

Петро Кралюк
Михайло Якубович
м. Остріг

**ВАСИЛЬ СУРАЗЬКИЙ ТА ІВАН ВИШЕНСЬКИЙ ЯК ДІЯЧІ
УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВНОГО ТРАДИЦІОНАЛІЗМУ:
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ КОНТЕКСТ**

У статті розглянуто специфіку творчості українських мислителів Василя Суразького (сер. XVI ст. – між 1604-1608 рр.) та Івана Вишенського (1545-50 – після 1620 р.). Відзначено низку філософських проблем, на яких акцентували увагу автори-полемісти. На матеріалах оригінальних праць показано, що представники православного традиціоналізму загалом не були противниками раціонального осмислення світу, хоча й розглядали сучасну їм схоластичну традицію як діалектику та софістику.

Ключові слова: українська філософія, традиціоналізм, схоластика, раціоналізм, аристотелізм, неоплатонізм, Острозька академія.

В статье рассмотрена специфика творчества украинских мыслителей Василия Суразьского (сер. XVI века – между 1604-1608 гг.) и Ивана Вишенского (1545-50 – после 1620 гг.). Отмечен ряд философских проблем, на которых акцентировали внимание авторы-полемисты. На материалах оригинальных работ показано, что представители православного традиционализма в целом не были противниками рационального осмысления мира, хотя и рассматривали современную им схоластическую традицию как диалектику и софистику.

Ключевые слова: украинская философия, традиционализм, схоластика, рационализм, аристотелизм, неоплатонизм, Острожская академия.

The article considers the peculiarities of the thought of Ukrainian thinkers Vasyl' Surazhskyy (16th century – between 1604-1608) and Ivan Vishenskyi (1545-50 – after 1620). Some philosophical problems on which the authors-polemists focused their attention, are noted. Using the original texts, authors have shown that a followers of Orthodox traditionalism were not opposed to a rational understanding of the world, although they considered a scholastic tradition as a dialectic and sophistry.

Keywords: Ukrainian philosophy, Traditionalism, Scholastics, Rationality, Aristotelism, Neoplatonism, Ostroh academy.

Українська філософська думка, витоки якої дослідники вбачають у філософських течіях народів Північного Причорномор'я, ніколи не фіксувалася в межах якогось незмінного поняття на зразок греко-римського „філософія”. Дмитро Чижевський, описуючи розвиток філософської думки в Україні, фактично розумів під „українською філософією” давньогрецький раціоналізм, перейнятий із праць Отців Церкви [10, с. 23-43]. Утім, така редукція не може відобразити всього багатства національної філософської традиції.

Класичне поняття „філософія”, як відомо, поставало в киеворуській культурі у двох контекстах. Перший можна вважати позитивним, який позначав „вченість”, „освіченість”, „книжкову мудрість” [5, с. 131]. Так, зокрема, „філософами” називали Кирила і Мефодія, князя Володимира Васильковича та деяких інших слов'янських книжників, що було даниною їхньому вмінню коментувати Священне Писання [7, с. 88-89]. Другий контекст, умовно „негативний”, позначав критичне ставлення до філософського раціоналізму, який сприймався апологетами християнства як „мирське”, некорисне заняття [5, с. 132]. Щоправда, заперечувалася не філософія як така, а, швидше, ті моменти, які видавалися апологетам еретичними. Саме тому навряд чи можна погодитись із оцінкою А. Замалеєва та В. Зоца, які вважали, що слово „філософія” позначало, перш за все, „нехристиянина, прихильника чужого для церкви світогляду” [5, с. 132]. Полемічне вживання терміна і наявність негативних конотацій у певних контекстах не можна вважати за головне значення самого поняття.

Чи існувала альтернатива поняттю „філософія” у давньоруській культурі? Лексичний фонд літературної мови часів Київської Русі фіксує наявність численних термінів, які позначали розумову діяльність у цілому (*мудрость, мудрование, размышление, уметельство* („знання”), *разумеиe*) [6, с. 148-151]. До цього смислового ряду наближалось й поняття *любомудріє* – буквальный переклад самого терміну філософія. Як свідчать окремі джерела, цей термін мав поширення уже в XI столітті [6, с. 150]. Очевидно, для киеворуських мудреців переклад вказаного поняття дозволяв, по-перше, зробити філософію „своєю”, поставити в один ряд із традиційним розумінням мудрості, а, по-друге, ще раз підкреслити певну *відповідальність*, яку ця мудрість покладає на свого носія. Адже у культурі Київської Русі „показовим є не лише проголошення любомудрія, а й демонстрація його своїм життям,” [4, с. 29]. Більшість мислителів того часу (митрополит Іларіон, Феодосій Печерський, Даниїл Заточник, Климент Смолятич, Кирило Туровський) постають у збережених джерелах проповідниками аскетизму, антагоністами усього „мирського”, а, отже, скороминущого, тлінного й загалом негативного. Певно, таким і був загальний соціальний образ „любомудра” у Київській Русі, що й визначало автохтонний зміст терміну „філософія”.

Класичним виразом такого підходу до філософського знання може слугувати традиція православного традиціоналізму, представлена видатними вченими й апологетами, що були пов’язані з Острозькою академією. Саме поняття „православний традиціоналізм”, означуване сучасним грецьким мислителем як тенденція до „готових моделей та кодифікованих формул” світогляду [1, с. 96], репрезентує всю складність відносин між православ’ям та іншими витлумаченнями християнства у XV-XVI ст. Адже після остаточного зникнення Візантійської імперії в 1453 році (де вже з XIV століття активно зростали латинофільські напрями, зокрема томізм), східнослов’янські землі залишалися єдиним культурним простором, де православна апологетика продовжувала свій богословський розвиток. Варто зауважити, що на теренах України православний традиціоналізм увібрав у себе риси національного світогляду, а тому й не може вважатися простою реінтерпретацією класичної патристики.

Одним із перших яскравих представників українського традиціоналізму можна вважати Василя Суразького (див. про нього: [2]), якого деякі дослідники, зокрема І. Мицько, ототожнюють із Василем Андрійовичем Малюшицьким (хоча це не більше, ніж гіпотеза) [8, с. 100]. Про самого В.Суразького ми практично нічого не знаємо, окрім того, що він був автором „Книжиці в 6-ти розділах” (у літературі часто цей твір іменується „Про єдину істинну православну віру”, від назви першого представленого в ній трактату). Книга була написана у 1588 р., проте надрукували її приблизно через десять років, коли з особливою силою розгорілася полеміка між прихильниками й противниками унії. Сам текст твору і згадки про його автора дають підстави вважати, що В.Суразький належав до діячів Острозької академії. В острозькому середовищі цей твір був достатньо відомим, переписувався, і, зрештою, його надрукували в Острозькій друкарні. Високу оцінку йому дав І.Вишенський.

„Книжиця...” В.Суразького – це перший у православній українській полеміці твір, що зачіпав широке коло дискутованих з католиками та протестантами богословських питань. Твір складався з шести розділів, які у свою чергу вміщували 7 трактатів: „Про єдину істинну православну віру”, „Про сходження всесвятого і животворящего духа”, „Про першість римську”, „Про опрісноки”, „Про примінення святкових днів”, „Про святі храми”, „Про образи, іменовані іконами”. У першому трактаті автор, обґрунтовуючи істинність православної віри, переважно звертався до Старого й Нового Заповітів. У другому розглядався догмат про сходження Святого Духа, який породив палкі догматичні суперечки між католиками й православними. В. Суразький часто використовував твори Максима Грека, полемізуючи водночас із П.Скаргою та Б.Гербестом. У третьому трактаті, де заперечувалася першість римського папи серед ієрархів християнства, були зроблені значні вставки. Це – „Послання Варлаама Калабрійського до Францишка, учителя римської церкви, про першість папи” (очевидно, документ XIV ст.) та „Скорочене сказання від літописця, сиріч – від кройніки, про латинян, які відступили від православних патріархів...”. У четвертому трактаті обговорювалися обрядові питання, які були предметом дискусії між православними й

католиками. П'ятий трактат присвячувався визначенню дат святкування церковних свят. Це питання постало особливо гостро після проведення в римо-католицькій церкві календарної реформи. Останні два трактати, очевидно, були спрямовані проти протестантів, котрі заперечували святість храмів та ікон. У творі (і це цілком закономірно) широко використовувалася східна патристична література.

Василь Суразький, як і більшість українських консерваторів того часу, перебував під впливом творчості Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Оскільки згадуваний автор, (справжнє ім'я його досі не встановлене, відтак висувається чимало гіпотез [11, с. 75-108]), зараховував себе до біблійної традиції (як учень апостола Павла (Дії, 17:15-34)), то В.Суразький саме його творчість вважав вченням „божественної філософії”. Острозький традиціоналіст характеризував Бога як щось надчуттєве, невидиме, що існує вічно саме по собі, нерухоме, нескінчене і неосмислюване. Його не можна пізнати розумом, виразити в слові. Божественне неможливо порівняти ні з чим. Посилаючись на Іоана Дамаскіна, письменник відстоював учення про єдину іпостась божества, тим самим протиставляючи такий підхід поглядам протестантів-антитринітаріїв і частково католиків.

Людську природу В.Суразький поділяв на зовнішню та внутрішню, тілесну і духовну. Духовна природа, у свою чергу, поділялася на три частини – ум, здатний пізнавати закладену в людині божественну істину; розмисл, завдяки якому пізнається світ зовнішній; і душа, яка урівноважує ум та розмисл. У розмислі виражена сутність „зовнішньої людини”, в умі, навпаки, – „внутрішньої”. Пізнання „внутрішньої людини”, як і істин у Святому Письмі, можливе лише в результаті містичного осяяння, а тому не потребує „зовнішнього розуму”, яким є, наприклад, західна схоластична теологія. У такому випадку погляди В.Суразького були близькими до ісихазму. В окремих фрагментах його твору зустрічається ідея про те, що божественне буття, яке існує ще до всього сущого, може виявляти себе тільки в променях (sic!) „богоначальних” слів [9, с. 677]. Тому, наприклад, латинську схоластику острозький традиціоналіст вважає „зовнішнім богослів'ям”, яке ґрунтується не на „істинній божественній філософії”, а діалектичних та софістичних умовиводах, що в принципі не можуть нам сказати нічого впевненого про сферу божественного [9, с. 673]. Більше того, проблемою схоластики, на думку В.Суразького, є не стільки вивчення Аристотеля та Платона, скільки некритичне сприйняття необґрунтованих індивідуальним духовним досвідом філософських абстракцій, сутність яких не може піднятися до християнського ідеалу. Острозький книжник обмежує дискурсивне поле догматики „почутим від пророка”, що й протиставляється в його творі латинському „любопренію” [9, с. 673].

Розглядаючи православну церкву як квінтесенцію християнського уявлення про Єрусалим, Василь Суразький висловлює цікаву ідею про зв'язок „тілесного” й „духовного” світів. На його думку, для того, щоб заслужити небесний Єрусалим, необхідно спочатку „сподобитись” Єрусалиму видимому, з яким пов'язана вся історія християнства („в ньому ж Христос народився й був розіп'ятий”) [9, с. 661]. Адже „духовні” народжуються від „тілесних” – спочатку Господь створив тіло Адама, а вже потім вдихнув у нього Свій Дух. Таким чином, робить висновок автор „Книжиці”, „завжди тілесні випереджають духовних, а видимі – невидимих” [9, с. 661].

Якби не відвертий протест Василя Суразького проти аристотелізму, можна було б припустити, що автор таким чином інтерпретує проблему форми матеріального світу. Втім, радше мова йде про те, що саме „видимий” (сенсильний) світ слугує для нас головним доказом існування світу „невидимого” (інтелігбельного, тобто „мислимого”, як його й називає В.Суразький). Пізнавані чуттєвим способом речі спонукають нас до пошуку їхніх духовних відповідників, що, в свою чергу, нагадує томістичний принцип аналогії буття. Але в творчості В.Суразького ця ідея відіграє важливішу роль. Завдяки аналогіям між „зовнішнім” та „внутрішнім” божественна філософія обґрунтовується *реальною, видимою* дійсністю, тобто не суперечить здоровому глузду. Натомість обмежена плотська логіка схоластів, ігноруючи видиме і невидиме, не дозволяє простежити цього зв'язку.

Василь Суразький був сучасником І.Вишенського. Ймовірно, вони були знайомі та

навіть підтримували дружні стосунки. Особу Івана Вишенського трактують як одну з провідних фігур українського полемічного письменства зазначеного періоду, що насправду не зовсім так. Він не належав до авторів, які користувалися популярністю за життя. Його ім'я не фігурує в друкованих полемічних творах кінця XVI – початку XVII ст. На нього майже не посилалися православні, католицькі чи уніатські полемісти. У знаному уніатському трактаті „Совіта віна” („Подвійна вина”), виданого у Вільні 1621 р., перераховуються імена найвідоміших українських авторів того часу. Серед них ім'я І.Вишенського не фігурує. Не потрапив він і до числа „нових докторів церкви східної”, про яких веде мову З. Копистенський у своїй „Палінодії” (1619-1622). Не згадує І.Вишенського й М.Смотрицький у „Апології” (1628), де піддавалися критиці відомі православні полемісти. Жоден твір цього письменника не викликав резонансної дискусії.

Коло читачів І.Вишенського за його часів не було великим. Лише один його твір, „Послання до князя К.Острозького” (1598), побачив світ у друкарні. Переважно твори цього автора переписувалися від руки. Є підстави стверджувати, що це був маргінальний письменник, відомий переважно в колі православних традиціоналістів. Є певною закономірністю те, що твори І.Вишенського, не маючи помітного поширення в Україні, користувалися популярністю серед російських старообрядців. Останні їх не лише переписували, але й видавали.

Маргінальність І. Вишенського мала низку причин. Це, зокрема, крайній консерватизм творів у поєднанні із християнським егалітаризмом, що не особливо імпонувало освіченій публіці переважно зі шляхетського середовища. Сама форма творів І.Вишенського. У полеміці кінця XVI – початку XVII ст. насамперед цінувалося широке богословське обґрунтування, оперте на відповідні церковні авторитети. Твори І.Вишенського за формою мало нагадували богословські трактати, радше – публіцистичні статті і памфлети. Вони однозначно не підпорядковувалися правилам тогочасної полемічної літератури. Коли ми іменуємо І.Вишенського письменником-полемістом, то варто враховувати, що це не був „класичний” полеміст тогочасної доби. Зрештою, причиною маргінальності І.Вишенського був стиль його життя. Оскільки творчий період письменника переважно пройшов на Афоні без інтенсивних контактів з діячами української культури. Сам І.Вишенський не прагнув брати активну участь у тогочасному українському житті.

Те, що І.Вишенський знаходився під сильним впливом ісихазму, не викликає сумнівів. У творі „Позорище мислинне” він, наприклад, згадує Григорія Синаїта. У „Зачапці мудрого з латинником” говорить не лише про цього ідеолога ісихазму, а й про його „Подвижну книгу”. Остання служила своєрідним посібником для пустельницького життя. Посилаючись на цей твір, І.Вишенський говорить про Ісусову молитву. Письменник закликає читати твори східних отців церкви, Григорія Богослова, Василя Великого, власне тих авторів, на яких орієнтувалися ісихасти [3, с. 225].

Іван Вишенський, услід за Григорієм Паламою, вважає містичне споглядання шляхом до єднання з Богом. Не заперечуючи можливості пізнання матеріального світу, письменник вказує на обмеженість людського розуму, на відносність істини, до якої він приходять. Головною метою для нього було осягнення божественної істини шляхом містичного екстазу, що є вершиною мудрості і блага. Людський розум і містичне осягання, під час якого людина зливається з божеством, раціональне та містично-інтуїтивне, співвідносяться в поглядах Вишенського як нижчий та вищий ступені пізнання.

За такого підходу реальний, видимий світ не мав для письменника цінності. Він сприймається ним як „царство диявола” (щось подібне зустрічаємо в богумілів). Це бачимо в першій главі „Книжки...” під назвою „Викриття диявола-світодержця...”: „Від найперших і до найостанніших, 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” [3, с. 24]. Зустрічаються й інші місця в творах І.Вишенського, де він емоційно говорить про пропашість

світу. Ось, наприклад, одне з них: „Засмерділися все від гною світолюбства! 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!” [3, с. 61].

Закономірно, що для І.Вишенського „зовнішнє” знання про видимий світ нічого не варте. Тому філософія не має цінності. Для нього це своєрідна антицінність. Письменник, звертаючись до свого земляка, православного русина, пише: „Чи не ліпше тобі вивчати Часословець, Псалтир, Октоїх, Апостол і Євангеліє з іншими церковними книгами й бути простим боговгодником і вічне життя дістати, аніж досягнути Аристотеля і Платона і, називаючись у цьому житті мудрим філософом, зійти в геєну?” [3, с. 35]. Закликає шукати не „хитростей сплетеномовних складів еллінської науки, але слід ества правди, в ній-бо заховано вічне життя...” [3, с. 22].

Його не влаштовує навчання, де увага приділяється „неістинній” філософії, зокрема поглядам 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 комедійними” [3, с. 58]. І.Вишенський навіть пропонує свою систему навчання, де не залишається місця для „неістинної” філософії: „...після граматики замість брехливої діалектики, яка вчить перетворювати з білого в чорне, а з чорного в біле, хай учаться богомолєбного і праведнословного Часословця; замість хитромудрих силогізмів і велемовної риторики хай по тому вчать боговгодно-молєбний 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” [3, с. 185]. Подібна система навчання існувала при православних церквах, де дітей навчали вчителі-дяки. У тодішньому українському суспільстві такою була початкова освіта. Водночас, як зазначалося, в той час в Україні спостерігалися спроби створити школи середнього і навіть вищого типу, в яких філософії відводилося б певне місце.

Отже, розглядаючи діяльність острозьких традиціоналістів, а також їхнє місце в розвитку філософської думки України, можемо констатувати, що „антифілософічність” В.Суразького, І.Вишенського та багатьох інших українських авторів (зокрема, І.Княгиницького, засновника Манявського скиту) обумовлювалася передусім особливостями міжконфесійної боротьби, зокрема експансією католицизму. Наприкінці XVI ст. в Україні філософію почали сприймати як „латинську науку”, що прийшла із Заходу й використовувалася католиками для захисту свого віровчення. До певної міри це так і було. У західній схоластичній традиції відбулося чітке розмежування „чистої” філософії й теології. Філософія трактувалася передусім як логічні знання, які необхідні для захисту католицької доктрини. Зі зрозумілих причин така філософія не могла бути прийнята І. Вишенським та православними консерваторами. Звідси і їхня „антифілософська спрямованість”. Утім, якщо розглядати поняття „філософія” в його традиційному киеворуському значенні, можна переконливо стверджувати, що творчість як Василя Суразького, так і Івана Вишенського увібрала в себе специфічні мотиви українського філософствування, в межах якого постало чимало оригінальних ідей.

Література

1. Jannaras, Christos. The Challenge of Orthodox Traditionalism / Christos Jannaras. Fundamentalism as an Ecumenical Challenge // Ed. by Hans Kung and Jurgen Moltmann. – L.: SCM Press, 1992. – 168 p.
2. Атаманенко В. Василь Суразький / В. Атаманенко // Острозькі просвітники XVI-XX ст. – Острог: НаУОА, 2000. – С. 98-107.
3. Вишенський, І. Твори / І. Вишенський ; [з книжної української мови перекл. В.Шевчук]. – К.: Дніпро, 1986. – 247 с.
4. Гуменюк С. Вплив киеворуського книжництва на формування морально-релігійного образу філософії острожан / С. Гуменюк // Наукові записки Національного університету „Острозька

- академія”. Серія „Філософія”. – 2008. – Вип. 4. – С. 24-36.
5. Зоц В., Замалеєв А. Мыслители Киевской Руси / В. Зоц, А. Замалеєв. – К.: Вища школа, 1987. – 181 с.
 6. Ковалів П. Лексичний фонд літературної мови київського періоду X-XIV ст.: [у 2-х т.] / П. Ковалів. – Нью-Йорк: Наукове Товариство ім. Шевченка, 1962. – Т. 1. – 444 с.
 7. Кралюк П. Білі плями в історії української філософії / П. Кралюк. – Луцьк: Твердиня, 2007. – 163 с.
 8. Мицько І. Острозька слов'яно-греко-латинська академія / І. Мицько. – К.: Наукова думка, 1990. – 190 с.
 9. О единой вере. Сочиненіє острожскаго священника Василія 1588 года / Русская історическая бібліотека. Памятнікі полемической літератури Западной Руси. – Петербург: Тіпографія А. М. Котоміна і Ко, 1882. – С. 603-938.
 10. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – К.: Орій, 1992. – 230 с.
 11. Чорноморець Ю. П. Візантійський неплатонізм від Діонісія Ареопагіта до Геннадія Схоларія // Ю.П.Чорноморець. – К.: Дух і Літера, 2010. – 568 с.

Рецензент доктор історичних наук, професор М.К. Чучко