

Лариса Квасюк

“КНИЖИЦЯ” У ШЕСТИ РОЗДІЛАХ (ОСТРОГ, 1588) ЯК ПАМ’ЯТКА ПОЛЕМІКИ

У статті розглядається полемічний трактат Василя Суразького “Книжиця” (1588) у контексті полемічної літератури кінця XVI ст., поява якого була зумовлена європейськими процесами Реформації, Контрреформації, Католицької Реформи та завданнями внутрішнього оновлення православ’я з метою захисту “віри і церкви руської”. Демонструється, що у кінці XVI ст. у полеміці зіштовхнулися два різні типи мислення про церкву, про шляхи спасіння, есхатологію, що представляють східний і західний, православний і католицький типи богословствування.

Ключові слова: полеміка, православ’я, віра, церква, філіюкве, папський примат, Реформація, протестантизм, богослов’я.

В статье рассматривается полемический трактат Василия Суражского “Книжица” (1588) в контексте полемической литературы конца XVI ст., появление которого было обусловлено европейскими процессами Реформации, Контрреформации, Католической Реформы и заданиями внутреннего обновления православия с целью защиты “веры и церкви русской”. Демонстрируется, что в конце XVI в. в полемике столкнулись два разные типа мышления о церкви, путях спасения, эсхатологии, которые представляют восточный и западный, православный и католический типы богословствования.

Ключевые слова: полемика, православие, вера, церковь, филиюкве, папский примат, Реформация, протестантизм, богословие.

This article examines the polemical work of Vasyly Suraz'ky “Knyzhnytsya” (1588) in the context of the polemical literature at the end of XVI century, the appearing of which was caused by the European process of reformation, counterreformation, catholic reform and the tasks of the internal reorganization of the Christianity with the aim of the protection “the faith and church ruses”. It is demonstrated that in the polemics at the end of the XVI century were existed two controversial types of thinking about the church, eschatology, that are Eastern Christian (Orthodox) and Western Christian (Catholic) type.

Key words: polemic, Orthodoxy, faith, church, filioque, Pope primacy, Reformation, protestantism, divinity.

Стаття присвячена не новій проблемі. Буде здійснено аналіз “Книжиці” у шести розділах, що вийшла в Острозі у 1588 р. Про неї згадують у своїх працях кінця XIX – початку XX ст. такі вчені, як С. Голубев, який досліджував життєвий шлях Петра Могили та його сподвижників [2], В. Завітневич, що вивчав “Палінодію” Захарія Копистенського [5], М. Сумцов, який здійснив загальний огляд південно-руської літератури [10] та ін. “Російській історіографії XIX ст., – як зазначає С. Савченко, – загалом була властива оцінка полеміки крізь призму православної конфесійності, яка апріорі визначала історичну правоту православного табору” [9]. Цитуючи Миколу Сумцова, названий дослідник вказує на загальні проблеми стану полемічної літератури: “істориків найбільше відлякує “темрява” схоластичних тлумачень догматів віри”. Проникати в цю “темряву” історики не мали ані бажання, ані достатньої компетентності. Без сумніву, далася взнаки методологічна настанова, укорінена в “просвітницькому” секулярному історизмові, яка змушувала дослідників неодмінно вбачати за богослов’ям прояви соціальної боротьби, “класових суперечностей”, ідейно-політичного протистояння. При цьому богослов’я як самоцінна сфера ігнорувалося, не вважалося самодостатньою” [9]. Статті про полеміку в радянські часи, зрозуміло, також мали публіцистично-ідеологічний характер. Сьогодні, здавалося б, жодних перешкод на шляху вивчення полемічних пам’яток немає, та дослідник вже часто не має досвіду читати їх (тут, на нашу думку, далися взнаки атеїстичні часи). А ці джерела мають свою мову і систему цінностей, які не можна ігнорувати. Про це говорять вітчизняні сучасні дослідження В. Земи [6], С. Савченка [9], В. Шевченка [11], П. Ямчука [12], а також російських вчених М. Дмитрієва [4], Т. Опаріної [8]. Вони вважають, що полемічне богослов’я XVI–XVII ст. потрібно розглядати як полеміку різних релігійних досвідів, традицій церковного життя, різних шляхів пізнання Бога.

У західній традиції богослов’я розглядають як намагання раціонально осмислити духовний досвід богопізнання, а у східній – завжди акцент робився на житті у Христі, молитві, містиці, славленні Бога, а не раціональному осмисленні його суті. Однак, у кінці XVI ст. під впливом зовнішніх факторів – польської та європейської Реформації – перед східнослов’янським православ’ям постало завдання ведення релігійного просвітництва, формування нової релігійної свідомості,

що здатна творчо і відповідально відповісти у “дусі і істині”, зберегти і примножити православні традиції у їх конфронтації та діалозі з протестантами та католиками [4, с. 48], що актуалізувало процеси конфесійного самоусвідомлення, а, відповідно, і необхідність раціонального обґрунтування засад віри. У цьому контексті з’являється “Книжиця” Василя Суразького, полемічний характер якої був зумовлений обставинами і потребою часу.

Метою нашої статті є дослідження полемічного трактату “Книжиця” в шести розділах (Острог, 1588) Василя Суразького-Малюшицького у контексті православної полемічної літератури кінця XVI ст.

Нагадаємо, що першим з рішучою та гострою критикою нападів католиків Бенедикта Гербеста й Петра Скарги на православних виступив Герасим Смотрицький – ректор Острозької школи. У своїй Передмові до Острозької Біблії (1581) він зупинився на питанні філіокве (що було внесено до католицького символу віри), закликав триматися Святого Письма, не підпадати під вплив писань іншої церкви. У своєму творі “Ключ Царства небесного” автор цитатами із Святого Письма обґрунтовував принцип соборності (притаманний для православних) всупереч монархічній владі римського єпископа. Старий стиль як традиційний він обороняв у статті “Календар римський новий”.

Спробу систематизації православного віровчення у полемічному ключі здійснює Василь Суразький – письменник Острозького осередку – у 1588 р. Його трактат має назву “Про єдину істинну православну віру” (“Книжиця” чи “Острозький збірник у шести розділах”). “Книжиця” охоплює майже всі спірні питання, стосовно яких відбувалася полеміка між православними, католиками та протестантами. Починає дискусію полеміст твердженням про конечність “єдиної істинної віри”, а далі переходить до перегляду перешкод, що стоять на дорозі єдності. На перше місце він ставить проблему філіокве, потім – питання “папського примату”, далі йдуть справи канонічно-літургічно-обрядового характеру. В останньому розділі подана полеміка з протестантами. Отже, мета полемічного трактату Василя Суразького – показати правильність православної віри батьків. Назви розділів виступають у формі головної тези. Доведення формулюються у формі стверджень, які підкріплюються підбірками із Писання. Авторські роздуми, логічні переходи і зв’язки між цитатами зведені до мінімуму.

Василь Суразький робить спробу здійснити систематизацію православного віровчення у полемічному ключі. Його трактат ще має назву “Про єдину істинну православну віру” (за назвою першого роз-

ділу) [1]. У передмові автор зазначає, що: “Так, як існує лише один, істинний, у Тройці поклоняємий Бог, – а не безліч богів..., так є й лише одна, істинна віра, – а не безліч вір” [1].

Перший розділ “Про єдину істинну православну віру й святу соборну апостольську Церкву, – звідки свій початок взяла та як скрізь розповсюдилась” присвячено доведенню позиції, що Христос – основа Церкви, її голова та спростуванню доктрини про намісництво папи. Всупереч твердженню, що віра прийшла з Риму, православний автор доводить тезу, що віра прийшла з Єрусалиму [1].

У православній книжності київської митрополії тема Єрусалиму служила запереченням ідеї римського папи. Єрусалим – “Святий град”, наступник коліна Давидова. У момент другого пришествя Христа буде “новий Єрусалим” (Одкр. 3, 12; 21, 12), як місце Страшного суду і оновлення світу. Між небесним і земним Єрусалимом є дзеркальне співвідношення. Проекцією “горного” Єрусалиму в земний світ є церква. Тому “новий Єрусалим” уособлює одночасно майбутнє царство Боже на землі й істинну церкву у неправедному світі. Єрусалим – центр християнської ойкумени, джерело віри і матір церков. У католицькому трактуванні роль земного історичного Єрусалиму більше належала минулому: не гріховному Єрусалиму Христос надав перевагу, а Назарету і Галілеї. Єрусалим у такому розумінні – це церква Христа, управління якою у католицькій традиції вручено апостолу Петру, а через нього римському первосвященнику. Зберігаючи наступність від Христа, з точки зору католицьких теологів, Рим як новий Єрусалим здатен відновити під своїм керівництвом єдність християнського світу. У православних творах зазначається, що у Єрусалимі сконцентрувалася святість старозаповітних пророків і розгорнулася проповідь Христа, що протиставлялась католицькому Риму. За логікою розмірковувань, заснованою Христом церквою була не очолювана апостолом Петром римська община, а єрусалимська церква на чолі з братом Христа – апостолом Яковом. У полеміці з Римом на спадок Єрусалиму претендувала Візантія. Єрусалим ототожнювався з Константинополем, що знаходило відповідність у доктрині “Константинополь – новий Єрусалим”. Таке значення Єрусалиму було розповсюджене і в грецькій, і в українсько-білоруській писемності, і на всьому православному Сході [8].

У “Книжиці” у 6 розділах було зібрано великий комплекс біблійних свідчень, у яких події життя Христа замикались на Єрусалимі. Матеріал Євангелій про земне життя Христа підводив до думки про незмінну

присутність в Єрусалимі Божественного провидіння. На думку Василя Суразького-Малюшицького, статус града не було втрачено під час арабських завоювань. З точки зору православного автора, земний град, Єрусалим, зберіг Божественну благодать. Підтвердженням збереження святості Єрусалимом у доказах автора “Книжиці” було диво зішестя Святого вогню на гроб Господній, коли кожен рік у храмі гробу Господнього дивним способом свічки запалювалися у вітварі під час пасхальної літургії. Статус Єрусалима розповсюдився на весь християнський Схід, і, поки стояв град, у всіх східних православних церквах, на думку православного автора, був присутній Божественний промисел.

Отже, сюжети про церкву, що була заснована Христом в Єрусалимі, за задумом автора, мали підкріпити ідею главенства римського папи і служили аргументом для антилатинської полеміки. Цікаво, що пізніше, у своїй “Палінодії” Захарія Копистенський покаже переміщення святості після розділення церков і християнізації Русі до Києва, минуючи Константинополь. Отже, у першому розділі полемічного трактату, автор, полемізуючи з католиками, стверджує, що віра прийшла з Єрусалиму, а не з Риму, що, на його думку, має підкріпити ідею про вищість римського первосвященника.

Другий розділ “Книжиці” має назву “Про походження всесвятого й оживляючого Духа, що від Отця єдиного сходить так, як і єдинородний Син, Слово Боже, предвічно від того ж Отця народжується...” і спрямовується проти католицького догмату про походження Святого Духа від Отця через Сина. Автор повчає, що не можна тлумачити Біблію самовільно, керуючись силогізмами і людською філософією, дорікає латинським догматистам, що вони “тілесно” підходять до Слова Божого. Говорить, що Дух Святий сходить, як і Син Божий, народжується від єдиного начала, як від джерела і кореня Божества, від Отця походить; а кожного, хто сповідує сходження Святого Духа і від Сина, називає таким, що не від божественного писання глаголить, а від суєти розуму свого, від вигадок минулих. У передмові до другого розділу полеміст указує на неосяжність догматів для обмеженої істоти – людини, говорить, що догмати мають прийматися простою вірою, як істини одкровення. Догмат – святина, а тому трактується автором як незмінний і недоторканий, неосяжний навіть для ангелів. Сходження Святого Духа, – зазначає В. Суразький, – неосяжне, як неосяжне і народження Святого Духа від Отця. Син Божий, зійшовши на землю, відкрив Бога. Латиняни прагнуть проникнути в глибину божественної істоти, тому їх вчення страждає протиріччями, – вважає

острозький книжник, – бо вони, на його думку, визнають два божественні начала. На основі Святого Письма і творів отців церкви (Григорія Богослова й Івана Дамаскіна) православний полеміст викладає вчення про єдиноначальну рівність Божественних осіб Святої Трійці та їх іпостасних відмінностей [1, стлб. 682-689]. Стверджує, що невірно на основі слів Спасителя у Євангелії від Івана (15: 21) робити висновок, що Дух посилається від Сина, тобто від нього сходить, бо в Писанні говориться, що і Син посилається Духом, але це не значить, що і Син походить від Нього. Автор “Книжиці” звинувачує опонентів – латинян – за те, що вони заперечують іпостасні властивості Святої Трійці – нерожденність Отця і рожденність Сина [1, стлб. 688-698], наслідують вчення Арія [1, стлб. 705-714]. Для підкріплення правоти своєї позиції він подає історію Вселенських соборів [1, стлб. 715-723], які у православній традиції володіють незаперечним авторитетом. На зауваження Скарги та Бенедикта Гербеста, які вказували, що святий Дух і від Сина походить (посилаючись на Діонісія), автор відповідає, що необхідно відрізнити часове посольство Святого Духа на віруючих від вічного походження Його від Отця (Ів. 14-16). Закликає у кінці розділу сповідувати: “в єдиному Божестві – безпочаткового Отця, співбезпочаткового з Отцем Сина, вічно існуючого з Отцем і Сином – Духа, що від Отця походить і на Синові спочиває, як одно істотний із Ним, та від Того ж Отця, як від єдиного джерела витікає”. Демонструючи православний підхід щодо наслідування старовини, будь-які зміни у Нікейсько-Царгородському символі віри, у тому числі і внесення католицького “філіокве”, вважає недопустимими.

Третій розділ “Книжиці” у шести розділах складається із статей “Про першенство...”, “Про начальство папи” та “Про латинників, що відступили від православних патріархів...”. У ньому знову ж підкреслюється духовний авторитет Єрусалиму, вказується на рівність серед апостолів (а це значить, що і папа не має більшої влади, як інші патріархи), стверджується, що не греки, а латинники вчинили розкол. Автор критикує монархічну теорію латинян, протиставляє їй ідеал соборності Христової церкви [1, стлб. 736, 749, 750, 754, 755, 766]. Думка про першість єпископа Петра, на думку автора “Острозького збірника”, не знаходить для себе основ ні у свідченнях апостольської писемності, ні в історії первісної церкви. Всі апостоли були рівні між собою, всі отримали рівні Дари Святого Духа [1, стлб. 738, 770-773]. Нагадує автор, що апостольське служіння Петра відбувалося не у самому лише Римі [1, стлб. 751-753, 756].

Полемізуючи з католиками стосовно того, що “блаженний апостол Петро Римському єпископу старшинство над всіма вручив”, полеміст зазначає: “хто з увагою читає Священне Писання, тому відомо, що перед Воскресінням, після Воскресіння Ісуса Христа і після Вознесіння його на небеса, блаженний Яків апостол був першим єпископом у Єрусалимі, самим Господом освячений і поставлений (аналогічно й Іван Богослов, і апостол Петро)” [1, стлб. 736]. Православний автор вказує, що “триста років після Вознесіння Господнього до Великого Костянтина, першого царя християнського і першого собору Вселенського Нікейського ніде в писаннях немає свідчень, що від святого Петра апостола Римському папі старшинство над всіма було доручено” [1, стлб. 737]. Він підкреслює, що блаженний Петро є, як і інші апостоли: ні першості, ні старшинства над іншими апостолами він не мав, тому й не можна казати, що влада від святого Петра папі дана. Звертається полеміст до слів Христа про те, що нехай не буде старших над меншими, а хто хоче бути старшим, нехай буде слугою: “хто хоче бути старшим, нехай буде іншим рабом”. Отже, Христос не хотів, щоб були старші, – робить висновок священник, – і божественний апостол Петро такого старшинства не мав [1, стлб. 738-739]. В уста Христа автор “Книжиці” вкладає слова про соборність церкви, а не її ієрархічність. Заперечує визначну роль римського єпископа, вказуючи, що на соборах, де приймалися важливі питання, не було папи римського [1, стлб. 741–742].

Василь Суразький підкреслює, що “не від апостолів походить першість римського єпископа, а від Великого Костянтина, коли було узаконено римського єпископа як керівника града першопристойного і царства християнського начальника, коли верховний апостол блаженний Петро життя своє у Богові вже розрішив. Тоді благочестивий цар і сказав: повеліваємо, щоб єпископ римський перший з усіх був священником” [1, стлб. 743]. Але “святительський сан один є у всіх, всі рівні єпископи, бо дар благодаті Святого Духа на них стікає” [1, стлб. 744].

Критикуючи претензії римського папи на владарювання, острозький священник стверджує, що “тільки погани земним царством володіють, а за вірою християнською один цар називається Христос. Сам Спас говорив, що царство його не від світу цього”, а отже не може порівнюватися з царюванням папи у церкві [1, стлб. 745]. Пригадує православний полеміст католикам і те, “що жінка в Римі папою була” [1, стлб. 747].

Полемізуючи зі словами опонентів про те, що “блаженному Петру Владика наш Христос церкву доручив, спільним учителем бути звелів, тому римський єпископ, наступник його, над всіма має владу, на все є його воля, проти нього нічого не можна казати, а лише повеління приймати”, Василь Суразький підкреслює, що блаженний Петро є рівночасний з іншими апостолами; що не одному Петру ключі царства небесного дані; дари Святого Духа всі апостоли отримали, як і наказ проповідувати всій тварі Євангеліє, зауважує на факті потрійного відречення Петра від Христа [1, стлб. 749].

На вказівку латинян про те, що владу блаженний Петро у Римі мав, полеміст реагує такими словами: “всі учні Христа, як і сам Петро, у багатьох областях проповідували”, тобто підкреслює, що Петро не міг бути єпископом римським [1, стлб. 752]. Він нагадує, що апостольське служіння Петра відбувалося не у самому лише Римі [2, стлб. 751–753, 756]. Посилаючись на Діяння апостольські, у яких говорилося про Зішестя Святого Духа, православний полеміст показує, що Петро не зображений там як старший над іншими апостолами [1, стлб. 753].

На слова латинян про те, що “Святий Климент, римський єпископ, від верховного апостола поставлений був єдиною Римською Святою Божою Церквою керувати”, [1, стлб. 754] автор “Острозького збірника у шести розділах” реагує негативно, вказуючи, що Святий Климент був тільки у Римі від блаженного Петра пастирем поставлений [1, стлб. 755], нагадує, що Петро у Богові у Римі кінець життя отримав, а Владика наш, Ісус Христос, у Єрусалимі смерть прийняв, тому єрусалимський єпископ всіх наступником має бути [1, стлб. 756]. Полеміст вважає, що “перший єпископ римський, пастир вселенної, від божественного Петра поставлений був при благочестивому царі Костянтині і Юстиніані, який повелів, що він буде всім священником. Якби від блаженного Петра старшинство над всіма, як латиняни глаголять, єпископ римський мав би, то не було б потреби у виданні царем нового законоположення про це” [1, стлб. 757].

На думку православного полеміста, варто говорити про рівне шанування Костантинаграда – Нового Риму і Старого Риму, поряд з Александрією, Антіохією, Єрусалимом [1, с. 758]. Називає автор неправдою те, що папа від патріархів хіротований був [1, стлб. 765], показує, що папи можуть бути еретиками, на прикладі Македонія, у папських намаганнях вивершення бачить порушення принципу соборності церкви [1, стлб. 766].

Отже, Василь Суразький, виступаючи проти католицького догмату про вищість папи римського, підкреслює, що 1. кожен божественний учень Христовий соборний пастир і учитель вселенної всієї безпосередньо від владики Христа поставлений був; 2. Блаженний Климент не вселенський єпископ, але тільки Риму, що від святих отців і благочестивих царів поставлений був законом [1, стлб. 768]; 3. Нового Риму престол рівний старшинству Старого Риму престолу; 4. закону немає, який би повелівав, щоб патріархи від папи поставлялися; 5. не папи скликали собори, а собори папу; 6. папи підпорядковувалися патріархам [1, стлб. 769]. Думка про першість єпископа Петра, на думку автора “Острозького збірника у шести розділах”, не знаходить для себе основ ні у свідченнях апостольської писемності, ні в історії первісної церкви. Всі апостоли були рівні між собою, всі отримали рівні Дари Святого Духа, – вважає полеміст [1, стлб. 738, 770–773]. Він проголошує, що вірити потрібно у віру християнську, а не у приватну, тобто інтерпретовану католиками.

Виступаючи “проти латинян”, які “називають себе наступниками верховного апостола, від нього законом хваляться”, православний автор звинувачує їх у тому, що вони “самі ж противляться закону, вірять не Святому Писанню божественних апостолів, преподобних богоносних отців, що на вселенських соборах були, а папиному голому вигаданому слову людському” [1, стлб. 772].

“Блаженний той Петро, що спрямовується на істину, покарання люб’язно приймає, смиряється перед законом церкви божественної”, – у руслі традиції православної заявляє Суразький, – “наступник є не такий, всіх судити хоче, всіх наставляти хоче, повелівати, нікому не прощає”. Час істинних пастирів, вважає православний полеміст, був тоді, коли “римляни перебували у церкві святій соборній апостольській, тоді вони не блудили. Дух віри був їх духовною бронєю” [1, стлб. 773]. Показує, що “папи трулися, ересі плодили, дітей родили, тому не можуть бути непогрішिमими” [1, стлб. 777]. “Людині притаманно людське, тому наступник божественного Петра є погрішимий, від правди може відпадати”. Нагадує вади Петра у викладі Ісуса: коли Христос, миючи ноги учням, не помив ноги Петра, тому що той не мав частини його, називав його сатаною і порушником клятви Христа [1, стлб. 776]. Заперечуючи католицький догмат про вищість папи римського, православний полеміст спирається на “Євангелія, апостольські писання, соборні послання і чесні апостольські діяння, одкровення, апостольські правила і отець наших божественних, свя-

тих вселенських семи соборів” [1, стлб. 749], що виступають його інтерпретаційною базою. Він вважає, що потрібно триматися давнини і нічого не додавати до віри, а також підкреслює, що догмат про папський примат суперечить соборному духу церкви [1, стлб. 736, 749, 750, 754, 755, 766]. Цим висновком виразно окреслюється традиція православних, яка не сприймала ідею ієрархічності у Церкві.

Четвертий розділ православного полемічного трактату говорить про Таїнство Євхаристії. Визнаючи юдейське походження звичаю здійснювати таїнство євхаристії на опрісноках, полеміст вказує, що опрісноки мали законну силу в Старому Заповіті, Святе Письмо ж говорить про квасний хліб. Опрісноки були, на думку православного автора, праобразом Євхаристії [1, стлб. 800-801]. На відміну від католиків, які говорили, що таїнство Євхаристії було встановлено в опрісничні дні, православні вважають, зауважує Василь Суразький, що Христос з учнями здійснював Пасхальну вечерю у четвер, 13, а Пасха починалася з вечора п’ятниці, з 14, коли заколювали агня і приступали до поїдання опрісноків [1, стлб. 810-812]. Він з’ясовує різницю між “хлібом” і “опрісноком” (як між “тілом” і “трупом”), а тоді звертається до Святого Письма й отців церкви та обґрунтовує свою тезу, що Євхаристію слід правити на “артосі”, тобто квасному хлібі, як про це й говорить апостол Павло та свідчать євангелісти: “Та й сам Господь наш Ісус Христос, навчаючи учеників своїх молитись, – не опріснока минушого, – але хліба нашого щоденного просити звелів”. Так автор захищає традицію квасного хліба у Євхаристії. Звинувачує латинян за піст у суботу, який був народним звичаєм у Речі Посполитій. Виступає за піст у середу і п’ятницю (у середу – “преданія ради” (як знак жалоби за зраду Юди) та у п’ятницю – “страсті ради” (як знак пошани до страждань Христових), як це прийнято у православних [1, стлб. 838-840]. “Про відправу... Божественної Літургії” говорить, що “не слід її завжди правити у дні Святого (тобто – Великого) посту” [1, стлб. 840-844]. Піднімає автор питання про шлюб або подружній стан пресвітерів і дияконів, адже католицька традиція виступала за безшлюбність духовенства [1, стлб. 844-845]. Заперечує ще один католицький догмат про чистилище, вказуючи, що “пургаторію немає” [1, стлб. 845-853].

У п’ятому розділі “Про зміну днів і празників” [1, стлб. 853] йде оборона Старого, тобто Юліанського календаря у руслі православної програми “триматися старовини”. Полеміст вказує, що “святкування святої Пасхи, Вознесіння і Духа Святого Зішестя, Таємної Вече-

рі Христової, страстей, поховання та інших свят, що є встановлені Христом і святими апостолами, які Духом Святим стверджувані та скрізь православними християнами виконуються і дотримуються”, а “латиняни своєю думкою засліпленою і мудрістю світу безумного все перемінили” [1, стлб. 853]. Автор звинувачує протилежну сторону у порушенні постанов вселенських соборів [1, стлб. 854], які є незаперечним авторитетом для православних, і робить суворий вирок про те, що “потрібно відсікати руку чи ногу, яка грішить” [1, стлб. 855] (маючи на увазі нововведення католиків).

Шостий розділ “Про святі храми... та про почитання святих ікон, що на спомин Боголюдського Втілення Спаса нашого написані” говорить про значення храму Божого для православних християн (як особливого місця присутності ласки Божої) та спростовує думки тих, що критично ставляться до побожного шанування ікон (бо ж це шанування – це ісповідання реальності Втілення Спасителя), тобто цей останній розділ своїми опонентами має протестантів.

Автор звертається до звичаю іконошанування в Старому Заповіті, адже дуже часто ця інформація використовувалася противниками ікон, протестантами, на думку яких, там немає безпосередніх вказівок стосовно допустимості зображень в церкві. Полеміст зазначає, що Господь Бог заповів великому пророку і вождю ізраїльського народу Мойсею створити Скинью імені своєму, і, притому, за зразком Ним самим показаному на горі; також наказав поставити в Скинії над Ковчегом Заповіту у Святая Святих двох херувимів, вилитих з чистого золота, вишити зображення херувимів на стінах Скинії і зробити “інші окраси храму молитовного на честь і славу імені своєму святому і на прикрасу храму молитовного (Вих. 25 : 26)” [1, стлб. 917]. Посилаючись на Старий Заповіт, полеміст показує, що вилиті, дерев’яні і вишиті зображення були уже в старосврейських храмах, а тому їх необхідно мати і в християнських церквах, адже створення зображень освячено божественним авторитетом.

Автор “Книжиці” звертає увагу на те, що зображення прикрашають храм молитви, тобто виконують декоративну функцію. Без живопису полеміст не мислить церкву. На його думку, саме ікони і розписи церкви і відрізняють її від звичайного будинку: “Церква чи храм молитовний без зображень звитяг Господніх, за наше спасіння зроблених, нічим від простого будинку такий храм не відрізняється. Він як молода, яка без одягу стає спокусницею і нічим від блудниці не відрізняється”. Полеміст вказує, що про необхідність поклоніння

храму Господньому, як виявленню його духовної цінності, говорять і слова пророка Давида: "поклонюся церкві святий твоїй" [1, стлб. 923].

Наводячи ці перші приклади шанування священних зображень на честь і славу Божу в особі старозавітного законодавця Мойсея та інших старозавітних праведників, Василь Суразький зауважує при цьому, що "через нерозуміння еретиків, законодавець Мойсей і пророки називаються порушниками закону, бо вони кланялися тварному – кіоту, Скинії і т. д." [1, стлб. 918]. Тут мова йде про широко знані слова II заповіді Десятислів'я Мойсеєвого, які забороняють зображення Бога: "Не роби собі різьби й усякої подоби з того, що на небі вгорі і на землі долі, і що у воді чи під землею" (5М. 5 : 8–9). Супротивникам священник Василь дає відсіч, говорячи, що "є різниця між язичницькими ідолами і тими, які зроблені на славу Господню", адже сам Господь говорив: "нехай не буде у тебе богів інших, окрім мене", "не сотвори собі кумира, і ні будь-якої подоби" [1, стлб. 919]. Василь Суразький звертає увагу на заборону поклонятися язичницьким ідолам, але не єдиному істинному Богу, якого необхідно шанувати і йому поклонятися. Він підкреслює у руслі патристичної естетики, що проповідь світу християнства ведеться не лише словом із Святого Письма, але і образом, бо перше і друге спрямоване на шанування Ісуса Христа та прилучення до нього.

Василь Суразький у своєму творі обґрунтовує відмінності між іконами та ідолами, вказує на те, що несправедливо православних називають ідолопоклонниками за те, що вони шанують речові предмети, якими є ікони Бога, святих, поклоняються перед ними. Вказує, що традиція поклоніння ковчегу, скрижалям, херувимам була ще в часи Старого Заповіту (Вих. 34; Второз. 10). [1, стлб. 924]. Тому і ікони гідні шани, адже зроблені на честь і славу Бога [1, стлб. 918].

Шануючи ікони, поклоняючись їм, цілуючи їх, продовжує православний полеміст, ми не обожнюємо ці ікони, не покладаємо на них свої надії, але розум свій підводимо до первообразу (ідоли не мають зв'язку з первообразом), цією видимою честю невидиме шануємо. І словами візантійського богослова закінчує: "Чість і безчестя від образу сходять до первообразу, до того, чий образ є написаний" (3 Цар. 19 : 18) [1, стлб. 921].

Василь Суразький-Малюшицький питає: "Хіба можна любити і шанувати кого-небудь, і в той же час, безчестити образ чи зображення?". Він переконаний, що тим більше необхідно шанувати образи безсмертного, невидимого і небесного Бога. На цій же основі, зазна-

чає полеміст, ми шануємо і зображення святих угодників Божих [1, стлб. 921]. Автор полемічного трактату наголошує, що шанування ікон це не шанування матерії, а тих, хто на ній зображений, тобто святих, які захоплюють людей своєю духовною красою і збуджують їх до наслідування способу життя, метою якого є уподібнення Христу. Бачимо, що Василь акцентує увагу на залученні до духовної краси святих через посередництво їх зображень. Зв'язок глядача з архетипом посилюється, підкреслює автор, благодаттю, якою ікона наповнюється уже в процесі її написання. І хоч іконні образи бездушні, але невидима і немислима благодать Бога, заради святих своїх є суть їх образів, спричиняє їх вплив. Як в церквах зимою буває схована їх літня краса, так і Бог сховав свою благодать в святих, дав їй можливість виявитися в зображеннях. Так говориться про релігійно-виховну функцію релігійних зображень, яку мислитель вважає найважливішою і якій підпорядковує естетичну функцію.

Ведучи полеміку із противниками шанування ікон, Василь Суразький вказує ще на одну функцію – психологічну, на якій наголошував і VII Вселенський собор з питань іконошанування у Візантії. Він говорить про те, що хоч Бог і не вимагає місця і житла, але є природне бажання людини, яка хоче поклонятися місцю, де стояли ноги Його, хоче мати перед собою образ, щоб поклонятися Богу.

Далі наводяться слова Нового Заповіту: “Бог явився у плоті і виправдався у дусі” [1, стлб. 927], а, отже, істинно втілившись приніс спасіння роду людському. В них мова йде про те, що ікона є свідченням Боговтілення. Ця ідея була обґрунтована ще видатним візантійським богословом Феодором Студитом, вона дуже близька до слів його повчання, в яких зазначається: “Хто не сповідує, що Господа нашого Ісуса Христа можна зобразити живописом, той і не сповідує, що він був видимий у плоті” [1, стлб. 926]. Автор “Книжиці” підкреслює, що саме ставлення Церкви до образу ґрунтується на вченні про Боговтілення: “Зображуючи на іконах втіленого Бога, ми цим описуємо Бога, який за Іваном Дамаскіним, просто невидимий, і лише по плоті подобу пишемо, і поклоняємося, і славимо Пречисту Діву, яка народила Ісуса Христа, зазначає він” [1, стлб. 167].

Автор полемічного трактату посилається на узаконення зображень релігійною традицією, згідно якої вони беруть початок від церковного переказу про Нерукотворний образ, створений самим Ісусом Христом – як зразок для церковного живопису, який вказує на існування ікони Спасителя ще при його житті [1, стлб. 932]. Полеміст підкреслює,

що православні не самовільно роблять і шанують святі ікони чи зображення. На їх користь говорить церковна історія, бо ікона, перш за все, пов'язана з церквою і виконує морально-релігійні функції. Заперечуючи слова іконоборців про те, що в Євангелії нічого не написано про ікони, автор твору вказує, що іконопис має своїм джерелами не лише євангельський текст, але й Переказ, твори отців церкви, історію церкви, апокрифічну літературу, які є неписаними церковними законами.

Захищаючи сакральний зміст образу, Василь звертається до візантійської традиції, теоретично обґрунтованої у працях Псевдо-Діонісія Ареопагіта та Івана Дамаскіна, які говорили про необхідність образів – посередників сходження від матеріального, тілесного до духовного, що немає чуттєвого образу [1, стлб. 919]. Так завдяки образу, який гносеологічно поєднує видиме і невидиме, людина стає причетною до ноуменального рівня речей. Тож видимий образ невидимого постає певною анагогічністю, провідником розуму до первообразу. Тут акцентується увага на анагогічній та поклонній функціях релігійних зображень. Далі автор з'ясовує значення церковного іконошанування, порівнюючи його з шануванням королівських портретів, в яких знаходить свій вияв земне, тлінне, в той час як в іконах – вічне. Релігійно-виховна функція ікон обґрунтовується такими аргументами, що віруючі, дивлячись на образи святих, розмірковують над їхнім праведним життям, намагаються наслідувати його.

Висловлюється думка про специфіку іконописання, його відмінність від інших видів живопису, зокрема, від світського способу малювання. Підкреслюється, що релігійні картини малюються не для шанування, а для історії, в той час як ікона пов'язана з первообразом ідеєю подібності, і тільки той, хто був святим, може бути предметом релігійних зображень.

На поширення латинської традиції у церковному живописі острозький священник Василь реагує негативно [1, стлб. 932-933]. В іконописцях, які вийшли зі світського середовища, Василь відзначає релігійний індивідуалізм – легковажне ставлення до своєї справи. Полеміст відстоює і прагне відродити традиційний середньовічний підхід до іконопису як справи священної. Розділ про іконопис закінчується розповіддю про противників шанування ікон, починаючи від Юліана-відступника і закінчуючи Кальвіном, Соціном, Чеховичем, Будним.

"Книжиця" у шести розділах (Острог, 1588) продемонструвала новий рівень антилатинської полеміки. У дебатах 1616-1619 р. вона використовувалася як зібрання антикатолицьких аргументів. Її висо-

ко оцінили як книгу князя Костянтина Острозького московські богослови [8, с. 86]. Дві її головні ідеї: “Ти єси Петро і на цьому камені побудую я церкву мою” (Мт. 16, 18-19) та тема Єрусалиму як джерела віри і гонимої церкви. “Книжиця” Василя Суразького була однією із перших пам’яток православної полеміки. Пізніше вона ввійшла до складу багатьох кодексів (зокрема, Кодексу Литовського I) [8], що дістали своє поширення на території Московської Русі, яка мала потребу у пам’ятках, які б полемізували з католиками та протестантами.

Отже, полемічний трактат острозького полеміста Василя Суразького “Книжиця” демонструє, що у кінці XVI ст. на українських землях, що входили до складу Речі Посполитої, зіштовхнулися два різні – католицький та православний – типи мислення про церкву, про шляхи спасіння, про співвідношення плотського і духовного, про значення обрядів, про ставлення до старовини. За дискусією про філіюкве стояли різні принципи ставлення до канону, до авторитету соборних рішень, до християнської старовини. У спорах про примат пап у вселенській церкві були представлені дві різні манери мислити про церкву. Зіткнулися дві різні системи есхатологічних уявлень (догмат про чистилище), дві різні концепції шлюбу і плотського гріха. Католики не приймали думку православних, що жоден собор після перших семи вселенських не може втручатися у справи догматики, хоча в такій позиції виражався специфічно православний погляд на авторитет старовини, у якому ніхто не може сумніватися і ніхто не може його доповнити. Звинувачуючи православних у тому, що вони великої ваги надавали обрядам і церемоніям, опоненти православних часто не давали собі звіту в тому, що у православ’ї обряд несе більше смислове навантаження, ніж у католицизмі. На ці грані ідентичності православ’я у порівнянні з католицизмом і звертає увагу Василь Суразький. Їх дослідження дає можливість долучитися до духовного потенціалу предків – важливої складової національної культури.

Джерела та література:

1. Василій, острожский священник. О единой истинной православной вере / Василій // Русская историческая библиотека, издаваемая археографической комиссией. – Петербург, 1882. – Т. 7. – Кн. 2. (Памятники полемической литературы). – Стлб. 633–938.

2. Голубев С. Киевській митрополитъ Петръ Могила и его сподвижники (опытъ церковно-исторического исследования) / С. Голубев. – К. : Типографія Кульженко, 1898. – Т. 2.

3. Грушевський М. С. Культурно-національний рух на Україні в XVI – XVII віці // Грушевський, М. С. Духовна Україна (Збірка творів). – К. : Либідь, 1994. – С. 136 – 255.
4. Дмитриев М. В. Изменения в культурной и идейной жизни Речи Посполитой в эпоху Реформации и православное общество / М. В. Дмитриев // Брестская уния 1596 г. и общественно-политическая борьба на Украине и в Белоруссии в конце XVI-первой половине XVII в. / РАН; Институт славяноведения / Б. Н. Флоря (отв. ред.). – М. : Индрик. – (Библиотека Института славяноведения и балканистики; 12). Ч. 1 : Брестская уния 1596 г. Исторические причины. – М. : Индрик, 1996. – С. 42–60.
5. Завитневич В. З. Палинодія Захарія Копыстенського и ея место въ історіі западно–руської полеміки XVI и XVII в. в. / В. З. Завитневич. – Варшава, 1883. – 346 с.
6. Зема В. Є. Полеміко-догматичні збірки XVI–початку XVII ст. / В. Є. Зема // Український історичний журнал. – 2001. – № 5. – С. 43–75.
7. Мицько І. З. Острозька слов'яно-греко-латинська академія (1576–1636) / І. З. Мицько. – К. : Наук. думка, 1990. – 126 с.
8. Опарина Т. А. Иван Наседка и полемическое богословие Киевской митрополии / Т. А. Опарина. – Новосибирск: Наука, 1998. – 430 с.
9. Савченко С. В. Українська полемічна література XVI–XVII ст. : проблеми та завдання історіографії / С. В. Савченко // Український історичний журнал. – 2007. – №5. – С. 158–174.
10. Сумцов Ф. Характеристика южно-русской литературы XVII века / Ф. Сумцов // Киевская старина. – 1885. – Т. XI. – Январь. – К.: типографія Г. Т. Корчакъ-Новицкаго. – С. 1 – 18.
11. Шевченко В. В. Православно-католицька полеміка та проблеми унійності в житті Руси-України доберестейського періоду / монографія / В. В. Шевченко. – К. : Преса України, 2001. – 416 с. : іл.
12. Ямчук П. М. Східнохристиянська ціннісно-сміслова парадигма консервативного мислення в українському бароковому дискурсі XVI-XVIII століть / П. М. Ямчук. – К., 2010. – 36 с.