смерть» не є чимось таким, що властиве лише ісихазму. Вона притаманна багатьом культурам. Фігурувала ця ідея і в філософії античності, і в культурі західноєвропейського Відродження та Бароко. Але ігумен Віталій надав цій ідеї ісихастського спрямування. Він вважав, що людина повинна постійно думати про смерть і, служачи Богові, прагнути потойбічного спасіння [24, арк. 103 зв.].

У «Діоптрі...» є навіть розлогий вірш, у якому Віталій Дубенський малює «портрет» блаженної людини, котра постійно думає про кончину:

«Блажен, котрий від смерті науку приймає:

Добра у світі всюди і завше бажає.
Уранці думка будить: на вечір не жити,
А ввечері – що вранці світанку не стріти.
Блажен, хто на марнотне ніяк не вповає
Та добреє він діло закінчити жадає.
Такого злопригоди не можуть вхопити,
Хоч смерть і роз'яриться і схоче убити.
Блажен, хто таким бути в усі часи може,
Ким стати у час смертний старається кожен:
За труд такий дістане й за власне старання
Відвічного спокою собі дарування» [165, с. 464].

Однак, незважаючи на несприйняття світу, в «Діоптрі...» є своєрідний гуманізм. Автор говорить, що треба любити всіх живих істот, у тому числі й людей. Говорить і про дружбу між людьми [24, арк. 100].

Основні ж ідеї «Діоптри...» звучать так: людина, яка істинно вірить, має зневажати видимий, тобто матеріальний, світ, який є злом; треба втікати від видимого світу; водночас треба любити Бога, працювати для Ісуса Христа, тим самим забезпечуючи собі блаженство в потойбічному житті. Незважаючи на те, що в «Діоптрі», здавалося б, викладалися традиційні для християнства ідеї, вони носили ісихастський характер.

Те, що ігумен Віталій не знайшов спільної мови з Іваном Вишенським, ймовірно, стосувалося не стільки ідейних моментів, скільки особистих непорозумінь чи розходжень у питаннях тактичних. Загалом же погляди цих двох авторів були співзвучними. Іван Вишенський цілком міг підписатися під тим, що було у Віталієвій «Діоптрі...».

Незважаючи на невисокий художньо-поетичний рівень віршів Віталія Дубенського, у них відчувається «живий струмінь», авторське Я. На це звернув увагу І. Франко. Він зауважив, що автор «Діоптри...» «...все-таки зумів навіть на чужій канві проявити доволі виразний образ свого внутрішнього «я» і свого часу. Перебравши ті незугарні вірші, ми віднайшли в їх основі живу симпатичну людину...» [183, с. 171-172]. Очевидно, що не лише ісихастські

ідеї, які були популярними в середовищі православних консерваторів, але й ця симпатичність сприяли поширенню Віталієвої «Діоптри...». Ця книга в XVII ст. стала популярним викладом ісихастських ідей, з якими мали змогу ознайомитися чимало освічених українців та білорусів.

Висновки до розділу 2

Ісихазм як релігійно-філософська течія набув поширення на українських землях у кінці XIV – на початку XV ст. у результаті «другого південнослов'янського впливу». Помітну роль у цьому відіграв київський митрополит Григорій Цамблак. У зазначений період поширювалася на теренах України ісихастська лектура, зокрема переклади деяких творів східних Отців Церкви, які були шановані ісихастами. Також з'явилися тут окремі твори адептів ісихазму.

Неабияке значення у продовженні й розвитку ісихастської традиції в Україні мали Острозький та Дерманський релігійно-культурні центри, що діяли наприкінці XVI – на початку XVII ст. У них не лише видавалася й поширювалася ісихастська література. Серед острозьких книжників з'явилися автори, які пропагували ідеї ісихазму.

До таких передусім належить Василь Суразький. У його «Книжиці» (в шести розділах) часто трапляються посилання на церковних авторитетів, котрі шанувалися ісихастами, передусім це Василій Великий та Діонісій Ареопагіт. Критикуючи західну схоластичну вченість, Василь Суразький використовував ісихастські погляди для пізнання.

«Книжиця» (в шести розділах) Василя Суразького була популярною серед українських культурних діячів кінця XVI – початку XVII ст. На неї посилався Іван Вишенський. Основні проблеми, які порушував Василь Суразький у дискусії з католиками, пізніше неодноразово розглядалися в українській православній полемічній літературі, часто в тому ключі, в якому пропонував цей автор. Також «Книжиця» (в шести розділах) Василя Суразького мала вплив на російську релігійну думку.

Погляди ісихастів знайшли вияв у творчості Івана Вишенського, який був пов'язаний з Острозьким релігійно-культурним центром. Цей автор вів мову про згубність видимого світу, закликав втікати від нього. Він відкидав «латинську мудрість», яка використовувала античну філософію. Водночас Іван Вишенський закликав до «простоти», до того, щоб користуватися лише традиційною для православ'я лектурою – біблійними текстами та богослужбовими книгами. Також Іван Вишенський відносно широко послуговувався творами тих Отців Церкви, прихильниками яких були ісихасти.

Засудження зовнішнього світу, викриття його вад, заклик до втечі від нього, що було характерним для творів Івана Вишенського, звучить у «Діоптрі...» Віталія Дубенського. Хоча сам Віталій Дубенський у деяких тактичних питаннях (зокрема в питаннях освіти) дискутував з Іваном Вишенським. «Діоптру...» треба розглядати як твір, що в популярній формі пропагував ісихастські ідеї. Книга Віталія Дубенського «Діоптра...» витримала кілька видань у XVII ст. і мала неабиякий вплив на освічених людей.

РОЗДІЛ 3

ПРАКТИЧНЕ ВТІЛЕННЯ ІДЕЙ ІСИХАЗМУ ОСТРОЗЬКИМИ ТРАДИЦІОНАЛІСТАМИ ТА ЇХНІМИ НАСТУПНИКАМИ

3.1. Ісакій Борискович як організатор Дерманського релігійно-культурного центру й Луцького Хрестовоздвиженського братства

До діячів, які були тісно пов'язані з письменником-полемістом Іваном Вишенським, належав Ісакій Борискович (? – 1643) [91, с. 25-28, 43-44]. Є припущення, що в молоді роки він був послушником Києво-Печерського монастиря, хоча ця версія видається малоімовірною. По-перше, замолоду Ісакія Борисковича Київ перебував у стані занепаду, як і Києво-Печерський монастир. Відродження монастирської обителі розпочалося наприкінці XVI – на початку XVII ст., коли Ісакій Борискович перебував у православних патріарших центрах Сходу й на Афоні. По-друге, діяльність Ісакія Борисковича на теренах України, як правило, була пов'язана з осередками на Волині – Дерманським Свято-Троїцьким монастирем та Луцьким Хрестовоздвиженським братством. У 1621 р. Ісакій Борискович був висвячений Єрусалимським патріархом Феофаном на єпископа Луцького й Острозького. Усе це дає підстави для припущення, що він походив з Волині, де було чимало знаних православних монастирів. В одній із цих обителей Ісакій Борискович міг прийняти постриг. Можливо, це був Степанський монастир, який був під опікою князя Василя-Костянтина Острозького. Принаймні в 1597 р. Ісакій Борискович згадується як ігумен Степанського монастиря [131, с. 58].

Щодо походження Ісакія Борисковича, то чогось певного сказати не можемо. Судячи з його прізвища, він не належав до шляхтичів. Радше, воно свідчить про те, що його батьки були міщанами.

Також не відомо, яку освіту одержав Ісакій Борискович, де навчався. Однак, судячи з того, що ми про нього знаємо, він був досить освіченою людиною. Можливо, Ісакій Борискович студіював у Острозькій православній

академії. Адже його діяльність частково була пов'язана з князем Василем-Костянтином Острозьким.

Серед учасників Берестейського антиуніатського собору 1596 р. фігурував Ісакій, архімандрит Степанський [124, с. 84]. Можливо, ним і був Ісакій Борискович.

Після Берестейської унії 1596 р. Львівський єпископ Гедеон Балабан, який на той час мав тісні стосунки з князем Василем-Костянтином Острозьким і став на чолі Православної Церкви Русі (України й Білорусії) як патріарший екзарх, відправив Ісакія Борисковича до східних патріархів за відповідними інструкціями й матеріалами. Через нього, про що вже йшлося, цей ієрарх передав Олександрійському патріархові Мелетію Пігасу нове видання книги Петра Скарги «Про єдність Костелу Божого...» (1590). Патріарх послав через Ісакія Борисковича цю книгу на Афон, щоб її прочитав і оцінив Іван Вишенський. Про цей факт не маємо підтвердження документами, які вийшли від Мелетія Пігаса, а черпаємо цю інформацію з твору Івана Вишенського «Короткослівна відповідь Феодула...» [22, с. 142].

Ісакій Борискович вважав себе учнем патріарха Мелетія Пігаса. Був наближеним до нього. Цей ієрарх висвятив Ісакія Борисковича на диякона. Пізніше патріарх Кирило Лукаріс висвятив його на пресвітера. Про це сам Ісакій Борискович пише в листі до Московського патріарха Філофея [124, с. 84]. Ісакій Борискович побував у Константинополі, Олександрії, Антіохії, узгоджуючи зі східними ієрархами питання боротьби з Берестейською церковною унією [131, с. 58].

Повернувшись на батьківщину близько 1602 р., цей діяч став ігуменом Дерманського Свято-Троїцького монастиря. Як уже було сказано, князь Василь-Костянтин Острозький намагався цей монастир перетворити у потужний релігійно-культурний центр, який би стояв на захисті православ'я. І в цій справі одну з головних ролей відігравав Ісакій Борискович [131, с. 95-102]. У Дермані він намагався зібрати українських православних інтелектуалів-книжників, які б могли дискутувати з римо-католиками, прихильниками унії та чинити протидію римо-католицькій експансії. До таких, зокрема, належали уже згадувані

перекладач Кипріян і письменник Дем'ян Наливайко. Оскільки в Дермані, через різні обставини, не вдалося створити потужний православний релігійно-культурний центр, Ісакій Борискович змушений був полишити місцевий монастир.

Вважається, що близько 1614 р. він знову поїхав на Схід, побував на Афоні. Звідти написав листа, у якому іменував себе колишнім проігуменом Дерманським [124, с. 84]. Повернувся Ісакій Борискович в Україну близько 1617 р. і став ігуменом у Чернчицькому православному монастирі біля Луцька [131, с. 58]. Цей монастир знаходився у володіннях князів Острозьких. Свого часу ним опікувався Василь-Костянтин Острозький. Тому ченці монастиря після Берестейського церковного собору 1596 р. відмовилися приймати унію [49, с. 730]. Ця обитель, фактично, виконувала приблизно таку функцію, як і Печерський монастир у Києві.

Будучи ігуменом Чернчицького монастиря, Ісакій Борискович також був одним із засновників Луцького Хрестовоздвиженського братства. Це братство, фактично, було наступником Острозького релігійно-культурного центру. З'явилося воно в складних умовах, коли Православна Церква в Україні перебувала поза законом і відбувалися зміни конфесійної приналежності української шляхти, яка все більше покатоличувалася. Засновниками Луцького Хрестовоздвиженського братства, окрім Ісакія Борисковича, були й інші духовні особи: ієромонах Григорій (у миру Герасим Микулич), який також був ігуменом Чернчицького монастиря, він же став і ктитором братства; ієромонах цього ж монастиря Паїсій Мостицький; Мойсей Ілкович Соловицький – священник Дмитрівської церкви, яка була одним із найстаріших православних храмів міста Луцька; отець Іван Яровицький; Іван Гораїнович, священник Чернчицький та інші. Як бачимо, серед названих духовних осіб чимало було таких, які були пов'язані із Чернчицьким монастирем. Окрім духовенства, засновниками братства стали й особи шляхетського стану. Проте не останню роль відігравали й міщани [91, с. 12-13].

Імовірно, велика заслуга Ісакія Борисковича у діяльності Луцького Хрестовоздвиженського братства на перших порах його заснування. У 1620 р.

цей діяч зустрічався в Києві з Єрусалимським патріархом Феофаном, який позитивно відгукнувся про нього [124, с. 84]. У 1621 р. цей патріарх висвятив його єпископом Луцьким і Острозьким [131, с. 58]. Щоправда, єпископи Феофанового свячення через переслідування з боку влади не мали можливості перебувати на своїх кафедрах. Ісакій Борискович, можливо, перебував у Степанському монастирі. Принаймні 11 березня 1627 р. під інвентарем цього монастиря він підписався як єпископ Луцький і Острозький, а також як «строїтель Степанського монастиря» [124, с. 84].

Є один цікавий фрагмент у біографії Ісакія Борисковича. За дорученням Іова Борецького в 1624 р. він їздив у Москву до царя Михайла Федоровича та патріарха Філарета, пропонуючи прийняти Русь, власне українські й білоруські землі, до складу Московської держави [124, с. 84]. У принципі, такі речі нас не повинні дивувати. Чимало українських ісихастів, займаючись релігійно-політичною діяльністю, симпатизували Московії як «православному царству». До Московії за милостинею їздили Афанасій Филипович, Іов Княгиницький, а Ісайя Копинський навіть мав план переселити багатьох православних українців до Московської держави. Тому посольство Ісакія Борисковича цілком було в руслі такої політики.

Щоправда, ця тенденція у часи правління митрополита Петра Могили фактично була маргіналізована. Петро Могила зорієнтував православну Київську митрополію в західному напрямку. Він навіть ішов на те, щоб запозичувати досягнення західної культури й ставити їх на службу Православній Церкві. У таких умовах промосковськи налаштовані політичні ісихасти виявилися непотрібними. Стосувалося це також й Ісакія Борисковича. У 1633 р. православним Луцьким і Острозьким єпископом став Афанасій Пузина, який отримав грамоту на єпархію від польського короля Владислава IV. Цей ієрарх був надзвичайно діяльний. До того ж, він був освіченою людиною [91, с. 44-45]. У таких умовах Ісакію Борисковичу не залишалося нічого іншого, як відійти від справ. Окрім того, наскільки можна судити, він був уже людиною похилого віку. Про останні роки життя Ісакія Борисковича ми не можемо сказати нічого конкретного. Очевидно, він доживав

віку в Межигірському монастирі під Києвом, не виявляючи активності, де і помер.

Вище вже наводилися аргументи на користь того, що Ісакій Борискович є автором «Совітованія о благочесті» – твору, вписаного в збірник Луцького Хрестовоздвиженського братства в 1624 р.

«Совітованіє...» варто розглядати як своєрідний маніфест українських політичних ісихастів. У ньому надається низка рекомендацій щодо того, як покращити діяльність Православної Церкви в Україні. Власне, ці рекомендації засвідчують, що автор намагається не відходити від православного традиціоналізму, демонструючи свою прихильність до ісихастського вчення.

У «Совітованні...» йдеться про те, що Православна Церква на Русі має різні проблеми, пов'язані з ухваленням Берестейської церковної унії. На початку твору сказано, що Церква буде множитися і зростати, якщо святителі будуть добрі й дотримуватимуться Божих заповідей. І мають вони чинити добро не лише перед Богом, а й перед людьми [135, с. 328]. У праці є намагання з'ясувати причину проблем Православної Церкви в Україні. І головна причина, вважає автор твору, полягає в діяльності провідних ієрархів. У зв'язку з цим мимоволі пригадуються твори Івана Вишенського, у яких також йдеться про те, що, мовляв, діяльність ієрархів-апостатів була чи не головною причиною Берестейської церковної унії. Відповідно, в «Совітуванні...» засуджувалися єпископи, які пішли на унію з католиками. Автор твору намагається з'ясувати причини їхньої зради. На перше місце він ставить нерозумність (глупство), потім такі недоліки, як церковна неосвіченість (незнання тайн віри й благочестя), аморальність, прагнення наживи тощо. Тобто стверджується, що єпископи жили не за церковними правилами й чинили гріх. Це, мовляв, і стало головною причиною кризи Православної Церкви на Русі й уведення унії. Адже, сказано в «Совітуванні...», недостойні єпископи мали прийняти покарання від Константинопольського патріарха. Щоб уникнути цього, вони й пішли на унію. Цими недостойними святителями в «Совітованні...» називаються такі ієрархи, як Михайло Рогоза, Кирило Терлецький, Іпатій Потій – ініціатори й промотори Берестейської церковної унії [135, с. 328].

По-іншому повинні поводити себе святителі відновленої православної ієрархії. Треба зважати, що «Совітування...» писалось незадовго після Феофанового свячення – у 1621-1622 рр. Автор твору, схоже, вважав, що ця подія призведе до оновлення Київської митрополії. У творі подано 24 поради, як поліпшити діяльність Православної Церкви на Русі, передусім на українських землях. У деякому сенсі, це була програма православної реформації, однак реформації на консервативних, ісихастських засадах.

Пропонувалося, щоб на єпископські кафедри ставити людей, які добре знають канони Православної Церкви. Зокрема, вони повинні пильно читати «канони святих отців». Вони повинні суворо дотримуватися цих канонів і вести праведний спосіб життя. Також ці святителі мали б вивергнути з себе всіляку нечистоту, гріх і т. ін. І покірно зносити «урази» як від своїх, тобто людей духовного звання, так і осіб світських; постійно перебувати в молитвах, пості й тверезості, читати церковні книги [135, с. 329-330].

У творі засуджується практика симонії, коли священиків ставили «на мзді». Натомість, сказано в творі, треба призначати священиками розумних і достойних, враховуючи їхні духовні якості [135, с. 330].

Приділивши увагу священнослужителям, автор веде мову й про світських людей. Вони, як і особи духовні, мають викорінювати в собі гріх, несправедливість, усіляку нечистоту, фальш, злість, нещирість. Якщо буде вирішено творити молитви та піст, щоб «переслідування скінчилося» (мається на увазі фактичну заборону православ'я в Речі Посполитій), то це мають робити не лише духовні особи, а й світські [135, с. 330].

Ідеться в «Совітуванні...» й про те, що треба любити Церкву Східну й патріархів. Однак це не має бути любов егоїстична, зорієнтована на власне спасіння, а любов жертвна, коли заради Церкви людина ладна віддати життя. Цікаво, що за приклад автор твору ставить запорізьких козаків. Мовляв, вони йдуть на смерть, обороняючи віру й землю. Робиться натяк, що завдяки козакам була отримана перемога під Хотином у 1621 р. [135, с. 330-331]. У той час подібні ідеї набували поширення в українській православній літературі.

Звісно, позиція автора «Совітування...» була консервативною щодо питань культури й освіти. Наприклад, у творі йдеться про те, що треба вчитися на творах східних Отців Церкви, а не сприймати силогізми й писання «латинників» [135, с. 331]. У зв'язку з цим мимоволі пригадуються повчання Івана Вишенського, який теж був проти елементів західної освіти й закликав звертатися до традиційного для православ'я візантійського спадку.

Та все ж, незважаючи на консерватизм і традиціоналізм автора «Совітованія...», несприйняття й критику ним іновірців (римо-католиків і протестантів), його позиція не була настільки жорсткою, як в Івана Вишенського чи Іова Княгиницького. Принаймні він не закликав утікати від світу в пустелю. Для нього видимий світ – це арена змагань між правдивою вірою та відступами від неї, тобто єресями. Щоб перемогти в цьому змаганні, потрібно вдосконалюватися – і не лише в плані індивідуальному, як практикують ченці-самітники, а й у плані колективному. Тому в «Совітуванні...» пропонується низка заходів просвітницького й організаційного характеру. Зокрема, рекомендується постійно проводити синоди (зібрання) для осіб духовних, писати твори на захист православної віри й видавати їх, засновувати школи і братства, виголошувати в храмах проповіді і т. д. Також від священнослужителів вимагалось читати релігійні книги та розмірковувати над їхнім змістом [135, с. 331]. Таке просвітництво не заперечувалося крайніми консерваторами типу Івана Вишенського. Але останній та йому подібні такі речі фактично ігнорували, не надаючи їм особливого значення.

Правда, не слід переоцінювати таке просвітництво. Воно впливало з ісихастського розуміння, а не було результатом західних впливів. У «Совітованні...» пропонувалося залишити просвітництво у виключно православних межах. Як уже вказувалося, у «Совітуванні...» звучить заклик звертатися лише до мудрості східних Отців Церкви й не користуватися освітніми надбаннями західної культури.

Автор «Совітування...» відстоює принцип соборності в управлінні Православною Церквою. Це виражається не лише в тому, що пропонується постійно скликати собори, а й у тому, що ієрархи мають прислухатися до думки

«молодших і нижчих ступенем» [135, с. 332], тобто світських осіб. Хоча головна роль, зрозуміло, лишалася за ієрархами.

Дещо схожі сентенції, що закономірно, відстоювали Іван Вишенський та інші політичні ісихасти. Принцип соборності став актуальним для українських православних у їхній боротьбі з уніатами, оскільки заперечувалася легітимність Берестейської церковної унії. Адже більшість тих, хто прибув на Берестейський собор 1596 р., на якому мало вирішуватися питання єдності православних з католиками, була проти цього об'єднання. На противагу їм прихильники унії з православного табору й римо-католики відкидали принцип соборності, апелюючи до принципу ієрархічності, оскільки більшість єпископів Київської митрополії прийняли унію.

У той час, коли писалося «Совітовання...», вималювався союз ієрархів Феофанового свячення й козацтва. Козаки захищали зброєю нововисвячених єпископів від репресій з боку влади, натомість представники єпископату православної Київської митрополії та їхні сподвижники захищали козацтво пером. Наприклад, з'явилися твори («Протестація» Іова Борецького, «Вірші на жалісний погреб... Петра Конашевича-Сагайдачного» Касіяна Саковича), в яких прославлялися українські козаки [94, с. 92-99]. Таку тенденцію бачимо й у «Совітованні...». Тут не лише йдеться про козаків як про захисників православної віри й вітчизни. У творі пропонується заснувати православну єпархію «во Черкесіях» [135, с. 331]. Інакше кажучи, йшлося про створення окремої єпархії для козацьких країв. На жаль, цей проект так і не був реалізований. Однак, якби це вдалося зробити, то козацтво, посиливши свій вплив на релігійне життя України, могло б вплинути на подальший перебіг історичних подій.

Цікавим виявом «руської», власне української свідомості в «Совітованні...» було те, що автор твору пропонував відродити свято Андрія Первозванного. Зокрема, йшлося про те, що цей апостол першим приніс християнство на Русь. Андрієве хрещення розглядалося як предмет гордості. Адже Андрій Первозваний був першим єпископом Константинопольським, тобто першим Вселенським патріархом. Проводилася думка, ніби Русь,

завдячуючи цьому апостолу, який «став ногою на Київських горах», не пізніше інших земель і народів пізнала Христове вчення [135, с. 333].

У «Совітованні...» найчастіше переважають консервативні підходи. Це й апеляція до канонів, які були встановлені першими Вселенськими соборами християн, до творів східних Отців Церкви, схиляння перед авторитетом східних патріархів тощо. Для цього твору притаманна афонська орієнтація, що є зрозумілим, адже ймовірний автор «Совітування...» певний час перебував на Афоні, мав можливість засвоїти афонські практики і використовував їх. У «Совітованні...» пропонувалося повернути з Афону росів, тобто українців, які прославилися своїм благочестивим життям. Серед них фігурують імена Кипріяна та Івана Вишенського. Водночас Афон розглядався як «школа духовності» і туди пропонувалося посилати людей з Русі-України [135, с. 333].

Отже, Ісакій Борискович, перебуваючи у середовищі східних патріархів та на Афоні, мав змогу ознайомитися з вченням ісихастів. Повернувшись на українські землі в 1602 р., він спробував реалізувати ісихастські ідеї практично. Це знайшло вияв в організації ним у Дермані спільножительного Свято-Троїцького монастиря, який мав би діяти на ісихастських засадах. Проте план створення в Дермані ісихастського релігійно-культурного центру не був реалізований повністю. У 1617 р. Ісакій Борискович став одним з організаторів Луцького Хрестовоздвиженського братства. У діяльності цього братства також відчувається вплив ісихастських поглядів, зокрема у програмі реформування Православної Церкви, яка знайшла вияв у праці «Совітованіє о благочестії». Ця праця, ймовірно, була написана Ісакієм Борисковичем і внесена до складу братських документів. Саме в «Совітованні...» Афон розглядається як школа духовності, звідки інші православні мають черпати справжнє вчення.

3.2. Діяльність Іова Княгиницького щодо заснування православних монастирів на теренах Галичини

Одним із найбільш відомих українських «практикуючих ісихастів» початку XVII ст. був Іов (у миру – Іван) Княгиницький (? – 1621) – соратник і

друг Івана Вишенського. Народився він у містечку Тисмениця, що на Галичині. У молоді роки перебував в Унівському монастирі, а потім в Острозі, де навчався в академії. Про студії Іова його учень Ігнатій з Любарова писав так: «Вихований був у всякій настанові та страсі Божому, і відданий був до навчання книжного, до якого старання проявив і яке дуже швидко опанував. Був же слухняний батькам, як належить. Тоді батьки, ніби за провидінням Божим, відсилають його до святої обителі Унівської задля кращого навчання, де він зі всяким смиренням (увагою) вдався до навчання і виконання церковного, займаючись читанням Божественного писання і вивченням монастирського чину так, що всі дивувалися. Потім направився він до богоспасенного міста Острога для більш досконалої науки. Тоді там скіпетр князівської влади тримав благочестивий князь Василій зі своїми синами. Названий юнак прийшов в училище й віддався зі старанням навчанню, так що незабаром з учня став учителем для інших. Був він у всьому сумирним, мовчазним і милостивим для убогих, любив і поважав друзів, перебуваючи завжди в страсі Божому. Був добре знаний і шанований благочестивим князем та його дітьми; переписав був молодому князеві Олександрові Псалтир, бо був умілим переписувачем Божественного Писання» [16, с. 128].

Отже, Іов Княгиницький походив не з простолюду. Судячи з усього, його батьки належали до шляхетського середовища. На його шляхетське походження вказує й прізвище. Щоправда, то була дрібна шляхта, представників якої було чимало на Галичині. Здебільшого то були нащадки колишніх галицьких бояр. «Зміна економічної ситуації, активний розвиток ринкових відносин, що найбільше з усіх регіонів відчувалося на Галичині, вели дрібних галицьких шляхтичів до розорення, до того, що вони відривалися від свого рожевого гнізда і шукали «нешляхетського хліба». Також на Галичині, зокрема для шляхти, були порівняно з іншими регіонами України кращі можливості для отримання освіти... Не дивно, що галицька шляхта висунула зі свого середовища цілий ряд інтелектуалів, церковних діячів, які зробили помітний внесок як в українську, так і польську культуру XVI – початку XVII ст.», – зазначає П. Кралюк [89, с. 8].

Іов Княгиницький одержав непогану на той час освіту. Спочатку навчався в Тисмениці, в школі при одному з храмів. Такі школи були в той час на теренах України. У них навчали читати книги старослов'янською мовою, давали певні навички письма. Іов Княгиницький, судячи зі свідчень життя, непогано опанував цю елементарну освіту, виявив здібності, тому батьки послали його навчатися далі – в школу при Унівському монастирі. Це був другий ступінь навчання, те, що ми тепер назвали б середньою освітою. Нарешті його відправляють навчатися в Острозьку православну академію. А це вже була освіта вищого типу. В Острозькій академії готували не лише священнослужителів, а й управлінські кадри для володінь князів Острозьких. Таким управлінцем і став Іов Княгиницький, який пішов на службу до цих можновладців. Можемо припустити, що він виконував функції писаря. Не даремною ж є згадка, що Іов Княгиницький переписував Псалтир для князя Олександра Острозького. Як уже зазначалося, цей син князя Василя-Костянтина Острозького, на відміну від інших синів цього можновладця, залишався вірним православ'ю. Багато священнослужителів Київської митрополії, а також вірян Православної Церкви вважали, що саме Олександр стане «стовпом православ'я» в Речі Посполитій, через те навколо нього гуртувалися православні традиціоналісти. Одним з них був Іов Княгиницький, який одержав в Острозькій академії православно-традиціоналістську освіту. Також у молоді роки він перебував у колі православних консерваторів, серед яких помітне поширення мали ідеї ісихазму.

Розповідаючи про перебування Іова Княгиницького на службі в князя Василя-Костянтина Острозького, Ігнатій з Любарова пише: «У ті часи трапилось прийти якомусь Варлааму, ієромонаху зі Святої Гори, до благочестивого князя Василія заради милості з листом від святих отців, які там проживали. Швидко прочитавши листа, благочестивий князь Василій почав роздумувати, кого б міг відправити з ними, щоб і милостиня була відповідна вповні, і вірним та мудрим був, а також, щоб не осоромився перед святими отцями. Після довгих роздумів посилає Іоана (так до постригу звався), знаючи його в таких справах вправнішим за інших. Бо служив вірно, і то немалий час,

попередньому слугі його, так званому пану Петрові, старості смідинському» [16, с. 128].

Можемо припустити, що посланці з Афону, які збирали для монастирів милостиню, стали частими гостями у володіннях князя Василя-Костянтина Острозького. Загалом цей князь підтримував широкі й інтенсивні контакти з православними осередками православного Сходу, що знаходилися на теренах Османської імперії. Одним із таких посланців був ієромонах Варлаам.

Також із наведених слів життя зрозуміло, що Іов Княгиницький, будучи світською людиною, тривалий час служив на Волині, де були володіння князя Василя-Костянтина Острозького. Тоді він перебував при старості смідинському Петрові.

Чому Іова Княгиницького князь Василь-Костянтин Острозький послав на Афон? Ігнатій з Любарова не дає чіткої відповіді на це питання. Мовляв, він не хотів, щоб його посланець «осоромився перед святими отцями». А Іов Княгиницький, будучи освіченою людиною (бо навіть книги переписував – а на той час це була ознака високої культурної кваліфікації), якраз належав до людей, що не повинні були осоромитись перед афонітами.

Ігнатій з Любарова дає зрозуміти, що на Афон Іова Княгиницького послали для того, щоб він супроводжував надану князем Василем-Костянтином Острозьким милостиню. Хоча, що є зрозумілим, самі ченці-афоніти, отримавши її, могли доставити князівські пожертви в свій монастир. Певно, питання було не лише в цьому. Іов Княгиницький був делегований на Афон як посол князя.

У житії, написаному Ігнатієм з Любарова, йдеться про те, що Іоанн Княгиницький, потрапивши на Афон, мав змогу спостерігати за життям тамтешніх ченців. Судячи з усього, це побачене справило на нього враження й у нього з'явилося бажання приєднатися до афонітів. Повернувшись з Афону, І. Княгиницький попросив князя, щоб той відпустив його зі служби, на що князь погодився. «Незабаром, – пише Ігнатій з Любарова, – Іоан почав звільнятися від світу. Хотіли його оженити, обіцяли йому велике майно. Але все це та благочестива душа відкинула, наче сміття, а запалилась Христовою любов'ю і все своє майно, яке мав, витратив на милостиню, нічого не

залишивши собі, навіть на подорож» [16, с. 129]. Таке бажання відректись від світу можна вважати одним із наслідків впливу на Іова Княгиницького ідеології ісихазму.

Залишивши службу в князя, Іов Княгиницький опиняється на Афоні. Там він півтора року був послушником у старця Ісидора, «той постриг його в рясу», але наказав бути в спільножительному монастирі. Іов Княгиницький отримав у малій схимі ім'я Іезекиїла. Усамітнівшись, він займався рукоділлям – опрацюванням книг. «І навчився там добре грецької мови, церковного чину, бо був дуже розумним і незабудькуватим. Пробув він там у послушництві та спільному житті 12 років без перерви» [16, с. 129].

З Афону Іова Княгиницького посилали у Велику Росію за милостинею. Тобто хоча Ігнатій з Любарова концентрує увагу на його самітництві, такі твердження не варто перебільшувати. Якщо Іова Княгиницького посилали за фінансовою допомогою в Московію, це означало, що він не був «повним» аскетом. Фактично, йдучи за милостинею аж у московські землі, Іов Княгиницький виконував певні дипломатичні функції. Можливо, також збирав необхідну для афонітів інформацію.

Безперечно, Афон не варто розглядати як суто «чернечу республіку», члени якої зосереджувалися лише на справах спасіння. Афон відігравав не останню роль у церковній політиці. Афоніти перебували під певним контролем османської влади, яка певною мірою використовувала їх для своїх цілей. Так, у середині XVI ст. османська влада провела т. зв. вакуфну реформу. Результатом цієї реформи було те, що власність афонських монастирів стала державною. У 1569 р. розпорядником вакуфа в Русиці, тобто руських монастирях Афону, де переважно мешкали вихідці з України, Білорусії та Московії, став архімандрит Матвій, який фактично виконував функції османського чиновника-управління. Цей же архімандрит став учасником Берестейського антиуніатського собору 1596 р. [208, с. 53-54]. Взагалі дивно, що Матвій, який мав би займатися чернечими справами на Афоні, їде до Бреста. Чи не виконував він завдання османської влади, з якою був пов'язаний?

Варто звернути увагу, що в кінці XVI ст. перед європейською християнською спільнотою постало питання османської експансії. Османська імперія тоді знаходилася на вершині своєї могутності й загрожувала країнам Європи. Передусім від османської експансії потерпали країни, в яких домінував римо-католицизм. Тому саме католицька Європа була зацікавлена в тому, щоб сконсолідувати сили у боротьбі з османською загрозою, а також залучити до цієї боротьби некатолицькі країни Європи. Великі надії щодо цього покладалися на православні землі Східної Європи, зокрема на Московію. З цим пов'язані місії римо-католицьких посланців на східноєвропейські землі. Відомою є, наприклад, місія Антоніо Поссевіна [151, с. 25-75]. Паралельно з цим ієрархи православних церков Османської імперії, котрі так чи інакше зазнавали впливу османських владних структур, приїжджали з відповідними місіями на землі України, Білорусії, Московії [33, с. 191-192]. Можна стверджувати, що в кінці XVI ст. почалася боротьба за Східну Європу між римо-католицьким світом і османами. І важливим чинником у цій боротьбі був чинник релігійний. Римо-католики намагалися прилучити до свого світу православних Східної Європи, уклавши унію. Тому саме в цей період актуалізується ідея унії католиків та православних, яку намагаються втілити в життя єзуїти – «пасіонарії» тодішнього римо-католицького світу. Одним з результатів цього стала Берестейська церковна унія 1596 р. Натомість османи, зі свого боку, теж намагалися чинити вплив на православні землі Східної Європи. Вони були зацікавлені у тому, щоб правителі цих земель були якщо не союзниками, то хоча б зберігали нейтралітет щодо Османської імперії. Також вони були зацікавлені в конфлікті між православними Східної Європи й римо-католиками. Адже це, врешті-решт, послаблювало римо-католицький світ, що було корисним для османів. Звідси й намагання ізолювати православних Східної Європи від католиків, навіть підштовхнути їх до конфлікту з католицьким світом. У цьому контексті стають зрозумілими поїздки ієрархів православних церков Османської імперії на землі Східної Європи, а також дозвіл на створення в Московії осібною патріархату в 1589 році [207, с. 73-75, 313-320].

Перша подорож Іова Княгиницького в Московію була цілком успішною. Він повернувся з великою милостинею [16, 130]. Потім поїхав туди за милостинею другий раз. Але це було під час Смути, через що Іов Княгиницький туди не потрапив. Він залишився на теренах Малої Росії, власне України.

У житті Іова Княгиницького немає точної хронології, але деякі орієнтовні дати все ж можемо встановити. Так звана Смута в Московії припала на перші роки XVII ст. Зважаючи на те, що Іов Княгиницький перебував на Афоні більше десяти років, можна припустити, що він туди потрапив у другій половині 80-х років XVI ст. Отже, в Острозькій православній академії він міг навчатися у кінці 70-х – на початку 80-х років. Це був, до речі, час, коли викладачі цього закладу готували до друку Острозьку Біблію [99, с. 266-272]. Певно, тодішня духовна атмосфера в академії справила враження на Іова Княгиницького.

Але повернемося до питання про приїзд цього діяча з Афону на українську землю. Інші ченці, що їхали з ним у Московію, не потрапивши туди, подалися до Молдавії у монастирські володіння. Треба зважати, що у той час Молдавія належала для васалів Османської імперії, а місцеве православне духовенство було тісно пов'язане з православним духовенством Порти і відіграло певну роль у релігійній політиці османів.

Іов Княгиницький, за свідченням Ігнатія з Любарова, вирішив не їхати до Молдавії, а подався до своєї родини у Тисменицю. «Почули про нього, – читаємо далі, – благородні Балабани, отець Гедеон, єпископ Галицький, та отець Ісайя, архімандрит Унівський, просили його, щоб він прийшов до святої обителі Унівської і показав чин та устрій спільного життя за звичаєм Святої Гори. Він же не смів відмовлятися...» [16, с. 130]. Як відомо, шляхетський родинний клан Балабанів відігравав помітну роль у житті Галичини. Його представники займали високі посади, зокрема в Православній Церкві. Гедеон Балабан був Львівським православним єпископом. Він належав до владик, які хотіли повністю контролювати ситуацію у своїй єпархії. Однак з-під його підпорядкування вийшло Львівське братство, яке одержало право ставропігії [63, с. 74], через що Гедеон Балабан конфліктував із цією організацією. Проте

коли постало питання укладення унії з католиками, цей владика примирився з братчиками, що зайняли відверто антиуніатську позицію. Гедеон Балабан, підтримуючи тісні контакти з князем Василем-Костянтином Острозьким, теж перебував в антиуніатському таборі. Лише два єпископи Київської митрополії, Львівський та Перемиський, відмовилися брати участь у Берестейському уніатському соборі й визнавати його рішення. Гедеон Балабан навіть став екзархом Константинопольського патріархату в Київській митрополії, що де-факто робило його очільником духовенства Русі (України й Білорусії), яке залишалося на православних традиціоналістських позиціях. Гедеон Балабан зробив деякі кроки для того, щоб зберегти, а по можливості навіть посилити позиції православних на українських та білоруських землях [74, с. 56-57]. Тому він не випадково звернувся до Іова Княгиницького, щоб той допоміг організувати в Уневі спільножительний монастир.

Такі спільножительні монастирі, як зазначалося, були на Афоні. З їхньою діяльністю був ознайомлений Іов Княгиницький. До того ж він належав до освічених людей, книжників. Не дивно, що саме до нього й звернувся єпископ Гедеон Балабан та унівський архімандрит Ісайя.

Ігнатій з Любарова, ведучи мову про монастирську діяльність Іова Княгиницького, спеціально говорить про «занепад світу». Наприклад, він писав таке: «Нині ж, за пророком, є оте зубожіння добра, бо немає нікого, хто б творив добро, немає жодного, всі бо не для ближнього, а для себе користі шукають. Грошолюбством, насолодами і марнославством усі, від найстаршого до найменшого, окутані. Багато хто шляхетства для себе шукає, не будши таким, і тільки щоб здобути славу та прикраситись красою світу цього...» [16, с. 131]. Такі мотиви, як уже зазначалося, були притаманні саме ісихастам.

Іов Княгиницький хотів повернутися на Афон, але йому, як свідчить Ігнатій з Любарова, пан Адам Балабан запропонував пожити самітником у його володіннях. «Дуже швидко чутки про його чернече життя і перебування тут розійшлися по всій Русі. У той час від князя Василя прийшов на розбудову монастиря в Дермані Ісаакій Святогорець, який пізніше був призначений на єпископа патріархом Єрусалимським. Він просив до себе отця нашого для

організації спільного життя. Той же не міг відмовити, тоді за порадою братії своєї залишив замість себе одного з них дикеєм, і, повчавши його, відійшов. І багатом там на користь був, допомагаючи в духовних і тілесних справах, і в друкарні. Тоді Октоїх друкували. Опісля повернувся у свою обитель до Угорників. У той час отець Іоан Вишенський, товариш його, прийшов зі Святої Гори і пожив деякий час разом з ним» [16, с. 131-132].

Після цього Іов, порадившись із Іваном Вишенським, відходить у «далеку пустинь». Намагається в горах організувати свій скит. «І ось трапилось йому зустрітися і познайомитися з паном Петром Ляховичем, який у той час був жупником і держав бані від пана старости галицького» [16, с. 132]. «Цей же христоролюбивий чоловік і сам пішов із старцем і ще взяв із собою людей, які добре знали гарні місця для нього. І пройшовши між горами вверх по ріці, яку називали Манева, знайшов пагорбок при потоці Батерсові і дуже уподобав те місце» [16, с. 132]. «Той же христоробець Петро, – зазначається в житії, – від бані часто навідував його і приносив усе необхідне, а також збудував йому невелику келійку. Іов же втішався, оскільки отримав бажану мовчазність, безперестанно славлячи свого владику й одночасно думаючи про відхід душі з тіла, про друге Христове пришествя, про те, як стати на страшному Його суді і сказати слово про свої вчинки, діяння та помисли, безперервно проливаючи сльози» [16, с. 132].

Так з'явився Скит Манявський. Монастир, щоправда, було закладено дещо пізніше – у 1611 р. Тоді під горою Вознесінкою спочатку була побудована келія, а згодом храм Воздвиження Чесного Хреста, який освятили 13 вересня 1612 р. А наступного року з благословення Іова Княгиницького першим ігуменом Скиту Манявського став Феодосій.

Відійшовши від керівництва обителлю, Іов Княгиницький займався реформуванням монастирів на Волині, а в 1617 р. його запросив архімандрит Єлисей Плетенецький у Києво-Печерський монастир для «влаштування спільножителства» [16, с. 23]. Щоправда, діяльність Іова Княгиницького в цій обителі викликала супротив. Про це так писав Ігнатій з Любарова: «Старець же, коли був у Києві в монастирі Печерським, багато потрудився, радячи, навчаючи,

наставляючи і просячи, що треба жити так, як заповідав святий Василій, – оберігаючи церковне й трапезне благочинство спільного життя, дотримуватися суворого посту, любити убогість та стриманість, уникати пристрастей і самолюбства, покорятись в усьому старшим. І багато хто зненавидів його, але з поміччю Божою і Пресвятої Богородиці, за молитвами святих отців Печерських від того часу й донині тих поправок отці через силу дотримуються» [16, с. 143]. Як бачимо, доведений до крайнощів аскетизм та ісихазм Іова Княгиницького навіть у Києво-Печерському монастирі сприймався негативно.

Про крайню консервативну орієнтацію Іова Княгиницького свідчить його лист від 23 серпня 1619 р. до Кирила Транквіліона-Ставровецького, у якому подано критичний аналіз твору «Дзеркало богослов'я» цього автора [17, с. 27-32]. Кирило Транквіліон-Ставровецький намагався зблизитися з Іовом Княгиницьким та ченцями Скиту Манявського. Навіть збереглася низка його листів до монахів цієї обителі [17, с. 21-25]. Сам же твір «Дзеркало богослов'я» був надрукований у Почаївському монастирі, настоятель якого, Іов Желізо, ймовірно, належав до учнів Іова Княгиницького.

Та все ж указана праця Кирила Транквіліона-Ставровецького виявилася недостатньо традиціоналістською. У «Дзеркалі богослов'я» є певні спроби відійти від консервативних ідей і враховувати нові тенденції, що йшли з «латинського» Заходу [135, с. 208-245]. Дослідники так характеризують цей твір: «К.-Т. Ставровецький подібно до інших діячів братського руху намагається шукати прекрасне в самій людині, розуміє людину як гармонійне поєднання душі і тіла, духовного і тілесного, вічного і минулого, і хоча його вчення стосується етичних і соціально-політичних поглядів, без сумніву, воно має і свій естетичний аспект. Він з поетичним захопленням говорить про людину, стверджує її об'єктивну красу і красу природи. Людина, на його думку, насолоджується двояко – духовно і тілесно» [154, с. 39].

Через це Іов Княгиницький не сприйняв позитивно «Дзеркала богослов'я». Він закликав Кирила Транквіліона-Ставровецького строго дотримуватися науки східних Отців Церкви – Василя Великого, Іоанна Златоустого та Григорія Богослова. Авторитетом для Іова Княгиницького є

Отці Церкви і вчителі аскетизму. Така критика відштовхнула Кирила Транквіліона-Ставровецького від православних традиціоналістів, незважаючи на те, що в його творах є чимало консервативних елементів.

У 1619 р. в Скиті Манявському було побудовано великий храм за зразком церкви Межигірського монастиря. Наступного року, зважаючи на прохання Іова Княгиницького та ігумена Скиту Манявського Феодосія, Константинопольський патріарх Тимофій та Олександрійський патріарх Кирило надали цьому монастирю право ставропігії. Відтоді Іов Княгиницький усамітнися, відійшов у малий скит, де вів суворе аскетичне життя. Там він і помер 29 грудня 1621 р. [16, с. 23].

В особі Іова Княгиницького маємо одного із найяскравіших представників «практикуючого ісихазму». Юнаком він пройшов чернечу школу на Афоні, ознайомився з ісихастськими ідеями й практиками. Повернувшись на українські землі, Іов Княгиницький заснував кілька спільнот жителів монастирів – Угорницький та Скит Манявський. Також брав участь в ісихастській реорганізації Дерманського, Києво-Печерського та інших монастирів.

Із життя, написаного Ігнатієм з Любарова, видно, що Іов дотримувався ісихастських поглядів і пропагував їх. Це, наприклад, знайшло вияв у тому, що він критично поставився до праці Кирила Транквіліона-Ставровецького «Дзеркало богослов'я», в якій прослідковувався відхід від аскетичних ідей.

3.3. Іов Желізо – фундатор Почаївського монастиря

Дещо іншим «практикуючим ісихастом», ніж Ісакій Борискович та Іов Княгиницький, був Іов Желізо, який відомий також як Іов Почаївський. Саме він вважається одним із засновників Почаївського монастиря. Відомості про цього діяча переважно мають міфічний характер і базуються на житті, що було написано його улюбленим учнем Досифеєм [52; 190, с. 20]. Дослідники, які писали про Іова Желіза, переважно посилалися на це джерело, не особливо переймаючись тим, що воно має апологетичний і міфологічний характер.

Також, як правило, не переймалися вони й тим, що низка фактів з життя викликає чимало питань. Загалом маємо низку міфічних біографій Іова Желіза, які різняться лише певними ідеологічними відмінностями [188; 127, с. 188-231].

Вважається, що Іов Желізо народився 1551 р. [52, с. 1; 127, с. 189; 188, с. 1-3; 190, с. 2]. Тобто він був сучасником Василя Суразького, Івана Вишенського, Іова Княгиницького, Віталія Дубенського. Хоча є певні сумніви щодо цього року народження Іова Желіза, однак дослідники сходяться на цій даті. Також вважається, що він прожив майже сто років і помер 28 жовтня 1651 р., за тиждень перед цим передбачивши свою кончину [127, с. 211]. Це більше скидається на міф: Іов живе рівно сто років і знає, коли помре.

Із життя Іова Желіза відомо, що він народився на Покутті [52, с. 1]. Хто були його батьки – не сказано. Досифей лише наголошує на їхній благочестивості. І. Огієнко припускає, що вони належали до шляхтичів і були людьми заможними. Він так аргументує свою думку: «У той час прості селяни звичайно прізвищ не мали, а мали їх тільки шляхтичі. Батьки Іова прізвище мали, Желізо, а це піддає думку, що вони були шляхтичі» [127, с. 190]. Однак це твердження викликає деякі запитання. По-перше, прізвища в той час мали не лише шляхтичі, а й міщани. По-друге, прізвище Желізо вказує на те, що батьки цього діяча були, радше, міщанами. Саме до версії про міщанське походження Іова Желіза ми схиляємося.

З життійної літератури відомо, що Іов Желізо у віці десяти років покинув свій дім і подався до Свято-Спаського монастиря в Угорниках [52, с. 2]. Проте цієї обителі, наскільки відомо, в XVI ст. не було. Її засновано лише на початку XVII ст. Іовом Княгиницьким, про що мова велася вище. Якщо й справді Іов Желізо, будучи юнаком, перебував у цьому монастирі, то рік його народження припадає на 90-ті рр. XVI ст. У зв'язку з цим кардинально змінюється хронологія його біографії, а деякі фрагменти просто випадають.

Судячи з життя, написаного Досифеєм, в Угорниках Іов Желізо перебував тривалий час, близько двадцяти років. Спочатку був послушником, у дванадцять років став ченцем, пізніше – ієреєм, зрештою – схимонахом [127, с. 191]. Ім'я, яке він отримав При хрещенні його було названо Іваном (Іоанном),

після прийняття чернечого сану дістав ім'я Іов. Саме ім'я Іов зараз використовується, коли йде мова про цього діяча. Коли ж він прийняв схиму, то знову мав ім'я Іоанн.

Згідно з легендарною версією, поданою Досифеєм, Іов Желізо, перебуваючи в монастирі в Угорниках, прославився своїми чернечими подвигами. Через це його в 1582 р. князь Василь-Костянтин Острозький запросив, аби той став ігуменом монастиря Воздвиження Чесного Хреста в Дубно [190, с. 3].

Такий факт у біографії Іова Желіза видається не дуже правдоподібним. Дубенський Хрестовоздвиженський монастир знаходився у володіннях князя Василя-Костянтина Острозького [49, с. 675] й контролювався цим можновладцем. Як правило, князь ставив настоятелями таких монастирів людей, яких знав, часто тих, які здобули освіту в Острозькій православній академії. Видається дивним, що на посаду ігумена одного зі своїх «столичних» монастирів він запросив ченця з далеких Угорників – хай навіть добре там знаного.

Хрестовоздвиженський монастир входив до Дубенської архімандритії. Коли він був заснований, ми не знаємо. Ніяких документальних свідчень про його існування в XVI ст. немає. Згадки про цей монастир та його архімандритів з'являються лише у першій половині XVII ст. [49, с. 675].

Поширеною є теза, що в Дубенському Хрестовоздвиженському монастирі Іов Желізо писав і поширював церковні книги. Таке припущення спирається на свідчення Досифея [190, с. 8]. Також поширеним є твердження, ніби в цьому монастирі під час пасхального посту перебував князь Василь-Костянтин Острозький, і, мовляв, Іов Желізо був його духівником [127, с. 195]. Це твердження видається також сумнівним. Хрестовоздвиженський монастир не належав до великих і давніх монастирських обителей Дубна. Більш давнім тут був монастир Святого Спаса [49, с. 674], який міг би відвідувати князь Василь-Костянтин Острозький під час пасхального посту.

Загалом ігуменство Іова Желіза в Дубенському Хрестовоздвиженському монастирі викликає питання. Якщо він справді обіймав таку посаду, то чому не

був учасником Берестейського антиуніатського собору 1596 р.? Адже в його роботі брали участь настоятелі православних монастирів, які були у володіннях князя Василя-Костянтина Острозького. Про участь Іова Желіза в роботі Берестейського антиуніатського собору 1596 р. мовчить Досифей. Про це нічого не сказано і в інших джерелах.

Не зрозуміло також, чому Іов Желізо покинув ігуменство в Дубенському Хрестовоздвиженському монастирі й подався в нещодавно заснований монастир у Почаєві. Про це Досифей пише досить загально. З приводу цього висловлюються різні версії. Мовляв, між Іовом Желізом і князем Василем-Костянтином Острозьким виникли якісь непорозуміння. Тому цей чернечий подвижник хотів усамітнитися, сподіваючись знайти спокій у малолюдному Почаєві. [53, с. 15].

А. Хойнацький висунув гіпотезу, згідно з якою Іов Желізо, перебуваючи в Дубно, став учителем ігумена Віталія, автора «Діоптри...» [190, с. 9]. Нам ця версія видається малоімовірною. Якщо Іов Желізо справді був ченцем у Дубно, то на нього, швидше, вплинув ігумен Віталій, а не навпаки. Адже Віталій був досить відомим у Дубно й на Волині. Саме йому в 1603 р., про що було сказано вище, князь Василь-Костянтин Острозький видав презенту на ігуменство в Дубенському Хрестовоздвиженському монастирі [124, с. 86].

Іов Желізо, вважають дослідники, потрапив до Почаєва в 1604 р. [189, с. 51]. Можливо, він і справді мав конфлікт з князем Василем-Костянтином Острозьким, який призначив ігуменом Дубенського Хрестовоздвиженського монастиря не його, а Віталія. Сам же Почаївський монастир був заснований в 1597 р., коли заможна землевласниця Ганна Гойська дала фундуш для цієї обителі [190, с. 11]. Однак організація монастиря, його становлення лягли на плечі Іова Желіза. Житійний опис його діяльності в Почаєві, попри певну міфологізацію, має загалом реалістичний характер. Документальні згадки про Іова Желізо як ігумена Почаївського монастиря припадають на 1633 та 1636 рр. [124, с. 89].

На основі доступної інформації спробуємо створити реалістичну біографію Іова Желіза. Припустимо, що він народився на Покутті у 80-х рр.

XVI ст. У молодому віці він міг справді перебувати в Угорницькому монастирі, заснованому Іовом Княгиницьким (це могло бути в перші роки XVII ст.). І. Огієнко допускав, що саме Іов Княгиницький був наставником Іова Желіза [127, с. 193]. Ця версія нам видається не безпідставною. Можливо, саме від Іова Княгиницького він перейняв деякі ісихастські ідеї і навіть взяв його монаше ім'я, прийнявши чернечий сан.

Потім, імовірно, Іов Почаївський проживав на Волині. Якщо його наставником був Іов Княгиницький, то такий переїзд до іншого краю можна зрозуміти й пояснити, адже цей діяч був пов'язаний з Волинню, зокрема з Василем-Костянтином Острозьким. Тому, звернувши увагу на здібності Іова Желіза як книжника, Іов Княгиницький міг рекомендувати йому перебраться на Волинь, забезпечивши протекцію князя. Можливо, саме так Іов Желізо потрапив у Дубно, де зарекомендував себе як вчений чоловік, про що й писав Досифей. Коли ж виникла можливість очолити новозаснований монастир у Почаєві, він погоджується на переїзд. Чи сталося це в 1604 р., з упевненістю сказати не можемо. Хоча вказана дата видається вірогідною. Близько 1604 р. Іов Княгиницький полишає Дерманський Свято-Троїцький монастир, а згодом починає реалізовувати свій новий «монастирський проект» – Скит Манявський. Тоді ж Ісакій Борискович теж покидає Дермань. Можливо, саме в цей час Іов Желізо вирішив узяти приклад зі свого ймовірного наставника Іова Княгиницького й створити монастир, у якому мали б поширення ісихастські практики.

Про ймовірність зв'язку між Іовом Княгиницьким та Іовом Желізом свідчить ще такий факт. У Почаївському монастирі, в маєтності Андрія Фірлея 12 березня 1618 р. (так зазначалося на титульній сторінці) було надруковано твір Кирила Транквіліона-Ставровецького «Дзеркало богослов'я» [190, с. 14]. Звісно, тоді у Почаєві не було друкарні. Кирило Транквіліон-Ставровецький друкував цей твір у своїй мандрівній друкарні. Але Іов Желізо надав цьому письменникові й друкареві притулок у своєму монастирі. Вище уже йшлося про те, що Кирило Транквіліон-Ставровецький контактував із ченцями Скиту Манявського, а також підтримував контакти з Іовом Княгиницьким, віддав

йому на рецензію «Дзеркало богослов'я». Певно, Кирило Транквіліон-Ставровецький помилково вважав, що його твір буде схвально сприйнятий у середовищі православних традиціоналістів. Звідси випливають його контакти з Іовом Княгиницьким та Іовом Желізом.

Проаналізувавши діяльність Іова Желіза, бачимо, що він був непоганим «церковним менеджером» і зумів знайти відповідні статки на розбудову монастиря.

При фундації монастиря Анна Гойська передала землі й деякі цінності на його потребу. Її родич Андрій Фірлей після смерті фундаторки вирішив повернути ці багатства собі. У житті Іова Желіза, написаного Досифеєм, такий вчинок мотивується тим, що новий власник належав до протестантів. Досифей називає його «лютеранином». Хоча на той час лютеранство серед польської, а тим паче української шляхти ще не набуло популярності. Лютеранами були переважно представники німецького населення в Речі Посполитій. Щоправда, в Україні часто всіх протестантів іменували «люторами». Ймовірно, так само вчинив Досифей, іменуючи Андрія Фірлея лютеранином.

Майнові конфлікти між монастирями й землевласниками на той час були поширеними. І конфесійні відмінності в цих конфліктах могли відігравати певну роль. Але нерідко траплялося так, що православні шляхтичі конфліктували з православними ченцями.

Вважається, що в 1623 р. Андрій Фірлей зі своїми слугами наїхав на Почаївський монастир, пограбував його, забравши навіть чудотворну ікону Божої Матері, яку Анна Гойська подарувала обителі. У житті Іова Желіза маємо є й легендарні оповіді. Мовляв, Матір Божа покарала жінку Андрія Фірлея хворобою за те, що та насміхалася над іконою. Чимало років тривала судова тяганина між монастирем і шляхтичем-грабіжником. І лише в 1647 р. Люблінський трибунал наказав Андрію Фірлею повернути монастирю награване. Проте усіх забраних багатств він так і не віддав [127, с. 202-203].

Приблизно тоді ж знайшлися православні меценати, які вирішили допомогти Почаївській обителі. Ними були Федір та Єва Домашевські. У

1649 р. їхнім коштом у монастирі було споруджено мурований Троїцький храм [127, с. 203-204].

Іов Желізо причетний до заснування ще однієї чернечої обителі на теренах Південної Волині – Загаєцького монастиря. Багата землевласниця Ірина Ярмолинська 1646 р. у своєму заповіті виділила необхідні матеріальні ресурси для цієї обителі. Під цим заповітом підписався Іов Желізо як свідок [127, с. 204].

Також вважається, що цей діяч брав участь у роботі православного собору в Києві 1628 р., на якому засудили Мелетія Смотрицького за його книгу «Апологія...» [120, с. 15]. Дискутував він також і з протестантами [66, с. 44-45].

Чернечі практики, які використовував Іов Желізо, мали ісихастський характер. Згідно з житієм, написаного Досифеєм, він провадив аскетичний спосіб життя, часто молився, усамітнювався у печері. Досифей також стверджує, що Іов Желізо використовував Ісусову молитву [120, с. 24].

До нашого часу збереглися (правда, не в автентичному вигляді) деякі послання й повчання Іова Желіза ісихастського характеру. У творі «Про відречення від світу і духовне вдосконалення» Іов, як і багато інших ісихастів, говорить про зневагу до «зовнішнього» світу. Посилаючись на відому євангельську фразу «Не судіть і не судимі будете», він вказує, що деякі миряни осуджують ченців. Мовляв, якщо вони в ченця побачать зайвий одяг, то відразу нагадують йому, що той не повинен мати більше двох риз. І коли побачать, що подвижник вживає скоромну їжу, то засуджують його, хоча й самі постійно об'їдаються й пиячать. Закон Христа й правило апостолів дане не лише ченцям, а й мирянам, стверджує цей автор. Мирянин повинен мати не більше, ніж чернець. Їх відмінність лише те, що мирянину дозволено жити з жінкою [53, с. 40-41].

Іов Желізо у повчанні «Про багатого і про Лазаря» закликав відмовитися від суєти, багатства, надбань і мирської нечистоти. Бо, за його словами, горде багатство не принесе ніскільки користі, і великі маєтності не допоможуть, ні багато слуг, що гарно одягнуті, ні багаточисельність війська, ні влада начальників, ні похвала людська, ні тілесне здоров'я, ні чудове ложе, ні краса

лиця, ні гарна мова. Бо все минає, все зникає, все з'їдає моль і прикриє земля. Тому не про матеріальне треба думати, а про духовне [53, с. 46-47].

А в повчанні «Про терпіння і благохваління» сказано, що ми йдемо одним шляхом, від якого не можна відкупитися багатством. Сьогодні, твердить Іов Желізо, я живий, а завтра ніби й не було мене; сьогодні я в дружньому товаристві, а завтра в безславному гробі; сьогодні ми намазуємося пахучими маслами, а завтра смердимо; сьогодні розкошуємо, а завтра з плачем випроваджують нас до гробу. Бо, вважає Іов, димом є людське життя, якийсь пар, попіл і прах. На короткий час являється людина й скоро гине. Де нині минула слава? Де золото й срібло, яке не може допомогти нам? Де зброя та прикрашені коні? Воістину, немає в цьому житті нічого гарного й хорошого, бо все воно в день смерті зневажається. Все тлінне, все зникає [53, с. 50].

Отже, Іов Желізо поділяв погляди ісихастів, закликав до відречення від «зовнішнього» світу, засуджував багатство і земні блага, практикував аскетичний спосіб життя, використовував Ісусову молитву. Відповідно, Іов Желізо намагався втілювати ісихастські погляди на практиці. Це знайшло вияв у заснуванні ним монастирів – Почаївського та Загаєцького.

3.4. Континуація ідей ісихазму в українській релігійній думці XVII – XVIII ст.

Острозький релігійно-культурний центр активно функціонував за життя князя Василя-Костянтина Острозького. Але після його смерті він почав занепадати. Поволі почала згасати й діяльність Острозької православної академії. Остаточо, як вважають дослідники, вона занепадала в 1638 р. [124, с. 65-71]. Щоправда, цей навчальний заклад «передати естафету» Київській братській школі, на базі якої з часом виникла Києво-Могилянська академія, а також іншим братським школам.

Традиції, закладені в Острозькому релігійно-культурному центрі, не зникли. Вони, зазнавши певних видозмін, продовжували функціонувати. Це

характерно також і для традицій ісихазму. Їхнім продовженням можна вважати заснування монастирів, де широко практикувалася ісихія.

Ідеї ісихазму є у творах українських мислителів, які не були безпосередньо пов'язані з Острозьким релігійно-культурним центром, зокрема у працях Ісайї Копинського (? – 1640) [124, с. 96]. Народився він у шляхетській родині на українському Підляшші в селі Копин (на теперішній час це терени Польщі). Нічого певного не можемо сказати про його освіту. Проте дослідники припускають, що Ісайя Копинський міг навчатися в Острозькій православній академії. Він стояв біля витоків створення Київського братства, був ігуменом Межигірського монастиря на Київщині, створеного випускником Острозької академії Афанасієм [131, с. 23]. Ісайя Копинський заснував низку православних монастирів у володіннях князів Вишневецьких на Лівобережній Україні. У 1620 р. Єрусалимський патріарх Феофан висвятив Ісайю єпископом Перемильським. Однак цю кафедру той так і не очолив. Ісайя Копинський з 1628 р. також був номінальним Смоленським та Чернігівським єпископом. А 1631 р. за підтримки козацтва його обрали митрополитом Київським. Але Петро Могила, маючи підтримку влади, позбавив Ісайю цього сану. Певний період тривала боротьба між ним та Петром Могилою за митрополичу кафедру. Переможцем у ній виявився Петро Могила.

Ісайя Копинський відомий як релігійний письменник. Йому приписують твір під назвою «Алфавіт духовний» (або «Ліствиця»). З цього приводу є й інші думки щодо авторства твору. Сам же «Алфавіт духовний» (або «Ліствиця») був досить популярним. Він належав до творів, які найбільш читали в Україні у XVII-XVIII ст. Перше видання цієї книжки побачило світ у 1710 р. в Києві. Потім твір неодноразово перевидавався у різних містах: у Києві (1713, 1741, 1747, 1755, 1761, 1766 рр.), Чернігові (1747, 1751, 1761 рр.), Петербурзі (1717, 1719, 1782 рр.) та Москві (1799 р.) [51, с. 660-661].

На велику популярність «Алфавіту духовного» звертав увагу історик М. Грушевський. Він, намагаючись дошукатися причин такої популярності, писав: «Аскетичної системи авторові не вдалося зложити, але елементарна приступність і популярність цих його поучень забезпечувала їм симпатії

масового читача... Причину цієї популярності можна добачити також у загальних тонах цих поучень. Автор не витримує понурого, безрадінного аскетизму, він вагається між запереченням життя, вимогами неустанного пам'ятання про смерть, оплакування своїх гріхів, пробування в неустанному смутку і т. д. і – «радуванням в Господі», християнським оптимізмом і безжурністю» [39, с. 542]. Частково можна погодитися з такими міркуваннями М. Грушевського. В «Алфавіті духовному», окрім суворих аскетичних порад, віднаходимо такі міркування: мовляв, Бог милосердний і готовий відпустити кожній людині гріхи за умови покаяння. Та все ж не варто перебільшувати у цьому творі моментів «радування». «Алфавіт духовний» цілком вкладався в ісихастську традицію, що мала поширення як в Україні, так і Росії. І саме ісихастська спрямованість надавала цьому творові популярності, як це бачимо на прикладі «Діоптри...» Віталія Дубенського.

Взірцем для написання «Алфавіту духовного» був твір відомого ченця-аскета Іоанна Синаїта «Ліствиця», який також належав до ісихастської лектури. Загалом складно говорити про оригінальність поглядів Ісайї Копинського. Для цього письменника авторитетами були східні Отці Церкви.

В «Алфавіті духовному» чимало йдеться про розум. Деколи навіть складається враження, що автор стоїть на позиціях раціоналізму. Але якщо це є раціоналізм – то «раціоналізм» ісихастського типу. Автор розрізняє поняття «ум» та «розум», пишучи таке: «Ум існує перед будь-яким зовнішнім навчанням та грамотністю. Оскільки ум з'явився не в результаті грамотності і виріс не від зовнішнього навчання, але все це родилось і виросло від ума. Бог природно дав кожному ум, а розум зовнішнього навчання походить від людей, тому ми повинні більше за все турбуватися про очищення розуму» [51, с. 148].

Ісайя Копинський, відповідно, говорив про зовнішню та внутрішню людину. Внутрішня людина пов'язана з умом, що поєднує її з Богом, а зовнішня – з тілом. Пізнання ж Бога відбувається через самопізнання.

Цей діяч не приймає «зовнішніх» учень – античної філософії і римо-католицької схоластики, вони, мовляв, можуть лише затемнити розум. Наприклад, він пише: «Єретики і всі зломудрствуючі також видаються

мудрими й розумними, але вони не перебувають і не хочуть перебувати в істині, бо запоморочилися в розумі й осліпли від своєї брехні. Тому мудрість їх відкинута й зневажена: мудрість із брехнею і філософія з неправдою не можуть бути прийняті. Наприклад: як можуть бути прийняті Богом любомудри західні, які мудрують проти Церкви, в яких істина є в неправді» [51, с. 144]. Подібні міркування були притаманні українським прихильникам ісихазму, наприклад, згадуваному Іванові Вишенському. Є в «Алфавіті духовному» відверте заперечення античної філософії, яка свідомо протиставляється Отцям Церкви. У цьому творі читаємо: «Або одна справа розум світу цього, а інша – розум духовний. Всі святі від Пресвятого Духа навчилися розуму духовному й просвітилися, як сонце, в світі, а нині не від Духа Святого вчать розуму, але від Аристотеля, Цицерона, Платона та інших язичницьких мудреців, тому відійшовши зі шляху правдивого розуму, страждають крайньою сліпотю і брехнею. Святі вчилися заповідям Христовим та умному діянню, а ці вчать лише мистецтву гарно говорити: вся їхня премудрість на язика, а всередині душі темінь і тьма» [51, с. 146-147].

В «Алфавіту духовному» часто йде мова про «умне» діяння, тобто діяння, що йде від ума, який даний людині Богом. У творі подано таке визначення цього поняття: «Умне діяння, завдяки якому ми наближуємося й цілком приєднуємося до Бога, є наступне: передусім пізнати всі видимі творіння й розумні – від кого і для чого створені вони, куди вони йдуть і спрямовуються? – впевнитися в цьому істинно. Пізніше пізнати себе і всі таємниці про себе зі всіма благодіяннями» [51, с. 145]. Ці слова створюють уявлення, ніби автор «Алфавіту духовного» закликав пізнавати «зовнішній світ». Насправді це не пізнання з допомогою логіки чи експериментів. Це знання з допомогою ума. Власне, пізнання через релігійні апріорні уявлення, які подані в Священному Писанні чи творах Отців Церкви.

М. Грушевський, характеризуючи Ісайю Копинського, вважав його представником «афонського містицизму». «Тільки, – стверджує він, – Ісайя не витримує на верхах афонської «теорії», він, очевидно, складом свого інтелекту не теоретик, не абстрактний мислитель. Він і не полеміст, не перебієць, як

Вишенський. Він проповідник моральної «практики», в тому містичному розумінні – певного морального мінімуму, який, виходячи з життєвої суєти, не відбігає від неї далеко, не відгороджується від неї непрохідними мурами, а вважає потрібним з монастирської келії держати руку на пульсі світського життя, нести йому моральну поміч, підтримувати якнайвище його моральний рівень. Почавши від постулату «умного ділання» (теорії) як засобу до осягнення блаженного об'єднання з Богом (ісихії), Ісайя далі спадає до чистої «практики», даючи поради...» [39, с. 541].

Завдяки таким творам, як «Алфавіт духовний», ідеї ісихазму набували значного поширення в українському середовищі, передусім у середовищі духовенства. Яскравим представником такого середовища в першій половині XVII ст. був Афанасій Филипович (бл. 1597 – 1648) [168, с. 466-470]. Цього діяча й письменника традиційно вважають представником білоруської культури. І справді, діяльність Афанасія Филиповича частково була пов'язана з білоруськими землями. Проте письменник народився на Берестейщині – українській етнічній території, яка зараз, щоправда, знаходиться в складі Республіки Білорусь. Значний період його життя пов'язаний з Брестом та навколишніми землями біля цього міста. Школою чернечого життя для Афанасія Филиповича став Межигірський монастир, який був заснований випускником Острозької православної академії. Головний свій твір «Діаріуш» Афанасій Филипович написав під час перебування в Києво-Печерському монастирі. Зрештою, варто мати на увазі, що тогочасні українські й білоруські землі знаходилися в одному релігійно-культурному полі.

У молоді роки Афанасій Филипович перебував при дворі канцлера Великого князівства Литовського Лева Сапєги. Від того часу політика «не відпускала» Афанасія Филиповича – попри те, що він намагався її уникнути, ставши православним монахом. Будучи у чернечому сані, Афанасій жив у монастирях України й Білорусії – Межигірському біля Києва, Свято-Духівському у Вільні, Дубойському поряд з Пінськом, Кутейнському під Оршею, а також у Куп'ятицькому монастирі, що біля Кобрини. Саме з цього

монастиря в 1637 р. Афанасій Филипович вирушив до Москви за «ялмужною», тобто милостинею.

Афанасій опинився серед православних консерваторів типу Ісайї Копинського, що орієнтувалися на Московію. Промосковська орієнтація Афанасія чітко простежується в його «Історії подорожі до Москви» [168, с. 471-479], що ввійшла до «Діаріуша». У цій «Історії...» йдеться про те, що Куп'ятицька Матір Божа наказала автору податися до Москви, яку автор представляє як надію православних. Він пише, що на південному кордоні Московської держави є чимало українських козаків, які прагнуть стати підданими царя.

Сліди ісихастських впливів прослідковуються в «Діаріуші», хоча автор цього твору нечасто вдається до теоретизування, акцентуючи увагу переважно на описі тих чи інших подій.

Подорож до Москви підняла авторитет Афанасія Филиповича в очах православних консерваторів. У 1640 р. письменник став ігуменом Симеонівського монастиря, який належав для православного братства у місті Брест. Тоді ж він бере участь у засіданнях сеймів, навіть виголошує з сеймової трибуни у Варшаві свій твір «Супліка» [168, с. 479], в якому був заклик до короля Владислава IV скасувати унію.

Такі дії Афанасія Филиповича не сподобалися владі. Київський митрополит Петро Могила, який був призначений на цю високу ієрархічну посаду не без підтримки короля, викликав Афанасія Филиповича на церковний суд. Потім письменник опинився у варшавській в'язниці, де написав кілька творів. Це – «Новини», трактат «Фундамент непорядків у Римській церкві», «Третя супліка», «Підготовка до суду», «Побожна порада», нарис «З семи дарів Святого Духу», богословський твір «Про фундамент церковний».

Петро Могила, ув'язнивши Афанасія Филиповича в монастирі, не випускав його аж до своєї смерті в 1647 р. Ставши вільним, письменник знову потрапив у вир боротьби. Першого липня 1648 р. його схопили, звинувативши у зв'язках з Богданом Хмельницьким. П'ятого вересня цього ж року Афанасія Филиповича розстріляли польські жовніри в селі Гершановичі (зараз це

околиця Бреста). Отак трагічно скінчилося життя цього письменника-традиціоналіста.

Найбільш знаним твором Афанасія Филиповича є згадуваний «Діаріуш», у якому об'єднані подорожні записки автора, його спогади, щоденникові нотатки, листи, викривальні промови, начерки окремих статей, трактати теологічного характеру, вірші тощо. У «Діаріуші» вміщено легенди й навіть містичні видіння. Афанасій Филипович вірив у різноманітні чудеса, божественні знаки, за допомогою яких можна передбачити майбуття. Власне, така містична віра й була характерна для ісихастів.

«Діаріуш» має антиуніатську спрямованість. Загалом для українських ісихастів боротьба з унією стала однією з найбільших їхніх проблем.

Для Афанасія Филиповича неприйнятною була західна культура, тому в його висловлюваннях трапляються різкі випадки проти «латинської» мудрості. Наприклад, він пише: «Ох, біда ж мудрим, у яких мудрість від латини виходить. Вони вже в нічому не покладаються на віру й волі Божої не слухають, але все на себе і на розум свій прийнявши, свою волю виконують...» [168, с. 486].

Афанасію Филиповичу був притаманний своєрідний «антираціоналізм», що культивувався в ісихастських середовищах. Цей автор був проти того, щоб жити своїм розумом, опиратися на нього, як це було характерно для західних («латинських») мислителів. Для нього більш важливим був ірраціональний, містичний досвід, який, на його думку, мав божественне походження.

Діяльність Ісайї Копинського й Афанасія Филиповича свідчить, що, незважаючи на поширення в Україні в XVII-XVIII ст. західних культурних цінностей, які пропагувалися в Києво-Могилянській академії, ісихазм зберігав свої позиції, особливо серед православного духовенства.

Відомим ісихастом-практиком і теоретиком є Паїсій Величковський (1722–1794) – сучасник Григорія Сковороди. Цей діяч студіював разом із Г. Сковородою в Києво-Могилянській академії. Як і Г. Сковорода, Паїсій не закінчив повного навчального курсу. Щоправда, на відміну від Г. Сковороди, він обрав чернецтво. Тривалий час жив у православних монастирях України, Молдавії та на Афоні. Паїсій Величковський залишив чималу творчу спадщину.

Основний його твір має навіть ісихастську назву – «Про розумну, або внутрішню молитву». Також цей автор переклав твори багатьох Отців Церкви на старослов'янську мову.

У духовному сходженні людини, вважав Паїсій Величковський, є два ступені (щаблі) – діяння і бачення. Він також виокремлював два види розумної молитви. Перший вид – діяльна молитва, яка призначена для початківців. Другий вид – молитва умоглядна. Остання призначена для тих, хто набув високого рівня духовності й здатності до духовного бачення. Діяльна молитва – то початок духовного сходження, а умоглядна – його завершення. У визначенні цих двох щаблів Паїсій Величковський орієнтувався на погляди Григорія Синаїта. Істинне духовне бачення трактувалося Паїсієм Величковським як відкриття розуму, яке відбулося в результаті попереднього подвигу діяння, очищення людської душі та серця від скверни душевних і тілесних пристрастей перед невимовними й неосяжними божественними таїнами [90, с. 320; 127, с. 282-384].

Зрештою, сам Григорій Сковорода (1722-1794), який вважається одним із провідних українських філософів, у своїх поглядах теж був близьким до ісихастів. Відомо, що цей мислитель навчався в Києво-Могилянській академії, де переважно культивувалися неосхоластичні погляди, які спиралися на філософію Аристотеля. Однак Г. Сковорода не закінчив повного курсу навчання в академії. Принаймні, він не вивчав теологію [90, с. 320].

Незважаючи на студії в Києво-Могилянській академії, Г. Сковорода не сприйняв у повному обсязі тих філософських поглядів, які викладалися у цьому навчальному закладі. Дослідники, зокрема В. Нічик, звертали увагу на те, що філософія Г. Сковороди є більш співзвучною з поглядами православних консерваторів, наприклад, з поглядами Івана Вишенського, які переважно діяли до постановня Києво-Могилянської академії [126, с. 69-72]. Справді, така співзвучність простежується, хоча треба зважати на те, що Г. Сковорода жив у часи Просвітництва. На нього мали вплив не лише студії в Києво-Могилянській академії, а й західна культура. Адже мислитель деякий час проживав у

Австрійській імперії, подорожував, відвідуючи країни Західної Європи. Хоча, звісно, західний вплив не варто переоцінювати.

На Г. Сковороду помітно вплинула православна традиція, що мала ісихастську спрямованість. Ісихастська чи близька до неї лектура в часи життя філософа була поширеною в Україні.

Для Г. Сковороди був притаманний певний містицизм. Наприклад, відома розповідь, описана самим мислителем, у якій він говорить про своє містичне осяяння. Мовляв, близько 1770 р. він, перебуваючи в саду Троїцького монастиря міста Охтирки (на Слобожанщині), пережив глибоке потрясіння. За його словами, він відчув у собі незвичайний рух. Тоді увесь світ зник перед ним – тільки почуття любові, благонадійності, вічності оживлювало його існування. Мовляв, він тоді проникнув у себе. І з того часу мислитель присвятив себе покірності Духу Божому, ставши мандрівним філософом. Можна, звісно, по-різному трактувати це свідчення Г. Сковороди. Але загалом воно вкладається в ісихастську схему навернення. Людина проникає в себе, їй містичним шляхом відкривається божественне, в результаті чого вона упокорюється Богові, служить йому [90, с. 320].

Г. Сковорода, як правило, демонструє прихильність до поглядів християнських неоплатоніків. Особливо це помітно у творах, у яких філософ викладає свою онтологію.

Так, характеризуючи буття, Г. Сковорода вживає термін натура (природа), який має латиномовне походження й вживався у західноєвропейській філософії. Хоча в деяких творах Г. Сковорода дає зрозуміти, що натура (природа) – це і є Бог. Наприклад, такий натяк є в «Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» [164, с. 163]. А в Сковородинівському творі «Вхідні двері до християнської доброчесності» читаємо такі міркування: мовляв, «світ складається з двох натур: одна є видима, друга – невидима; видима натура називається ще творінням, а невидима іменується Богом. Невидима натура, або Бог, вважає Г. Сковорода, все творене пронизує й утримує. При цьому мислитель вдається до такої аналогії: людське тіло видно, а пронизуючий і утримуючий його розум не видно» [164, с. 115].

Як бачимо, це типовий платоністичний чи неоплатоністичний підхід. Невидимий світ – це, зрозуміло, Бог. Щоправда, зі змісту деяких віршів Григорія Сковороди можна зрозуміти, що невидимий світ – то не лише Бог. До цього невидимого світу також належать інші духовні сутності – ангели, наближені до Бога душі і т. п. У цьому простежується уявлення про ієрархічну будову світу.

Блаженну, чи то невидиму натуру Г. Сковорода, використовуючи християнську термінологію, іменує духом, навіть «усім світом», водночас він називає її «буттям всьому створеному». Невидима натура, вважає Г. Сковорода, визначає перетворення у видимому світі.

У мислителя також простежується негативне ставлення до матерії. Якщо він дух пов'язує із життям, то матерія пов'язується зі смертю. Смерть же є перетворенням у грубу матерію. Таке протиставлення (часто доволі різке) спостерігаємо як у християнських неоплатоніків, так і в прихильників ісихазму.

Прихильність до ідей християнського неоплатонізму Г. Сковорода показує, коли веде мову про імена Божі. У «Вхідних дверях до християнської добродетельності» мислитель говорить, що в стародавніх народів Бог іменувався всесвітнім розумом. Також, вважає філософ, для нього тоді були й інші імена – натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна й інші. А у християн, вказує він, для Бога існують такі імена, як Дух, Господь, Цар, Отець, Розум, Істина. Два останніх імені, вважає Г. Сковорода, видаються більш адекватними, тому що розум не є матеріальним, а істина вічним існуванням протирічить непостійній субстанції. Що стосується видимої природи, говорить Г. Сковорода, то вона теж має чимало імен – субстанція, або матерія, земля, плоть, тінь тощо [164, с. 115].

Характеризуючи Бога як всесвітній розум, мислитель веде мову про розумність облаштування світу [164, с. 116-117]. Бог дав свою мудрість також і для людей [164, с. 117]. Самого ж Ісуса Христа Г. Сковорода характеризує як Премудрість, що є співзвучним ісихазмові.

Правда, деякі погляди Г. Сковороди помітно відрізняють його від класичних ісихастів попередніх віків. Так, ісихасти вкрай негативно сприймали

видимий, чи то «зовнішній» світ. Для них він не мав цінності і був пристанищем гріха. А Г. Сковорода готовий оптимістично сприймати видимий світ, вбачаючи в ньому і розумність, і гармонійність. У творі «Ікона Алкавіадська» він характеризує світ як радісний дім вічного буття, чудовий рай із численних вертоградів, чи машинище, що з машинок складається. Однак він все ж стверджує, що видимий світ – це мертвий, розчленований. Адже він є тінню, ризою, речовим брудом і т. д. Невидимий же світ – це живий, цілий. Саме цей невидимий світ і є основою [164, с. 258].

У творах Г. Сковороди часто трапляються негативні характеристики видимого світу, наприклад, в «Наркісі...». Для нього цей світ – земля, плоть, пісок, плинне, жовч, смерть, тьма, зло, пекло [164, с. 142]. А в листі до свого учня М. Ковалинського Г. Сковорода пише, що з нездорових членів складається цей світ [164, с. 408]. Тому, як бачимо, негативні характеристики видимого світу в Г. Сковороди принципово не розходилися з такими ж негативними характеристиками прихильників ісихазму.

Видимий світ характеризується філософом як тінь світу божественного. Головну цінність видимого світу Г. Сковорода бачить у тому, що він подає знаки, які допомагають людям пізнавати світ божественний.

Сам же видимий світ мислитель ділить на три частини. Так, у творі «Потоп зміїний» сказано, що перший світ – це світ населений, у якому проживає все народжене. Другий світ – світик, маленький світ, або людина. І нарешті третій світ – світ символічний, тобто Біблія. Саме у Біблії, вважає Г. Сковорода, зібрані фігури небесних, земних і підземних створінь. Це своєрідні пам'ятні вказівники, які ведуть людський розум у поняття вічної природи, тобто у світ божественний [164, с. 338].

Як бачимо, і в цьому трактуванні Г. Сковородою світів наявні ісихастські підходи. У видимій природі, чи то видимому світі, є світ символічний, який дає нам уявлення про світ божественний. У зв'язку з цим варто пригадати, що ісихасти приділяли велику увагу текстам Священного Писання, вважаючи, що треба оберегати ці тексти від помилок, перекручень, оскільки останні можуть відвести нас від божественного.

При розгляді видимого світу (натури) Г. Сковорода не міг проігнорувати питання співвідношення матерії та форми, трактуючи це питання з погляду платоніків. У творі «Потоп зміїний» він говорить, що три світи (великий світ людей і речей, мікросвіт, тобто людина, і світ символічний) складаються з двох речей – матерії й форми. Посилаючись на Платона, Г. Сковорода стверджував, що цей античний філософ іменував форми ідеями або видіннями, видами й образами. Вони ж, на його думку, первородні нерукотворні світи, таємні мотузки, які утримують перехідні речі, тобто матерію. У великому й малому світах вигляд речей дає нам знати про приховані під ним форми, інакше кажучи – вічні образи. Також і в символічному світі, тобто Біблії, представлена матерія. Але у Біблії через матеріальне подаються нам ті ж самі вічні образи. Для Григорія Сковороди видимий світ (натура) – це велика книга, яка допомагає пізнати божественне. Матерія та форма, на думку мислителя, співвідносяться як плоть і дух, видимість та істина, смерть і життя [164, с. 340]. Такий підхід був характерний для християнських неоплатоніків, зокрема Діонісія Ареопагіта.

Для Г. Сковороди невидимий світ (натура) – це форми-ідеї, які є активною першоосною. Натомість матерія є пасивною. Вона варта чогось тільки тоді, коли набирає оформлення.

Елементи ісихазму є також у гносеологічних поглядах Г. Сковороди. На відміну від представників аристотелізму, для яких важливим було питання пізнання видимого світу (натури), для філософа воно на мало особливого значення. У творі «Алфавіт світу», назва якого співзвучна зі згадуваним твором Ісайї Копинського «Алфавіт духовний», Г. Сковорода дискутує з прихильниками аристотелівської лінії, вважаючи їхні погляди язичницькими. Він з іронією пише, що аристотеліки ніби «все мали і все розуміли», пізнаючи видимий світ (натуру). Але через таке оманливе пізнання вони не пізнавали нефізичний світ, Бога, через те й утратили «світ душевний» [164, с. 215]. Щодо Г. Сковороди, то для нього важливим є пізнання «ніщо» – того, що не сприймається почуттями, тобто пізнання невидимого світу (натури). Знання про

цей невидимий світ і є премудрістю Божою [164, с. 119, 125]. З подібними міркуваннями могли цілком погодитися ісихасти.

Г. Сковорода визначає кілька шляхів пізнання премудрості Божої. І тут його погляди теж багато в чому є співзвучними з поглядами ісихастів. Передусім мислитель робить акцент на самопізнанні. Людина, на його думку, має в собі іскру божественності, це – душа. Вона – частина невидимого світу. Пізнавати себе («душевні печери») означає пізнавати божественне.

Питанням самопізнання Г. Сковорода присвячує роботу «Наркіс...», у якій філософ дає чітко зрозуміти, що пізнання себе – це не чуттєве пізнання. Чуттєве пізнання – це пізнання тіні. Адже наше зовнішнє тіло само по собі не діє – воно поневолене нашими думками [164, с. 125,]. Думка, вважає мислитель, є нашою головною точкою й серединою. Він іменує її ще «серцем». У цьому Дмитро Чижевський побачив «філософію серця» [195, с. 50-52]. Для Г. Сковороди важливо пізнати людську думку. Відповідно, пізнати її означає й пізнати Бога [164, с. 136].

Із творів мислителя можна зрозуміти, що самопізнання – це лише один шлях, чи то спосіб пізнання істинного невидимого світу (натури). Невидима натура полишила нам різні знаки у світі видимому. Треба лише вміти їх прочитати. Наприклад, про пізнання невидимої природи за допомогою знаків у видимому світі йдеться у творі «Сіон» [164, с. 150].

У контексті ідеї видимих знаків невидимого світу Г. Сковорода розглядає ще один спосіб пізнання, який здійснюється за допомогою символічного світу – Біблії. У творі «Наркіс...» один із персонажів – Лука – називає Священне Писання райською їжею й лікуванням думок [164, с. 123]. Але не кожен здатний пізнати ці солодощі, оскільки пізнавати правдивий світ Біблії так само складно, як і пізнавати по знаках видимого світу (натури) світ божественний. У творі «Ікона Алкавіадська» Г. Сковорода навіть називає Біблію брехнею [164, с. 253]. Однак не варто буквально розуміти слова мислителя, що Біблія – це брехня. Вона є настільки ж «брехливою», наскільки «брехливим» є видимий світ, якщо розглядати його поверхово. Біблія має словесну оболонку, тобто зовнішню сторону, і сторону внутрішню, власне зміст, який прихований у

словах. Тому тексти Священного Писання не слід сприймати буквально. Вони потребують відповідного тлумачення. Розкриваючи, розшифровуючи біблійні символи, ми пізнаємо прихований зміст. Г. Сковорода навіть використовує такий образ: мовляв, Біблія – це ліхтар, котрий світить божественним світлом для людей.

Можемо констатувати: для Г. Сковороди пізнання є вірою. Знову ж таки це ісихастський підхід. Щоправда, в Г. Сковороди віра є дещо «раціоналізованою» в просвітницькому дусі. Він навіть висловлювався в тому сенсі, що властивістю віри є вміння помічати або розуміти [164, с. 413].

Загалом можемо констатувати, що традиція ісихазму, яка культивувалася в Острозькому й Дерманському релігійно-культурних центрах, отримала своє продовження на українських землях у XVII-XVIII ст. Безпосередніми продовжувачами цих традицій слід вважати Ісайю Копинського та Афанасія Филиповича, котрі мали відношення до Острозької православної академії чи осередків, що були створені острозькими консерваторами. Ці мислителі на перше місце ставили інтуїтивне пізнання, яке часто набувало в них містичного характеру. Також вони демонстрували вкрай негативне ставлення до західної схоластичної філософії й пов'язаної з нею античної філософії, зокрема філософії аристотелізму.

Незважаючи на діяльність Києво-Могилянської академії, зорієнтованої на неосхоластику, традиції ісихазму, зазнавши певної трансформації, знайшли своє продовження. Ісихастський містицизм відображено у творчості Паїсія Величковського та Г. Сковороди. Також ці мислителі, як і прихильники ісихазму, надавали перевагу внутрішньому, фактично інтуїтивному («сердечному») пізнанню.

Пізніше ця традиція продовжилася в українській релігійно-філософській думці, знайшовши вияв у так званій «філософії серця», представниками якої вважають Миколу Гоголя та Памфіла Юркевича.

Висновки до розділу 3

Поряд з ісихастами-книжниками, які були пов'язані з Острозьким та Дерманським релігійно-культурними центрами, з'явилися люди, котрі намагалися втілити в життя ідеї ісихазму. До них, зокрема, належать Ісакій Борискович, Іов Княгиницький та Іов Желізо. Перший зарекомендував себе як організатор монастиря в Дермані. За взірць йому слугували афонські спільножительні монастирі. Також Ісакій Борискович став одним із засновників Луцького Хрестовоздвиженського братства. Ймовірно, він також був автором твору «Совітованіє о благочестії», в якому пропонувалася програма консервативної реформації Православної Церкви.

Одним із найбільш знаних «практикуючих ісихастів», що був пов'язаний з діяльністю Острозького та Дерманського релігійно-культурних центрів, є Іов Княгиницький. Він тривалий час перебував на Афоні, де засвоїв ісихастські практики. На українських землях ним були засновані Угорницький монастир і Скит Манявський. Також Іов Княгиницький займався реформуванням монастирів на Поліссі та Києво-Печерського монастиря. У богословських питаннях цей діяч демонстрував крайню консервативну позицію, що знайшло вияв у критиці ним твору Кирила Транквіліона-Ставровецького «Дзеркало богослов'я».

Відомим «практикуючим ісихастом», що, ймовірно, спілкувався з князем Василем-Костянтином Острозьким, був також Іов Желізо, який доклав чимало зусиль для становлення та організації Почаївського монастиря, а також заснував монастиря в Загайцях. У літературних творах Іов Желізо постає як аскет, що намагався відректися від світу і запроваджував у монастирському житті ісихастські практики.

Незважаючи на те, що Острозький релігійно-культурний центр фактично почав згортати свою діяльність після смерті Василя-Костянтина Острозького в 1609 р., а близько 1636 р. взагалі був ліквідований, його традиції було продовжено. У тому числі продовжувалися й традиції ісихазму.

Представниками цього напрямку в XVII-XVIII ст. вважають Ісайю Копинського, Афанасія Филиповича, Паїсія Величковського. Цю лінію також представляв Григорій Сковорода, щоправда, він трансформував ісихастські уявлення під впливом Просвітництва.

ВИСНОВКИ

Аналіз матеріалів щодо острозьких прихильників ісихазму, дає підстави зробити такі висновки:

1. Ісихазм як релігійно-філософська течія остаточно сформувався у Візантії в XIV ст. – у період, коли імперія переживала важку внутрішню кризу. Провідними ідеологами ісихастського вчення стали Григорій Синаїт та Григорій Палама. Перший навчав, що плотською людиною завжди керує чуттєвість, яка породжує душевну неміч. Аби уникнути цього, треба прагнути до віри. Саме у вірі людина може узріти Бога й отримати від нього божественні думки. Важливим для зміцнення віри, вважав Григорій Синаїт, є самоспостереження, аналіз помислів душі, зосередження на внутрішньому Я. Цей теоретик ісихазму, допускаючи можливість безпосереднього спілкування з Богом, єднання з ним, розвинув учення про «умну» або Ісусову молитву.

Григорій Палама написав низку слів на захист ісихастського вчення. Він був прихильником християнського неоплатонізму. У своїх розмірковуваннях спирався на твори Отців Церкви – Василя Великого, Григорія Ниського, Діонісія Ареопагіта та інших. Цей богослов вважав неможливим пізнати Бога з допомогою людського розуму, який оперує речами, які пізнаються з допомогою наших чуттів. Він був противником раціоналізованого богослов'я, яке в той час на теренах Західної Європи набуло розвитку. Григорій Палама протиставляв цьому «раціоналізованому» богослов'ю заповіді апостолів, перш за все Павла, а також твори Отців Церкви.

Ісихазм систематизував і трансформував неоплатоністичні погляди, репрезентовані Отцями Церкви – Василієм Великим, Григорієм Ниським, Діонісієм Ареопагітом, а в пізніші часи – Симеоном Новим Богословом.

2. Ідеологія ісихазму набула поширення на українських землях у кінці XIV – на початку XV ст. у результаті «другого південнослов'янського впливу». Помітну роль у цьому відіграв київський митрополит Григорій Цамблак. Йому належить низка творів, у яких він виклав ісихастські ідеї. У зазначений період

на теренах України поширювалася ісихастська лектура, зокрема переклади деяких творів східних Отців Церкви, які були шановані ісихастами. Також поширювалися тут і деякі твори адептів ісихастського вчення.

3. Помітну роль у продовженні й розвитку ісихастської традиції в Україні відіграли Острозький та Дерманський релігійно-культурні центри, що діяли наприкінці XVI – на початку XVII ст. Частина представників цих центрів, організованих князем Василем-Костянтином Острозьким, стояли на консервативних позиціях і поділяли ісихастські погляди. До того деякі з них побували на Афоні, де пройшли «ісихастську школу». В Острозі й Дермані не лише видавалася й поширювалася ісихастська література. Серед острозьких книжників з'явилися автори, які пропагували ідеї ісихазму.

4. До ідеологів ісихазму Острозького релігійно-культурному центру належить Василь Суразький. У його «Книжиці» (в шести розділах) часто трапляються посилання на церковних авторитетів, котрі шанувалися ісихастами. Це, зокрема, Василій Великий та Діонісій Ареопагіт. Критикуючи західну схоластичну вченість, Василь Суразький посилався на ісихастські погляди щодо пізнання. «Книжиця» (в шести розділах) Василя Суразького була популярною серед українських культурних діячів кінця XVI – початку XVII ст. Основні проблеми, які порушував Василь Суразький у дискусії з римо-католиками, пізніше неодноразово розглядалися в українській православній полемічній літературі. До того ж часто в тому ключі, в якому пропонував цей автор.

Погляди ісихастів знайшли вияв у творчості Івана Вишенського. Цей автор переконував у згубності видимого світу, закликав втікати від нього. Він відкидав «латинську мудрість», яка використовувала античну філософію. Водночас Іван Вишенський закликав до «простоти», до того, щоб користуватися лише традиційною для православ'я лектурою – біблійними текстами та богослужбовими книгами. Письменник-полеміст також використовував твори тих Отців Церкви, до яких зверталися ісихасти.

Засудження зовнішнього світу, викриття його вад, заклик до втечі від нього прочитуються у «Діоптрі...» Віталія Дубенського. Цей твір у популярній

формі пропагував ісихастські ідеї. «Діоптра» мала кілька видань у XVII ст. і певним чином впливала на освічених людей.

5. Відомими «практикуючими ісихастами», пов'язаними з Острозьким та Дерманським релігійно-культурними центрами, були Ісакій Борискович, Іов Княгиницький та Іов Желізо. Перший зарекомендував себе як організатор монастиря в Дермані, взірцем для якого були афонські спільножительні монастирі. Також Ісакій Борискович став одним із засновників Луцького Хрестовоздвиженського братства. Ймовірно, також був автором твору «Совітованіє о благочестії», в якому пропонувалася програма консервативної реформації Православної Церкви.

Іов Княгиницький, тривалий час перебуваючи на Афоні, вивчав ісихастські практики. На українських землях ним були засновані Угорницький монастир і Скит Манявський. Іов Княгиницький також реформував монастирі на Поліссі та Києво-Печерський монастир. У богословських питаннях цей діяч демонстрував крайню консервативну позицію, що знайшло вияв у критиці ним твору Кирила Транквіліона-Ставровецького «Дзеркало богослов'я».

Іов Желізо доклав чимало зусиль для становлення та організації Почаївського монастиря, також заснував монастиря у Загайцях. У літературних творах Іов Желізо постає як аскет, який намагався відректися від світу й використовував у монастирському житті ісихастські практики.

6. Хоча Острозький релігійно-культурний центр фактично почав згортати свою діяльність після смерті князя Василя-Костянтина Острозького в 1609 р., а близько 1636 р. взагалі був ліквідований, його традиції, в т. ч. й традиції ісихазму, було продовжено. Представниками цього напрямку в XVII-XVIII ст. вважають Ісайю Копинського, Афанасія Филиповича, Паїсія Величковського. Цю лінію також представляв Григорій Сковорода, який трансформував ісихастські уявлення під впливом Просвітництва.

Література

1. Абрамович Д. І. Києво-Печерський патерик. – К. : Час, 1991. – 280 с.
2. Азбука. – Острог, 1578. – 8+48 арк.
3. Азбука. – Острог, 80-ті рр. XVI ст. – 52 арк.
4. Азбука. – Острог, 1598. – 52 арк.
5. Атаманенко В. Василь Суразький / В. Атаманенко // Острозькі просвітники XVI-XX ст. – Острог : Вид-во у-ту "Острозька академія", 2000. – С. 98-107.
6. Балух В. О. Культурно-просвітницька та ідейно-ціннісні виміри осмислення християнського вчення / В. Балух. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – 464 с.
7. Бевзо О. А. Львівський літопис і Острозький літописець. Джерелознавче дослідження / вид. друге. – К. : Інститут історії АН УРСР, 1971. – 200 с.
8. Біблія сиріч книги Ветхаго и Новаго Завіта по языку славенску. – Острог, 1580-1581. – 8+276+180+30+5 арк.
9. Бычков Н. П. Князья Острожские и Волынь / Н. Бычков. – Петроград, 1915. – 60 с.
10. Білоус П. В. Історія української літератури XI- XVIII ст. : навч. посібн. / П. Білоус. – К. : ВЦ «Академія», 2009. – 424 с.
11. Борисов Н. С. Русская церковь в политической борьбе XIV- XV веков / Н. Борисов. – М. : Изд-во Московского университета, 1986. – 208 с.
12. Боротьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватікану та унії (X – початок XVII ст.): Збірник документів і матеріалів. – К. : Наук. думка, 1988. – 288 с.
13. Власовський І. Князь К. К. Острозький – знаменитий патрон і оборонець Православія в історії українського народу / І. Власовський. – Нью-Йорк, 1958. – 64 с.
14. Василій Великий. Книга о постнічестві / Василій Великий. – Острог, 1595. – 7+160+292+143+1 арк.

15. Василий, острожский священник. О единой вере / Василий // Русская историческая библиотека. – СПб., 1882. – Т. 7. – С. 601-938.
16. Великий Скит у Карпатах : у 3-х томах. – Івано-Франківськ : Манускрипт-Львів, 2013. – Т. 1 : Патерик Скитський. Синодик / головний ред. М. В. Кугутяк. – 728 с.
17. Великий Скит у Карпатах : у 3-х томах. – Івано-Франківськ : Манускрипт-Львів, 2015. – Т. 2 : Великий Скит у документах і матеріалах XVII-XXI ст. / головний ред. М. В. Кугутяк. – 514 с.
18. Вениаминов В. О Григории Паламе / В. Вениаминов // Триады в защиту священно-безмолствующих / Св. Григорий Палама [пер., послесл. И коммент. В. Вениаминова]. – М. : Канон+, 1996. – С. 334-380.
19. Вилинский С. Г. Послания старца Артемия (XVI века) / С. Вилинский. – Одесса, 1906. – 425 с.
20. Вишенский И. Сочинения / Подг. текста, статьи и комментарии И. П. Еремина / И. Вишенский. – М.-Л. : Из-во АН СССР, 1955. – 372 с.
21. Вишенський І. Твори / І. Вишенський. – К. : Держлітвидав України, 1959. – 270 с.
22. Вишенський І. Твори / І. Вишенський / З книжної української мови перекл. В. Шевчук; передм. І приміт. В. Шевчука. – К. : Дніпро, 1986. – 247 с.
23. Від Вишенського до Сковороди : з історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст. / ред. В. М. Нічик. – К. : Наук. думка, 1972. – 143 с.
24. Виталій. Диоптра, альбо Зерцало... - Єв'ю, 1612. – 182 арк.
25. Возняк М. Історія української літератури : у 2 кн. / М. Возняк. – 2-ге вид., виправл. – Львів : Світ, 1992. – Кн. 1. – 694 с.
26. Войтович Л. Княжа доба на Русі: портрети еліти / Л. Войтович. – Біла Церква : Видавець О. В. Пшонківський, 2006. – 784 с.
27. Гарат І. В. Ісихазм у контексті розвитку богословської думки / І. Гарат // Християнська сакральна традиція: віра, духовність, мистецтво. Матеріали VIII міжнародної конференції. – Львів: Львівська православна богословська академія, 2015. – С. 60-65.

28. Гарат І. В. Ісихастські аспекти «Книжиці» Василя Суразького / І. Гарат // Наукові записки НУ «Острозька Академія». Серія «Філософія». – Острог, 2016. – Випуск № 19. – С. 91 – 98;
29. Гарат І. В. Святоотцівська література в «Книжиці» Василя Суразького / І. Гарат // Гілея. – К., 2017. – Випуск № 123 (8). – С. 245 – 250;
30. Гарат І. Філософсько-богословська спадщина Василя Суразького І. / Гарат // Вісник Львівського університету. Філософсько-політичні студії. – Львів, 2017. – Випуск № 14. – С. 19 – 28;
31. Гарат І. Ісихастська традиція у спадщині Василя Суразького / І. Гарат // Гілея. – К., 2017. – Випуск №125 (10). – С. 202 – 207.
32. Гарат І. Ідеї ісихазму у творчій спадщині Віталія Дубенського / І. Гарат // Гілея. – К., 2018. – Випуск № 128 (1). – С. 255 – 258.
33. Гарат І. Філософсько-богословська спадщина та культурно-просвітницька діяльність Ісакія Борисковича / І. Гарат // Молодий вчений. – Херсон, 2018. – Випуск № 1 (53). – С. 31 – 36.
34. Гарат І. Ісихастська традиція та творча спадщина Іова Желіза (Почаївського) / І. Гарат // Гілея. – К., 2018. – Випуск № 131. – С. 162 – 165.
35. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники / С. Голубев. – К., 1883. – Т. 1. – 576+462 с.
36. Горбаченко Т. Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект / Т. Горбаченко. – К. : Видавничий центр «Академія», 2001. – 272 с.
37. Горбаченко Т. Г. Мова та писемність як складові церковно-релігійного життя християн / Т. Горбаченко // Українське релігієзнавство. – 1998. – № 8. – С. 24-35.
38. Горін С. Монастирі Західної Волині (друга половина XV – перша половина XVII століть / С. Горін. – Львів : Місіонер, 2007. – 336 с.
39. Горский В. С. Философские идеи в культуре Киевской Руси XI – начала XII в. / В. Горский. – К. : Наук. думка, 1988. – 214 с.

40. Грабович Г. Авторство й авторитет Івана Вишенського : діалектика відсутності / Г. Грабович // До історії української літератури : Дослідження, есе, полеміка. – К.: Основи, 1997. – С. 260-277.
41. Грушевський М. С. Духовна Україна : зб. творів / М. Грушевський. – К.: Либідь, 1994. – 558 с.
42. Грушевський М. С. Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. / М. Грушевський. – К. : Наук. думка, 1993. – Т. 4. – 535 с.
43. Грушевський М. С. Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. / М. Грушевський. – К. : Наук. думка, 1994. – Т. 5. – 688 с.
44. Грушевський М. С. Історія України-Руси : в 11 т., 12 кн. / М. Грушевський. – К. : Наук. думка, 1995. – Т. 6. – 667 с.
45. Грушевський М. С. Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. / М. Грушевський. – К. : Либідь, 1995. – Т. 5, кн. 1. – 256 с.
46. Грушевський М. С. Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. / М. Грушевський. – К. : Либідь, 1995. – Т. 5, кн. 2. – 352 с.
47. Грушевський М. С. Історія української літератури / М. Грушевський. – К. : Обереги, 1995. – Т. 6. – 709 с.
48. Гудзяк Б. Історія відокремлення: Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії // Ковчег. Збірник статей з церковної історії / Б. Гудзяк. – Львів, 1993. – Ч. 1. – С. 1-22.
49. Гудзяк Б. Криза і реформа. Київська митрополія, Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії / пер. з англ. / Б. Гудзяк. – Львів : Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 2000. – 426 с.
50. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні XVI – початку XVII ст. / В. Нічик, В. Литвинов, Я. Стратій. – К. : Наук. думка, 1990. – 384 с.
51. Гуменюк С. М. Біблійні та візантійські джерела як основа острозького філософського традиціоналізму / С. Гуменюк // Вісник Житомирського державного університету ім. І. Франка. – 2007. – Вип. 31. – С. 11-16.
52. Гуменюк С. М. Витоки традиційної духовності у контексті острозького книжництва : неоплатонізм чи християнська апологетика? / С. Гуменюк //

- Вісник Житомирського державного університету ім. І. Франка. – 2005. – Вип. 25. – С. 3-8.
53. Гуменюк С. Острозький традиціоналізм: етимологія української духовності / С. Гуменюк // Вісник Житомирського державного університету ім. І. Франка. – 1998. – Вип. 19. – С. 13-15.
54. Дзюба Е. Н. Просвещение на Украине и его роль в укреплении связей украинского народа с русским и белорусским (вторая половина XVI – первая половина XVII в.) / Е. Дзюба. – К. : Наук. думка, 1987. – 132 с.
55. Дмитриев М. В. Посольство Ипатия Потия и Кирилла Терлецкого в Рим в 1595-1596 годах / М. Дмитриев // Славяноведенье. – 1996. – № 2. – С. 3-22.
56. Дмитриев М. В., Флоря Б. Н., Яковенко С. Г. Брестская уния 1596 г. И общественно-политическая борьба на Украине и Белоруссии в конце XVI – начале XVII в. / М. Дмитриев, Б. Флоря, С. Яковенко. – М. : Индрик, 1996. – Ч. 1. Исторические причины. – 119 с.
57. Довбищенко М. В. Волинська шляхта в релігійних рухах кінця XVI – першої половини XVII ст. / М. Довбищенко. – К. : ПП Сергійчук М. І., 2008. – 882 с.
58. Домбровский В. Острожская старина / В. Домбровский // Киевлянин. – 1840. – Кн. 1. – С. 81-99.
59. Жемчужина причудливой формы. Фольклор и литературные памятники Украины. – М. : Худож. Лит., 2011. – 672 с.
60. Житіє блаженного отця нешого Іова Желіза. – Почаїв, 1791. – 16 лист.
61. Житие и поучения преподобного и богоносного отца нашего Иова, игумена и чудотворца Почаевского / изд. 3-е исп. – Почаев, без г/и. – 72 с.
62. Жукович П. Сеймовая борьба православного западнорусского дворянства с церковной унией (до 1609 г.) / П. Жукович. – СПб., 1901. – XXI, 610 с.
63. Журко О. Князь Костянтин-Василь Острозький в історичній думці / О. Журко // Осягнення історії. Збірник наукових праць на пошану професора М. П. Ковальського з нагоди 70-річчя. – Острог – Нью-Йорк : Острозька академія, Українське історичне товариство, 1999. – С. 263-272.

64. Завитневич В. З. «Палинодия» Захарии Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. – Варшава, 1883. – 400 с.
65. Загайко П. К. Українські письменники-полемісти кінця XVI – початку XVII ст. в боротьбі проти Ватикану і унії / П. Загайко. – К. : Вид-во АН УРСР, 1957. – 88 с.
66. Замалеєв А. Ф. Філософська думка в середньовічній Русі (XI- XVI вв.). – Л.: Наука, 1987. – 247 с.
67. Замалеєв А. Ф., Зоц В. А. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV – первая треть XVII в.) /А. Замалеєв, В. Зоц. – К.: Лыбидь, 1990. – 176 с.
68. Зема В. Є. Полеміко-догматичні збірки XVI – початку XVII ст. / В. Зема // Український історичний журнал. – 2001. – № 5. – С. 43-74.
69. Зема В. Є. Середньовічна традиція слова, мови та книги в творах Івана Вишенського / В. Зема // Mediaevalia Ukrainica : Ментальність та історія ідей. – К. : Критика, 1998. – Т. 5. – С. 82-92.
70. Зема В. Е. Флорентійська унія та автокефалія церкви / В. Зема // Український історичний журнал. – 2003. – № 1. – С. 53-68.
71. Зубрицький Д. Хроніка Старопігійського братства / Д. Зубрицький. – Львів: Апріорі, 2011. – 389 с.
72. Єфремов С. Історія українського письменства / С. Єфремов. – К. : Femina, 1995. – 685 с.
73. Іоанн Златоуст. Маргарит / Іоанн Златоуст. – Острог, 1595. – 8+330+1+202+1 арк.
74. Иов. Пчела Почаевская: в 2 ч. /Иов (Желизо). – Почаев, 1884. – 563 с.
75. Ісаєвич Я. Д. Братства та їх роль у розвитку української культури XVI-XVIII ст. / Я. Ісаєвич. – К. : Наук. думка, 1966. – 251 с.
76. Ісаєвич Я. Д. Джерела з історії української культури доби феодалізму XVI- XVII ст. / Я. Ісаєвич. – К. : Наук. думка, 1972. – 144 с.
77. Ісаєвич Я. Д. Україна давня й нова: Народ, релігія, культура / Я. Ісаєвич. – Львів : Місіонер, 1996. – 334 с.

78. Історія релігії в Україні : Навчальний посібник / А.М. Колодний, П.Л. Яроцький, Б.О. Лобовик та ін. – К. : Т-во «Знання», 1999. – 735 с.
79. Історія української літератури : у 12-ти т. / ред. колегія : В. Дончик (голова) та ін. – К. : Наукова думка, 2013. – Т. 1. – 840 с.
80. Історія української літератури : у 12-ти т. / ред. колегія : В. Дончик (голова) та ін. – К. : Наукова думка, 2014. – Т. 2. – 840 с.
81. Історія української філософії: Підручник. – К. : Академвидав, 2008. – 624 с.
82. Історія церкви та релігійної думки в Україні: у 3 кн. / О.П. Крижанівський, С.М. Плохій. – К. : Либідь, 1994. – Кн. 3. Кінець XVI – середина XIX ст. – 336 с.
83. Каманин И. М. Несколько черт для характеристики князя К. К. Острожского / И. Каманин // Сборник статей и материалов по истории Юго-Западной России. – К., 1916. – Вып. 2. – С. 62.
84. Кінан Е. Російські історичні міфи / Е. Кінан. – К. : Критика, 2001. – 283 с.
85. Книга Нового Завета в неїже на преди псалмы. – Острог, 1580. – 4+490 арк.
86. Книжиця (в десяти розділах). – Острог, 1598. – 144 арк.
87. Книжиця (в шести розділах). – Острог, 1598 (?). – 6+240+66+4+24+3 арк.
88. Ковальський М. Етюди з історії Острога. Нариси. – Острог: Вид-во Острозької академії, 1998. – 288 с.
89. Колодний А. Україна в її релігійних виявах / А. Колодний. – Львів : Сполом, 2005. – 336 с.
90. Колодний А. М., Лобовик Б. О. та ін. Релігія в духовному житті українського народу / А. Колодний, Б. Лобовик та ін. – К. : Наук. думка, 1994. – 204 с.
91. Колодний А. М., Филипович Л. О. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан / А. Колодний, Л. Филипович. – Львів : Логос, 1996. – 184 с.
92. Копержинський К. Острозька друкарня в Острозі та в Дермані після Берестейської унії 1596 р., її видання та діячі / К. Копержинський // Бібліотечні вісті. – К., 1924. – Січень-березень. – С. 75-82.

93. Копержинський К. Український письменник XVI ст. Василь Суразький /К. Копержинський // Науковий збірник за рік 1926. Всеукраїнська Академія Наук. – К., 1926. – С. 38-72.
94. Костомаров М. Князь Костянтин Костянтинович Острозький / М. Костомаров // Між двох вогнів. Друга половина XVI – перша половина XVII ст. – К. : Україна, 1996. – С. 295-319.
95. Коялович М. Литовская церковная уния / М. Коялович. – СПб., 1859. – Т. 1. – 316 с.
96. Коялович М. Литовская церковная уния / М. Коялович. – СПб., 1861. – Т. 2. – 442 с.
97. Кралюк П. Вишенський і Волинь / П. Кралюк. – Луцьк : Надстир'я, 1996. – 22 с.
98. Кралюк П. Історія філософії України / П. Кралюк. – К. : КНТ, 2015. – 652 с.
99. Кралюк П. Луцьке Хрестовозвиженське братство / П. Кралюк. – Луцьк : Надстир'я, 1996. – 54 с.
100. Кралюк П. Любомудри Володимирії. – Луцьк: Твердиня, 2010. – 168 с.
101. Кралюк П. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – початку XVII ст. / П. Кралюк. – Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2007. – 206 с.
102. Кралюк П. Особливості вияву національної свідомості в українській суспільній думці другої половини XVI – першої половини XVII ст. / П. Кралюк. – Луцьк : Надстир'я, 1996. – 132 с.
103. Кралюк П. Острозький культурний центр та становлення Києво-Могилянської академії / П. Кралюк. – К. : КНТ, 2006. – 240 с.
104. Кралюк П. Переписка князя Андрія Курбського та Костянтина Острозького : міф чи реальність / П. Кралюк // Острозький краєзнавчий збірник. – Острог, 2007. – Вип. 2. – С. 3-8.
105. Кралюк П. «Совітованіє о благочестіи» : контекст, ідеї, автор / П. Кралюк // Філологічні студії. – Луцьк, 1997. – Вип. 2. – С. 81-87.

106. Кралюк П., Пасічник І., Якубович М. Острозька академія в філософській культурі України / П. Кралюк, І. Пасічник, М. Якубович. – Острог : Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2014. – 482 с.
107. Кралюк П. М., Якубович М. М. Василь Суразький: апологія православної традиції / П. Кралюк, М. Якубович. – Острог : Вид-во Національного у-ту «Острозька академія», 2011. – 212 с.
108. Культура Византии. IV – первая половина VII ст. / Отв. редактор З. В. Удальцова. – М. : Наука, 1984. – 726 с.
109. Культура Византии. Вторая половина VII – XII ст. / Отв. редакторы З. В. Удальцова, Г. Г. Литаврин. – М. : Наука, 1989. – 680 с.
110. Лабынцев Ю., Щавинская Л. Книжное наследие Острожской академии в культуре Москвы и России / Ю. Лабынцев, Л. Щавинская. – М., 2008. – 45 с.
111. Левицкий О. Внутреннее состояние Западно-Русской церкви в Польско-Литовском государстве в конце XVI в. И Уния / О. Левицкий. – К., 1884. – 109 с.
112. Левицкий О. Южнорусские архиереи XVI и XVII в. // Киевская старина. – 1882. – № 1. – С. 49-100.
113. Липинський В. Релігія і церква в історії України / В. Липинський. – К. : Рада, 1995. – 96 с.
114. Литвинов В. Д. Ідеї раннього просвітництва у філософській думці України / В. Литвинов. – К. : Наук. думка, 1984. – 152 с.
115. Литвинов В. «Католицька Русь» (Внесок українців католицького віросповідання в духовну культуру України XVI ст.) / В. Литвинов. – К. : Український Центр духовної культури, 2005. – 275 с.
116. Литвинов В. Д. Ренесансний гуманізм в Україні / В. Литвинов. – К. : Основи, 2000. – 472 с.
117. Литвинов В. Д. Україна в пошуках своєї ідентичності. XVI – початок XVII ст. Історико-філософський нарис / В. Литвинов. – К. : Наук. думка, 2008. – 528 с.
118. Лихачев Д. С. Введение к чтению памятников древнерусской литературы / Д. Лихачев. – М. : Русский путь, 2004. – 340 с.

119. Лікарство на оспалий умисл чоловічий. – Острог, 1607. – 183 арк.
120. Лямент дому княжат Остроських /Даміан Наливайко. – Дермань, 1603. – 10 арк.
121. Максимович М. Письма о князьях Острожских к графине А. Д. Блудовой / М. Максимович. – К., 1866. – 15 с.
122. Малышевский И. И. Западная Русь в борьбе за веру и народность / И. Малышевский. – СПб., 1897. – 402 с.
123. Малышевский И. И. Правда об унии к православным христианам. – К., 1864. – 64 с.
124. Марченко О. В. Богошукання як шлях людського самопізнання: аналіз вітчизняної релігійно-філософської традиції / О. Марченко. – Черкаси : Брама, 2004. – 264 с.
125. Маслов С. И. Кирилл Транквилион-Ставровецкий и его литературная деятельность: опыт историко-литературной монографии. – К. : Наук. Думка, 1984. – 245 с.
126. Медведев И. П. Византийский гуманизм XIV- XV вв. / И. Медведев. – Л. : Наука, 1976. – 167 с.
127. Мелетій (Пігас). Лист... / Мелетій Пігас. – Дермань, 1605. – 41 арк.
128. Микитась В. Л. Давньоукраїнські студенти і професори / В. Микитась. – К. : Абрис, 1994. – 288 с.
129. Микитась В. Л. Українська література в боротьбі проти унії / В. Микитась. – К. : Дніпро, 1984. – 242 с.
130. Митрополит Іларіон. Князь Костянтин Острозький і його культурна праця / І. Огієнко. – Вінніпег, 1958. – 216 с.
131. Мыцько І. З. Василий Суражский – сподвижник Ивана Федорова / І. Мыцько // Федоровские чтения, 1979. – М.: Наука, 1982. – С. 18-23.
132. Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія /І. Мицько. – К. : Наук. думка, 1990. – 192 с.
133. Мойсієнко В. Острозький культурний осередок у процесі вироблення українського літературно-писемного стандарту / В. Мойсієнко // Острозька

- давнина. Науковий збірник. – Остріг : Вид-во Національного університету "Острозька академія", 2013. – Вип. 2. – С. 92-98.
134. Нічик В. М. Філософські попередники Г. С. Сковороди / В. Нічик // Філософська думка. – 1985. – № 2. – С. 69-80.
135. Огієнко І. Українське монашество / І. Огієнко. – К. : Наша культура і наука, 2002. – 396 с.
136. Огородник І. В., Огородник В. В. Історія філософської думки в Україні / І. Огородник, В. Огородник. – К. : Знання, 1999. – 543 с.
137. Огородник І. В., Русин М. Ю. Українська філософія в іменах / І. Огородник, М. Русин. – М. : Либідь, 1997. – 328 с.
138. Однороженко О. Українська (руська) еліта доби Середньовіччя і раннього Модерну: структура і влада / О. Однороженко. – К. : Темпора, 2011. – 422 с.
139. Острозька академія : енциклопедія / ред. Колегія: І. Пасічник (голова), П. Кралюк (відповідальний редактор) та ін. – Острог: Вид-во Національного університету «Острозька академія», 2010. – 512 с.
140. Острозька Біблія: вступи, гравюри, дослідження / опрацював і підготував до друку ермнх. Рафаїл (Роман Торконяк). – Львів: ТЗОВ «Мастіг», 2005. – 124 с.
141. Отечественная философская мысль XI – XVII вв. и греческая культура : сборник научных трудов / редкол. В. М. Ничик и др. – К. : Наук. Думка, 1991. – 340 с.
142. Охтаїк... – Дермань, 1604. – 335+1 арк.
143. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVIII ст.) : Тексти і дослідження. – К. : Наук. думка, 1988. – 568 с.
144. Паславський І. Берестейська унія і українська християнська традиція / І. Паславський. – Львів : Місіонер, 1997. – 64 с.
145. Паславський І. В. Гисихія і раціо. Філософський світ української культури середніх віків і ранньомодерного часу / І. Паславський. – Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2015. – 614 с.

146. Паславський І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVIII ст. / І. Паславський. – К. : Наук. думка, 1984. – 128 с.
147. Паславський І. В. Між Сходом і Заходом: нариси з культурно-політичної історії української церкви / І. Паславський. – Львів : Стрім, 1994. – 142.
148. Пашук А. І. Іван Вишенський – мислитель і борець / А. Пашук. – Львів : Світ, 1990. – 176 с.
149. Пашук А. Українська церква і незалежність України / А. Пашук. – Львів: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 364 с.
150. Пелешенко Ю. В. Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст. / Ю. Пелешенко. – К. : Наук. думка, 1990. – 144 с.
151. Пелешенко Ю. В. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII- XV ст.). Джерела. Система жанрів. Духовні інтенції / Ю. Пелешенко. – К. : Поліграфічний центр «Фоліант», 2004. – 423 с.
152. Перетц В. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVII-XVIII вв. / В. Перетц. – М. – Л. : Изд-во АН СССР, 1962. – 255 с.
153. Письма князя А. М. Курбского к разным лицам. – СПб., 1913. – 114, IX с.
154. Петров Н. И., Малышевский И. И. Волынь. Исторические судьбы юго-западного края / Н. Петров, И. Малышевский. – СПб. : Издание П. Н. Батюшкова, 1888. – 288+126 с.
155. Плохій С. Наливайкова віра: Козацтво та релігія в ранньомодерній Україні / пер. з англійського. – К. : Критика, 2005. – 496 с.
156. Плохий С. Папство и Украина: Политика Римской курии на Украинских землях в XVI- XVII вв. – К. : Вища школа, 1989. – 223 с.
157. Подокшин С. А. Скорина и Будный: Очерк философских взглядов / С. Подокшин. – Мн. : Наука и техника, 1966. – 175 с.
158. Подокшин С. А. Франциск Скорина / С. Подокшин. – М. : Мысль, 1981. – 215 с.

159. Поссевино А. Исторические сочинения о России XVI в. / А. Поссевино / перевод, вступительная статья и комментарии Л. Н. Годовиковой. – М. : Изд-во Московского университета, 1983. – 272 с.
160. Правда про унію : Документи і матеріали / 3-є вид., доп. – Львів : Каменяр, 1981. – 448 с.
161. Правило истиннаго живота христiанского. – Острог, 1598. – 4+44+7+439 с.
162. Проблема людини в українській філософії XVI-XVIII ст. / від. редактор М. Кашуба. – Львів : Логос, 1998. – 240 с.
163. Прохоров Г. М. Корпус сочинений с именем Дионисия Ареопагита в древнерусской литературе / Г. Прохоров // Труды Отдела древнерусской литературы. – Л. : Наука, 1976. – Т. 31. – С. 351-361.
164. Прохоров Г. М. Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы / Г. Прохоров. – Л. : Наука, 1978. – 239 с.
165. Річинський А. Проблеми української релігійної свідомості / Видання четверте, виправлене і доповнене / А. Річинський. – Тернопіль : ТЗОВ "Тернограф", 2009. – 368 с.
166. Русин М. Світосприйняття Івана Вишенського / М. Русин // Хроніка-2000. – 2000. – № 37/38. – С. 191-197.
167. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан / О. Саган. – К.: Світ знань, 2004. – 912 с.
168. Саган О. Н. Національні прояви православ'я: український аспект / О. Саган. – К. : Світ знань, 2001. – 256 с.
169. Саух П. Ю. Князь Василь-Костянтин Острозький / П. Саух. – Рівне : Волинські обереги, 2002. – 224 с.
170. Саух П. Ю. Філософська думка Острозького літературно-освітнього центру в контексті європейського культурного процесу / Ю. Саух // Історичні традиції Волині: проблеми духовного відродження. – Рівне, 1993. – С. 33-37.
171. Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації: збірник наукових праць / від. редактор Є. Гринів. – К. : Наук. думка, 1991. – 280 с.

172. Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи / Григорій Сковорода. – К. : Наук. думка, 1983. – 543 с.
173. Слово багатоцінне. Хрестоматія української літератури, створеної різними мовами в епоху ренесансу (друга половина XV – XVI століття) та в епоху бароко (кінець XVI – XVIII століття): в 4-х книгах. – К. : Видавництво «Аконіт», 2006. – Кн. 1. – 800 с.
174. Смотрицький Г. Ключ царства небесного / підготували до видання В. М. Мойсієнко, В. В. Німчук / Г. Смотрицький. – Житомир, 2005. – 123 с.
175. Собчук В. Від коріння до корони : Дослідження з історії князівських і шляхетських родів Волині XV – першої половини XVII ст. / В. Собчук. – Кременець : Кременецько-Почаївський історико-архітектурний заповідник, 2014. – 508 с.
176. Старажытная беларуская літаратура (XII- XVII стст.). – Мн. : Кнігазбор, 2007. – 608 с.
177. Старченко Н. Честь, кров і риторика. Конфлікт у шляхетському середовищі Волині. Друга половина XVI – XVII століття / Н. Старченко. – К. : Laugus, 2014. – 510 с.
178. Стельмащенко М. А. Петр Скарга: Историческое исследование / М. Стельмащенко. – К., 1912. – 328 с.
179. Стратій Я. Значення Острозького культурно-освітнього осередку для розвитку української духовної культури і філософської думки на зламі XVI-XVII ст. / Я. Стратій // Острозька давнина: дослідження і матеріали. – Львів, 1995. – С. 90-97.
180. Студинський К. Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI – початку XVII ст. / К. Студинський. – Львів, 1906. – Т. 1. – 56 с.
181. Студинський К. Пересторога. Руський пам'ятник початку XVII віка / К. Студинський. – Львів, 1884. – 193 с.
182. Тимошенко Л. В. Артикули Берестейської унії 1596 р. / Л. Тимошенко // Український історичний журнал. – 1996. – № 2. – С. 15-34.
183. Тимошенко Л. Генеза та ідея Острозької академії у світлі історіографії та нових гіпотез / Л. Тимошенко // Острозька давнина. Науковий збірник. – Остріг

- : Вид-во Національного університету "Острозька академія", 2014. – Вип. 3. – С. 148-191.
184. У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов : сборник научных трудов. – К. : Наук. думка, 1983. – 167 с.
185. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія / відп. редактор В. Нічик. – К. : Наук. думка, Основи, 1995. – Ч. 1. – 431 с.
186. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія / відп. редактор В. Нічик. – К. : Наук. думка, Основи, 1995. – Ч. 2. – 429 с.
187. Ульяновський В. Князь Василь-Костянтин Острозький : історичний портрет у галереї предків і нащадків / В. Ульяновський. – К. : Видавничий дім «Простір», 2012. – 1368 с.
188. Філософія Відродження на Україні / від. редактор М. Кашуба. – К. : Наук. думка, 1990. – 332 с.
189. Флоря Б. Н. Брестская уния 1596 г. И некоторые вопросы конфессиональных отношений на Украине и в Белоруссии в 1-ой половине XVII в. / Б. Флоря // Славяноведенье. – 1996. – № 2. – С. 22-31.
190. Франко І. Дві унії. Образок з історії Русі при кінці XVI віку / І. Франко // Франко І. Зібрання творів: у 50-ти т. – К. : Наук. думка, 1985. – Т. 46. – Кн. 1. – С. 583-588.
191. Франко І. Забутий український віршописець XVII віку / І. Франко // Франко І. Зібрання творів: у 50-ти т. – К. : Наук. думка, 1981. – Т. 31. – С. 156-172.
192. Франко І. Іван Вишенський і його твори / І. Франко // Франко І. Зібрання творів: у 50-ти т. – К. : Наук. думка, 1981. – Т. 30. – С. 7-211.
193. Франко І. Іван Вишенський, його час і письменницька діяльність / І. Франко // Франко І. Зібрання творів: у 50-ти т. – К. : Наук. думка, 1980. – Т. 28. – С. 260-278.
194. Харлампович К. Острожская православная школа (историко-критический очерк) / К. Харлампович // Киевская старина. – 1897. – Май. – С. 177-207; Июнь. – С. 363-368.

195. Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь / К. Харлампович. – Казань, 1914. – Т. 1. – Кн. 1. – 878 с.
196. Хойнацкий А. Жизнь и подвиги преподобного и богоносного отца нашего Иова, в схимонасах Иоанна Железа, игумена и чудотворца святой лавры Почаевской, его прославление и чудеса / А. Хойнацкий. – Почаев, 1882. – 80 с.
197. Хойнацкий А. Почаевская Успенская лавра : историческое описание А. Хойнацкий. – Почаев, 1897. – 524 с.
198. Хойнацкий А. Православие и уния в лице двух защитников, преподобного Иова Почаевского и Иосафата Кунцевича / А. Хойнацкий. – К., 1882. – 39 с.
199. Часослов. – Острог, 1598. – 121 арк.
200. Часослов. – Острог, 1602. – 176 арк.
201. Чижевський Д. Іван Вишенський / Д. Чижевський // Чижевський Д. Філософські твори : у 4-х т. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 2. – С. 130-141.
202. Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Д. Чижевський. – Тернопіль : Феміна, 1994. – 480 с.
203. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський // Чижевський Д. Філософські твори : у 4-х т. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 1. – С. 3-162.
204. Чижевський Д. Українське літературне бароко / Д. Чижевський. – К. : Обереги, 2003. – 576 с.
205. Чистович И. Очерк истории западно-русской церкви / И. Чистович. – СПб., 1882. – 419 с.
206. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія / Ю. Чорноморець. – К. : Дух і літера, 2010. – 568 с.
207. Шевченко В. Кілька документальних свідчень про передумови запровадження Берестейської унії / В. Шевченко // Сучасність. – 1996. – № 12. – С. 66-77.
208. Шевченко В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Руси-України до берестейського періоду / В. Шевченко. – К. : Преса України, 2001. – 416 с.

209. Шевченко В. Унійні колізії другої половини 1595 – жовтень 1596 років. Два Берестейські собори: триумф і трагедія / В. Шевченко // *Визвольний шлях*. – 2001. – № 6. – С. 97-110.
210. Шевченко В. Унійні колізії другої половини 1595 – жовтень 1596 років. Два Берестейські собори: триумф і трагедія / В. Шевченко // *Визвольний шлях*. – 2001. – № 7. – С. 86-101.
211. Шевченко В. Унійний процес 1590 – середини 1595 року мовою документів / В. Шевченко // *Визвольний шлях*. – 2001. – № 5-7. – С. 50-66.
212. Шевчук В. Віталій та його епіграми / В. Шевчук // Шевчук В. Муза роксоланська. Українська література XVI-XVIII століть : У 2-х книгах. – К. : Либідь, 2004. – Кн. 1 – С. 221-223.
213. Шевчук В. Дем'ян Наливайко – співець роду / В. Шевчук // Шевчук В. Муза роксоланська. Українська література XVI-XVIII століть : У 2-х книгах. – К. : Либідь, 2004. – Кн. 1. – С. 216-220.
214. Шевчук В. Іван Вишенський та його твори / В. Шевчук // Шевчук В. Муза роксоланська. Українська література XVI-XVIII століть : У 2-х книгах. – К. : Либідь, 2004. – Кн. 1. – С. 200-213.
215. Шкрібляк М. «Церковний Переяслав» на тлі унійних колізій і політико-ідеологічних стратегій ранньомодерної України-Руси / М. Шкрібляк. – Чернівці : Наші книги, 2016. – 399 с.
216. Шумило С. В. Старець Іоанн Вишенський: афонський подвижник и православний писатель-полемист. Матеріали к жизнеописанию «блаженной памяти великого старца Иоанна Вишенского Святогорца» / С. Шумило. – К. : Издательский отдел Украинской Православной Церкви, 2016. – 208 с.
217. Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття / Н. Яковенко. – К. : Laugus, 2012. – 472 с.
218. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI- XVII ст. / Н. Яковенко. – К. : Критика, 2002. – 416 с.

219. Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XIV до середини XVII століття. Волинь і Центральна Україна / видання друге, переглянуте і виправлене / Н. Яковенко. – К. : Критика, 2008. – 472 с.
220. Яковенко С. Г. Православная иерархия Речи Посполитой и планы церковной унии в 1590-1594 гг. / С. Яковенко // Славяне и их соседи. – М. : Наука, 1991. – Т. 3. – С. 41-57.
221. Яннарас Х. Вызов православного традиционализма / Х. Яннарас // Православная община. – 1999. – № 51. – С. 71-80.
222. Яременко П. К. Иван Вишенський / П. Яременко. – К. : Вища школа, 1982. – 142 с.
223. Яременко П. К. Мелетій Смотрицький. Життя і творчість / П. Яременко. – К. : Наукова думка, 1986. – 160 с.
224. Яременко П. К. «Пересторога» – український антиуніатський памфлет XVII ст. / П. Яременко. – К. : Вид-во АН УРСР, 1963. – 164 с.
225. Яременко П. К. Стефан Зизаній – український письменник-полеміст кінця XVI ст. / П. Яременко // Радянське літературознавство. – 1958. – № 2. – С. 39-54.
226. Яременко П. К. Український письменник-полеміст Христофор Філалет і його "Апокрисис" / П. Яременко. – Львів : Вид-во Львівського університету, 1964. – 109 с.
227. Яроцький П. Чотири століття Берестейської унії / П. Яроцький // Віче. – 1996. – № 11. – С. 102-130.
228. Ясіновський А. Внесок Острозького культурного осередку в розвиток української богословської думки (кінець XVI – початок XVII ст.) / А. Ясіновський // Ковчег. – Ч. 3. – Львів, 2001. – С. 217-227.
229. Ясиновский А. «Синтагматіон» Гавриила Севера: греческий оригинал и украинский перевод / А. Ясиновский // Славяне и их соседи. – М. : Индрик, 1996. – Вып. 6. – С. 163-168.
230. Broniewski M. Apokrysis abo odpowiedz na ksiazki o synodzie brzeskim 1596 / M. Broniewski. – Wroclaw-Warszawa-Krakow : Ossolineum, 1994. – 288 s.

231. Broniewski M. Ekthesis albo krótkie zebranie spraw, które działy się na partykularnym, to jest pomiastnym synodzie w Brześciu Litewskim / Opr. J. Byliński, J. Długosz / M. Broniewski. – Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1995. – 71 s.
232. Brükner A. Spory o unię w dawnej literaturze / A. Brükner // Kwartalnik Historyczny. – 1896. – T. 10. – St. 578–644.
233. Chatzeantoniou G. A. Protestant patriarch: the life of Cyril Lukaris, 1572-1638 / G. Chatzeantoniou. – London: Epworth Press, 1961. – 160 p.
234. Chodyncki K. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska. Zarys historyczny. 1370 – 1632 / K. Chodyncki. – Warszawa: Kasa im. Mianowskiego, 1934. – 632 s.
235. Chynczewska-Hennel T. Ostrogski Janusz / T. Chynczewska-Hennel // Polski słownik historyczny. – Wrocław, 1979. – T. 24. – Cz. 3.– S. 481-486.
236. Chynczewska-Hennel T. Ostrogski Konstanty Wasyl / T. Chynczewska-Hennel // Polski słownik historyczny. – Wrocław, 1979. – T. 24. – Cz. 3.– St. 489-495.
237. Chynczewska-Hennel T. Świadomość narodowa szlachty ukraińskiej I kozaczyzny od schyłku XVI do połowy XVII w. / T. Chynczewska-Hennel. – Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1985. – 217 s.
238. Halecki O. Od unii Florenckiej do Brzeskiej / O. Halecki. – Lublin, 1997. – T. 1. – 270 s.
239. Halecki O. Od unii Florenckiej do Brzeskiej / O. Halecki. – Lublin, 1997. – T. 2. – 344 s.
240. Kempa T. Konstanty Wasyl Ostrowgski (ok. 1524/1525-1608) : wojewoda kijowski i marszałek ziemi wołyńskiej / T. Kempa. – Torun : Pozkał, 1997. – 287 s.
241. Lewicki K. – Ksiaze Konstanty Ostrogski a Unia Brzeska 1596 r. / K. Lewicki. – Lwów : Towarzystwo Naukowe we Lwowie, 1933. – 224 s.
242. Melnyk M. Spor o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w swietle prawosławnych projektow unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI – polowa XVII wieku) / M. Melnyk. – Olsztyn: Wyd-wo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2001. – 270 s.

243. Pocij H. Antirresis, abo apologija przeciwko Krzysztofowi Philaletowi, który niedawno wydał książki imieniem starożytnej Rusi religiej greckiej przeciw książkom o synodzie brzeskim napisanym w Roku Pańskim 1597 / Opr. J. Byliński, J. Długosz. / H. Pocij Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 1997. – 385 s.
244. Relacye nunciuczów apostolskich i innuch osób w Polsce od roku 1548–1690 : T. 1–2 / Albertandy J.C., Rykaczewski Er. – Berlin, 1864. – T. 2. – 312 s.
245. Sherman W. John Dee: the politics of reading and writing in the English Renaissance / W. Sherman. – New York : Univ. of Massachusetts Press, 1995. – 291 p.
246. Senyk S. Manjava Skete / S. Senyk. – Kalamazoo, 2001. – 212 p.
247. Siecienski E. A. The Filioque: History of a Doctrinal Controversy / E. Siecienski. – Oxford: Oxford University Press, 2011. – 368 p.
248. Siarczyński F. Obraz wieku panowania Zygmunta III / F. Siarczyński. – Lwów: Drukarnia Jozefa Schnaydera, 1928. – Cześć I. – 353 s.
249. Simut C. S. Traditionalism and Radicalism in the History of Christian Thought / C. Simut. – New York, 2010. – 240 p.
250. Ševčenko I. Intellectual Repercussions of the Council of Florence / I. Ševčenko // Church History. – 1955. – Vol. 24. – No. 4. – P. 291-323.