Міністерство науки і освіти України
Національний університет «Острозька академія»

На правах рукопису

ЩЕПАНСЬКИЙ Віталій Вікторович

УДК : 215: 141.4: 239 Смотрицький М

РЕЦЕПЦІЯ РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ У «ТРЕНОСІ» М. СМОТРИЦЬКОГО

Спеціальність 09.00.11. – релігієзнавство

Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук

Науковий керівник:
Кралюк Петро Михайлович,
доктор філософських наук, професор

Острог – 2015

ЗМІСТ

ВСТУП 3
РОЗДІЛ 1. РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ М. СМОТРИЦЬКОГО ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ 9
1.1. Стан наукового вивчення проблеми 99
1.2. Джерельна база дослідження 28
Висновки до розділу 1 38
РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЙНО-КУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ ПОЕТИЧНОЇ ЧАСТИНИ «ТРЕНОСУ»..... 40
2.1. Генеза культурного базису твору……..... ……...40
2.2. Аналіз символічного образу «Церкви-Матері»..... 52
2.3. Герменевтичний вимір міфологеми «Золотий вік»..... 69
2.4. Естетичні погляди та риторичні моделі у «Треносі»..... 74
Висновки до розділу 2 82
РОЗДІЛ 3. ПРОБЛЕМАТИКА ФІЛОСОФСЬКОЇ ЧАСТИНИ «ТРЕНОСУ»85
3.1. Тлумачення та застосування релігійно-філософських понять у розділі «Про сходження Святого Духа»..... 85
3.2. Аналіз релігійно-філософських ідей отців церкви 91
3.3. Трактування середньовічної антропології 117
3.4. Критика М. Смотрицьким засад вчення про чистилище у працях Аврелія Августина та Григорія Великого…..……..130
Висновки до розділу 3 153
ВИСНОВКИ..... 157
СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ 161

ВСТУП

Актуальність дослідження. XXI ст. для українського суспільства характеризується входженням у стан системних перетворень, які не можуть не впливати і на релігійне життя. Наразі досить актуальним є інтегрування українського соціально-культурного простору, включаючи його релігійну сферу, в європейський. Тому особливе місце тут посідає пошук української богословської та філософської традицій у диспозиції західного католицизму, протестантизму та східного православ'я.

У цьому контексті особливим періодом у становленні українського богослов'я є кінець XVI ст. – час, коли в Україні загострилося протистояння між католицькою та православною церквами, а українська православна церква опинилася в європеїзованому культурному середовищі. Саме в кінці XVI ст. українська релігійно-філософська думка набуває своїх національних особливостей, у формування яких помітний внесок зробив Мелетій Смотрицький. Своїм полемічним трактатом «Тренос» він приніс у неї елементи схоластики та намагався поєднати православну, католицьку та протестантську спадщину в єдину світоглядну систему, інтегрувавши українське православ'я в європейський культурний простір.

Потребує більш докладного дослідження становлення релігійно-філософських поглядів М. Смотрицького, особливостей релігійної символіки, застосованої у «Треносі», рецепції ним середньовічної теології та філософії. Це зумовлює необхідність поглибленого наукового дослідження релігійно-філософських поглядів мислителя, передумов та особливостей їхнього формування, специфіки презентації в трактаті «Тренос».

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційна робота виконана відповідно до науково-дослідницької теми кафедри релігієзнавства Національного університету «Острозька академія» «Релігійний фактор у контексті суспільних і світоглядних трансформацій» (номер державної реєстрації 0112U003701).

Мета і завдання дослідження. Метою дисертації є комплексний аналіз рецепції середньовічної філософської думки в релігійно-філософських поглядах М. Смотрицького, що містяться у полемічному трактаті «Тренос» (1610 р.).

Мета конкретизується в таких **дослідницьких завданнях**:

– виявити особливості становлення релігійно-філософських поглядів М. Смотрицького;

– здійснити аналіз герменевтичних аспектів релігійної символіки в поетичній частині «Треносу»;

– виокремити оригінальні філософські ідеї М. Смотрицького;

– обґрунтувати рецепції М. Смотрицького філософських ідей отців церкви;

– проаналізувати трактування М. Смотрицьким середньовічної антропології;

– дослідити критику М. Смотрицьким засад вчення про чистилище у працях Аврелія Августина та Григорія Великого.

Об'єктом дослідження є релігійно-філософські погляди М. Смотрицького, викладені в трактаті «Тренос», а його **предметом** – рецепція релігійної філософії середньовіччя в «Треносі» М. Смотрицького.

Методи дослідження зумовлені специфікою його мети, об'єкта та предмета. У процесі його реалізації застосовувалися універсальні філософські методи наукового пізнання, які уможливили узагальнення особливостей рецепції М. Смотрицьким середньовічної метафізики та філософських ідей патристики. Для вирішення окремих наукових завдань автором використовувалися загальні методи гуманітарних досліджень. Логічний метод застосовувався при систематизації матеріалу відповідно до наукових завдань роботи. Застосування аналітичного методу уможливило обґрунтувати поєднання М. Смотрицьким у «метатеології» схоластики та спадщини отців церкви. Застосування порівняння та абстрагування дозволило встановити подібності та відмінності позицій вченого в тих чи

інших питаннях з іншими філософами та богословами, а також дозволило розглянути обґрунтування ним метафізики в «Треносі» на основі синтезу та переосмислення ідей середньовічної філософської думки.

У дослідженні були використані також спеціальні методи. Зокрема, використання типологічного методу уможливило виявлення особливостей антропології, що репрезентована у «Треносі». Структурно-функціональний метод було застосовано для демонстрації використання М. Смотрицьким у «Треносі» античних принципів ритмізації прози та риторичних структур. Метод біографічного аналізу уможливив провести дослідження впливу різних богословських та філософських традицій на становлення М. Смотрицького як філософа й богослова. Для розкриття особливостей рецепції в «Треносі» релігійної символіки, зокрема при розгляді бінарності «світу Батька» і «світу Матері», причастя, чистилища та інших християнських релігійних символів, було застосовано герменевтичний метод.

При розв’язанні поставлених наукових завдань автор дотримувався принципу об’єктивності, який орієнтує на дотримання нейтральності аналізу історичних подій, процесів та фактів. Принцип світоглядного плюралізму забезпечив можливість здійснити комплексний огляд історичної та джерельної бази з теми дисертації, що сприяло відображенню, узагальненню й неупередженому порівнянню різних, часто контроверсійних наукових позицій на ті чи інші аспекти становлення філософських і богословських поглядів М. Смотрицького та їхнього відображення в «Треносі».

Наукова новизна дисертації полягає в тому, що вперше проведено комплексний аналіз рецепції середньовічної філософської думки в релігійно-філософських поглядах М. Смотрицького. Конкретна наукова новизна результатів дослідження полягає в наступному:

уперше:

– доведено, що погляди М. Смотрицького є філософською теологією, концепцію якої він запозичив із вчення Томи Аквінського про «дві теології» і дав їй назву «метатеологія»;

– обґрунтовано, що полемічний трактат «Тренос» був першим філософським текстом в українському середовищі, в якому побудова метафізики розгортається на основі аристотелівської логіки в схоластичній інтерпретації та містичного «раціоналізму», що ґрунтувався на християнському неоплатонізмі;

уточнено:

– що етичні та естетичні погляди М. Смотрицького залишалися в середньовічному дискурсі;

– що М. Смотрицький у «Треносі» переважно орієнтувався на спадщину отців церкви;

– що, згідно із поглядами М. Смотрицького, представленими в «Треносі», раціональне знання може стосуватися лише людини та світу; буття ж Бога залишається таємницею, хоча розум людини покликаний пізнавати Абсолют;

отримали подальший розвиток:

– положення про те, що погляди М. Смотрицького постають як перехідний етап у розвитку філософської думки України від візантійського неоплатонізму до структурованої моделі раціональної філософії;

– теза, що М. Смотрицький, будучи інтелектуалом ранньомодерної епохи, здійснював пошуки нового методу написання та адаптації релігійно-філософських ідей до рівня, який був би зрозумілим для пересічного читача;

– твердження, що однією із важливих проблем у «Треносі» була герменевтична проблема перекладу давніх текстів із грецької мови латиною. Зокрема, М. Смотрицький вказував на проблему некоректної інтерпретації перекладів Біблії, символів віри (Нікейського й Афанасіївського) та основних текстів східних отців церкви, що, на його думку, призвело до викривлення догматів про сходження Святого Духа й спричинило появу вчення про чистилище;

– теза, що релігійна символіка в поетичній частині «Треносу», зокрема бінарність «світу Батька» і «світу Матері», є результатом авторського

переосмислення ідейного протистояння католицької і православної церков.

Практичне значення дисертації визначається тим, що отримані в ході проведення дослідження наукові результати і висновки не тільки сприятимуть розвитку релігієзнавчого знання, а й можуть бути використані науково-дослідними установами та науковцями в подальших дослідженнях проблем становлення філософської та богословської традиції України й ролі в цьому процесі М. Смотрицького. Наукові положення дисертації можуть бути використані при підготовці лекційних курсів з історії філософії України, історії релігії, спецкурсів з теології тощо.

Апробація основних положень і результатів дослідження здійснена шляхом обговорення на засіданні кафедри релігієзнавства і теології Національного університету «Острозька академія».

Результати наукового дослідження апробовані автором під час виступів на міжнародних та всеукраїнських науково-практичних конференціях, зокрема: Міжнародній науковій конференції «Дні науки філософського факультету – 2013» (м. Київ, 16-17 квітня 2013 р.); III Всеукраїнській науково-практичної конференції «Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії» (м. Рівне, 18–19 листопада 2013 р.); VII Міжнародній міждисциплінарній конференції «Dziedzictwo kulturowe regionu pogranicza» (m. Gorzów Wielkopolski, 01-02 kwietnia 2014 r.); VIII Міжнародній науково-практичній конференції студентів і аспірантів «Молода наука Волині: пріоритети та перспективи досліджень» (м. Луцьк, 14-15 травня 2014 р.); 26-х Міжнародних людинознавчих філософських читаннях (постійно діючий філософський семінар) «Гуманізм. Людина. Особистість» (м. Дрогобич, 17-18 жовтня 2014 р.); Міжнародній науково-практичної конференції «Розвиток суспільних наук: Європейські практики та національні перспективи» (м. Львів, 28-29 листопада 2014 р.); щорічних наукових конференціях «Дні науки» Національного університету «Острозька академія» (м. Острог, 23–24 березня 2013 р., 22–23 березня 2014 р.).

Публікації. Основні ідеї і положення дисертації викладені у 6 наукових публікаціях. З них 4 є статтями фахових наукових часописах, включених до переліку видань, затверджених ДАК України. Також 2 статті опубліковані у зарубіжних періодичних виданнях.

Структура та обсяг дисертаційної роботи. Дисертаційна робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел, що нараховує 330 найменувань. Обсяг основного тексту дисертації становить 160 сторінок.

РОЗДІЛ 1
РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ М. СМОТРИЦЬКОГО ЯК ОБ'ЄКТ НАУКОВОГО ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1. Історіографія проблеми

Мелетій Смотрицький є однією із найбільш яскравих особистостей ранньомодерної історії всієї Східної Європи. Його постать як філолога, теолога, філософа, церковного діяча, представника багатогранної європейської освіти вже декілька століть викликає зацікавлення у сфері гуманітарних досліджень. Вивченням життєвого і творчого шляху цієї неординарної постаті, яка, беззаперечно, наклала значний відбиток на історію української філософської думки, займалося і продовжує займатися не одне покоління вчених. Дослідження вагомих аспектів культурно-освітньої діяльності М. Смотрицького знайшло своє місце у численних наукових працях, масштаби яких окреслюють певне коло релігійно-філософських проблем. Проте, на жаль, сьогоднішня наука не може вільно говорити про існування наукового дослідження, яке би повною мірою охоплювало весь науковий багаж знань та публікацій, присвячених цій особі. Окремих аспектів дослідження актуальних проблем сучасної історіографії торкнулася М. Сенета у своїй статті «Життєвий і творчий шлях Мелетія Смотрицького в огляді сучасної історіографії» [221].

Оскільки постать М. Смотрицького як визначного мислителя є досить важливою для сучасного українського релігієзнавства і філософії, то досліджувана нами проблема охоплюватиме великий масив інформації, присвяченої різноманітним аспектам його життя та діяльності. Запропонований комплекс джерел має на меті укомплектувати всю доступну історіографічну базу. Це є певною спробою узагальнення та зведення в єдину систему всіх здобутків наукової літератури, що існують на сьогодні, з метою окреслити багатогранну діяльність М. Смотрицького, його внесок у культурно-освітню систему, світоглядні позиції та їх філософське осмислення.

Таким чином, вважаємо за доцільне розділити досліджуване нами питання на три групи, що відповідають хронологічним періодам історіографічних розвідок про М. Смотрицького.

Перший період історично охоплює проміжок часу, який почався у XIX ст. та завершився початком Першої світової війни. Сюди належать праці таких українських науковців: М. Грушевського [128; 129], К. Єленовського [145], В. Завиткевича [151], Н. Засадкевича [153], М. Кояловича [173], К. Студинського [228], І. Чистовича [253], а також дослідження російського вченого С. Голубєва [121; 122; 123] і польського науковця А. Брюкнера [288].

Систематизований огляд наукових досліджень діяльності М. Смотрицького в контексті боротьби послідовників православного вчення проти уніатів зробив М. Коялович [173]. Аналіз тексту Я. Суші, біографії автора «Треносу», здійснив К. Єленовський [145], йому ж належить спроба класифікувати її як панегірик. Щодо короткого огляду праць варто зазначити, що через надмірне ідеологічне наповнення та суто історично-описовий характер вони не містять важливої наукової цінності для дослідження інтелектуальної діяльності М. Смотрицького.

Окремим пунктом варто виділити дослідницьку діяльність російського вченого С. Голубєва [121; 122; 123]. У своїх працях науковець ґрунтовно й цікаво порівнює «Тренос» із полемічними творами І. Мороховського, П. Скарги, С. Зизанія. Він уперше звертає увагу на причини виникнення псевдонімів вищезгаданих авторів та політичну нестабільність системи, що неодноразово викликала дисонанс у полемістів. У дослідженні політичної діяльності освітянського діяча П. Могили, С. Голубєв робить ґрунтовний аналіз полемічної літератури не лише України, а й Білорусі. У контексті детального розгляду «Треносу» науковець подає конкретизовану біографію М. Смотрицького. Тут варто виокремити особливе звернення до проблем виховання, освіти, походження та соціальних зв’язків видатного релігійного діяча, що не могли не накласти певний відбиток на його подальший світогляд та конкретні політичні вподобання. Цікавим для історичної науки лишається

той факт, що дослідник одним із перших порушує питання ректорства М. Смотрицького у Київській духовній академії.

Серед учених-дослідників російської церкви є роботи В. Завиткевича [151], Н. Засадкевича [153], І. Чистовича [253]. Найбільшу цінність для нашого дослідження має робота В. Завиткевича «Палінодія Захарія Копистенського», де він розглядає постать М. Смотрицького в контексті культурного та соціально-політичного життя України та Білорусі. Цією працею В. Завиткевич закладає початок лінгвістичному дослідженню текстів полеміста, продовжуючи лінію С. Голубєва з його компаративним аналізом творів мислителя та пам'яток тогочасної полемічної літератури.

Одним із найцікавіших дослідників дореволюційного періоду історіографії є А. Брюкнер [288]. На жаль, він аналізував лише пізні роботи М. Смотрицького. Центром власних досліджень науковець обирає лінгвістичний аспект робіт видатного культурного та релігійного діяча, зокрема, зосереджуючись на стилістиці полемічних праць.

Український учений К. Студинський [228] уперше порушує питання псевдоніму Клірика Острозького, висуваючи гіпотезу, що ним міг бути М. Смотрицький. Це ж питання в радянський період досліджували С. Єфремов та П. Яременко, однак вчені спростували таке твердження, спираючись на недостатність доказів цього факту.

Новий метод вивчення творчості М. Смотрицького запропонував М. Грушевський [128; 129], розглядаючи «Тренос» у порівнянні з українським фольклором, плачами та голосіннями. Саме він був першим перекладачем уривків «Треносу» українською мовою.

Також варто виокремити шведські енциклопедичні статті та невеликі контекстні дослідження, у яких дуже часто згадується постать М. Смотрицького [64]. У цих роботах зазвичай указують, що український полеміст, першою чергою, був знаменитим богословом, який написанням «Треносу» зумів повернути ортодоксальну доктрину в те русло, у якому вона врешті спромоглася протистояти інтелектуальному тиску римо-католицького

богослів'я. Подібні енциклопедичні статті робилися у XIX ст., коли шведське лютеранство переживало кризу й потребувало оновлення. Тому богослови й зверталися до прикладів православних мислителів, на яких, у свою чергу, впливав ранній протестантизм. У таких статтях часто звучало ім'я константипольського патріарха К. Лукаріса, який був другом М. Смотрицького. Деякі дослідження засвідчують те, що К. Лукаріс у своєму катехізисі використовував протестантські мотиви і модернізував православну церкву за зразком протестантської моделі богослов'я [330, с. 76].

Дослідження спадщини М. Смотрицького продовжилося в радянській гуманітарній науці та в науковому колі українських емігрантів. До цього періоду діяльності ми можемо віднести таких учених: А. Жуковського [150], П. Загайка [152], Б. Куриласа [183], О. Прокошину [215], М. Соловія [225, 226], а також дослідників лінгвістичних праць М. Смотрицького: А. Бєлова [99], Н. Німчука [202] та Ф. Шолома [260]. Найґрунтовнішими в контексті досліджуваної нами проблеми є монографії В. Короткого [172] та П. Яременка [278].

На жаль, беззаперечним лишається той факт, що у першій половині XX ст. постать М. Смотрицького не надто цікавила науковців. Декілька статей М. Чубатого, К. Чеховича, Б. Побігущого та М. Федишина, які були приурочені до 300-річчя від дня смерті українського мислителя, подавали загальну його біографію та характеристику окремих творів [156].

Постать М. Смотрицького привертає більше зацікавлення дослідників уже після Другої світової війни. Попри загальний характер огляду творчості автора, все ж варто виокремити праці Б. Куриласа [183], А. Жуковського [150], П. Загайка [152], О. Прокошиної [255]. Монографія О. Прокошиної найглибше аналізує суспільно-філософські погляди М. Смотрицького, детально описує життєвий шлях українського полеміста, його наукову кар'єру, робить акцент на його діяльності у Білорусі на початку XVII ст.

Першою ґрунтовною науковою працею в історичному ключі є дисертація Б. Куриласа «З'єднання архієпископа Мелетія Смотрицького в

історичному та психологічному насвітленні» [183], яку він захистив в Українському Вільному університеті (Мюнхен) у 1955 р. Ця робота складається із семи розділів. На початку дисертації автор обґрунтовує загальну цінність і важливість постаті М. Смотрицького та його наукового доробку. Усі сім розділів присвячені аналізу історично-релігійної ситуації, яку Б. Курилас розглядає у трьох бінарних опозиціях: богословсько-догматичній, філософсько-психологічній та історико-етнічній. Далі подано біографію М. Смотрицького та перелік подій, у яких брав участь український мислитель. Також розглядається його роль у становленні ідеї української патріархії у Києві. Наостанок, дослідник звертає увагу на філософське та етичне наповнення творів полеміста, аналізуючи синтез ранньомодерних ідей Еразма Роттердамського, схоластичних риторичних моделей із православною апофатичною традицією розуміння Бога.

Ще одним важливим дослідником постаті М. Смотрицького та його інтелектуальної спадщини є М. Соловій [225; 226], який у своїй роботі «Мелетій Смотрицький як письменник» окреслив детальний життєпис автора «Треносу» та його особливий літературний інтерес. У своєму дослідженні М. Соловій опирається на біографічну працю Я. Суші. Незважаючи на те, що робота має художньо-літературний аспект, беззаперечним лишається факт покликання на історично достовірні відомості із біографії М. Смотрицького.

Окремо варто виділити праці А. Бєлова [99], Н. Дилевського [144], В. Німчука [202], Ф. Шолома [260]. У них розглянуто філологічну цінність «Граматики» М. Смотрицького як першої лінгвістичної праці з уніфікації слов’янських мов на теренах України та Білорусі на початку XVII ст., що є продовженням лінгвістичної лінії С. Голубєва та Н. Засадкевича. Оригінальним аспектом таких досліджень є спрямованість на філологічну наукову спадщину автора «Граматики».

Учені радянського періоду П. Яременко [278] та В. Короткий [172] наприкінці XX ст. здійснили спробу аналізу твору М. Смотрицького в іншому аспекті: тепер окрім філологічної точки зору, учених цікавить і культурно-

історична. У результаті, писемний доробок українського полеміста у контексті зазначеної проблематики висвітлено більш детально у порівнянні із серединою XX ст. Монографії П. Яременка присвячено усім літературним творам видатного діяча церкви, у них розкрито цінність полемічних творів, впливи автора на релігійно-політичну ситуацію того часу. В. Короткий у своїй монографії аналізує літературну діяльність М. Смотрицького у безпосередньому зв'язку з історичними подіями – Брестською унією 1596 р. та її наслідками.

До окремої групи можна віднести вчених, які займалися дослідженням праць М. Смотрицького вже в часи незалежної України. До таких науковців зараховуємо С. Бабича [94; 95; 96], О. Білих [100], Н. Білоус [101; 102; 103], Т. Видайчук [114], Т. Возіну [116], Ю. Гальчука [117], Р. Голика [120], К. Ґудзик [133], М. Довбищенко [142], К. Дубініну [143], Д. Заєця [155], Л. Квасюк [165; 166; 167; 168; 169], П. Кралюка [175; 176; 177; 178; 179; 180; 181], О. Кучерик [184], В. Литвинова [187], Р. Наконечного [198], А. Поповича [210; 211], О. Прискока [213], А. Рарицького [216], М. Сенету [221], В. Тригубченко [233], Л. Ушкалова [237], Г. Чубу [254], Т. Шевчук [256], Н. Шеремету [258], Н. Яковенко [274; 275; 276; 277] та ін.

На ниві російської науки у цій галузі працювали І. Бабаєв [93] та О. Нємєнський [200; 201]. Особа М. Смотрицького стала предметом дослідження монографій Б. Ґудзяка [134], І. Саверченка [219], італійського вченого М. Гардзаніті [299], польських дослідників Т. Кемпи [305] і М. Мельника [310]. Окремо потрібно розглядати спадщину Д. Фріка [294; 295; 296; 297], який присвятив постаті українського полеміста монографію та низку статей, підготував до друку повне зібрання творів М. Смотрицького у Сполучених Штатах Америки в 1987 р., що відзначилося факсимільним відтворенням тексту, розпочало третю групу історіографічних даних про автора «Треносу». Передмову написав Д. Фрік, а сам проект здійснювався за підтримки Гарвардської бібліотеки давнього українського письменства. Очевидно, така подія спричинила нову хвилю інтересу до постаті та

творчості українського мислителя, хоча первинні публікації його творів уже стали бібліографічним раритетом.

У 90-х р. XX ст. в Україні, Росії та Білорусі збільшився тираж виданих творів М. Смотрицького, хоча, з точки зору якості, там були істотні нюанси. Так, видання здійснювалися дещо спорадично, окремі публікації взагалі були призначені для масового читача, часто твори друкували частинами, перекладали національними мовами. Наприклад, відома праця «Тренос» у цей час була перевидана не повністю.

Окремо варто розглянути особливості сучасних досліджень, що присвячені творчості М. Смотрицького. На новітньому етапі виникла варіативність поглядів, підходів та методів, до яких вдавалися науковці під час досліджень. Наприклад, у полі зору літературознавців була полемічна література як елемент культури українського Ренесансу, а також символізм та алегоричність образів, основна ідея твору, зв'язок із панівними естетичними концепціями тогочасної Європи. Лінгвістів передусім цікавлять особливості граматики, стилістики, лексики: іншомовні запозичення й архаїзми. Треба визнати, що сьогодні в науковому світі переважає літературознавчий підхід до аналізу творчості М. Смотрицького, а він, у свою чергу, передбачає дослідження біографії автора в історичному контексті, а також враховує світоглядні принципи письменника. Однак не потрібно недооцінювати філософський напрям дослідження творчої спадщини М. Смотрицького, який включає в себе нові релігієзнавчі дослідження та переклади уривків «Треносу». Цей напрям можна логічно пов’язати з біографічним моментом: за словами Я. Суші, український полеміст навчався на філософському факультеті в єзуїтській колегії у м. Вільно, де одним із навчальних предметів була схоластична філософія.

Звісно, учені, які працюють у сфері історії та релігієзнавства, мають на меті первісно розглянути М. Смотрицького як духовного діяча, розкрити його вплив на подальше формування історії розвитку церкви. Якщо ж відмежовувати релігієзнавчий аспект від суто історичного, то доводиться

зауважити недостатню глибину та новизну досліджень істориків. Зазвичай наукові роботи такого плану містять вже відому інформацію про історичні події, не додаючи при цьому свіжого критичного елементу.

Учені-філософи найчастіше займаються дослідженням світоглядної основи М. Смотрицького як визначної особистості того часу. Науковці черпають висновки із перекладів «Треносу» та «Сказанія на погреб Леонтія Карповича».

Якщо порівнювати досягнення представників науки щодо дослідження письменницьких здобутків М. Смотрицького, то історики та філософи поступаються лінгвістам та літературознавцям. Хоча можна стверджувати і про певний прогрес, ураховуючи наукові розвідки Р. Голика [120] та П. Кралюка [178; 179], які присвячено недослідженим аспектам, так би мовити, «білим плямам» творчості автора. Сучасні дослідження підтверджують те, що філософське бачення М. Смотрицького у той час було тотожним схоластичним парадигмам мислення доби середньовіччя. Метафізичні погляди автора «Треносу» набували ознак середньовічної схоластики та не відступали від лінії арістотелізму, що зіграло свою роль в антропологічних пошуках М. Смотрицького. Однак його суспільно-політична філософія зазнала впливу ренесансних та ранньомодерних поглядів, тобто у цьому випадку варто говорити про європейське тогочасне віяння, зокрема про вплив Е. Роттердамського на творчість українського культурного діяча.

Отже, нами було розглянуто в загальному стан наукової обробки творчості М. Смотрицького. Тепер доцільно розкрити новизну дослідження С. Бабича [96], яка полягає у тому, що вчений не використовував стандартну схему дослідження видатних осіб завдяки дуалістичному сприйняттю. Дослідник розуміє, що М. Смотрицький – непересічна особистість на тогочасному літературному шляху, яка намагалася утворити новий, компромісний стиль писемності заради об’єднання західної та східної культур, зберігши при цьому ще й автентичність такої літератури.

За словами С. Бабича, під ідеалістичними візіями М. Смотрицького

треба розуміти певну модифікацію дійсності. Великою мірою цьому сприяв вплив ренесансного ідеалізму. Бо основна роль у модифікації особистості належить міфам про ідеального автора та ідеальну церкву, що є цілим світом [95]. Окрім того, все це пронизане метафоричними конструкціями, алегоричними образами, текстовими ілюзіями. Як вважає вітчизняний науковець, полеміст наділив українську спільноту гуманістичними ідеями свободи віри та правом керуватися розумом. Водночас М. Смотрицький суперечить власній ідеї релігійної єдності етносу, наголошуючи на спільному язичницькому началу слов'ян.

Аналізуючи художній стиль автора «Треносу», С. Бабич указує на його прохання бути відкритим у стосунках із людьми, що можна вважати рушійною силою до самореалізації особистості та ідеалізації буття [94]. Також М. Смотрицький сподівається отримати ідеального читача, який може безстрашно відстояти свою позицію, в якій узагальнено інтереси всіх русинів. Цей образ є ідеалізованим та збірним, символом вірності та небайдужості.

В. Литвинов вважає М. Смотрицького ледь не єдиним освіченим інтелігентом того часу, адже він спромігся перейняти нові ідеї та знайти їм правильне застосування, домогтися адекватного їх сприйняття у суспільстві [187].

С. Савченко проаналізував образ Русі у полемічних творах XVI-XVII ст. та простежив подібні риси творчості видатного українця із невідомим автором твору «Суплікації». Також учений висуває гіпотезу, що М. Смотрицький і є автором вищезгаданого твору [220]. Ще один науковець – С. Новоселецька – виокремила у творчості полеміста ідею людського повернення до нативного начала, духовності, що постійно прагне до нових звершень. Він вважав, що людський дух об'єднує в собі духовне і мирське (душу й тіло). Сенс існування людини полягає в достатньому задоволенні потреб. Вона ж мусить вдосконалювати себе, шукати той необхідний баланс між потребами і бажаннями [203].

Г. Чуба у власних працях звертала увагу на специфіку перекладу «Учительського Євангелія». Під час аналізу дослідниця зробила висновок, що це зовсім не традиційний переклад «простою мовою», яка була би зрозумілою для тогочасного народу, і навіть не метод просвітлення сучасників «Учительським Євангелієм» Каліста І – це щось абсолютно нове для літератури. Сам уже перекладений текст містить низку змін у порівнянні з оригіналом. Ці зміни простежуються не тільки на рівні заміни лексики, але й у композиції та стилі. Відповідно, як результат, відбулася жанрова трансформація, що утворила новий тип гомілетичної літератури [254].

Як уже було сказано, історичні дослідження про життя і творчість М. Смотрицького загалом досить вузько охоплені, однак деякі вчені глибше розглянули цей аспект. Першовідкривачем у цій справі можна вважати І. Лосієвського, якому належить проект реконструкції бібліотеки письменника. Звісно, це гігантська праця, проте вона вартує цього, бо вчений упорядкував чималий обсяг інформації, що виявилася необхідною для відтворення картини літературних смаків М. Смотрицького. Дослідницька робота І. Лосієвського на цьому не завершилася, науковець ставить перед собою мету дізнатися подальшу долю цієї бібліотеки. Робота тривала із 1875 р. до 1930 р., тобто з того часу, коли С. Голубєв віднайшов левову частку книгозбірні у Дерманському монастирі на Волині, і до останньої згадки у бібліографічній замітці.

Сучасний історик філософії П. Кралюк здійснив дослідження постаті М. Смотрицького [178; 179], акцентуючи на бібліографічній розповіді про нього. Також учений змальовує власне бачення характерних рис творчості письменника. Важливо, що П. Кралюк висловлює думки щодо не надто відомої іпостасі М. Смотрицького як релігійного філософа. На думку автора дослідження, така маловідомість, якщо порівнювати з філософами-сучасниками автора «Треносу», викликана новизною думок у творчості письменника. У той консервативний період альтернативність поглядів людей, які створювали щось істотно нове, ні в якому разі не могла розраховувати на

визнання. Тому не дивно, чому М. Смотрицький не був сприйнятий як релігійний філософ у свій час. Також П. Кралюк підкреслює, що творчість видатного українця зосереджує у собі не одну культурну парадигму, а є українсько-білоруським культурним явищем на інтелектуально-елітарному рівні [178].

У своїй наступній монографії П. Кралюк [179] у деталях поширив свої попередні міркування щодо важливого внеску М. Смотрицького в культурний розвиток багатьох народів. Дослідник вкотре підкреслює новаторські риси у світогляді автора «Треносу». Наприклад, П. Кралюк згадує такий факт, що український полеміст стверджував про необхідність освіти для широких верств населення.

На думку П. Кралюка, саме М. Смотрицький є автором ідеї про національну церкву. У той час церкві відводилася роль не лише релігійного об’єднання, але і своєрідного містка для суспільства, орієнтованого на розвиток. Він не підтримував думки традиціоналістів, у яких нові явища викликали обурення чи навіть страх.

У колі інтересу науковця є вплив західної культури на процес становлення особистості М. Смотрицького, на утвердження його світоглядної позиції, естетичних та літературних смаків. Тому виявляється очевидним, чому саме він вперше поставив національне начало над релігійним, хоча і був представником людей духовних [181].

Про серйозний інтерес П. Кралюка до постаті М. Смотрицького свідчить і написання ним художнього твору. Його сюжет розгортається довкола пошуків невідомого твору полеміста [176].

Під керівництвом П. Кралюка у 2012 р. вийшла книга під назвою «Тренос» Мелетія Смотрицького в дискурсі західної філософської думки». У цій роботі, над якою працював колектив авторів (П. Кралюк, В. Щепанський, М. Якубович), здійснено аналіз першого в українській історико-філософській думці спеціального дослідження теологічної та філософської спадщини М. Смотрицького [181]. Також у книзі вміщено переклад п’ятого розділу

полемічного трактату «Тренос» у якому, як вважають автори, відбито філософську концепцію автора (переклад п'ятого розділу «Треносу» виконаний В. Щепанським).

В. Шевченко займався дослідженням особливостей доби, у яку жив і творив М. Смотрицький. Учений написав досить вагому працю про життєві перипетії того, кого «палко шанували і гірко ненавиділи» одні і ті ж самі. Дослідник вважає, що постриження у ченці (1617 р.), написання відомої «Граматики» є найважливішими віхами у житті письменника [255].

Проблема тогочасних соціальних орієнтирів та стандартів зацікавила ще таку дослідницю, як Т. Возіна, в уявленні якої М. Смотрицький – своєрідний ідеолог української нації, якому випало протидіяти процесу полонізації східної церкви. Вона також аналізує церковне та світське життя, що описується у «Треносі» [116].

Цікаво підійшла до аналізу творчості М. Смотрицького науковець Н. Яковенко. Насамперед вона підкреслила, що кількість знатних родів, що змінили в 1640 р. православну віру на католицьку, є перебільшеною. Як вважає вчена, ця похибка виникла через прирівнювання унійної та католицької церкви, що було характерним для тієї епохи. Також дослідниця започаткувала думку про те, що М. Смотрицький розглядав унію як політичний порятунок для народу, а не релігійний [274; 275; 276; 277].

Після ознайомлення зі статтею Н. Яковенко протилежну позицію зайняв М. Довбищенко. На його думку, дані, якими володів М. Смотрицький, цілком можуть бути неправдивими. А Н. Яковенко вважає, що окремі наукові дослідження також не можуть слугувати достовірним джерелом інформації. Потрібно врахувати той факт, що М. Смотрицький все-таки мав доступ до отримання інформації, які знатні роди перейшли із православ'я в католицизм чи унію.

Окрім цього, М. Довбищенко акцентує на «наверненні» філософа до унії, а також на стосунок до цієї справи Й. Кунцевича. Вважають, що Й. Кунцевичу вдалося вплинути на М. Смотрицького молитвою, у якій він

намагається порівняти його з апостолом Павлом, посиливши таким чином релігійний вплив як серед власної пастви, так і серед православних [142].

Д. Заяць взяв за основу свого дослідження шлях М. Смотрицького від однозначної підтримки православ'я до унії. Автор розвідки виокремлює два різних погляди руських представників інтелігенції. Якщо для першої частини віра – найбільш визначальний фактор самоідентифікації, то для решти релігія не відігравала головної ролі в процесі формування єдиного етносу. Зауважимо, що водночас із цим «єдинонародним» мисленням у світогляді полеміста простежуються й елітарні мотиви [155].

О. Кучерик займався дослідженнями історії української церкви та її перших осіб. Як стверджує цей дослідник, суспільство того часу сформувалося таким чином, що церква перебувала у прямій залежності від світської влади. І це стало справжньою проблемою, яку православна ієрархія намагалася вирішити різними шляхами. Ймовірно, тому М. Смотрицький перейшов на бік уніатства [184].

Історичним є факт, що М. Смотрицький мав досить дружні стосунки із князями Острозькими. Наприклад, про це пише А. Рарицький у своїй роботі, уточнюючи, що підвалини дружби заклав ще батько – Г. Смотрицький. Такі взаємостосунки насправді були вигідними для обох сторін, адже князі часто були меценатами для творчих людей, а останні, у свою чергу, гіперболічно змальовували їх у своїх творах [216].

Предметом зацікавлення Р. Наконечного та А. Копитка стали погляди полемістів, в тому числі й М. Смотрицького. Зокрема, погляди на причини «оновлення» православного світу та можливостей його реалізації у тогочасних суспільно-політичних умовах [198].

Окремих слів заслуговують лінгвістичні розвідки, що дають змогу адекватно оцінити вплив «Граматики» М. Смотрицького на розвиток слов'янських мов. Ю. Гальчук, проаналізувавши знамениту працю, помітив певні особливості наголошування. Неочікуваним стало те, що автор «Граматики» використовував запозичені варіанти із грецької мови, а не наявні

в тогочасній українській. І водночас, як каже дослідник, трапляються іменники, акцентуація яких вказує на розмовну мову того періоду, хоча по суті вони мають бути абсолютними запозиченнями. Ю. Гальчук підкреслює, що наголос в іншомовних запозиченнях є незмінним, бо в той час ще не було акцентної норми щодо протиставлення однини і множини [117]. А як стверджує О. Прискока, лексика «Граматики» має давньогрецькі риси, що насамперед притаманні церковній культурі [213].

М. Калько досліджував еволюцію категорії виду в українському мовознавстві. Він стверджує, що вперше ця категорія була запроваджена у «Граматиці», хоча первісно з'явилася у граматичній системі латинської мови, де були «первородні» та «похідні» дієслова.

Російський дослідник І. Бабаєв теж виокремлював характерні риси «Граматики» М. Смотрицького. За його словами, фонетичні одиниці групуються як протиставлення голосних і приголосних, а графічна система мови взагалі містить у собі різні способи позначення фонетики під час письма. Вчений стверджує, що М. Смотрицький нечітко розмежував поняття букв та звуків, ймовірно, що вони у понятті автора визначної мовознавчої праці є одним цілим. У «Граматиці» чимало штучних моментів, які ніколи не траплялися у суспільному вжитку і, значною мірою, вони є наслідком бездумного наслідування грецької мови [93].

Метою дослідження А. Поповича стали особливості використання стилістичного прийому градації у творі «Тренос». Дослідник показує, які функції виконує естетична побудова та розвиток просторово-часових ознак [210], ілюструючи це висхідною та спадною градацією.

Лінгвістичний аспект творчості М. Смотрицького цікавить учених і досі. Наприклад, Т. Видайчук досліджував появу та випадки вживання літери «ґ» [114]. Інший науковець, О. Білих, висловив зацікавлення щодо особливостей утворення форм умовного способу в церковнослов'янській мові на прикладах текстів відомого діяча культури і науки [100]. К. Дубініна виокремила константні риторичні моделі та їхні формули, розглянула топоси-

теми та топоси-символи [143]. Основні типи зв'язку слів у словосполученнях стали предметом досліджень М. Балко. Н. Шеремета зробила висновки щодо впливу видатного автора «Граматики» на еволюцію української мови [258]. А дослідники вітчизняної дидактики В. Тригубченко [233] і Н. Білоус [101; 102; 103] аналізували творчість М. Смотрицького на тлі розвитку освіти того часу, особливий акцент зроблено на паломницьких творах українського полеміста.

Правда, постать М. Смотрицького як видатного релігійного діяча не розкрита повною мірою, особливо це стосується філософських і богословських аспектів його творчості. Письменницький доробок полеміста характеризують жанровим різноманіттям. Однак, такий дослідник, як Р. Голик насамперед виділив плачі-скарги, інвективи та пасторські настанови, що у М. Смотрицького поєднуються із теологічними трактатами. Такий синтез є цілком передбачуваним, бо ці твори мають подібну спрямованість та релігійну тематику. Дослідження Р. Голика пов'язане із розкриттям стереотипів раннього бароко, що мали значний вплив на літературну творчість М. Смотрицького. На думку науковця, поєднання використано не із прямою метою, його завдання – показати ідеальний світ, у якому первісно немає чистилища, причащаються вином і хлібом, де існує «Церква-Матір», однак пізніше усе трансформується, хоча, як пише Р. Голик, по суті залишається незмінним: католики воюють із православними [120, с. 157].

Л. Квасюк для своєї наукової розвідки обрала доволі цікаву тему: зайнялася проведенням паралелей між символами віри у православних та католиків. Дослідниця взяла в основу своєї розвідки порівняння ілюстрації чистилища М. Смотрицьким (з офіційною оцінкою тогочасної католицької церкви догмата про чистилище, що було прийнято на Флорентійському соборі у 1438-1445 рр., підтверджено на Триденському соборі у 1562 р.) і образами православної церви, яка ніби й не визнавала їх. При цьому підкреслювалося, що обидві сторони, розглядаючи це питання, зверталися до тлумачення того самого джерела – Святого Письма [165; 166; 167; 168; 169]. Як вважає Л. Квасюк, для М. Смотрицького віра уособлювала поєднання догмату та

обряду, таким чином, зміни у процесі богослужіння були для нього відходом від істинної віри [166].

Л. Квасюк у власній праці пише про те, що завдяки втручанню М. Смотрицького було збережено візантійський обряд [167]. Окрім цього, цікавою для дослідниці виявилася тема, яку розпочав С. Бабич: міфологічне підґрунтя символіки архетипу «Церкви-Матері», що постійно змінюється, але й піднімається на вершину сакральності. Між іншим, таке трактування свідчить про існування двох ієрархій – небесної та земної [165]. Щодо поглядів М. Смотрицького на походження Святого Духа від Єдиного Отця, то у цьому випадку полеміст дотримувався східнохристиянської традиції, керувався у своїх твердженнях переважно не біблійними аргументами, а філософськими поняттями [169]. Л. Квасюк також вважає, що трактування та головні факти існування Трійці М. Смотрицький співвідносить із категоріями Аристотеля, що були адаптовані в середньовічній схоластиці [169].

Л. Ушкалов досліджував полемічні твори М. Смотрицького з точки зору конфесійного ексклюзивізму: коли у діяча вироблені цілісні думки, то вони стають беззаперечною базою для подальшої рецепції. До речі, у разі, якщо виникають сумніви й переконання змінюються, то мислитель цілком справедливо може критикувати самого себе. Л Ушкалов виділяє ключову точку зору М. Смотрицького – ідею про самопізнання [237]. Певною мірою темою Л. Ушкалова перейнявся Р. Ткачук, який зацікавився полемікою релігійного філософа в період із 1595 по 1610 рр. Учений мав на меті проаналізувати полеміку крізь призму тогочасних суспільно-культурних обставин, при цьому він відзначив намір М. Смотрицького заперечити думки опонента навіть завдяки перекручуванню їхнього змісту, що інколи призводило до недотримання правил ведення полеміки. Також Л. Ушкалов вказав на імовірне авторство М. Смотрицького щодо деяких анонімних творів того періоду [237].

М. Смотрицький, як розробник власної літературної полеміки та стилю письма, мав значний вплив на своїх сучасників. Наприклад, Т. Шевчук

[256] присвятив статтю художнім засобам, що використовував автор «Треносу», і які запозичили інші тогочасні письменники.

Звичайно, неможливо охопити всі дослідження життя та творчості письменника, проте деякі біографічні праці про М. Смотрицького таки заслуговують на увагу. До них належать дослідницькі роботи К. Ґудзик [133], авторського складу робіт «Історії української школи і педагогіки» [235], «Видатних постатей з історії України» [223].

Варто додати, що новітні дослідження творчості та особистості М. Смотрицького як філософа часто здійснюються в руслі різноманітних наук, певною мірою дотичних до філософії, або як результат синтезу кількох гуманітарних дисциплін. Наприклад, К. Дубініна осмислює проблему розуміння освіти у творчості М. Смотрицького, порівнюючи його твори «Пересторога» і «Тренос» [143].

Зазначимо, що третій період дослідження творчості М. Смотрицького виявився практично безплідним для історіографів Білорусі та Росії. Нами не було виявлено істотних праць з окресленого кола питань.

Дослідник О. Нєменський розглядав питання еволюції форм «руської» ідентичності. Він говорить про існування етноконфесійної самосвідомості до 1569 р. Переломним же моментом виявилося прийняття Берестейської унії, після якої М. Смотрицький розвіює поняття ідентифікації. Як вважає дослідник, це досить передбачувано, оскільки ідентифікація у той час не могла бути стійкою, а постійно змінювалася [200]. У наступній праці російський історіограф пише, що релігія для М. Смотрицького стала вже не об’єктом конфесійного інтересу, а чи не єдиним способом домогтися єднання народу [201]. Саме тому і після підтримки унії полеміст не зраджує старі церковні традиції, адже, наприклад, поза увагою залишився майже увесь церемоніал. Це було певною мірою знаково, враховуючи, що чимало знаті переходило на латинський обряд, поступово відрікаючись своїх мовних і культурних традицій.

Заслуговує на увагу і монографія М. Іванової [157], у якій дослідниця

розглядає особливості «західноруського» інтелектуального мислення в XVI – XVII ст. Монографія містить розділ, де проаналізовано погляди М. Смотрицького як релігійного діяча. Вказано, що він не сприймав постулати унії, оскільки вважав їх загрозою для православного світу. Очевидно, та боротьба не виправдала себе: М. Смотрицький не витерпів тиску, підлаштувавши свої погляди під унійне мислення. Мислитель продовжував використовувати докази із «Треносу», але вони були вже трансформовані під унійні реалії. Також М. Іванова згадує про вагомий вплив М. Смотрицького як філолога на М. Ломоносова. Звісно, це досить важливий факт для мовознавчої науки.

Білоруський дослідник літератури Відродження та раннього бароко І. Саверчанка вмістив у своїй роботі й роздуми про М. Смотрицького. Насамперед науковець відзначив його значний внесок у культурну та просвітницьку галузь. Учений описує ставлення видатного українського діяча до релігійних символів, що були важливими знаками для тогочасного суспільства [219].

Зарубіжні науковці теж долучилися до дослідження постаті М. Смотрицького. Адже останнього можна вважати наступником культури Західної Європи. Зокрема, західні учені високо цінували вклад цього українського культурного діяча у поширенні ідей гуманізму на слов’янських землях.

Італійський учений М. Гардзаніті виявив інтерес до причини появи у творчості М. Смотрицького «Учительського Євангелія». Він вважав, що написання цього твору було спробою передати людям церковне слово мовою, зрозумілою для простого народу, у період, коли активно насаджували польську мову. На його думку, М. Смотрицький поставив перед собою мету не просто перекласти текст, але й адаптувати його для повного розуміння, про що йдеться у передмові, коментарях та примітках автора. Поверхово цей переклад перегукується із польським варіантом, але завдяки відмінностям на рівні синтаксису, стилістики та лексики твір є оригінальним [299].

Інтерес до творчості М. Смотрицького проявляли і польські вчені, бо ця визначна постать має прямий стосунок до становлення їхньої культури. О. Слачтовіц, наприклад, створив чіткий образ письменника [322] на основі життєвого опису, детальної картини епохи, місця написання творів.

Ще один польський дослідник Т. Кемпа, досліджуючи постать М. Смотрицького, знайшов невідомий раніше лист письменника до А. Хрептовича, надісланий 7 червня 1626 р. Підкреслимо, що А. Хрептович мав репутацію дуже впливового уніатського діяча XVII ст. Очевидно, М. Смотрицький прагнув зблизитися з А. Хрептовичем заради здійснення давнього бажання – формування єдиного етносу шляхом поєднання уніатів та православних. Додатки до роботи Т. Кемпи містили ще три документи з листування між Й. Борецьким, А. Мужиловським та М. Смотрицьким 1623 р. [306]. М. Мельник проаналізував характерні особливості релігійного світогляду М. Смотрицького і конверсійну зумовленість ним зміни аргументів у трактуванні смислу християнського спасіння [310].

Постаті М. Смотрицького Д. Фрік присвятив окрему монографію [296], деякі статті [294; 297; 298] та передмови до факсимільної публікації творів українського полеміста [54]. Монографія цього дослідника відрізняється від попередніх робіт інших науковців. Так, стиль написання Д. Фріка особливий, вільний. Автор непослідовний у структурі монографії, своїх висновках. Акцент зроблено на тому, що висновки і так очевидні завдяки питанням, що висвітлені на початку роботи. Потрібно зазначити, що на початку свого дослідження Д. Фрік не цікавився спадщиною радянської історіографії, що стосувалася М. Смотрицького. Його робота включала в себе вивчення та інтерпретацію першоджерел та біографічних довідок про М. Смотрицького, які науковець знайшов у польських архівах.

Для Д. Фріка український полеміст постає не православним чи уніатом, а насамперед великим світочем національної ідеї, задля якої він готовий на жертви. Тому його не потрібно вважати зрадником, адже в основі його інтересів завжди був власний народ. Окрім цього, М. Смотрицький був

доволі раціональною людиною, не робив поспішних вчинків, його думки завжди відзначалися виваженістю. Таким чином, основною метою діяльності мислителя було забезпечення автономності та національної свободи. Подібні думки часто трапляються у роботах Д. Фріка.

Таким чином, опрацювання присвяченої М. Смотрицькому історіографії кінця XX – початку XXI ст. дозволяє зробити висновок, що інтерес до постаті цього видатного релігійного філософа виявляли вчені різних країн (Росії, Польщі, Білорусі, США) та сфер науки (лінгвістика, літературознавство, релігієзнавство, філософія). Однак, науковці переважно досліджували певні аспекти творчості видатного діяча, а не його цілісну систему релігійно-філософських поглядів.

1.2. Джерельна база дослідження

Для запропонованого дослідження було вирішено поділити джерела на три групи: *перша група* стосується самого тексту «Треносу»; *друга* – полемічної реакції на «Тренос» з боку католицьких та унійних мислителів. Сюди варто віднести ще й першу біографію М. Смотрицького, написану Я. Сушею, а також твори полемістів періоду його життя. *Третя* група стосується рецепції середньовічної філософії, що представлена в самому «Треносі». Акцентуючи увагу на цитатах, ми зробимо спробу виокремити та з’ясувати, якими джерелами користувався М. Смотрицький під час написання релігійно-філософської частини «Треносу» та інших не менш важливих розділів зазначеного твору.

До першої групи належать ті джерела, які використовувалися під час написання роботи. Їхню основу становить «Тренос» (Вільно, 1610), який зберігається в Ягеллонській бібліотеці у Кракові [72]. Оригінал тексту зберігся в хорошому стані, відсутні лише декілька аркушів манускрипту 167а-171а. Існує також факсимільна копія (фотографічне перевидання) ще одного примірника, зроблена разом із публікацією інших текстів американським дослідником Д. Фріком [54]. Фотокопії в цьому виданні були

зроблені із примірника «Треносу», що зберігається у Варшавській бібліотеці.

Найдоцільніше текст «Треносу» розглядати у двох площинах: художній та філософсько-богословській. Саме на цих двох підходах ґрунтується й авторський переклад, виконаний та опублікований під час написання роботи. Запропонований переклад містить відповідну художню обробку, особлива увага в перекладеному тексті приділена філософській та богословській термінології.

Для точнішого розуміння певних старопольских лексем, які траплялися в оригінальному тексті «Треносу» (у незалежних від контексту випадках), використано відомості з унікального електронного видання «Słownik języka polskiego XVII i 1 polowy XVIII wieku» (2004 р.) (Словник мови польської XVII і першої половини XVIII ст.), підготовленого Польською академією наук.

Для порівняльного аналізу релігійно-філософських уявлень М. Смотрицького увага приділялася його твору «Apologia peregrinatiej do krajyw Wschodnich» (1628) [70]. Особливо нас зацікавила друга частина твору, оскільки саме вона містила заперечення основних релігійно-філософських позицій, які автор висловлював у «Треносі»: наприклад, обґрунтування походження Святого Духа та розуміння душі, тіла людини і чистилища.

Друга група джерел складається із промови єзуїта В. Кортісція, опублікованої у Вільно в 1634 р., твору Я. Суші «Савло і Павло Руської Унії (Церкви), навернений кров'ю блаженного Йосафата, або М. Смотрицького» (видано в Римі 1666 р., перевидано 1864 р. у Брюселі І. Мартиновим), праця І. Стебельського «Хронологія» 1782 р. [74].

У цьому аспекті дослідження була проаналізована переважно віршована спадщина давньоукраїнського письменника: панегірики, посвяти та «Лямент у свѣта вбогих на жалісне переставлення Леонтія Карповича» (1620), а також твори його сучасників – Г. Смотрицького, І. Вишенського, І. Потія, Х. Філалета, П. Скарги, З. Копистенського, К. Саковича,

І. Мораховського, Я. Суші, А. Мужиловського, Л. Кревзи та ін. Переважно це були дослідження історії релігійно-філософських уявлень представників української інтелектуальної культури.

У дисертаційному дослідженні нами використано стародруки фондів Національних бібліотек ім. В. Вернадського (м. Київ), ім. В. Стефаника (м. Львів), бібліотеки Чарторийських (м. Краків), бібліотек Яґеллонського та Варшавського університетів. Окремі фотокопії джерел було віднайдено в мережі Інтернет.

Найважливішим джерелом у цій групі є праця холмського єпископа Я. Суші «Савло і Павло Руської Унії (Церкви), навернений кров'ю блаженного Йосафата, або М. Смотрицького», яка була видана через 33 роки після смерті М. Смотрицького. Зміст праці складається із передмови до читача («Прелюдії») та основного тексту, розділеного на дві частини.

Перша частина складається із шести розділів і оповідає про М. Смотрицького та ранній період його життя. Тут варто зазначити, що найбільший інтерес для нас становив фрагмент опису того періоду, коли він навчався в єзуїтському колегіумі, а також процес написання «Треносу» і публічно-інтелектуальна реакція тогочасності на цей твір.

Друга частина складається із дев'яти частин і оповідає про життя українського мислителя в унійний період. Якщо перша частина містить небагато інформації про інтелектуальне життя та філософську освіту М. Смотрицького, то у другій представлено більш детальний життєвий і творчий шлях українського філософа. Я. Суша, будучи уніатом, не особливо звертав увагу на православний період у діяльності М. Смотрицького. Переважно він вирішив сконцентрувати увагу свого твору на історії життя українського полеміста після прийняття ним унії.

Третю групу джерел становлять фрагменти латиномовних та грецьких текстів, що наводить філософ у своїй праці. Нами зроблено спробу простежити, з яких саме текстів було взято запропоновані фрагменти, чи вони справді відповідають дійсності та змісту висловлювань, що їх цитує

мислитель. До цієї ж групи належать переказані ним фрагменти середньовічних творів у «Треносі», на які сам автор дає чіткі покликання.

Варто зазначити, що М. Смотрицький є одним із перших авторів в Україні (також до цього переліку відносять С. Косова, Й. Галятовського, А. Кальнофойського) [274, с. 211], який ретельно дотримувався вченої практики поміток на полях своїх праць, подаючи відповідні покликання. Такий стиль оформлення наукових текстів став популярним в Україні лише з другої половини XVII ст.

М. Смотрицький здобув першу освіту в Острозькій академії під керівництвом свого батька Г. Смотрицького, а продовжував навчання в єзуїтському колегіумі в м. Вільно, де, за свідченнями біографа Я. Суші, студіював філософію. Наприкінці XVI ст. у Віленській академії було лише два факультети: філософський та богословський, і лише після 1641 р. там виникає ще два – юридичний та медичний [215, с. 38]. М. Смотрицький декілька років провів у стінах єзуїтського навчального закладу, займаючись «точною та мислиннєвою філософією та іншими вільними науками» [74, с. 16]. Відповідно до сказаного вище, ми можемо констатувати, що він навчався на філософському факультеті. Немає чітких даних про закінчення ним академії у Вільно. Це неоднозначне питання підіймає у своїй монографії П. Кралюк [179, с. 36]. Період набуття М. Смотрицьким філософської освіти у Вільно був важливим для ознайомлення письменника з філософською й теологічною лектурою.

На початку XVII ст. український мислитель став домашнім вчителем латинської мови князя Б. Соломирецького. Тоді він разом зі своїм учнем, сином князя Соломирецького, їде навчатися до Німеччини, де слухає лекції у Лейпцизькому, Віттенберзькому, можливо, також у Нюрнберзькому та Бреславському університетах [74, с. 16]. Ймовірно, ці студії також мали вплив на написання «Треносу». Після повернення із Німеччини М. Смотрицький оселяється у м. Вільно, де розпочинає співпрацю із Віленським міщанським братством.

Також варто відзначити згадку самого М. Смотрицького в «Apologia peregrinatiej do krajyw Wschodnich», що до «Треносу» ним було написано «Розвідку про походження Святого Духу» (написав польською мовою, способом силогізмів) [70, с. 105]. На нашу думку, ця розвідка лягла в основу п'ятого розділу «Треносу», що дає розуміння питання сходження Святого Духа в контексті релігійно-філософського бачення М. Смотрицького. Можемо стверджувати, що під час написання «Треносу» він багато в чому наслідував середньовічну схоластику, яку вивчав у єзуїтській академії.

Текст «Треносу» написаний польською мовою, але автор дуже часто вживає українізми, латиномовні вставки інших текстів, грецьку термінологію. Перша частина тексту є художнім витвором. Друга частина, починаючи з п'ятого розділу – це релгійно-філософський трактат. Адресатами тексту другої частини були освічені люди – передусім учні колегіумів, священики, єпископи та освічене чорне духовенство, тобто ті, хто міг би використовувати наведені автором цитати у своїх проповідях та полемічних дебатах.

З цією метою М. Смотрицький ретельно дає покликання на використану ним літературу. Існує кілька версій, для чого він це робить. Наприклад, для авторитетності власних міркувань, для заохочення читання оригіналів, на яких базується основа богослов'я християнської церкви, долученням слухачам курсів гомілетики, полемічного богослов'я та філософії обов'язкового списку джерел для прочитання. Останній варіант найбільш вірогідний, адже в тогочасних європейських університетах такі посилання мали суто дидактичну мету, що пізніше почали використовувати й українські богослови. Наприклад, Інокентій Гізель у своєму морально-теологічному трактаті «Мир з Богом человіку» (1669 р.) [274, с. 213], що був розрахований на богословів, помістив покликання на Біблію, отців церкви та «зовнішніх» учителів, тобто західноєвропейських мислителів доби середньовіччя та Ренесансу.

На полях полемічної праці «Тренос» можемо бачити покликання на 143-ох авторитетних мислителів. Якщо у попередніх дослідженнях

П. Яременка, В. Німчука, Д. Фріка, М. Соловія багато уваги було приділено індексу цитувань гуманістів доби Відродження та Реформації, то щодо посилань на середньовічних мислителів інформація у наукових дослідження дуже оглядова.

На полях зазначеного твору М. Смотрицький дає посилання на Біблію. Правда, такі посилання у нього не завжди точні. На нашу думку, він користувався рукописним варіантом Біблії, який не мав чіткої розбивки на вірші. На думку Г. Гече, сучасний варіант поділу віршів Біблії виникає в кінці XVI ст. і набуває загального поширення в кінці XVI – початку XVII ст. [118, с. 20-21]. У своєму дослідженні Д. Фрік довів, що М. Смотрицький у «Треносі» звертався до так званої Біблії Леополіта у виправленому виданні, що була надрукована у Кракові в 1575 р. та перевидана в 1577 р. В основі Біблії Леополіта була Вульґата [294, с. 465]. У тексті є велика кількість цитувань отців та учителів церкви, середньовічних єпископів, патріархів, філософів-схоластів, різного роду документів, що визначали філософські та богословські основи церкви. Цитування, які використовує М. Смотрицький, варто виокремити в чотири групи.

До першої належать посилання на отців та учителів церкви. Тут можемо вказати як східних, так і західних середньовічних релігійних мислителів. До східних належали: Іоанн Дамаскін (675 – 749/753 рр.) [19; 23], Діонісій Ареопагіт (поч. VI ст.) [12; 13; 14], Григорій Назианзін (Богослов) (бл. 330 – 390 рр.), Василій Великий (330 – 379 рр.), Григорій Нисський (бл. 335 – 394 рр.) [38], Максим Сповідник (580 – 662 рр.) [27; 28; 29; 30], Афанасій Великий (295 – 373 рр.), Никифор Антіохійський (? – 260 рр.), Іоанн Золотоуст (374 – 407 рр.), Кирило Олександрійський (376 – 444 рр.), Андрій Критський (650 – 712/726/740 рр.), Феодор Студит (759 – 826 рр.), Марк Ефесський (1392 – 1444 рр.) [42], Симеон Метафраст (бл. 900 – бл. 1000 рр.). До західних отців церкви, яких використовував М. Смотрицький, належали: Аврелій Августин (354 - 430 рр.) [1; 2; 3; 4], Амвросій Медіоланський (340 – 397 рр.), Тертуліан (155/165 – 220/240 рр.) [44; 45; 46],

Ієронім Стридонський (бл. 340 – 420 рр.), Оріген (бл. 180 – бл. 254) [39].

Друга група – посилання на документи, що стосуються певних світоглядних доктрин церкви. Це постанови вселенських соборів, рішення помісних соборів, копії листів патріархів та римських пап.

До третьої групи належать цитування філософів-схоластів. У «Треносі» трапляються фрагменти праць Северина Боеція (480 – 524/526 рр.) [112], Томи Аквінського (бл. 1225 – 1274 рр.) [5; 6; 7; 8], Йоана Дунса Скота (1266 – 1308 рр.) [60], Бонавентури (бл. 1218 – 1274 рр.), Бернара Клервоського (1090 – 1153 рр.), Альберта Великого (1200 – 1280 рр.), Ансельма Кентерберійського (1033 – 1109 рр.) [26], Йохіма Флорського (1132 – 1202 рр.), філософа-номіналіста Дуранда та ін. Завдяки наведеним цитатам з творів цих авторів або згадках про їхнє вчення маємо змогу простежити, як М. Смотрицький використовує спадщину Платона та Арістотеля крізь призму тлумачень як східних, так і західних отців церкви, а найбільше – схоластичних філософів.

Четверта група посилань стосується сучасників М. Смотрицького та середньовічних літераторів, які подавали думки мислителів своєї доби у власній інтерпретації. Сюди належать: Е. Роттердамський (1466 – 1536 рр.), Дж. Савонарола (1452 – 1498 рр.); поети Ф. Петрарка (1304 – 1374 рр.) та Данте Аліг'єрі (1265 – 1321 рр.) та ін., які в поетичній формі критикували папський режим. Цитати з їхньої творчості вчений використовує для критики папського інституту правління.

У першій групі вчителів та отців церкви, які є авторитетами для М. Смотрицького, віднаходимо найбільше покликань на працю Іоанна Дамаскіна «Точний виклад православної віри (Книга 1)» [23]. На нашу думку, для М. Смотрицького цей східний мислитель є найбільш авторитетним, оскільки на його праці він покликається найчастіше. Однак, робить це із точною вказівкою на конкретну працю лише один раз – у розділі «Про сходження Святого Духа». Іншими авторитетними мислителями для автора «Треносу» є Григорій Богослов, Василій Великий та Григорій Нисський. Він

цитує такі праці отців церкви, як: «Слово про Святого Духа» Григорія Богослова, «Гомілія на Святе Різдво Христове» Василія Великого, «Про божественні імена» Діонісія Ареопагіта, «Сувій до антіохійців» Афанасія Великого, «Проти Євномія» Василя Великого, «Слово на Богоявлення або на Різдво Спасителя» Григорія Богослова, твір Григорія Нисського «До еллінів. На підставі загальних понять». М. Смотрицький цитує латинські переклади грецьких отців церкви, інколи подає чіткі джерела з назвами, наприклад: «Eiusdem quomodo tres personas statuentes in Deitate, non dicimus tres Deos, adversus Graecos, ex communibus notionibus» (така назва фігурує у стародруці «Треносу») [181, с. 97].

Також автор дає цитати інших грецьких отців церкви, але не зазначає назв творів, на які посилається, лише перед цитатою вказує ім'я того, кому належать записані нижче слова. Серед цих імен є такі мислителі: Іоанн Золотоуст, Максим Сповідник, Кирило Олександрійський, Андрій Критський, Феодор Студит, Марк Ефеський. Щодо Максима Сповідника, то М. Смотрицький покликається лише на його лист, де вказує на помилку перекладу Афанасіївського символу віри. Важливо зазначити, що автор «Треносу» усіх їх називає філософами, а отже, відразу апелює до того, що веде мову не лише про богословські елементи у вченні отців церкви, а також вказує на їхню обізнаність у філософії та «земній» грамоті, що цінувалися серед мислителів західноєвропейської філософської традиції [181, с. 80-117].

Окремо у «Треносі» згадуються західні отці церкви латинського обряду. До таких М. Смотрицький зараховує Аврелія Августина, Ієроніма Стридонського, Тертуліана, Амвросія Медіоланського. Найбільш авторитетними для автора твору є Аврелій Августин та Тертуліан, оскільки спостерігаємо значне цитування цих авторів у розділі «Про чистилище» [72, с. 153]. Також М. Смотрицький досить часто використовує слова Ієроніма Стридонського та Аврелія Августина в розділі «Про сходження Святого Духа»: наприклад, є посилання на працю Аврелія Августина «Про Духа Святого» [181, с. 131]. У сьомому розділі є згадка вчення Григорія Великого

про душу [72, с. 170].

Другу групу, як зазначалося, утворюють цитати із середньовічних документів, грамоти патріархів, наприклад, константинопольського патріарха Фотія, який розробив оригінальне вчення про Трійцю, що згадує автор «Треносу», хоча і вважає це вчення «спотворенням» [181, с. 99]. М. Смотрицький також звертається до вчення про розуміння Трійці з філософської точки зору із використанням силогізмів.

Третю групу філософів, яких цитує вчений, складають схоласти. Важливим фрагментом для дослідження є окремі розділи, де М. Смотрицький веде полеміку із Томою Аквінським, цитуючи його «Суму теології» [181, с. 126]. Також він звертає увагу на трактат коментарів до праці Северина Боеція «Про Трійцю», де Тома Аквінський, слідом за Боецієм, виробляє подвійне розуміння теології. М. Смотрицький, слідуючи цьому, виводить своє вчення про «метатеологію» [181, с. 115]. Також у тексті трапляється цитування Д. Скота [181, с. 93], переосмислення вчення про душу, запропоноване Бернардом Клервоським. М. Смотрицький наводить цитати цього вчення в «Катехизисі…», що знаходиться наприкінці «Треносу». У тексті наведено чимало інших уривків із праць схоластів та середньовічних релігійних філософів Західної Європи, але вони необхідні лише для підкреслення ренесансних поглядів українського мислителя про відвертій критиці римської церкви та інституту папства.

Також М. Смотрицький був ознайомлений, хоча, ймовірно, дещо поверхнево, із вченням єврейського мислителя Абенезрама (Авраама ібн Езри (1089 – 1164 рр.) [72, с. 194-202]. На жаль, неможливо визначити, на які саме праці покликається автор, цитуючи вищезгаданого мислителя, але сам факт наявності цих цитат підтверджує те, що український мислитель був обізнаний не лише з християнською філософією.

Праці західних отців церкви та філософів-схоластів у М. Смотрицького зазвичай або позитивно оцінені, або критично переосмислені. У «Треносі» трапляється абсолютне заперечення думок лише

у формальному викладі.

Як бачимо, підбір автором цитат для «Треносу» був досить ретельним. Незважаючи на те, що М. Смотрицький був одним із перших, хто писав філософський трактат із подачею джерел цитувань, обізнаність у середньовічній релігійній філософії українського мислителя була досить високою. Правда, виникають певні сумніви щодо точності цитат, їхньої відповідності джерелам, оскільки автор «Треносу» часто піддавався вільній інтерпретації цитат навіть із Біблії та псалмів [181, с. 89]. Тому маємо змогу лише апелювати до знань М. Смотрицького, які він міг отримати під час навчання у Вільно в єзуїтській академії на факультеті філософії. Оскільки заклад був спрямований на західноєвропейську релігійну філософську думку, то можна висловити припущення, що він був ознайомлений із працями Аврелія Августина, Тертуліана, Григорія Великого, Дунса Скота, Ансельма Кентерберійського, Томи Аквінського, адже їхні праці були основою католицької релігійної філософії.

Щодо обізнаності М. Смотрицького у православній релігійній філософії грецьких отців церкви, то, схоже, ці знання він отримав в Острозькій академії під наставництвом острозьких книжників та К. Лукаріса. Також, на думку П. Яременка, М. Смотрицький перебував під враженнями від православного твору «Апокрисис…» Христофора Філалета [278, с. 14], про що свідчить стиль подачі цитування грецьких отців церкви у «Треносі».

Таким чином, за результатами проведеного дослідження джерелознавчої бази можна виокремити три групи джерел, присвячених філософсько-релігійним поглядам М. Смотрицького. До першої групи належать джерела, що стосуються самого тексту «Треносу»; до другої – полемічної реакції на «Тренос» з боку католицьких та унійних мислителів; до третьої – джерела, що стосуються рецепції середньовічної філософії, представленої в самому «Треносі».

Виходячи з історично-хронологічної послідовності, можна виокремити такі групи джерел, на які здійснюються посилання та цитування

Смотрицьким в полемічному трактаті «Тренос»: 1) релігійно-філософські твори отців та учителів церкви; 2) церковні документи та листи; 3) філософські твори середньовічних схоластів; твори сучасників М. Смотрицького.

Велика загальна кількість цитування праць середньовічних мислителів у «Треносі» свідчить про високий рівень знань та їхню рецепцію у власних релігійно-філософських розмірковуваннях автора. Тому творчість українського полеміста надає широке поле для подальших досліджень в історико-філософському та релігієзнавчому дискурсі.

Висновки до розділу 1

Підсумовуючи огляд присвяченої М. Смотрицькому історіографії кінця XX – початку XXI ст., робимо висновок, що інтерес до постаті цього релігійного філософа виявляли вчені різних країн (Росії, Польщі, Білорусі, США) та сфер науки (лінгвістика, літературознавство, релігієзнавство, філософія). Після аналізу праць багатьох дослідників стає зрозуміло, що науковців насамперед цікавить творчість видатного діяча, а не його біографія. Саме тому життєпис письменника на сьогодні залишається малодослідженим, а окремі факти розглядаються лише у контексті його творчості. Хоча винятком у цьому випадку можна вважати внесок П. Кралюка у розробку питання.

У загальному зазначимо, що завдяки сучасним історіографам повністю змінилося ставлення до унійного переходу М. Смотрицького. Хоча є не так багато по-новому переосмисленої інформації, але якщо порівнювати її із загальними напрацюваннями в цій галузі, то можна помітити певні позитивні зміни на шляху до створення повної академічної біографії визначного релігійного діяча.

У здійсненому дослідженні було розроблено структуру джерельної бази середньовічної філософії, на яку посилається М. Смотрицький у «Треносі». Наведено чіткий поділ на групи в історично-хронологічній

послідовності: посилання на релігійно-філософські твори отців та учителів церкви; церковні документи та приватні листи; філософські твори середньовічних схоластів; твори сучасників М. Смотрицького. Велика кількість цитування праць середньовічних мислителів у «Треносі» свідчить про високий рівень знань цих авторів та їхню рецепцію у релігійно-філософських поглядах письменника-полеміста. Отже, творчість М. Смотрицького дає широке поле для подальших досліджень в історико-філософському та релігієзнавчому дискурсі.

Під час написання «Треносу» М. Смотрицький був добре обізнаний із західноєвропейською середньовічною філософською думкою. Хоча сам твір не відображає цілком всю картину обізнаності українського мислителя із релігійно-філософським простором Західної Європи доби середньовіччя, але засвідчене цитування може позначати його серйозний інтерес до західноєвропейської філософії того періоду. Хоча «Тренос» викликав обурення католицької спільноти в Речі Посполитій, проте нікому з католицьких та уніатських опонентів М. Смотрицького не вдалося дати гідного спростування релігійно-філософської частини «Треносу», що, зокрема, є показником високої освіченості українського полеміста.

РОЗДІЛ 2
РЕЛІГІЙНО-КУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ ПОЕТИЧНОЇ ЧАСТИНИ «ТРЕНОСУ»

2.1. Генеза культурного базису твору

Сформовану структуру індивідуального мислення М. Смотрицького ідентифікувати досить складно, особливо покликаючись лише на текст «Треносу». На думку С. Бабича, український мислитель одночасно перебував у двох культурних часопросторах – середньовічному, візантійсько-руському та ренесансно-бароковому, латино-польському [96, с. 45]. Для нашого дослідження домінантним є середньовічний часопростір. Але, окрім візантійської, розглянемо, також елементи схоластичної культури, що теж були присутні в «Треносі». Першопричину рецепцій середньовічних поглядів М. Смотрицького варто шукати у своєрідному макросинтезі різних освітніх закладів, у яких він навчався. Важливе значення має модель західноєвропейських культурних досягнень в українському освітньому просторі, що втілювалась у стінах Острозької академії.

Поява Острозької академії пов’язана із публікацією Острозької Біблії. Цей феномен характеризується реакцією української еліти на культурні виклики католицького та протестантського інтелектуального простору. Викладачі Острозької академії формували конкурентоздатну богословську та загальноінтелектуальну освіту, що мала б достатньо активне підґрунтя і філософську основу для протистояння культурній експансії Заходу. На думку П. Кралюка, в Острозькій академії творився синтез культур Сходу і Заходу, в основі якого мала б постати оригінальна культурна традиція [180, с. 8]. Важливою передумовою формування нової системи інтелектуальних зв’язків України зі спадщиною західноєвропейської філософії стає контекст, що виник під час активізації українсько-польських взаємовідносин у сфері науки, освіти, мистецтва, і потреби в адекватному рівні відповіді на полемічну літературу єзуїтів. «Така взаємодія двох діалектично пов’язаних тенденцій, яка втілювалась у прагненні зберегти і утвердити авторитет традиційних

мистецьких форм, засвоїти культурно-інтелектуальний досвід Заходу, відповідала антитетичному характеру доби» [248, с. 210]. Середньовічна візантійська спадщина проникала через систему освіти, що стала основним складником свідомості української еліти, яка формувалася в Острозькій академії. Батько М. Смотрицького, Герасим, був ректором Острозької школи, яка поєднувала впливових представників інтелектуальної еліти України кінця XVI ст.: Мартина Броневського, Василя Малюшицького, Мотовила, Дем'яна Наливайка, Андрія Римшу, Івана Федорова, Кирила Лукаріса, Емануїла Грека (Мосхопула), Василя Суразького, Діонісія Палеолога, Яна Лятоса та інших. У цій школі широко використовувались здобутки візантійських та українських середньовічних мислителів, зокрема праці Іоанна Златоуста, Іоанна Дамаскіна, Максима Сповідника, Андрія Критського, Іларіона, Кирила Турівського, які актуалізувались новими перекладами і передруками. Так, Г. Смотрицький у «Ключі Царства Небесного» використовує ідеї Василія Великого, Григорія Богослова, Кирила Олександрійського, Іоанна Дамаскіна. Цим він підкреслює, що саме завдяки грецьким богословам весь світ отримав мудрість, без якої Рим нічого не вартий. Василь Суразький у «Книжиці у шести розділах» використовував твори середньовічних мислителів для полеміки із католицькими богословами про сходження Святого Духа, примат римського папи та інші питання, пов'язані з літургійними практиками.

Крім отців церкви та середньовічних християнських авторів, на острозьких мислителів значний вплив мав ісихазм, що зародився у пізній Візантії. Певний консерватизм та зорієнтованість на візантійську традицію призвели до того, що на початковому етапі освітній процес в Острозькій академії ігнорував філософію. Однак, незважаючи на це, поступово відбувався процес адаптації західної філософської традиції острозькими книжниками. Показовим є переклад трактату Гавриїла Севера «Синтагматікон», що був здійснений Кипріяном. Цей твір містить філософські методи й логічні побудови, характерні для римо-католицького богослов'я.

М. Смотрицький навчався в Острозькій академії за часів її розквіту. Місцеві книжники сформували цілісний корпус біблійних книг старослов'янською мовою, демонструючи, що існує основа в українському середовищі для богословствування і філософствування цією мовою. Це стало відповіддю на слова П. Скарги про те, що старослов'янська мова не придатна для формування інтелектуальної полеміки [68, с. 68-69].

Дитячі роки М. Смотрицький провів в Острозі, здобуваючи освіту в Острозькій академії й знаходячись під впливом вищезазначеного інтелектуального середовища. Отримав добру мовну підготовку: знав старослов'янську, грецьку, латинську та польську мови. До його вчителів зараховують Кирила Лукаріса. М. Смотрицький – один із небагатьох українських мислителів з Острозької академії, який засвоїв принцип множинності, еклектичності й синтезу наукових знань, що виникли на основі поєднання західного та східного культурного середовища. На думку С. Бабича, саме в Острозі він «засвоїв активну громадську позицію та почуття особистої причетності до всього того, що відбувалося в Україні-Русі» [96, с. 51].

Очевидно, філософію як окрему дисципліну в Острозькій академії не викладали. Принаймні про це немає жодних згадок. Однак окремі філософські ідеї, зокрема християнських неоплатоніків, острозькі мислителі використовували у своїх творах. У «Треносі» М. Смотрицького простежується унікальне намагання трансформувати українську народну мудрість, світосприйняття та світовідчуття до рівня філософської рефлексії.

Із вищевказаних фактів можна зробити висновок, що М. Смотрицький не вивчав філософію як окрему дисципліну, але був обізнаний із філософськими ідеями, що були репрезентовані в навчальному процесі та у творчості викладачів Острозької академії. Своє навчання, як уже говорилося, він продовжив у єзуїтському колегіумі у м. Вільно.

Перед тим, як говорити про освіту, яку М. Смотрицький отримав у Віленському єзуїтському колегіумі у 1594-1600 рр., необхідно визначити саму

структуру та організацію єзуїтських шкіл. Усі навчальні заклади, так звані «общини Ісуса», керувались спільним статутом. Відповідно до цього документу, керівником усіх навчальних закладів світу був генерал ордену. До його обов'язків входило відкриття нових шкіл та внесення змін до освітніх програм колегіумів [61, с. 137]. Наступним у ієрархії після генерала був провінціал. Він керував школами, що знаходились на території конкретної провінції. Роботою школи безпосередньо керував префект (*praefectus studiorum*). Ним могла стати лише людина, яка мала повну університетську освіту та досвід роботи вчителем. Обов'язками префекта було організовувати диспути та публічні екзамени. Саме префект приймав новоприбулих учнів та давав дозвіл на їхнє переведення до старших класів [104, с. 234].

Передусім варто зазначити той факт, що єзуїтська школа була гуманітарною. Основна мета навчання у ній – вивчення мови середньовічної науки, тобто латинської [61, с. 137]. Статут школи ордену передбачав засвоєння не тільки хороших теоретичних знань мови, але і вміння добре висловлюватися нею. Грецьку мову також вивчали, хоча приділяли цьому процесу значно менше уваги.

Прототипом навчальних закладів ордену єзуїтів став Паризький університет, у якому значна увага приділялася вивченню риторики, корисної для тих, хто займався суспільною чи політичною діяльністю. Саме завдяки цьому університету єзуїтські навчальні заклади запровадили нову методику викладання ораторської дисципліни [61, с. 154-155]. За словами С. Беднарського, «єзуїти не створили нової риторики, а застали її вже розробленою з усіма позитивними та негативними сторонами, застали готовою тоді, коли вона уже починала вироджуватися» [286, с. 158]. Потрібно додати, що занепад ораторського мистецтва відбувався у Західній, а не Східній Європі. У часи Ренесансу західноєвропейські навчальні заклади пропонували вивчення риторики лише для обмежених елітарних кіл, хоча на Сході Європи, зокрема у Литві, її вивчення було доступним для ширших соціальних верств населення.

Очевидно, що курс красномовства в єзуїтському колегіумі вплинув на творчість М. Смотрицького. Як вважає П. Кралюк, «Тренос» став вибуховим твором, якому вдалося торкнутися скандальної теми суспільно-політичного життя Речі Посполитої [181, с. 80]. А ефекту впливу на всі прошарки суспільства можна було домогтися тільки завдяки високому рівневі словесної майстерності. «Тренос» визнали твором високого якісного рівня відразу після виходу в 1610 р., називаючи його пророчим. Бувало, що дехто навіть заповідав класти собі цей твір у домовину [278, с. 50]. Другим Златоустом М. Смотрицького також називав його сучасник, острозький проповідник і письменник, брат повстанського ватажка – Дем'ян Наливайко. Він писав, що «Тренос» є твором, за який «кров свою пролити і душу покласти годиться» [71, с. 7].

Клас риторики в єзуїтських навчальних закладах був розрахований на два роки, після чого завершувалась середня освіта. Викладання цього курсу передбачало ознайомлення із теорією ораторського мистецтва та напрацювання особистого стилю мови. Це досягалось завдяки читанню творів античних класиків та середньовічних богословів. Під час процесу вивчення риторики викладачам необхідно було пробудити в учнях творчу діяльність, що передбачало самостійну пошуково-дослідницьку роботу [286, с. 185]. У класі риторики вивчали твори М. Т. Цицерона: «*De oratore*» «*Partitiones oratoriae*», «*Auctor ad Herenium*», а також тексти Сенеки, Лівія, Тацита. Окрім вищезгаданих робіт, учні вивчали твори Аристотеля, що належали до ораторського і поетичного мистецтва. Основою для засвоєння риторики був посібник іспанського єзуїта К. Суареса «*De arte rhetorica libri tres*», який, як стверджує С. Беднарський, із моменту його першого видання у 1560 р. та до середини XVIII ст. не мав собі рівних [286, с. 186].

Із грецьких авторів учні читали уривки із творів Демосфена, Платона, Гомера, Гесіода, Піндара, а також отців східної Церкви: Григорія Низианзіна, Василія Великого та Іоанна Хризостома. Викладання риторики відбувалося таким чином: у першому півріччі вивчалися риторичні або історичні твори, а

у другому – поетичні. Певну увагу приділяли граматиці та синтаксису грецької мови.

Від іспанських університетів засновник ордену єзуїтів І. Лойола, перейняв високий рівень викладання богослов'я [296, с. 215]. У результаті таких запозичень і подальшого розвитку з'явився новий тип навчальних закладів, характерний тільки для ордену єзуїтів. Окрім риторики та богослов'я, єзуїти викладали латинську та грецьку мови, беручи за основу методику викладання мови протестантськими навчальними закладами, програми яких вимагали знання цих мов для дослідження Біблії та творів перших християнських письменників. Грецька мова в єзуїтських школах вивчалася меншою мірою, аніж латина [104, с. 30].

Статут зобов'язував учнів, які перебувають у стінах навчального закладу, спілкуватися між собою виключно латинською мовою. Це зобов'язання виконувалось у всіх навчальних закладах Товариства Ісуса, окрім польської провінції. У всіх школах, що розташовувались на території цієї провінції, керівництвом ордену було дозволено використання польської мови в процесі викладання навчальних дисциплін та побутового вжитку. Латинську мову все ж активно використовували у перших трьох класах шкіл ордену через гостру потребу в перекладах окремих творів античних авторів з латини на польську.

Освітня діяльність Товариства Ісуса регламентувалася шкільним статутом. За всю історію існування ордену єзуїтів в Речі Посполитій їх було лише два. Перший із них був прийнятий у 1586 р. генералом ордену, Аквавівою. Проте він проіснував недовго, і в 1599 р. керівництвом було затверджено новий статут, що отримав назву «*Ratio studiorum*».

М. Смотрицький навчався у Віленській єзуїтській академії у час, коли в дію увійшов другий статут. Деякі науковці (П. Кралюк [181, с. 36] та О. Прокошина [215, с. 38]) схильняються до думки, що полеміст розпочав навчання раніше, а саме в 1594 р. Усе ж таки Я. Суша, який є першим біографом М. Смотрицького, вказує іншу дату початку навчання – 1601 рік

[74, с. 15]. С. Бабич із ним погоджується [96, с. 51]. На нашу думку, Смотрицький і справді розпочав навчання у 1601 р. Цей варіант є найбільш вірогідним, бо програма першого навчального статуту не відбивала представленої у «Треносі» інформації. А ось програма статуту «*Ratio studiorum*» складалася із творів Цицерона, Арістотеля та Сенеки, текстів Томи Аквінського для дискусій [253, с. 90], що саме і відображено у «Треносі». На користь цього факту свідчить і дослідження Д. Фріка, який, аналізуючи риторику «Треносу», переконливо доводить, що в основі творчої програми Смотрицького є тип висловлення Цицерона [296, с. 113]. Так, Д. Фрік упевнений, що риторика українського мислителя є творчим осмисленням цицеронівської риторики, лише з орієнтацією на естетику в схоластичному аспекті.

Немає точної інформації, скільки часу тривало навчання М. Смотрицького в єзуїтській академії. Є документи, що свідчать про його неповну освіту, один із яких – особистий лист, надісланий полемістом до Риму в 1630 р. [65, с. 172]. У листі до папи Урбана VII М. Смотрицький вказав, що здобув освіту у Віленській академії за програмою «найменших гуманітарних студій» [74, с. 172], а це означає, що його навчання тривало чотири роки. Про правдивість інформації свідчить і той факт, що, згідно зі статутом «*Ratio studiorum*», умовою навчання у класі *humanitas* було прислужування в костелі. М. Смотрицький же не міг собі дозволити цього.

«Ratio studiorum» розглядав всебічно шкільне життя. Особливість статуту була в тому, що зміни заборонялося вносити навіть керівництву. Щодо цього польський науковець С. Кот сказав: «Від Тихого океану і до Дніпра в кожному колегіумі навчали однаково; генерал ордену міг бути спокійним: в стінах його навчальних закладів в один день і в один час все відбувалось однаково, читалось та обговорювалось те ж саме…» [304, с. 234].

У єзуїтській академії навчання відбувалося у п’яти класах. Щодо терміну навчання, то він коливався від п’яти до шести років. «Нижчою школою» або граматичними класами називали три перші класи. Їх суть

полягала у підготовці учнів до подальшого курсу риторики. Перший клас єзуїтських шкіл називали класом «нижчої граматики» (*infima*). Він міг тривати і два роки, якщо учні не встигали за програмою. У першому класі в обов'язки учнів входило студіювання основ латини: морфологія, відмінювання дієслів, основи синтаксису. Навчання латинської мови відбувалося за підручником Е. Альвара [286, с. 172]. На уроках школярі розглядали легкі для читання листи Цицерона та епіграми. Ще в першому класі вивчали основи грецької граматики [104, с. 34].

Другий клас називали «середньою граматикою» (*media grammaticae*). Вивчення латинської граматики завершувалося на цьому етапі. Грецьку ж мову розглядали лише до синтаксису, а учні мали знати основні граматичні правила напам'ять. Згідно із «*Ratio studiorum*», літературою для читання рекомендовано листи Цицерона «Послання до друзів», уривки праць Цезаря та «Скорботні елегії» Овідія [286, с. 107].

Третій клас мав назву «вища граматика» (*suprema classis grammaticae*). Метою навчання у цьому класі було шліфування вмінь з риторики та латинської мови. Тексти, що пропонувалися до вивчення: «Послання» Цицерона до Аттіка та Квінткуса, трактати «Про дружбу» і «Про старість», елегії та послання Овідія, «Енеїда» Вергілія [286, с. 107]. Існує ймовірність, що після завершення навчання в Острозькій академії М. Смотрицький вступив відразу до третього класу, адже із попередньою підготовкою зникала необхідність навчатися в початкових граматичних класах.

На третьому році навчання учням потрібно було володіти повним обсягом знань із граматики грецької мови. Для засвоєння знань опрацьовували байки Езопа.

Закінчення граматичних класів знаменувало перехід до класу *humanitas*, що мав іншу назву – «клас поезії». На цьому етапі учнів готували до уроків із риторики. Необхідною умовою навчання тут було читання літературних текстів. Список обов'язкової літератури поповнювали такі твори: «Про обов'язок» Цицерона, «Оди» Горація, «Про галльську війну»

Цезаря, «Епіграми» Марциала. Грецька мова вивчалася на основі текстів Платона, уривків із творів Плутарха, Гесіода, текстів про поетику Аристотеля, листів Григорія Низианзіна [286, с. 108].

Закінчивши середню школу та маючи бажання здобути вищу освіту, учень вступав спершу до філософського класу, де отримував знання два або три роки. Так, на вивчення філософських предметів, зорієнтованих на подальші богословські студії, виділяли приблизно два роки. Правильність проведення дискусій забезпечувала логіка, що її вивчали упродовж першого року навчання. Наступного року засвоювали фізику, математику та метафізику [104, с. 40]. Важливою деталлю є те, що обидва роки всі дисципліни викладав один педагог, завданням якого було ще й зуміти направити у потрібне русло формування філософського бачення кожного студента [304, с. 250-251]. Найбільш імовірно, що М. Смотрицький провчився тільки один рік у класі філософії і не завершив навчання через конфесійну належність.

Потрібно враховувати, що клас філософії був не зовсім популярним серед феодалів, тому там мало навчалося дітей православних магнатів. Було дві причини небажання вчитися у такому класі. Насамперед це пов’язано із труднощами під час вивчення предметів. Друга причина стосувалася навчальної програми, що не відповідала стану тогочасної науки. Богослов’я залишалося на консервативно-схоластичному рівні середньовічної філософії. Наприклад, С. Беднарський підкреслював, що науковий рівень занять із математики «залежав як від знань та підготовки самого професора, так і від часу, необхідного учням для засвоєння інформації. У кінці XVI та XVII ст. цей процес виглядав по-різному» [286, с. 297]. Математичні досягнення та перспективи у природничих науках єзуїти підхоплювали достатньо швидко. Однак «*Ratio studiorum*» передбачав не дуже широку програму, до якої входив Евклід, незначний обсяг відомостей із географії та астрономії. Проте С. Бернадський зазначив, що «польські каталоги лекцій кінця XVI ст. мали значно розширену програму навчання; окрім математики Евкліда, вчителі

викладали арифметику, геометрію, астрономію і розповідали про основи будови астрономічного календаря…» [286, с. 281]. Загалом вища освіта у закладах ордену єзуїтів мала зовсім не бездоганну навчальну програму, що пояснює той факт, чому більшість магнатів Речі Посполитої прагнули, щоб їхні діти отримували освіту за кордоном.

Учні, які виявляли бажання стати членами Товариства Ісуса, вивчали філософські предмети упродовж трьох років, а під час навчання виконували функції прислужників у католицьких костелах. Там вони вивчали основи гомілетики та літургії. Цей факт цілком міг стати причиною завершення М. Смотрицьким навчання у вищих класах єзуїтської академії. Перший рік навчання починався із засвоєння діалектики та логіки – основних дисциплін цього курсу. Головним предметом другого року була фізика, під час вивчення якої вагому роль відігравала праця над роботою Аристотеля «Вісім книг фізики» [49]. Не оминали увагою і такі науки, як математика, геометрія, географія, астрономія, гноміка та історія календаря. На цьому курсі студенти аналізували роботу Аристотеля «Про душу» («*De anima*») [50], а також розглядали основи метафізики та етики. За програмою «*Ratio studiorum*» клірики повинні були знати не тільки латинську та грецьку мови, але й давньоєврейську [104, с. 30]. Отже, учні, які були здобувачами вищої освіти, могли вивчати Біблію, тексти отців церкви та перші постанови церковних соборів.

Після отримання освіти випускники мали можливість навчатися при богословських відділеннях, що знаходилися тільки у великих колегіях. М. Смотрицький навчався у подібному закладі у м. Вільно, де також було богословське відділення. На цьому відділенні студенти мали змогу вивчати курси догматичного, морального, полемічного та казуального богослов’я, а також курси канонічного права. Клірикам обов’язково потрібно було вдосконалювати свої знання давньоєврейської мови. Лекції з полемічного богослов’я передбачали розширення кругозору слухачів щодо віросповідань інших релігій [305, с. 67]. У період розквіту богословського відділення

предмети, що там викладали, увійшли до програми «*Ratio studiorum*».

Окрім теоретичних курсів теології, студентам необхідно було опанувати дисципліни, пов'язані із мистецтвом відправлення таїнств, церковного співу, церемоній, що проходили в костелі, літургії, а також історії календаря. Останнє було потребою правильного визначення дат релігійних свят, які поділялися на «рухомі» та «нерухомі».

Одним із правил «*Ratio studiorum*» було те, що викладачам філософських та богословських дисциплін було заборонено використовувати під час навчання нововведення, які не передбачалися курсом. Наприклад, професори філософії мусили «вкрай обережно ставитись до нових доктрин, а якщо і допускати їх, то лише за дозволу провінціала, який мусить обговорити їхню вартість із призначеними для цього компетентними суддями» [286, с. 239].

Викладачі в університетах ордену стежили за проведенням публічних диспутів на богословську тематику. Професори філософії та богослов'я зобов'язані були кожного тижня проводити два шкільних диспути. Можливо, під час таких заходів М. Смотрицький ознайомився із схоластичною філософією на базі творів Аристотеля. Цю думку певною мірою підтверджує короткий огляд вчення цього філософа, викладений у трактаті «Про душу», яке було використане в одному із розділів «Треносу» [181, с. 89].

М. Смотрицький, покинувши навчання у колегіумі, отримує роботу домашнього вчителя у князя Соломирецького. Перебуваючи у статусі наставника князевих дітей, він разом із їхньою родиною вирушає на навчання до Німеччини. Там на них чекали лекції у Лейпцизькому, Нюрнберзькому та Віттенберзькому протестантських університетах. Як вважає П. Яременко, М. Смотрицький «довершував там свої знання з філософії, теології, філології, а також з медицини» [278, с. 9].

Відмінність між протестантськими та католицькими навчальними закладами полягала у змісті публічних дебатів між студентами філософських та богословських курсів. Єзуїтське та протестантське академічне середовище

сформувало, на думку С. Бабича, у М. Смотрицького критичне мислення [96, с. 54].

Отже, система освітнього підґрунтя М. Смотрицького поєднувала три світоглядних парадигми християнського світу: православну, католицьку та протестантську. Процес його навчання розпочався із Острозької академії, що ознайомила його із православною християнською традицією, апофатичною у своїй основі. Звідси і його критичне ставлення до схоластичного тлумачення основних догм християнства.

У єзуїтському колегіумі в м. Вільно український мислитель засвоїв латинську мову та риторику, вміння вести полемічний діалог, про що свідчить «Тренос». Тут він мав змогу ознайомитися з основами античної та середньовічної філософії, що значно вплинули на критичний світогляд письменника. У «Треносі» є розділи, що чітко відображають схоластичні методи інтелігібельних операцій, здобуті М. Смотрицьким у єзуїтському колегіумі. Детально аналізуючи структуру програми «*Ratio studiorum*», можна дійти висновку, що він, дотримуючись православ'я, не міг продовжувати навчання у вищій школі, оскільки це вимагало виконання клерикальних зобов'язань при костелі. Результатом чотирирічного навчання є засвоєння мислителем курсів грецької та латинської мов, риторики та історії, що базувалися на творах античних мислителів. Значний вплив на М. Смотрицького мали публічні диспути в єзуїтському колегіумі.

Процес навчання у німецьких протестантських університетах сформував у М. Смотрицького любов до ренесансної культури та літератури, що можна простежити на сторінках «Треносу». Також український полеміст ознайомився із богословськими вченнями М. Лютера та Е. Роттердамського, яких він активно цитує у «Треносі». На думку П. Яременка, в Німеччині він отримав ступінь доктора медицини. На жаль, це не можна вважати достовірною інформацією, оскільки не існує джерел, що це підтверджують, окрім надрукованого тексту «Апології» М. Смотрицького.

Такий комплекс освітнього процесу втілився у синтезі античної

риторики, схоластичного методу логічного викладу інформації та православної традиції, що знайшло вияв у «Треносі». Цей твір став початком його полемічної діяльності та приніс йому визнання тогочасними православними богословами. Студії у вищих навчальних закладах, що відображали різне віросповідання, сформували в уяві полеміста альтернативні моделі реформування православної церкви з точки зору становлення модерного мислення серед інтелектуалів Європи.

2.2. Аналіз символічного образу «Церкви-Матері»

У сфері сучасного світового релігієзнавства привілейоване місце займає вивчення релігійних символів. Це насамперед пов'язано з відкриттями глибинної психології, передусім із розкриттям несвідомого через образи. Однак, образи не сприймаються буквально, а є свого роду шифром. У релігієзнавстві розповсюдженню тематики вивчення релігійних символів сприяли роботи Л. Леві-Брюля та К. Леві-Строса. На думку Е. Кассірера людина наділена властивістю створювати символи (*symbol-forming power*), то все, що вона створює, має символічну природу [164, с. 469]. Це стосується також і текстів релігійної тематики.

Із погляду герменевтики релігії, що є складовою із ключових методик сучасного релігієзнавства, можна вказати на важливу роль, яку відіграв «Тренос» у формуванні уявлення про релігійний досвід серед православно-української етнічної спільноти на початку XVII ст. Релігійний досвід М. Смотрицького, що оформлений у тексті «Треносу», відображає міфологізацію цінностей раннього середньовіччя і прагнення українським мислителем змінити сучасний йому релігійно-філософський дискурс православної традиції, формуючи новий, більш модерний, у порівнянні із традиційним православ'ям, образ мислення. Використовуючи метод герменевтики релігії, можна розкрити особливості культурного, історичного і релігійного досвіду М. Смотрицького, а також причини створення міфічних образів «Церкви-Матері» та «Церкви-Нареченої» («Золотого віку»).

Дослідження релігійних символів, які використовує М. Смотрицький у «Треносі», передбачає визначення функції символіки загалом. До цієї проблеми у рамках аналізу спадщини мислителя зверталися Л. Квасюк [173] і С. Бабич [102; 103].

На думку І. Ваха, символ не є взятим із об'єктивної реальності, тому він відкриває більш фундаментальну структуру – духовну [328, с. 19]. Символи здатні розкривати модальність реальності, що не є очевидною у безпосередньому досвіді. Наприклад, недоступний людському досвіду символізм води, здатний до розкриття хаотичної структури першопочатку. Основною характеристикою релігійної символіки є її багатовалентність – здатність одночасно висловлювати безліч значень, взаємозв'язок між якими не є очевидним. Запропонований герменевтичний підхід розкриває суть і дає тлумачення релігійним символам, які використовуються у тексті «Треносу». Такий підхід до осмислення релігійних феноменів, символів є цілком виправданим, оскільки вони постають «речами нашої свідомості, а зовсім не аналогіями, не порівняннями, не метафорами» [328, с. 20]. Для тлумачення релігійних символів нами був обраний підхід, сформульований у західноєвропейській герменевтичній традиції Ф. Шлейєрмахером і В. Дільтеєм.

Творчість М. Смотрицького можна розглянути з позиції концепції В. Дільтея, який вважав, що «у кожному розумінні є щось ірраціональне, як ірраціональне саме життя; розуміння не може бути ніколи представлено формулами логічних операцій. Межова, хоч і виняткова суб'єктивна ймовірність, що складається у співпереживанні, ніколи не може бути замінена перевіркою пізнавальної цінності висновків, у яких може бути викладений процес розуміння. Такими є межі логічної розробки, встановленої її природою» [141, с. 143]. Герменевтична модель тлумачення структури релігійного тексту та релігійного символізму знаходить своє відображення у розумінні людини як істоти не лише релігійної, але і «символічної». Ідея *homo symbolicus* узята із теорії Е. Кассірера [164, с. 133].

Герменевтика В. Дільтея отримала подальший розвиток в роботах І. Ваха та М. Еліаде, які вказували, що здатності релігійної символіки розкривати безліч значень, структурно пов'язаних між собою. Звідси, на думку І. Ваха, витікає один важливий наслідок: символ здатен відкривати той простір, у якому різнорідні реальності єднаються в одне ціле або ж складаються у єдину систему [328, с. 21]. Ще однією важливою функцією, на думку М. Еліаде, релігійного символу є здатність висловлювати парадоксальні ситуації або певні структури вищої реальності, які неможливо висловити іншими засобами. «Також варто відзначити екзистенційну цінність релігійної символіки, тобто той факт, що символ завжди містить у собі якусь частку реальності чи ситуацію, що стосується людського існування. Саме цей екзистенційний вимір відділяє символ від поняття» [269, с. 352]. У «Треносі», з точки зору герменевтики релігії, варто розглянути символи «Церкви-Матері», «Церкви-Нареченої», «блаженного Острова» («Небесної Отчизни»).

Творчість М. Смотрицького припадає на період, коли постає питання церкви як цілісної структури. Аналізуючи працю «Тренос» за допомогою методології герменевтики релігії, можна чітко виділити два аспекти, що варті уваги: дихотомію сакральне-профанне та міф про «Золотий вік», що характеризується ностальгією автора за певним часом в історії християнства, а саме IV-VI ст.

Поширеним критерієм для визначення релігійного характеру твору чи висловленого світогляду, вірування або доктрини є перевірка на наявність опозиції (або дихотомії) сакральне-профанне, яку вважають фундаментальною для релігії. Ця ідея, як вказує Ж. Ваарденбург, походить від праць М. Вебера, Р. Отто і Е. Дюркгейма, проте популяризацію в релігієзнавстві вона отримала завдяки роботам М. Еліаде [111, с. 34]. Справді, сакральним може бути не обов'язково щось надприродне. Святістю може бути наділена будь-яка істота, частина природи, природа загалом. Отже, первинне визначення терміну зводиться до такого: сакральне – це те, що протистоїть мирському, тобто секулярному або профанному.

У «Треносі» до сфери сакрального належить образ «Церкви-Матері». У християнській традиції сформувалася детальна система бачення образу церкви, що несвідомо знайшла своє відображення у формуванні багатозначних символів. У Старому Заповіті церква мала образ Ковчега Ноя (Бут. 6, 14 [17, с.10]) або Скинії (Вих. 26, 27 [17, с.86]), що архетипно відображає уявлення про дім або намет (у кочових культур). Візуальним символом у «Треносі» є образ «Церкви-Матері», що втілюється завдяки єднанню усіх православних християн. Місцем такого єднання є дім або храм. Останній ототожнюється із абстрактним образом церкви, як місцем, де перебуває істина. Він володіє сакральним характером, бо є місцем перебування Бога, хоча і водночас місцем, де збирається народ.

Св. Августин у праці «Про град Божий» описує два місця: «град земний» на противагу «граду Божому». Згідно із трактатом, церква – «град Божий», що симбіотично поєднується із уявленням ідеї Божого провидіння, яке скеровує цей «град Божий» до єдності людини з Богом. У «граді земному» перебуває профанна сфера діяльності людини, пов’язана із мирськими благами. Отже, в інтерпретації св. Августина, храм є ідеальним місцем для людського існування [92, с. 241-242]. Логічно, що концепція храму передбачає наявність священного елемента. Це істинно святе місце, житло Бога.

Ще одним образом, на який натрапляємо в «Треносі», є місто «Небесний Єрусалим», яке було створене Богом у той самий час, що і рай, тобто *in aeternum*. Услід за Августином, український мислитель Іоаникій Галятовський у трактаті «Ключ розуміння» виводить подвійну природу Церкви: «Двояка є церква. Перша – матеріальна, зроблена з каменю або дерева, таку церкву Соломон, цар Ізраїлю, збудував у Єрусалимі. Друга церква – кафолична, де відбуваються зібрання людей» [236, с. 83-84]. На нашу думку, таку ж ідею побічно розвивав і М. Смотрицький у «Треносі».

Він розглянув проблему складності розуміння структури церкви, яку відбито у метафоричних та художніх образах. Для українського мислителя

пошук ідеального образу, по суті, відображає бачення досконалого світу, що формується у сфері семіотики. Метафора функціонально забезпечує герменевтичне пізнання для створення ідеального образу церкви та світу. М. Смотрицький також зумів поєднати українську культуру з образом церкви як рідної матері. Розуміння церкви як матері-опікунки етнічно близьке для української свідомості. Символ «Церкви-Матері», ймовірно, бере свій початок ще з давніх уявлень культу «Матері-Землі», що характеризується плодовитістю в сільському господарстві, священністю жінки [272, с. 88-89].

Образ «Церкви-Матері» виконує дві символічні ролі: покровительки та заступниці. У вченні св. Кипріяна символ церкви інтерпретується як опікунство над дітьми: «Породила християн, аби з'єднати їх у своєму материнському лоні, а не залишити самих собі» [92, с. 23]. Це відображає архаїчне уявлення релігійної людини про постійне оновлення світу та переродження, як процесу очищення. Тобто для вдосконалення віри християнам необхідно повернутись у лоно «Церкви-Матері» та народитися знову [200, с. 45].

Інтерпретація символу церкви як материнського лона стає своєрідною формою місця для зібрання християн. До такого образу дуже часто зверталися православні письменники під час полеміки, переконуючи своїх читачів у тому, що єдиний шлях до порятунку – через єднання усіх християн у лоні східної святої церкви. Такий образ ми можемо знайти у творчості Герасима Смотрицького і Клірика Острозького, які подають образ «Церкви-Матері» у вигляді страждаючої жінки, яка плаче та звертається до своїх дітей, щоб вони повернулися у її спорожніле лоно: «Абысте увошедши в невъ небесный в ложницу облюбеница Церквє Хрыстовы в нерукотворенный прибыток, овоц животный приняли и от вѣка зготованых добр боящимся его насытилися» [43].

Порівнюючи образ «Церкви-Матері» у творчості Герасима Смотрицького та Клірика Острозького, можемо стверджувати, що у структурно-ідейному змісті ці метафори є статичними та подібними.

Наприклад, у «Ключі Царства Небесного» [235, с. 215] Г. Смотрицького «Церква-Матір» також просить своїх дітей повернутися до «материнського лона» та попереджає про гріхи, що можуть зійти на тих, хто покине її. Проте він висловлює досить оптимістичний прогноз, кажучи: «Церков Святая Восточная стоит крѣпко и неотступно» [235, с. 219].

Клірик Острозький також використовує метафору «Церкви-Матері» в бінарній перспективі. У першому образі церква представлена як стражденна і зубожіла, вона перебуває «серед смоку, пустині утисків, бід, скорботи, вигнання та блукання», однак водночас відображає аскетичний ідеал чернечого життя, переповненого святістю, такого, що жертвує життям заради «синів своїх» [235, с. 278].

У М. Смотрицького образ «Церкви-Матері» відрізняється від того образу, який використовували його вчителі в Острозькій академії. У «Треносі» цей образ ніби розділяється на два: нареченої та матері. Таким чином, він формує більш складну градацію. «Церква-Матір» постає у стражденному, вбогому та аскетичному способі буття, на противагу більш профанному, наділеному матеріальними благами образу католицької церкви. Така аскетичність виступає як дар Божий, а вбогість є ключем до розуміння Божественого дару [267, с. 230]. М. Смотрицький вказує на той факт, що велич православної церкви є втраченою та залишається тільки у минулому.

У «Треносі» зрада «Церкви-Матері» розцінюється як найбільший гріх, і для того, щоб спокутувати його, потрібно повернутися назад у «лоно» та заново відродитися: «І хто із вас одроджений не буде, той не є моїм сином і до царства Бога Отця не ввійде, а перейде од смерті першої до смерті другої, гіршої за першу» [235, с. 316]. Для того, щоб оновити релігійне життя, людина повинна повернутися до давніх традицій, традиції перших християн. Подвійна форма смерті, описана у «Треносі», означає фізичну та духовну смерть.

Виділяючи внутрішнє протистояння в образі «Церкви» («Церкви-Матері» та «Церкви-Нареченої»), можна простежити амбівалентну природу

метафори церкви у складних інтерпретаціях М. Смотрицького. Сакральний образ церкви у «Треносі» описує занепад та розпад встановлених традиційних зв'язків православного християнина з центром святої східної церкви, що призводить до втрати рівноваги звичного буття православного християнина.

М. Смотрицький використовує два часових простори для опису церкви: минулий та теперішній. Він описує «усім народам і жителям землі» досконале минуле церкви, як «Христової Нареченої», порівнюючи минуле із теперішнім в образі «Церкви-Матері». У релігієзнавчому контексті образ нареченої у «Треносі» можна інтерпретувати як первинну природу «Церкви-Матері», яка бере свій початок від образу нареченої. Так, образ «Церкви-Нареченої» має у своїй основі пасивний початок чистого та ідеального буття Божого Духу, що відрізняється від активного буття, яке починається з Логоса, втіленого у ляменті «Церкви-Матері». Таким чином, «Церква-Мати» перебуває у децентралізованому світі, внаслідок чого вона втрачає образ храму, свою сталість та непорушність. Образ «Церкви-Матері» не може сприйматись як цілісна сакральна сутність, переповнена божественним буттям. Зміщення статусу центрального образу вказує на перебування церкви «всюди» у пошуках нового центру «Небесної Отчизни» [235, с. 284, 317].

Шведський мислитель Н. Сьодельбрум убачав у поділі цілісного сакрального простору на дві частини спосіб показати, що духовний світ церкви також містить у собі негативні, тобто мирські характеристики [195, с. 265-270]. Таким чином, образ церкви, що формується на співвідношенні двох начал, утворює ілюзію певних понять. Перша ілюзія – утраченого простору та часу. Друга – така, що руйнує значення матеріальних благ, яких позбавлена «Церква-Мати». Ці два полюси єдиного сакрального виміру вказують на історичне розмежування.

Перший образ у «Треносі» – «Церкви-Нареченої» – вказує на ідеальний час та простір, другий образ – «Церкви-Матері» – на «бурхливе море», яке потрібно заспокоїти «синівською любов'ю», щоб повернутися в

ідеальний час до «берегів Небесної Отчизни», яка у «Треносі» зображена як острів [235, с. 317]. Образ моря належить до універсальних символів, за В. Топоровим [232, с. 36], М. Еліаде [271, с. 83-84], Н. Фраєм [298, с. 71]. У «Треносі» вода символізує цей світ, який може бути мінливим і небезпечним для душі людини, а острів розуміється як камінь на якому стоїть церква.

Шлях, пройдений людиною до цінностей, що містять у собі образ «Церкви-Матері», дає змогу подолати розірваний простір та наблизитися до «Церкви-Нареченої». Деякі отці церкви проявляли зацікавлення до співвідношення між символами християнства і символами, що мають загальний характер. Звертаючись до тих, хто заперечував воскресіння мертвих, Феофіл Антіохійський наголошував на «божественних знаках» (*tekhmeria*), що зберігаються у нашій свідомості і проявляються у вигляді змін пір року, дня і ночі, протистояння світла та темряви і т. д. [298, с. 46]. Як зазначав Климент Александрійський: «День і ніч вказують на воскресіння: ніч засинає, день прокидається, і день відходить, ніч приходить» [9, с. 34].

Для апологетів християнства символи завжди містять у собі певне послання. На їхню думку, вони відкривають нам можливість інтерпретувати священне. Одкровення, що було привнесене християнством, не зруйнувало значення дохристиянських символів, а лише додало нових смислів. Можна додати, що символ води зазнав певної трансформації. У М. Смотрицького «бурхливе море» – це територія, де панує гріх. Заспокоїти водну стихію, на думку автора «Треносу», може лише покаяння «синів-відступників». У цьому полягає новизна бачення даного символу українським мислителем. Таким чином, виникає ще одна опозиція сакрального простору «Церкви-Матері» та профанного простору «дітей-відступників», оскільки останні зрадили свою традицію: «Немає нікого серед тих, хто б Отця не слідував. Немає жодного, котрий би йшов за матір'ю. Біда неплідній. Біда безпотомній» [235, с. 297].

Єдиним шляхом подолання цього протистояння є заклик «Церкви-Матері» повернутися в її «лоно». У М. Смотрицького цей заклик варто розуміти як намагання повернути представників соціальних груп шляхти,

священства, селян назад до православної церкви. В релігійно символічному вимірі цей процес трактується як своєрідна форма переродження, що передбачає народження нової свідомості: потрібно повернутися у «материнське лоно», тобто до місця де можуть бути прощені гріхи [270, с. 190]. Цей процес у герменевтичному розумінні відображає рух в такому напрямі: від гріховного стану синів-відступників до позбавлення гріхів у «лоні церкви». Це явище характеризує можливість порятунку людської душі через церкву і покаяння.

Повернення у лоно матері в духовній сфері формує нову дійсність, яка ще не набула нових, з точки зору М. Смотрицького, ознак. А саме час, коли церква увійшла у політичний процес історії, починає виникати профанація духовного життя, яке потребувало регулярного очищення через складну ритуальну структуру. У християнстві – це таїнство літургії та молитви. Повернення до ідеального стану церкви передбачало очищення і позбавлення відступників гріха. У такій формі М. Смотрицький намагається відтворити ідеальний образ християнської громади, де панує єдність у діях і єдність у формі віросповідання. Перебування дітей у лоні «Церкви-Матері» формує відчуття цілісності та повноти світу. Як зазначає С. Аверинцев, у середньовічній християнській міфології лоно матері відображало жаль, було символом теплої материнської любові та сокровенності, первинної і тихої безпеки у святому лоні матері-печери або землі. Ембріональне життя людини в утробі матері-природи замкнене в механічному циклі повторів і позбавлене свободи втечі [80, с. 277].

На відміну від попередніх герменевтичних інтерпретацій образу «Церкви-Матері», у М. Смотрицького бачимо більш глибинний символізм у філософському та богословському переосмисленні. Дуалістичний образ церкви функціонує у двох площинах, які задає автор. У статичному вимірі образ церкви постає як бінарне протистояння минулого і сучасного («Церкви-Нареченої» і «Церкви-Матері»), у динамічному вимірі образ церкви перебуває у процесі руйнації у вигляді протистояння «Церкви-Матері» та

«синів-відступників». Автор «Треносу» репрезентує теперішній стан церкви через втрату, загибель і зміну зовнішньої форми краси на вбогість та аскетизм. М. Смотрицький споглядає ситуацію доволі критично, оскільки текст «Треносу» позбавлений будь-яких сподівань щодо можливості повернення «блудних синів» [235, с. 101]. Для автора єдиним шляхом до порятунку є покаяння. Образ храму, який використовує М. Смотрицький, є місцем єднання навколо однієї ідеї, що втілена в образі «Церкви-Нареченої». Він приділяє значну увагу образам сім'ї, синівства, що символізує звичайних мирян, образ батька, яким є Христос та образ матері, якою є церква. У «Треносі» часто повторюються вислови «у чиїм і в якім домі ви народилися», «у який храм ви увійшли вперше» [235, с. 326]. Таким чином, М. Смотрицький формує ідеальну модель буття людини у світі: дім або храм – це центр світу, а сім'я повинна перебувати у храмі – отже, у центрі світу. Однак український мислитель вважає таку модель втраченою, тобто такою, що існувала у минулому. Єдиним шляхом, яким можна відновити сімейну єдність і віднайти втрачений центр світу, є повернення синів у «материнське лоно».

У «Треносі» образ церкви є дуже антропоморфним, в алегоричному розумінні тіло відображало світобудову: «Руки в оковах, ярмо на шиї, пута на ногах, ланцюг на стегнах, меч над головою двосічний, вода під ногами глибока, огонь з боків невгасимий, звідусіль волання, звідусіль страх, звідусіль переслідування» [235, с. 295]. М. Смотрицький описує тіло «Церкви-Матері» понівеченим: «Чорне обличчя моє. Змарніло від посту, наруги й переслідування. Несу на собі Хрест страждань, утисків, ідучи за убогим цим світом по тернистій дорозі до горнього Єрусалима» [235, с. 284]; «Літа мої в зітханні застигли, розвіялися як дим, а кості мої як вижарені, висохли. Посічено мене, як сіно. І зав'яло серце моє од голосного плачу мого. Присохло тіло моє до костей моїх» [235, с. 296]; «З мене сю оздобну шату злупили і над бідним тілом моїм, з котрого всі мої сини вийшли, з насміхом знущаєтесь» [236, с. 296]. В архетипному розумінні тут діє співвідношення

тріади «тіло-храм-світ», тому, говорячи про становище «Церкви-Матері», М. Смотрицький описує і матеріальну дійсність світу.

Аналіз образу церкви у релігієзнавчому контексті підкреслено демонструє, що бінарна конструкція образу є основою для формування ідейного протистояння. Він створює уявний ідеальний світ, який може існувати, якщо домінантним началом стане не образ «Церкви-Матері», а образ «Церкви-Нареченої», який був притаманний для раннього середньовіччя в епоху вселенських соборів.

Східнохристиянська парадигма мислення, особливо в культурі слов'ян, існувала в культі материнської першооснови. Український мислитель закликає повернутися в лоно православної церкви, тобто матері, своїх синів, які відступилися від віри [165, с. 103]. Такі заклики є відображенням досить давньої архетипної структури оновлення, фактично «другого народження» цілого суспільства. У «Треносі» автор намагається інтерпретувати ідею страждання «Церкви-Матері» як метафізичну, тобто саме церква, що ототожнюється зі стражданням, може спокутувати гріх, оновити всю людську сутність і повернути її в той стан, у якому людина перебувала в раю. Істинна святість зійшла у профанний світ, у якому панує папа римський та матеріальні блага. М. Смотрицький проголошує заклик до повернення у православну віру, що містить у собі набагато глибший зміст. Це заклик до пошуку сакрального часу, коли церква була «Нареченою Христа» [165, с. 104].

У «Треносі» православна церква постає як жінка-вдова, скривджена власними дітьми. М. Смотрицький дає чіткі вказівки, як можна віднайти істинний сакральний простір: через складну систему церковних таїнств. Полеміст розумів, що ситуація, у якій опинилася позбавлена ієрархічної верхівки церква, не може в ритуальний спосіб підтвердити зв'язок зі священним. Для цього потрібна належність до Христової традиції, що містить у собі безперервний літургійний процес. Фактично, М. Смотрицький вказує на те, що православна церква в Польсько-Литовській державі є

нереалізованою [169, с. 105].

На думку українського мислителя, заблукалі сини можуть пізнати священне через «плач» «Церкви-Матері», що є абсолютно протилежним до чогось мирського. Такий поділ в уяві М. Смотрицького пояснювався тим, що православна церква уособлює в собі цілісне єднання людей на основі християнських чеснот, що визначається як сакральне, а католицька церква уособлює в собі єднання навколо однієї людини, яка наділена світською владою, що уособлює в собі матеріальне начало. Наявність цього дуалізму – очевидний критерій для віднесення того чи іншого явища духовного життя до релігії. Цей приклад вказує на те, що М. Смотрицький розглядає прояв священного вищого порядку, що включає в себе таємничий акт, прояв дій невідомої раніше реальності.

Священний простір «Церкви-Матері» для автора переповнений буттям. У більшості випадків опозиція священне-профанне містить у собі протиставлення реальне-ірреальне (псевдореальне) [94, с. 78]. Таким чином, релігійна людина, що втрачає своє коріння або «віру предків», не може перебувати у справжній реальності, а існує у псевдореальному релігійному світі [94, с. 79]. Наприклад, у «Треносі» можна знайти заклик до цілих родів колишніх православних магнатів, які покинули «віру предків» та приєдналися до унії або прийняли католицизм. М. Смотрицький розуміє, що священне і профанне – це два образи буття у світі, дві ситуації існування, що застосовує людина в ході історії. Унійний і православний способи мислення для українського мислителя постають не як способи, що розділяють соціальний статус буття конкретної людини, а як два способи існування людини в одній вірі – християнській [116, с. 26]. Тобто він формує свою теорію, що унійний світогляд є неприйнятним для православного українського світогляду.

Як продовження опозиції до сакральності православної церкви, М. Смотрицький описує своє розуміння моделі католицької церкви, яка базується на понятті «*Deus Domini»* що, на думку автора, є втіленням профанного простору. Православна ж, тобто для нього сакральна модель

буття формується через страждання, смиренність, бідність, аскетизм, послух, традицію.

Ще одним протиставленням сакрального і профанного у творчості українського мислителя є загальна ідея теоцентризму, тобто вищої духовної і фізичної сили *Deus Domini*, яку уособлювали королівська влада та панування католицької церкви. Автор «Треносу» протиставляє цьому сакральний світ «Церкви-Матері», як світ любові та покаяння. Така характеристика імпліцитно не позбавлена дихотомії на побутовому або практичному рівні. У «Треносі» це проявляється різкою критикою інституту папства.

Як зазначає Л. Квасюк, таке протиставлення відбувалося на рівні полеміки: «…спрямований на опозицію до католицької церкви, яка свої ідеальні устремління втілювала в образі Бога Отця як верховної батьківської сили, можна зіставити дві культурні максими, виражені в образах «Церкви-Матері» Смотрицького та Бога Отця Петра Скарги» [167, с. 209].

«Тренос» побудований як опозиція до однієї з основ католицької церкви, що вбачає свої ідеали в образі «Бога Отця» як пануючої чоловічої сили. М. Смотрицький протиставляє «Церкву-Матір» «Богу Отцю», але не як діаметральну протилежність, а радше як модус буття християнської церкви. Український мислитель дискредитує теократизм та примат папи римського через нетолерантність, яку демонструє в своїй творчості П. Скарга. М. Смотрицький заперечує метафору, яку використовує його полемічний опонент для розуміння сакрального простору християнської церкви. Для польського єзуїта «Церква-Матір» є безплідною, тому що не може більше народжувати нових синів, а її лямент – це «пекельний лямент заздрості», «плач глупої діви, яка не знає, що її отець виховав»: «Плакати треба над тим, що у Царгородській столиці украли християнську єдність і любов, вигнали Христа, який там мешкав. За риданням вона не помітила неволі поганської, у якій опинилася» [68, с, 31].

Абсолютизація патріархального типу церкви протиставляється сакральним простором «Матері-Церкви», фактично образом «Матері-Землі».

У творі «На плач і лямент Теофіла Ортолога» П. Скарга робить спробу нівелювати важливість образу «Церкви-Матері». Польський єзуїт зазначає: «Хто не згадує Отця, ще більші страждання накликає на народ свій» [68, с. 33], вказуючи на те, що М. Смотрицький впадає в єресь, яка може зашкодити православним християнам.

У більш широкому, релігійно-філософському контексті прояви сакрального і профанного у «Треносі» представлені як проекція духовної дійсності початку XVII ст., тобто їхня актуальність полягає у релігійній та духовній ідентичності. «Бог Отець» і «Церква-Мати» відображають духовні моделі, що зіштовхнулися у світогляді православних слов'ян Речі Посполитої, а саме: дві християнські релігійні традиції – західна і східна [116, с. 26]. Кожен тип духовності через своє розуміння сакрального мав під собою певну структуру цінностей та просторових орієнтирів у тогочасній структурі суспільства, що у фінальній проекції сформувало ідеальний спосіб буття людини в «лоні» конкретної церкви та духовності [248, с. 210].

Інтелектуальна культура середньовіччя Західної Європи не змогла поєднати метафізичну категорію релігійних символів із аналогіями, що побутували у народному середовищі. Таким чином, виникли два абсолютно різних світи, що не могли взаємодіяти між собою: світ релігійного (біблійного) символізму та світ повсякденності. Й. Гейзінга зауважив, що здатність осмислювати і поєднувати релігійні символи була притаманна схоластичній філософії [246, с. 89-90]. Також це підтвердило дослідження Г. Вдовіної про семіотику у схоластичній філософії [112; 113].

Середньовічна людина постійно перебувала у відчутті єднання земного світу із небесним, це виражалося у церковній архітектурі та мистецтві. За словами Й. Гейзінги, середньовічна людина споглядала зашифровані символи в мистецтві і давала волю фантазії, не зупиняючись на розумінні єдиного [245, с. 199]. Людська свідомість перебувала у процесі інтеграції та декодуванні символів для кращого розуміння свого власного буття. Значна кількість населення міст та сіл середньовічної Європи не вміла

читати, тому текстом Біблії для них були символи, що закладались у вітражах, скульптурах та розписах всередині церкви. Для інтерпретації цих зображень був потрібен посередник, у ролі якого поставав священик [246, с. 14], а у вченні П. Скарги ним був папа римський – абсолютний знавець Святого Письма.

Середньовічна релігійна культура католицької церкви тяжіє до культу сили Бога Отця, представленого у Старому Заповіті. Конкретно польська традиція католицької церкви завжди відстоювала старозавітній образ Бога та моделі його існування у світі. Опираючись на Святе Письмо, було сформовано основу патріархального права. На основі вчення Біблії виникає поняття *ecclesia* (з давн. грец. *об'єднання*) людей-християн, якими керує патріарх-апостол, а в католицькій традиції – Петро. За біблійною традицією, Бог творить людину, якій дає землю та все, що на ній створено, для користування, але формує моральні норми життя, на яких виникає суспільно-державна структура – закон. Відповідно, належність християн до старозавітної традиції стала основою середньовічного західноєвропейського права, як індивідуального, так і загального [68, с. 17]. Така ідея стала досить поширеною серед польських єзуїтських теологів кінця XVI – початку XVII ст., тому можна стверджувати, що Бог Отець усіх християн стає Богом тільки для католиків. Для прикладу, у творчості Матвія-Казимира Сербевського [286, с. 301] образ Бога Отця є символом необмеженої влади, всемогутності, що проектується на папу римського. Така світоглядна конструкція передбачала формування страху перед силою, гнівом, законом і справедливістю, що були наявні в образі старозавітного Бога Отця. Творчість польських єзуїтів-теологів спричиняла у християн боязнь перед папою, що цілеспрямовано формувалася на основі образу старозавітного Бога Отця та страху людей перед Його Законом.

У «Треносі» образ Бога Отця є трансцендентним, тобто відстороненим від втручання у хід історії. Він виконує функцію судді та споглядача. М. Смотрицький вказує на його значимість лише як карателя грішників і того,

хто відновлює справедливість під час Страшного Божого Суду. На противагу католицькому образу Бога Отця український полеміст використовує образ «Церкви-Матері» як заступниці, що просить у Бога Отця не засуджувати всіх заблуканих дітей, а дати їм можливість спокутувати свій гріх через повернення до «єдиного материнського лона».

У контексті старозавітної моделі розуміння єднання усіх християн є можливість проаналізувати твори польського єзуїта П. Скарги як полемічного опонента М. Смотрицького. У книзі «Про єдність Божої Церкви» [68] польський автор стоїть на позиції створення єдиної держави, в якій можуть існувати два різних християнських світи: східний та західний. Він обґрунтовує ідею єдності двох церков під керівництвом Бога Отця та папи римського. Вартим уваги з цієї точки зору є твір «Сеймові казання…» (1597 р.), у якому П. Скарга описує можливий варіант політичної моделі переорганізації Польсько-Литовської держави на основі релігійної єдності двох церков [286, с. 303].

Структура образу Бога Отця у творчості Петра Скарги містить у собі філософську концепцію розуміння божественної сили (*absolutum Dominum*). Образна система, яку використовує польський єзуїт, містить у собі чітку основу образу Яхве, зображеного у Старому Завіті. Інтелігібельна конструкція творчості П. Скарги містить у собі божественне послання-пророцтво, що у старозавітній міфологічній системі є своєрідною структурою передбачення майбутнього. Автор книги «Про єдність Божої церкви» порівнює занепад державності із міфом виходу євреїв із Єгипту, коли ті вирушили на пошук обіцяної Богом землі, де змогли би будувати нову державу [68, с. 73]. У цьому випадку реалізовано принцип переміщення, що вказує на мету автора надати читачам більш вірогідної мотивації. Модель влади Бога Отця католицька церква характеризувала як ідеальну, репрезентуючи суспільний лад у державі як досконалу структуру, що втілюється через патріархальне начало «світу Отця». Такою була західнопольська модель релігійної основи державної влади за вченням

П. Скарги.

М. Смотрицький у «Треносі» навпаки використовує образ жіночого начала як сакрального простору, в якому повинні об'єднатися усі християни. І тут можна вказати на існування двох моделей буття релігійної культури: католицької, що базується на образі Бога Отця – «Deus-сили», та православної «Церкви-Матері», що характеризується стражданням, смиренністю, убогістю й аскетизмом. Аналізуючи ці дві ідеї, можемо запропонувати своєрідну схему суспільної структури. Першою є ідея, яку відстоює П. Скарга, про створення нового світу, суспільної цілісності, у якій панує патріархальна ієрархічна система релігійних цінностей. Цей підхід характеризується профанацією релігійного простору людського буття. Єдиним шляхом нівелювання профанації польський єзуїт вважає зміну політичної структури у державі, що, на нашу думку, не спричинить змін у духовній реальності, бо це неможливо за використання політичних методів.

На відміну від П. Скарги, М. Смотрицький пропонує православну модель зміни духовної реальності, яка реалізується на метафізичному рівні через спокуту гріха. Абсолютизуючи страждання і смиренність, повернення до «віри батьків наших» [236, с. 327] є основою, яка може примирити людину з Богом і сформувати особливу модель єдності православного народу як ідеальної спільноти. Автор «Треносу» використовує архаїчну модель розуміння сакрального простору, який він переносить на образ вітчизни [236, с. 284]. На його думку, для формування ідеальної держави, сповненої Божої благодаті, «заблукалі сини» повинні повернутися до лона «Церкви-Матері» та пройти процес очищення через спокутування гріхів.

Отже, М. Смотрицький розуміє церкву не як невидиму, духовну організацію, яка позбавлена центру, і яка є місцем для духовної єдності усіх тих, хто дотримується істинних заповідей Ісуса Христа. Тому використання материнського образу для нього є знаковим, оскільки материнське начало не передбачає силового впливу для створення єдності та ієрархічної структури. Сформована ним бінарна конструкція «Церква-Наречена» та «Церква-Матір»

є основою для формування ідейного протистояння. Мислитель створює уявний ідеальний світ, який може існувати, якщо домінантним началом стане не образ «Церкви-Матері», а образ «Церкви-Нареченої», що був притаманний для раннього середньовіччя в епоху вселенських соборів. У «Треносі» інтерпретується ідея страждання «Церкви-Матері» як метафізична, тобто саме церква, котра пов'язується зі стражданнями, може спокутувати гріх, оновити всю людську сутність і повернути її у той стан, у якому людина перебувала в раю.

2.3. Герменевтичний вимір міфологеми «Золотий вік»

«Тренос» М. Смотрицького є своєрідною моделлю довершеного світогляду православного інтелектуала, який має свої авторитети. Передусім у цьому випадку варто говорити про сталий традиційний образ церкви, який залишився у минулому. Така позиція формувала підґрунтя людського існування міфологічного часу і часу життя церкви. Ця міфологізація містила у собі реконструкцію ідеальних образів, структур, людей і встановлювала ідеальний характер їхньої взаємодії. Проте, всупереч західноєвропейським уявленням історії або теперішньої (для автора) реальності, православна теорія розуміння історії передбачала формування ідеальної соціальної структури через втечу в ілюзію минулого, що в міфологічній свідомості називалося «Золотим віком».

Вперше поняття «Золотого віку» у творчості видатного полеміста виділив С. Бабич [96, с. 23]. Він стверджував, що у «Треносі» «з історичної перспективи відцентровою точкою уявного християнського універсалізму Мелетія Смотрицького є «Золотий вік» Володимирового хрещення» [96, с. 24]. На думку дослідника, український мислитель актуалізує проблему походження віри православних українців. Автор дослідження про М. Смотрицького робить висновок, що у творчості українського релігійного діяча XVII ст. порушено проблему протиставлення містичної причини вибору предків «через сходження Святого Духа» і благословення апостола Андрія,

коли той перебував на території сучасного Києва. Він також подає історію прийняття Польщею християнства не від апостольської традиції, а відштовхуючись від середньовічної інтерпретації християнського вчення [96, с. 23]. На нашу думку, у «Треносі» М. Смотрицький виділяє не священне минуле часу Володимирового хрещення, а давній період раннього середньовіччя.

Тут виникає друга позиція апелювання до джерел: «Де тепер Василій, котрого за особливу дбайливість про стадо Христове і пильність Великим названо? Де Амвросій, Медіоланський єпископ? Де Ієронім, Богом даних письмен тлумач досконалий? Де Кипріан, де Августин – старанні єретичних плевели полільники… Де Амвросій, медіоланський єпископ? Де Іоанн святий, що його за злото плинні струмені небесної його про покуту науки Златоустом найменовано? Де Афанасій і Кирило, олександрійські патріархи, і Григорій, низіанський єпископ, мужні вітця свого лицарі і чуйні мої заступники…» [236, с. 298-299]. Автор посилається на часові рамки функціонування отців церкви, бо, на його думку, це був «Золотий вік». З ідеалізованим минулим автор пов’язує власну філософську традицію. Світ цінностей отців церкви, як і самого М. Смотрицького, автентичний і похідний від сакрального. Становище християнської церкви в ранньому середньовіччі розглядається ним як досконале.

Саме поняття «Золотий вік» позначає міфологічне уявлення про щасливий і безтурботний стан первісної людини, який вважався назавжди втраченим ідеальним станом, уявлення про який набуло розповсюдження за античної доби. Звичайно, у характерних рисах цього «блаженного» стану відсутні елементи вищого інтелектуального порядку, адже усе зводилось більшою мірою до тварного добробуту, підтверджуючи лише архаїчність походження цієї міфологічної структури. У грецькій літературі легенда про «Золотий вік» пов’язана передусім з ім’ям Гесіода, а саме з його оповіданнями про чотири покоління: золоте, срібне, мідне і залізне. Між двома останніми існує ще покоління героїв, що в дечому сповільнює

прогресивний занепад людського роду. У римській літературі цей сюжет є досить близьким до Гесіодового бачення, обробленого Овідієм. За Гесіодом, перше покоління людей за часів правління верховного бога Кроноса насолоджувалося повним блаженством [222, с. 8].

Цей міф знайшов своє органічне продовження у християнському вченні про втрачений земний рай, загублений першими людьми. Міф про «Золотий вік» вплинув і на європейський світогляд Нового часу. Європейські мореплавці в епоху Великих географічних відкрить уперше зіткнулися з жителями не європейських країн, що жили первіснообщинним ладом і не мали поняття соціальної структури. Часто первісний лад життя сприймали як підтвердження моделі біблійного раю, або, іншими словами, «Золотого віку». Звідси походить ідея про доброго дикуна, який живе за мудрими законами природи. Ця ідея нерідко трапляється в літературі XVI ст. (Мартир, Монтень).

Модель «Золотого віку» в М. Смотрицького зазнає суттєвої трансформації. Міф про дивовижну добу в автора «Треносу» має конкретні часові межі: IV-VIII ст. У історії християнської богословської думки цей час відомий як епоха вселенських соборів. Саме цей період, на його думку, є знаковою віхою для становлення православного інтелектуального світогляду. Досить згадати таких великих релігійних діячів, як св. Афанасій Олександрійський – «батько православ’я», кападокійські отці – Василій Великий, Григорій Нисський та Григорій Назианзін, проповідник св. Іоанн Златоуст; кілька менш відомих, але важливих богословів – св. Кирило Єрусалимський, Дідим Сліпець, Амфілохій Іконійський. Також визнання отримали екзегет і перекладач Біблії блаж. Ієронім, екзегет і проповідник преп. Єфрем Сирин, історик і знавець Письма Євсевій Кесарійський, ересеолог св. Єпіфаній Кіпрський. На Заході з’являються такі богослови, як Іларій і св. Амвросій Медіоланський. Це також час зародження аскетичної літератури: преп. Антоній Великий, преп. Макарій Єгипетський, Євагрій Понтійський та інші.

Опис нинішнього становища «Церкви-Матері» у «Треносі» відображає її реальний стан, уподібнюючи образ церкви до уявного тіла, переповненого болем, скорботою та гнівом; вказує на втрату минулої величі та давніх чеснот православної церкви. Для реабілітації теперішнього становища «Церкви-Матері» автор використовує міфологічний світ «Золотого віку», який втілено в образі ідеального суспільства всіх християн, що перебувають у лоні східної «Церкви-Матері». «Золотий вік» відображено у «Треносі» через образ «Церкви-Нареченої», яка залишилася у далекому минулому або перебуває у теоретичній перспективі майбутньої оновленої церкви. На думку С. Бабича, у «Треносі» «ідеал утраченого «Золотого віку» постає в образі великої ідеальної *християнської* родини, представники якої гуртуються духом єдиної віри, давніх чеснот, успадкованих від предків» [96, с. 122]. Такий мотив у сучасному релігієзнавстві називається «ностальгією за джерелами» [273, с.12-13], що відображається у прагненні повернути собі втрачене минуле. У «Треносі» мотив ностальгії за джерелами передається у таких фрагментах: «Де благословенні ті всього світу Докторове, Апостолове? Де їхні необлудлі послідовники – пастирі і вчителі?» [236, с. 298]; «Де зараз ієреї без нагани, котрі б не собі догоджали…» [236, с. 310]; «Де мій харч духовний, із Євангельської ріллі зжатий і довіреній мені по тарі призначений? Де науки, завдяки б яким слухачі в страх Божий і в любов до ближнього свойого навертались? Де й інші добрі чесноти, що з уряду і зверхності мойого походять? Де святоблива монастирів спорядження, пристойна церков оздоба?» [236, с. 324]; «Колись гарна й багата, тепер споганіла й убога. Колись королева, всьому світові люба, тепер усіма зневажена і опечалена» [236, с. 295].

Таким чином, М. Смотрицький формує два універсальних часових простори, в яких зосереджує реальну та міфологічну форми існування православної церкви. Утрачений ідеал, за яким плаче «Церква-Мати», є «Золотим віком», тобто «Церквою-Нареченою», що супроводжується мотивом ностальгії за джерелами. Цим М. Смотрицький створює

протиставлення двох парадигм: ідеальної візантійсько-руської культури, яка перебуває у занепаді, та католицько-польської, через яку страждає православна церква.

Л. Квасюк зазначає, що у «Треносі» виразно вимальовується опозиція свій-чужий (позитивний-негативний). Через полонізаційні елементи, як чужі, сучасний простір автор вважає негативним, трагічним, а кращі «Золоті часи» – як втрачене минуле. Сучасність вже не має відчуття спадкоємності сакрального минулого, не мислиться автором як щось пов'язане зі Святим Письмом. На думку дослідниці, в «Треносі» прослідковуються такі антиномії, як сакральна і профанна сфери, Бог і світ, святий і світський, віра і розум [165, с. 60]. Український мислитель намагається встановити межу та дати чіткі вказівки для того, щоб віднайти втрачений сакральний простір. Єдиним варіантом такого повернення є реанімація православної церкви.

Аналізуючи текст «Треносу», можна стверджувати, що у православній традиції Східної Європи XVII ст. він є першим твором, що містить у собі елементи ранньомодерного світогляду. Як зазначає С. Бабич, така тенденція цілком зрозуміла і є особливістю «Треносу». Її можна пояснити тим, що автор використовував раціональний метод у подачі інформації, аби він був зрозумілий опонентам. На думку П. Кралюка, саме із творчості М. Смотрицького та К. Саковича бере свій початок раціональна традиція філософствування в історії української науки, що може бути підтвердженням нашої думки про те, що «Тренос» є першим оригінальним релігійно-філософським твором в українському інтелектуальному середовищі, який має елементи схоластики [181, с. 97]. В подальшому подібна модель мислення віднайшла своє продовження у стінах Києво-Могилянської академії.

Як уже зазначалося, у «Треносі» відбувається своєрідне протистояння Бога та світу, сакрального та профанного, віри та розуму, стійкості православної християнської традиції та динаміки інтелектуальної системи західноєвропейської схоластичної культури і практики. Протиставлення «Золотого віку», як ідеальної моделі світу, невід'ємно пов'язане з минулим та

із запереченням сучасності. Ідея міфу про «Золотий вік» трапляється у творчості попередників та сучасників М. Смотрицького: І. Вишенського, Г. Смотрицького, Клірика Острозького. У цьому контексті можна привести думку С. Аверінцева, який виокремлює два рівні сакральності у християнській духовності, а ідею «Золотого віку» вбачав у співвідношенні та протиставленні двох книг Біблії, пояснюючи це дуалістичною природою християнського світогляду та етики: «Ця опозиція виражалася у єдності християнського канону Біблії, Старий Заповіт – святий, але Новий Заповіт – ще святіший» [80, с. 271].

Отже, для М. Смотрицького ідея «Золотого віку» пов’язана з ідеальним минулим православної церкви. Мислитель концентрував свою увагу на ідеї сакральності першообразів в реальності православної церкви, тому історичний період «Церкви-Нареченої» перетворюється у міфічний час початку ідеального християнства. Він сакралізує культ матері, який поміщає в основу моделі східної церкви. Міфологізація ідеального минулого та спроби М. Смотрицького окреслити реальність церкви полягали у прагненні змінити існуючий для українського мислителя образ «Церкви-Матері». Тому, вказуючи на реальність таких змін, він звертається до ідеї «Золотого віку», формуючи містифікацію, пов’язану з онтичною структурою світу, яка зумовлює формування ілюзії «*nesquama terra»* (зниклого, неіснуючого світу або простору).

2.4. Естетичні погляди та риторичні моделі у «Треносі»

Естетичне світовідчуття у творчості М. Смотрицького детально досліджував С. Бабич. На думку дослідника, значною мірою естетика, яку автор пропагує у «Треносі», знаходиться у руслі культури бароко. Однак, на нашу думку, все ж в естетичному світогляді українського мислителя залишаються аспекти середньовічних ідей, що були успадковані від античності. Тільки християнський світогляд надав їм нового значення, розмістивши у сферу мирського та божественного. Тобто це дало людям

можливість сприймати красу та естетичні образи, що сходили від Божественного.

Тлумачення Біблії у вченні святих отців породило цілу низку нових категорій для середньовічної філософії, а це, своєю чергою, сформувало нові філософські структури. Очевидно, естетика в середньовіччі набуває певної оригінальності, елементи рецепції якої М. Смотрицький вводить у «Тренос». Автор ідейно залишався в середньовічній парадигмі мислення, що відображає естетику та культурну традицію середньовіччя через подані ним образи.

У середньовіччі, на думку У. Еко, існувала певна концепція краси – суто інтелектуальної, краси моральної гармонії, метафізики сяйва, яку сьогодні може бути трактовано лише за умови надзвичайно бережливого проникнення у ментальність та чуттєве сприйняття тієї епохи [268, с. 21]. М. Смотрицький розмірковує про красу «Матері-Церкви», якою вона була у часи попередньої епохи, а також про аскетичний образ, якого вона набула у час написання «Треносу». Для єзуїтського середовища, в якому певний час перебував український полеміст, було характерне схоластичне розуміння краси, яке надавало цьому поняттю певний атрибут Бога. Досвід осягнення краси розуміли передусім як моральну та психологічну реальність людини, тобто краса «Матері-Церкви» залежала від моральності її «синів». Людина, яка проживала у характерній для середньовіччя традиції, розглядала красу через аналогію в описі прекрасного та природи речей.

Середньовічна естетична думка надавала великого значення геральдиці. Наприклад, епіграма роду Вишневецьких у «Треносі» уподібнює їхніх родинний герб до місяця як певної астральної сили, що лежить в основі міфологеми про зоряне небо. С. Бабич вважає, що таке уподібнення притаманне письму українського раннього бароко [96, с. 71].

Проте варто зазначити, що хоч автор і використовує літературну форму раннього бароко, але насправді дотримується середньовічних традицій. М. Смотрицький використовує образи зірок, сонця та місяця як

аналогію до «світла місяця-князя на темному небі», підкреслюючи доброчинні діяння знатної особи та його роду. У «Треносі» рід Вишневецьких постає духовним спадкоємцем та опікуном православної церкви, князь зображений як місяць, а вірні сини «Церкви-Матері» як зірки: «Світить місяць на небі ураз із зірками. Так достойні корибути світили ділами знані на весь окіл, у широкому світі їхня слава не загине у жорстокій миті» (*переклад з пол. С. Бабича*) [96, с. 71].

Інший елемент, що характерний для творчості М. Смотрицького та містить певні паралелі із середньовічною естетикою, це – контраст між сприйняттям земного та прагненням до надприродного. Автор «Треносу» формує у читача бінарний естетичний образ «Церкви-Матері», що реалізовується у двох естетичних парадигмах: ідеального та потворного. Ідеальний образ «Церкви-Матері» постає як прагнення повернути або віднайти втрачену трансцендентну красу, що втілювалася через матеріальне: «Колись була дивом дивним і людям, і ангелам. Оздобленою була перед усіма: принадною і милою, гарною, як вранішня зоря удосвіта, красною, як місяць, чарівною, як сонце, одиначкою у матері своєї, вибраною неньці моїй рідній за єдину чисту голубицю непорочну, ані жодної білизни і зморшки або чогось такого не маючи» [236, с. 295].

На думку У. Еко, такі описи церкви були характерними і для епохи середньовіччя. Він стверджує, що у XII ст. монахи цистеріанського та картезіанського орденів тільки розпочали гостру полеміку проти розкоші та використання образотворчих засобів [268, с. 24]. Наприклад, абат Сен-Дені у XII ст. писав: «Часто ми споглядаємо межі звичайної прив’язаності до церкви, матері нашої, ці різноманітні прикраси, водночас такі старі і такі нові; і коли ми дивимось на дивовижний хрест св. Елігія – разом з найменшими хрестами – і на ці незрівнянні прикраси… котрі розміщені на золотому олтарі, ось тоді я говорю, зітхаючи, із глибини мого серця: «Кожен дорогоцінний камінь був твоїм одягом – і топаз, і ямша, і хризоліт, і онікс, і сапфір, і берил, і карбункул, і смарагд…» [292, с. 299].

М. Смотрицький використовує також образ лілії, як символу чистоти та цілісної гармонії – «лілія між тернями» [236, с. 295]. Цей естетичний образ відображає Божественну красу, що є серед ознак «Матері-Церкви». У контексті Божественного, красу розуміють як величність, що вказує на домінуючу свідомість середньовічного канону в розумінні образу церкви.

Земна сутність «Церкви-Матері» у «Треносі» описана як аскетичний ідеал середньовічного людського тіла. «Церква-Матір», перебуваючи у стані вбогості, відображає середньовічну містичну естетику, що базується на спогляданні краси душі. Тіла мучеників, на які після тортур неможливо було дивитись, сяють внутрішньою красою. Протиставлення краси, зовнішньої та внутрішньої, є типовою проблемою для середньовічної філософії. Людина епохи середньовіччя, усвідомлюючи факт скінченності краси зовнішньої, могла сподіватися лише на безсмертну внутрішню красу.

М. Смотрицький, використовуючи естетику потворного, описує жахливі натуралістичні картини. Стан «Матері-Церкви», наприклад, передають такі епітети, як «обідраність», «оголеність», «роздягненість», «невимовний біль», «тягар страждання»: «…руки в оковах, ярмо на шиї, пута на ногах, ланцюг на стегнах, меч над головою двосічний» [236, с. 295].

У сталому зображенні потворного образу «Церкви-Матері» М. Смотрицький використовує чіткі канони західноєвропейської середньовічної естетики. Як зазначає С. Бабич, «у модусі творення божественного, європейська культура відводила естетиці потворного особливе місце, сповнючи її винятковою знаковою функцією, подібною до таких категорій, як символ і знак. Категорія потворного орієнтувала реципієнта на щось суттєво відмінне від явищ і реалій світу буття» [96, с. 90]. Такий метод виник в епоху середньовіччя та зберігся у європейській культурі до сьогодні. Наприклад, у творах Тертуліана, естетика потворного набуває богословського обґрунтування, звеличуючи ідею аскетизму, убогості та тілесної наруги як естетичної причини, що підтверджує Божественну красу. Таким чином, рецепція у «Треносі» знаходить своє відображення у дилемі

вибору між цінностями традиційного естетичного канону та мистецьких ефектів, притаманних Новому часу.

На думку У. Еко, головною проблемою естетики у схоластичній інтерпретації була проблема єднання прекрасного та потворного на метафізичному рівні [268, с. 48]. Така ж проблема постає і перед М. Смотрицьким при спробі подати у «Треносі» образ «Церкви-Матері» у двох протилежних естетичних парадигмах. Проекція естетики потворного та естетики прекрасного відображала дуалістичне світосприйняття українського мислителя. Залишаючись в єзуїтському схоластичному дискурсі, він намагається поєднати та видозмінити розуміння естетики православним каноном, привносячи туди середньовічну західноєвропейську модель розуміння краси та нові віяння доби раннього бароко.

Дослідники творчості М. Смотрицького, Д. Фрік [294; 297], П. Кралюк [181], С. Бабич [96], відзначають, що надзвичайної переконливості «Треносу» надали риторичні моделі, які використовував український полеміст під час написання твору, особливо у першій частині. Саме в цій ритмічно-прозовій частині вміщено безпосередньо плач: персоніфікований образ східної церкви, яка нарікає на муки, зазнані від своїх «дітей-відступників». Редукція щодо опозиції східної чи західної церкви, еллінізації чи латинізації є основною розповсюдженою тенденцією у підходах до вивчення як біографії М. Смотрицького, так і самого «Треносу». Наприклад, Г. Флоровський під впливом полемічної позиції автора та фіктивних звинувачень у перекладі роботи із грецької та старослов’янської мов наполягає на «греко-слов’янській» природі роботи. Д. Фрік робить висновок, що «Тренос» перебував у західному, латинізованому риторичному дискурсі [296, с. 166]. На нашу думку, текст твору і риторичні форми не можуть належати до грецької традиції риторики.

Аналіз першого розділу «Треносу» показує, що тут використовувалися модель персоніфікації «Церкви-Матері», а також ритмізована проза. Така традиція існувала в середньовічній літературі України-Руси. Мається на увазі

ритмізована форма народних жанрів ляменту, голосіння, думи, наприклад: «Плач Ярославни», «Слово о полку Ігоревім». У подібних літературних жанрах працювали і попередники полеміста – Г. Смотрицький, Клірик Острозький та І. Вишенський.

Метафоричне бачення М. Смотрицьким східної церкви не є новаторським, а належить до сформованої риторичної традиції. Важливо і те, що ці традиційні норми не були чітко окреслені, тому неможливо зрозуміти, якою мірою автор «Треносу» дотримувався їх.

М. Смотрицький навмисно персоніфікує східну церкву таким чином, щоб пробудити релігійно-політичну дискусію. Д. Фрік стверджує, що взагалі жанр *querela* (лат. – жалоба) давно використовується середньовічною схоластичною традицією і є популярним у народному західноєвропейському фольклорі [294, с. 467]. Окрім цього, під час написання *querela* М. Смотрицький міг використовувати знання про жанр промови-послання за гріхи, опис якого траплявся у підручниках із ораторського мистецтва.

Український мислитель утворив своєрідний конгломерат із риторики у латинській її традиції та ідей православної патримонії. М. Смотрицький зумів підтримати потужний міжкультурний та міжконфесійний діалог в Речі Посполитій, опираючись на прийоми латинської ораторської традиції.

Для адекватного жанрового сприйняття першого розділу «Треносу», що повністю відповідає ознакам ляменту, варто пам’ятати про поєднання *genus iudicale* з *querela.* Клішованість образів та спроб аргументації, а також звинувачення як вид захисту – основні жанрові характеристики. М. Смотрицький заздалегідь інформує читачів про ці аспекти, ще у заголовку до першої глави: «Розділ І, у якому міститься плач, або нарікання церкви святої Східної на злочинних синів». Образ «Церкви-Матері» можна співвіднести із позивачем у християнському суді, який апелює до своїх синів щодо різноманітних злочинів, скоєних перед суддею, яким є Бог. Під час уважного прочитання першого розділу «Треносу» стає зрозуміло, що автор вдається до штампів суддівської риторики, хоч це і не вписується у норми

полемічної літератури.

Визначити, якими підручниками з риторики користувався М. Смотрицький, досить проблематично. Є припущення, що це були твори Цицерона, оскільки вони користувалася тоді значним авторитетом. Також у той період доступними підручниками з риторики були: «*Rhetorica ad Herrennium*» («Риторика: для Хереніума»), «*De Inventione*» («Про добір аргументів»), «*De Oratore»* («Про оратора»), «*Topica*» («Теми»), «*Brutus*» («Брут»), «*Orator ad M. Brutum*» («Оратор, також відомий як Брут») та праця Квінтиліана «*Institutio Oratoria*» («Настанови оратору») [294, с. 469]. Ці книги середньовічні схоласти адаптували для розвитку церковної гомілетики. Є ймовірність, що М. Смотрицький опрацьовував ці тексти, коли навчався у єзуїтському колегіумі.

Риторику в середньовіччі зазвичай ділили на п'ять частин: *inventio, dispositio, elocutio, memotia, pronunciation* [294, с. 472]. Перші дві частини М. Смотрицький, умовно кажучи, міг би використати для розкриття дійсних або таких, що виглядають дійсними, аргументів задля правдоподібності або, наприклад, для правильного розташування аргументів під час їхнього розподілу. Риторичні джерела відрізняються точними числами та іменами *partes oratoriae*. Загалом стандартним на той час був поділ на 6 частин: *exordium, narratio, partitio, confirmatio, refutatio* та *preroratio.* Оскільки кожна окрема частина орації переслідувала конкретну мету, то певні *loci* і способи аргументації, відповідно, підлаштовувалися під них.

Наприклад, метою *exordium* було добитися симпатії аудиторії (так звана *captatio benevolentiae*). Існувало два типи *exordia:* прямий початок чи вступ (*principium*), який використовували для безпосередніх промов, а також тонкий підхід або інсинуація (*insinuatio*), що більше підходила для заздалегідь спланованих ситуацій [294, с. 472]. Як вважає Цицерон, відкритий початок дозволяє завоювати прихильність чотирьох частин: від самого ж себе, від конкурента, від присяжного, а також від самої справи [47, с. 98]. Із деякими такими тезами погоджується і М. Смотрицький. Наприклад, на його

думку, ми отримаємо прихильність від себе самих, «якщо ми зробимо видимими біди, що спіткали нас, або якщо використаємо молитви та благання з шаною та смиренністю», а від опонента – у тому разі, «якщо якась їхня дія представлена, є зарозуміла, жорстока чи підступна». Крім того існують прийоми, як змусити аудиторію бути уважною до наших слів: зацікавити, натякнувши, що вони почують «величні, нові, неймовірні речі … які мають відношення до всіх» [47, с. 101-103].

М. Смотрицький, узявши до уваги базовану на Цицеронових текстах риторику середньовіччя, використовував для цього польську мову. Тогочасні довідники з ораторського мистецтва оперували поняттями стилю та ритму, через що виникла дискусія про *ornatus,* на позначення якого використовували термін *elocutio*. Виділяють два різновиди стилів: «Один, який тісно зв'язаний і між собою переплетений, в той час як інший більш вільної побудови, як у діалогах та листах» [47, с. 105-106]. Майстерне додавання у текст ритму, або *numerous*, було очевидним фактом застосування першого стилю. Особливістю ритмізації прози був своєрідний поділ промови на періоди, що поділялися на менші уривки під назвою *membra* або *cola. Cola* можливо оформити у фрази або навіть розбити до *commata* або *incisa. Commata* – невелика частина думки без ритмічної завершеності, нерідко є частиною *colon.* Урешті, *colon* – ритмічне вираження думки, яке, однак, не містить смислового навантаження поза контекстом речення. Період може виражатися у двох формах, перша з яких проста, утворена з однієї вираженої кількома словами думки, що характеризується логічною завершеністю. Друга форма періоду складається з *commata* і *cola*, крім того, може представляти собою кілька різних думок. Кожен період мінімально складається з однієї *cola.* Кінець *cola* та усього періоду часто позначала метрична стопа. Потрібно брати до уваги, що кожен тип мовлення умовно відповідає певному стилеві. Наприклад, для ритмізованої періодами прози найкраще пасує *exordium* та *narratio*. Риторична модель «Треносу» М. Смотрицького містить саме цю структуру [294, с. 473].

Певні уривки тексту «Треносу» наповнені архаїчними зворотами, зовсім не характерними для латинської чи польської мови. Імовірно, це є свідченням того, що М. Смотрицький намагався поєднати православну та латинську риторичні парадигми.

Висновки до розділу 2

Східна церква, на думку М. Смотрицького, – це невидима, духовна організація, позбавлена центру. Автор «Треносу» розуміє церкву не як доктринальну та стабільну інституцію, а як ідеальний образ «нового Єрусалиму». Ці релігійні образи дають підстави розуміти образ церкви як місця для духовної єдності тих, хто дотримується істинних заповідей Ісуса Христа. Єдиним джерелом, на якому ґрунтується єдність такої церкви, є Святе Письмо. Тому використання материнського образу для М. Смотрицького є знаковим, оскільки материнське начало не передбачає силового впливу для створення єдності та ієрархічної структури.

Бінарність позиції «світу Батька» і «світу Матері» є своєрідним переосмисленням двох концепцій ідеального суспільства. У першому випадку П. Скарга дотримується принципів ієрархічного та патріархального розуміння церковного життя через старозавітний універсалізм. У інтерпретації М. Смотрицького першоосновою ідеального церковного життя є архаїчний, тобто автентичний стан речей. Його погляди, які містили у собі відмову від секулярних нашарувань, відновлювали основи слов’янської культури, що базувались навколо єдності культу матері-землі.

У «Треносі» модель світобудови наближалася до міфологізації, а західна модель (П. Скарги) є деміфологізованою. М. Смотрицький концентрував свою увагу на ідеї сакральності першообразів у реальності православної церкви. Тому український мислитель перетворює історичний період «Церкви-Нареченої» у міфічний час початку ідеального християнства. Він сакралізує культ матері, на якому будує основу моделі східної церкви, на що П. Скарга у своїй відповіді здійснює спробу десакралізувати образ

«Церкви-Матері», піддаючи його іронічній критиці.

Часова та просторова характеристики структури образу церкви у «Треносі» репрезентовані в ідеї «Церкви-Матері», яка є близькою до міфологічного образу втраченого раю, котрий М. Смотрицький описує як «Церкву-Наречену» або «Золотого віку». Ідеальний простір зберігається у сакралізованому минулому, тобто в історії першопочатків «Церкви святої Східної» як єдиної еклезії усіх християн, або біблійного «Нового Єрусалиму». Лише через спокуту гріхів та пройдені страждання під час повернення у материнське лоно «Церкви-Матері» суспільство може наблизитись до священного образу раннього християнства. Саме таку модель пропонує М. Смотрицький для виходу із релігійної кризи православній церкві, що, на відміну від польсько-католицької моделі оновлення релігійного життя, є більш структурованою та правильною у контексті Біблії та традиції святих отців. Саме в цьому полягає зміст бінарних опозицій, які він використовує для характеристики образу церкви.

М. Смотрицький також звертався до ідеї «Золотого віку», формуючи містифікацію, пов’язану з онтичною структурою світу, яка зумовлює формування ілюзії *nesquama terra* (зниклого, неіснуючого світу або простору). Для мислителя ідея «Золотого віку» пов’язана з ідеальним минулим православної церкви (IV-VIII ст.). У «Треносі» цей період представлений в образі «Церкви-Нареченої». Наслідуючи архетипну структуру уявлень про втрачений рай, М. Смотрицький описує ідеальний образ буття православної церкви, який, на його думку, припадає на час раннього середньовіччя (IV-VIII ст.), у період діяльності вселенських соборів та більшості отців церкви. Формулювання міфологеми «Золотого віку» пов’язане із тим, що православна церква в Речі Посполитій на початку XVII ст. починає зазнавати політичної та адміністративної кризи після смерті Василя-Констянтина Острозького (1608 р.).

В естетичному плані М. Смотрицький намагається викликати у читача водночас естетичну насолоду та відразу, оскільки ці два прояви виникають

від пізнання душі та матерії. Мислитель апелює до естетичного відчуття людини, концентрує увагу не на конкретних художніх образах чи природних об'єктах, а на переживанні надприродних відносин між об'єктом, який споглядається, та Богом, оскільки у будь-якій речі середньовічна людина вбачала метафізичний доказ могутності Творця.

Дослідження риторичного дискурсу «Треносу» дозволяє зробити висновок, що він не може розглядатися лише в руслі грецької традиційної риторики. Під час уважного прочитання першого розділу «Треносу» стає зрозуміло, що автор вдається до штампів суддівської риторики, хоч це і не вписується у норми полемічної літератури. Так, образ «Церкви-Матері» у першому розділі та її плач можна співвіднести із позивачем у християнському суді, який апелює до своїх синів щодо різноманітних злочинів, скоєних перед суддею, яким є Бог. До цього ж потрібно додати наявність архаїчних зворотів, не характерних для латинської, але типових для слов'янської риторики. Таким чином, український мислитель в «Треносі» створив своєрідний конгломерат із риторики Цицерона та ідей православної патримонії, додавши туди архаїчні елементи зі слов'янської літературної спадщини.

РОЗДІЛ 3.
ПРОБЛЕМАТИКА ФІЛОСОФСЬКОЇ ЧАСТИНИ «ТРЕНОСУ»

3.1. Тлумачення та застосування релігійно-філософських понять у розділі «Про сходження Святого Духа»

М. Смотрицький у «Треносі» помістив «Трактат про сходження Святого Духа» – найбільш розлогий фрагмент полемічного твору. У цій частині твору автор чітко дотримується поділу на розділи, що дозволяє провести паралель зі схоластичним текстом «Монологіон» Ансельма Кентерберійського [26]. Ці твори мають однакову структуру побудови тексту. У п’ятому розділі український мислитель намагався осмислити доктрину філіокве, сутність якої полягала у вченні про сходження Святого Духа від Сина, а не лише від Отця, згідно із православним віросповіданням. Автор «Треносу» зазначає, що дискусії навколо доктрини філіокве актуалізувалися після Ферраро-Флорентійського собору (1438 – 1445 рр.) та Берестейської унії (1596 р.). М. Смотрицький був не першим мислителем з українського середовища, що розмірковував над цією проблемою. Критичний аналіз доктрини філіокве можна зустріти у «Книзі про єдину істинну православну віру» В. Суразького (Острог, 1588 р.) [189].

Завдання, яке ставив перед собою М. Смотрицький, полягало у тому, щоб довести помилковість доктрини філіокве. Причиною такої помилковості, на думку автора «Треносу», був недостовірний переклад та тлумачення деяких термінів, що вживалися у філософських теоріях про доведення способу буття Бога у Тертуліана, Августина і Томи Аквінського. Також М. Смотрицький намагається довести, що саме ці незначні помилки спричинили непорозуміння між православною та католицькою церквами. І якщо забрати ці незначні розбіжності, то бачення західних отців церкви нічим не відрізнялося від бачення східних. Чітко окресливши мету, мислитель розглядає чимало подібних проблем, що, на його думку, створювали розбіжності у тлумаченні буття Бога: питання співвідношення божественної

сутності та іпостасей, їхніх властивостей, можливості раціонального осмислення Трійці. У тих фрагментах «Треносу», де розглядаються ці питання, зміщено акценти з богословської до філософської проблематики.

Фрагменти текстів середньовічних мислителів М. Смотрицький переважно цитує латиною, що може викликати подив, адже твори більшості східних отців церкви було перекладено слов'янською мовою. На нашу думку, автор робить це з метою викриття недоліків перекладу, що постає як ціла герменевтична проблема правильності інтерпретації грецьких текстів у латиномовному середовищі. Грецьку мову він використовує для того, щоб вказати на смислову відмінність грекомовних понять від латиномовних.

Більшість понять у тексті «Треносу» становить термінологія латинською мовою. М. Смотрицький вживає без перекладу латинські поняття: *essentia* («сутність»), *proprietas* («властивість», «якість»), *causa* («причина»), *effectus* («наслідок»), *Persona* («персона»), *Hypostasis* («іпостась»), *existentia* («існування»), *substantia* («субстанція»), *relatio* («відношення»), *natura* («природа»), *illatio* («висновок»), *syllogism* («силогізм»), *significatio* («позначення»), *emissio* («відсилання»), *productio* («сходження»); грецькі поняття: *γενετης* («народжується»), *εκπορευτος* («походить»); старопольські поняття: *istność, istota, bogomyślność* та ін. Поняття *istność* у тексті вживається найчастіше. Ним він позначає кілька концептів: сутності, існування і субстанції.

Центральним латиномовним поняттям у «Треносі» є *Persona* – синонім до поняття «особа». Воно набуло іншого значення під час трансформації та адаптації античної філософії до середньовічного християнського світогляду. У відношенні до Абсолюту (Бога) це поняття було складно окреслити для того, щоб використовувати у філософських творах [329, с. 113]. Першоджерелом розуміння особи Бога для християнських філософів було «об'явлення» – Бог сам про себе об'явив у фрагменті Біблії: «Я є той, хто є» (Вих. 3, 14 [17, с. 87]). Ця фраза стала відправною точкою для коментарів на Святе Письмо та намагання осмислити Бога у філософському

та богословському ключі. Середньовічні мислителі, такі, як Оріген, Августин, Боецій чи Тома Аквінський, суб'єктивно пишучи про Бога як про цілісне Буття, відрізняли: «Буття є вічне і абсолютне, яким є Бог, від буття, уже створеного Богом, що існує тут і зараз, але є тимчасовим» [148, с. 40-41]. Філософи залишали коментарі про створення людини (Бут. 1, 27 [17, с. 38]) за Божим образом і подобою. Мовляв, людина набула особистих характеристик завдяки Богу, і це, на їхню думку, сформувало її персону.

До персональних властивостей людини належить розум, інтелект. Вперше це зазначив Боецій, який також дав перше визначення особі в системі християнської філософії, що стало основою для всієї середньовічної філософської думки: *rationalis natura individua substantia* – «індивідуальне буття (субстанція), розумне за своєю природою» [105, с. 60-61]. Це визначення Боеція підтримав Тома Аквінський, вказуючи, що Особу Бога не можна визначити, зате можливо використовувати цю дефініцію як аналогію до Бога, уточнюючи, що все-таки не варто сприймати цю ідею через призму розуміння людської природи. Усі ці чотири лексичні одиниці, що використовує Боецій, мають важливе значення для дефініції терміну «особа».

Насамперед, це визначення (*persona*) філософ вживає у тому ж значенні, в якому греки окреслювали слово «іпостась» (*hypostasis*). Визначення особи у розділі «Визначення персони як Іпостасі *(Definitio persone seu Hypostateos*)» звучить так: «Персона є неподільною божою сутністю, розумною, нероздільною, самосущою, відмінною від інших персон або за лічбою, або за особливою властивістю» [181, с. 86]. М. Смотрицький використовує поняття персони у своїх аргументах щодо буття Бога. Це вказує на його прихильність до схоластичної традиції.

Поняття *hypostasis* трапляється відносно рідко. У давньогрецьких текстах цей термін використовували у трактатах про природничі науки. Його етимологія – «осад у рідині». Пізніше ця дефініція деформується у «застиглість» «ствердіння», що стало центральним для тлумачення цього терміну. Стоїки та неоплатоніки розуміли термін *hypostasis* як первинну

сутність чогось одиничного і конкретного [107, с. 218].

Християнські мислителі застосовували цей термін у своїх тринітарних і христологічних суперечках. Після Нікейського собору (325 р.) поняття «іпостась» було майже ототожнено з поняттям «субстанція», оскільки три іпостасі чи персони в Богові на той момент ще не розрізняли. Кападокійські отці церкви намагалися створити універсальне бачення тринітарності Бога. Згодом вони вивели формулу, відповідно до якої Бог є *mia ousia treis hypostaseis* – єдина Сутність (Буття, Субстанція) у трьох Іпостасях (Особах) [97, с. 54]. Це тлумачення на той момент виявилося вдалим, бо вирішувало тринітарні непорозуміння між християнами в період раннього середньовіччя.

Ще до виникнення суперечок навколо природи Бога і способів Його буття, Тертуліан писав про особи у Богові, які є однією субстанцією. Для Тертуліана поняття *persona* означало майже те саме, що і пізніше для Боеція – конкретну індивідуальність. Тертуліан розумів поняття «особа» чи «субстанція» не так, як східні отці церкви. Його вчення про Св. Трійцю було далеким від учень перших вселенських соборів, тому що Тертуліан обмежувався лише розрізненням осіб у Трійці в її ікономічному вимірі. Однак він створив терміни, що використовувалися для окреслення православного вчення і вживаються до сьогоднішнього дня: *persona, substantia, una substantia, unitas in trinitate, unius sustantiae* [46, с. 166]. На Сході Оріген створив вчення про три іпостасі в Богові [300, с. 101].

Грецькі мислителі мали дві дефініції поняття особи: *hypostasis* або *prosopon*. Перше дослівно перекладалося на латину як *substantia*, однак переклад був помилковим. Друге ж ідентифікувалося із терміном *persona*. Східні отці церкви не вживали поняття *prosopon* стосовно Бога, тому що етимологічно воно походило від слова «маска», яку актори використовували в театрі під час вистави або яку одягали на обличчя померлої людини. Поняття, що має більший стосунок до філософії, *hypostasis* означало спочатку основу, пізніше мужність, стійкість, а вже потім утвердилося під значенням «сутність» [97, с. 111].

Терміни «сутність» і *hypostasis* на соборі в Нікеї (325 р.) вживалися у значенні *essentia*, тобто «сутність», а тому були синонімами до грецького поняття *ousia* («сутність»). Уже у другій половині IV ст., щоб підкреслити незгоду з савеліанською єрессю, почали вживати це поняття для визначення трьох Божих осіб, наближаючись до орігенівської концепції [280, с. 1076]. Врешті, кападокійці терміном *hypostasis* підкреслювали індивідуальні характеристики в Богові, тому вже на соборі у Константинополі (381 р.) було прийнято їхню формулу *mia ousia treis hypostaseis* – одна сутність у трьох іпостасях (особах) [280, с. 1078].

Після Константинопольського собору, в V ст., термін *hypostasis* вживався також у дискусіях христологічних, щоб підкреслити єдність у Христі, Божественній Особі, яка має дві природи – божественну та людську. На основі всіх цих суперечок щодо дефініції поняття особи осмислювалося і викристалізувалося розуміння буття Бога. Для кападокійських отців *hypostasis* (тобто вже майже те саме, що *persona* на Заході) має такі онтологічні характеристики: незалежність (окремість), спонтанність (добровільність), саморух і, передовсім, незмінне існування разом із відкритістю для відносин із іншими. Це був антропологічний шлях до пізнання Бога – зрозуміти, ким є Особа Божа. Отці пробували спочатку зрозуміти, ким є особа людська, і навпаки. Пізніше, у VIII ст. Іоанн Дамаскін дав визначення, що таке особа: це «те, що виражається у своїх діях і властивостях, проявляється тим, що відрізняє її від інших своєю природою» [328, с. 223]. Таке визначення близьке до дефініції особи у Боеція.

Як відзначає А. Баумейстер, середньовічні богослови та філософи починають звертати більше уваги на розрізнення понять «сутність» та «існування» [98, с. 76-77]. Ці два поняття дуже чітко розрізняються у М. Смотрицького. Поняття сутності автор «Треносу» тлумачить так: «*Essentia*, тобто сутність, досконала у своїй божественності, тому є неосяжною та непізнаванною, святою та неподільною (*czysta y iednostyna*), пристосованою Богом до Своєї ж могутності та до всякого поєднання. Вона є

Богом, з Якого усі речі походять і до Якого ж і повертаються» [181, с. 85].

У фрагменті «*Quid sit essentia Divina*» автор «Треносу» посилається на 12-ий розділ «Точного викладу православної віри» Іоанна Дамаскіна [23, с. 59-65]. Якщо аналізувати рецепцію середньовічного мислителя, стає помітним той факт, що автор «Треносу» ігнорує зміст тексту, оскільки у фрагменті, на який посилається М. Смотрицький, також описується поділ на апофатичні та катафатичні божественні імена. Автор «Треносу» переосмислює Іоанна Дамаскіна в руслі схоластики, а не православного традиціоналізму. Він відділяє суть від існування: на його думку, людина не може осмислити сутність Бога, але може пізнати спосіб існування його Іпостасей [23, с. 78].

Термін *existentia* (існування) у «Треносі» вживається дуже часто, особливо коли М. Смотрицький розмірковує над способом буття іпостасей Бога: «Цей додаток, *modus existentiae* не спосіб існування сутності, а ніщо інше, як тільки відношення (*relatio*) і приєднання до сутності Божої, яка називається Іпостассю, або Особою» [181, с. 85]. Водночас, посилаючись на Юстина Мученика, М. Смотрицький вважає сутність не тією основою, що поєднує три іпостасі/особи, і це не те, що робить їх єдиним цілим: «Є також у Бозі дещо таке, що не є відмінною від Бога річчю та не є другим або іншим Богом. Але, водночас, це «дещо» не є самою сутністю Божою. Як говорить святий Юстин Мученик, це «дещо» є способом тієї сутності, котра походить від неї, тобто відрізняється як *proprium a communi*, як одиничне від загального, *non realiter*, тобто не як одна річ від другої, а тільки на словах чи за формою (*formaliter*)» [181, с. 85]. Відповідно, автор «Треносу» використовує схоластичну методологію пояснення буття Бога.

Отже, М. Смотрицький, використовуючи терміни «особа», «персона» та «іпостась», залишається у середньовічній філософській традиції тлумачення цих понять щодо буття Бога. Використовуючи схоластичну термінологію, він вводить православну богословську думку в західноєвропейський дискурс розмежовуючи поняття «сутність» та

«існування». Філософ зазначає, що сутність, досконала у своїй божественності, тому є неосяжною та непізнаванною, святою та неподільною. Вона є Богом, з Якого усі речі походять і до Якого ж і повертаються. Спосіб існування сутності, на думку М. Смотрицького, ніщо інше, як тільки відношення і приєднання до сутності Божої, яка називається Іпостассю. Чітко розрізняючи поняття «сутність» та «існування» він продовжує традицію європейської схоластики щодо пізнання буття Бога.

3.2. Аналіз релігійно-філософських ідей отців церкви

У «Треносі» М. Смотрицький згадує понад сотню авторів, до творів яких він звертався. У розділі про сходження Святого Духа можна віднайти посилання на декілька десятків джерел. Передусім це твори східних отців церкви: Григорія Назианзіна (бл. 330-390 рр.), Іоанна Златоуста (347-407 рр.), Діонісія Ареопагіта, Василя Великого (379-329 рр.), Іоанна Дамаскіна (675-749/753 рр.), Максима Сповідника (580-662 рр.), Афанасія Великого (295-373 рр.), Кирила Олександрійського (376-444 рр.); західних отців церкви: Тертуліана (155/156-220/240 рр.), Амвросія Медіоланського (бл. 340-397 рр.), Ієроніма Стридонського (бл. 340-390 рр.), Аврелія Августина (354-430 рр.). Є згадки також про Тому Аквінського (1225-1274 рр.) та Еразма Роттердамського (1466/1469-1536 рр.). Використовував автор і чимало інших творів, присвячених церковній історії. «Тренос» вирізняється високими стандартами, що були поширеними в наукових колах XVII ст.: чіткими посиланнями на джерела, перекладами латиномовних та грекомовних цитат, поділом на відповідні розділи.

Перебуваючи під впливом західноєвропейської філософської та богословської традицій, М. Смотрицький актуалізує проблему сприйняття доктринальної спадщини релігійних авторитетів минулого. Для нього проблема філіокве виявляється одразу в кількох площинах: в історичній, суто богословській, а також у герменевтичній. Автор «Треносу» розумів, що питання сходження Святого Духа від Отця й від Сина повинно вирішуватися

у логічній площині, не з позицій констатації істинності доктрини, а з позиції доступного тлумачення суті. Тому висновки М. Смотрицького неоднозначні. Чимало отців церкви, яких він цитує, формулювали відповідь не зовсім чітко, тому їхні твори ще необхідно розтлумачити. Наприклад, у «Треносі» є така думка: «Хоч я намагаюся і догодити, але роблю це скромно, тому припускаю, що певна хитрість була й у Василія Великого, у його проповідях, і у святій латинській декларації (яка з попередніми не погоджувалась). А в його брата, Григорія Нисського, думки були змішаними, про це свідчать пояснення другові Господньої Молитви. Не згадую детально про Симеона Метафраста, що пише про богослова Діонісія Ареопагіта, котрий значно сильніше у своїх письменах говоритиме про поділ» [181, с. 131].

Насамперед треба визначити поняття та підходи, якими оперує М. Смотрицький. Доктрина *filioque* трактує таку позицію: Святий Дух походить також і від Сина. Слово «походить» виникає внаслідок перекладу. Відповідно до того, із якої мови був здійснений цей переклад і в якому контексті був вжитий оригінал, таке значення і буде мати цей термін. Грецька релігійно-філософська думка, кажучи про Святий Дух у контексті Трійці, використовує термін *ἐκπορεύεσθαι (ekporeuomai*), що означає «покидати», «виходити», «розповсюджуватися». Цей термін декілька разів вживається в Новому Завіті у різних значеннях [329, с. 221]. Латинською мовою він перекладається по-різному, відповідно до контексту: *divulgare* – розповсюджуватися, ставати відомим, розголошувати; *egredi* – виходити, відпливати, піти (собі), переходити; *procedere* – виходити, з’являтися, виникати, зароджуватися, виходити з уст. Можливі й інші переклади грецького терміну *ekporeuomai* [97, с. 69].

Щодо походження Святого Духа, то латиномовний переклад активно вживає слово *procedere.* Однак, такий переклад грецького терміну *ekporeuomai* не є досконалим і не може передати всю сутність походження Святого Духа. Латиномовний термін актуалізує тільки значення походження взагалі, натомість грецький термін відображає походження від першого і

абсолютного початку, що можна назвати «первинним походженням». Як відзначає П. Балог, «латиномовне поняття *procedere* у своїй суті також містить *ekporeuomai.* І саме тут виникає герменевтична проблема, що перетворилась у доктринальне вчення *filioque: ekporeuomai* – це лише один із аспектів *procedere,* тому перекладати із грецької мови на латину цей термін ще можливо, а навпаки – уже ні» [97, с. 69].

М. Смотрицький у «Треносі» фактично відразу наголошує на тому, що Дух Святий – *ekporeuomai* [181, с. 91]. Таким чином, український мислитель вирішує проблему дефініції походження Святого Духа і зазначає, що дослівний переклад на латину не дає можливості зрозуміти, у якому значенні вжито це поняття. Якщо розмірковувати про Святого Духа у філософській площині, його пасивне походження підкреслює логіку виникнення від Отця, тому дієслово *ekporeuomai* у значенні «походити від Отця» указує на те, що Святий Дух може походити лише через Сина, а не від Нього. М. Смотрицького цікавить не походження Святого Духа взагалі, оскільки він вважає, що таємницю Трійці неможливо пізнати, його цікавить проблема, що постала у співвідношенні іпостасей/персон, тобто його відношення до Сина. Якщо проаналізувати Новий Заповіт та спадщину отців церкви, то це відношення може бути пасивним чи активним, але контекст завжди є економічним, тобто завжди йдеться про походження або посилання Сином Духа Святого у світ. Лише в такому контексті можна розуміти походження Святого Духа «і від Сина». Про це він також пише у розділі під назвою «Відповідь на рішення Феррарського собору». Саме тут виникає перша і вагома розбіжність у тлумаченні між східними і західними отцями церкви. Східна традиція робить акцент на богословському тлумаченні поняття *ekporeuomai*, а латинська традиція говорить про походження Святого Духа через термін *procedere*, що відображає лише економічність, а не внутрішнє життя Святої Трійці, тобто походження Святого Духа. У цьому моменті і виникло непорозуміння [302, с. 70-71]. М. Смотрицький може погодитись із тим, що Син посилає Святого Духа у світ, і саме в цьому розумінні Святий

Дух від Нього (через Нього) походить, тобто має зовнішнє походження, однак не погоджується із тим постулатом, що Святий Дух бере свій початок «і від Сина» у внутрішньому бутті Трійці, тобто внутрішньому походженні.

Причиною таких розбіжностей є те, що у Святому Письмі нічого не сказано про внутрішнє походження Святого Духа від Сина, а також про філософське тлумачення Бога Отця, першопринципу (*arche*) Трійці. Відповідно, від єдиносущного начала народжується Син – М. Смотрицький використовує термін γενετης (народжуватися) для позначення цього процесу. Святий Дух, будучи єдиносущним з Отцем – εκπορευτος (походить) [181, с.91].

Походження Святого Духа від Отця у вченні східних отців церкви не піддається сумніву. Рецепція М. Смотрицького обмежується поглядами Афанасія Великого, кападокійськими отцями (Василій Великий, Григорій Нисський, Григорій Назианзін), ученнями Максима Сповідника та Іоанна Дамаскіна. Їхнє бачення походження Святого Духа, так само як і у М. Смотрицького, базується на постанові І-го Константинопольського собору 381 р., де було прийнято постанову про Святого Духа, що «від Отця походить»: «Віримо в Отця, віримо і в Сина від Отця народженого, віримо і в Духа Святого, який від Отця походить, а тих, які цього не дотримуються або інакше вірять – проклинаємо» [181, с. 103].

Богословським підґрунтям для створення догматів Константинопольського собору 381 р., що стосувалися Божества Святого Духа, були полеміки із савеліанами, аріанами, пневматомахами, монархіанами. Полеміку вели Афанасій Великий, кападокійці та інші [325, с. 248]. Про цю полеміку також говорить і М. Смотрицький. На його думку, саме відповіді на савеліанську єресь стали причиною виникнення в середовищі західних отців церкви непорозуміння зі східними отцями через неправильний переклад текстів Афанасія Великого [188, с. 101]. Останньому та кападокійцям доводилося акцентувати увагу на триєдності Бога і вказувати на правильність тлумачення розуміння іпостасей, водночас відокремлюючи їх

одну від одної.

Учення Савелія полягало в тому, щоб зберегти цілісний монотеїзм, при тому звести думку про три Особи у Трійці до теорії про три аспекти Бога, які виявляють себе у світі як один Бог, тобто монархію [109, с. 212]. Отець, Син і Святий Дух, відповідно до вчення Савелія, це одна Особа, *prosopon*, одна іпостась. На думку автора «Треносу», незлагоджений підхід спричинив розбіжності між східною та західною церквами. Представники грецької і латинської традиції, спростовуючи аргументи ідейних супротивників, не діяли злагоджено. Це призвело до того, що розпізнання персональних властивостей осіб Трійці обговорювалося з різних позицій та почало набувати особливої аргументації, що розвинулась у два протилежних вчення [181, с. 120-121].

М. Смотрицький зазначає, що саме під час правління папи Дамасія вводиться доктрина *filioque,* наприклад про це він пише так: «Багато хто приписує це введення Благословенному Папі Римському Дамасу, але окрім свідка, який описував Дамасові дії, ніяких фактів більше немає. Деякі історики також приписують це Дамасові, але достовірність цих тверджень дуже слабка» [181, с. 118]. Висока ймовірність, що М. Смотрицький апелює до документа під назвою «Топос Дамаса». Також автор «Треносу» звертається до проблеми тлумачення та запровадження Афанасіївського символу віри, порушуючи герменевтичне питання перекладу грецького тексту на латинський. Покликаючись на короткий богословський трактат Максима Сповідника до Марина Кипрського [63; 73], він вказує на проблему неточності перекладу, що призвела до неправильної інтерпретації символу віри. Ось згадка у «Треносі» про цей трактат: «Максим Великий, сонце святої східної Церкви (що був на Шостому вселенському соборі), звертаючись до Марина Кипрського, казав нові слова про виникнення Духа Святого і походження від Сина, згадуючи римлян, тих, хто схоже думає (західні отці та папа Кирило), і обіцяючи про це написати» [73, с. 195].

На нашу думку, це короткий богословський трактат, у якому вказано

на помилковість перекладу текстів Афанасія Великого та Кирила Олександрійського, що спричинило проблему непорозуміння у тлумаченні Нікейського символу віри, який папа Дамас виклав так, що з часом його ідеї розвинулися у вчення *filioque:* «Відповідно до вашого запиту, я попросив у римлян перекласти те, що їм властиве, щоб будь-яких неясностей, які можуть виникнути в результаті перекладу, можна було уникнути. Але, оскільки практика поправок та посилання спостерігається в текстах, мені цікаво те, чи погодяться вони це зробити. Варто також пам'ятати, що вони не можуть висловити свою думку мовою та виразами, які є чужими для них, так, як можуть зробити це власною мовою, власне, як і ми» [73, с. 199].

Афанасій Великий був, передусім, ревним захисником Нікейського символу віри, тобто полемізував з аріанами, боронячи єдиносущності Отця і Сина. Але деякі з тих, що прийняли постанови собору, однак не визнавали рівності Святого Духа Отцю і Сину. Ті, що не визнавали повного Божества Святого Духа, називали Його сотворінням, і що Він походив із нічого (*exnihilo*), а отже, колись не існував [188, с. 201]. М. Смотрицький також дуже часто наголошує на тому, що саме полеміка із єретиками спричинила необхідність в обґрунтуванні походження Святого Духа. Основними адресатами у звинуваченні автора «Треносу» були савеліани. Про цих мислителів Афанасій написав кілька «Листів до Серапіона» у яких виклав також учення про Святого Духа. Згідно з Афанасієм, Святий Дух немає нічого спільного у своїй природі та бутті із сотворіннями. Він має таку саму сутність, як і Син, тобто належить до Трійці, бо має Божественну природу [209, с. 533]. Для Афанасія Трійця – це Бог. На відміну від попередників, які розглядали Трійцю у її діянні у світі, єпископ Олександрії розглядає внутрішньо-тринітарні відносини між Отцем, Сином і Святим Духом. Оскільки Син є образом Отця, то Святий Дух є образом Сина. Уперше в історії християнської філософії виникає окреслення Святого Духа як єдиносущного (*homo ousios*) Отцю [109, с. 170]. В Афанасія немає ще такого терміну як іпостась (особа) на визначення осіб, бо цей термін у його часи

вживали аріани. Так само рідко вживалося поняття *prosopon* (особа), оскільки вважали його досить примітивним, щоб застосовувати до Осіб Трійці.

Афанасій доводить Божество Святого Духа завдяки порівнянню: як із людини може народитися чи походити лише людина, так само з Бога може народжуватися або походити лише Бог. Тому, на думку святого, в Отця, Сина і Святого Духа однакова природа [109, с. 114]. Про спільне Божество Трійці Афанасій говорить також у зв'язку із місією Сина і Святого Духа у світі. Отець посилає Сина, який приходить до нас як Бог, бо Бог не може вислати від себе щось інше, ніж Він сам. Так само Син посилає Святого Духа, і Дух не може бути чимось іншим (за природою), ніж Син Бога. Святий Дух діє у людині як сила, що змінює і дарує. Але це не є дія лише самого Духа, тому що у Ньому є також Син, який дарує, а в Синові є Отець – джерело дарів [188, с. 99-101]. Тобто Афанасій, розрізняючи персональні характеристики Осіб Трійці, пов'язує Їх діяння у світі, підкреслюючи тим самим єдність Бога.

Думки східних отців церкви базувалися на інтуїтивному розумінні походження Святого Духа в контексті ікономічного розуміння. Автор «Треносу» виділяє проблему перекладу Афанасіївського символу віри, указуючи на те, що зміст цього символу був перекручений внаслідок перекладу на латинську мову: «Так було зроблено з нещасливим Афанасієвим символом, котрий на одному із соборів благословенних отців було обкрадено і наповнено порожнечею, щоб вкласти туди свої істини, а не Божі» [181, с. 132]. Афанасіївський символ віри (*Symbolum Quicumque*) був стародавнім християнським символом [16]. Більшість отців церкви та вчених вважали, що його сформував св. Афанасій Олександрійський у IV ст., однак значна частина істориків вважає, що він з'явився на початку V ст. у латиномовному середовищі. Серед імовірних авторів цього символу віри називають св. Амвросія Медіоланського, св. Августина, св. Вінсента Леринського. М. Смотрицький вважав цей символ віри псевдоепіграфом.

Автор «Треносу» часто цитує Афанасія Олександрійського, рецепція якого полягала в тому, що Святий Дух походить від Отця через Сина. Однак

Афанасій розглядав Сина як «енергію» Отця, в свою чергу, на його думку, Святий Дух є «енергією» Сина. Античний мислитель не надавав особливого значення відмінностям між іпостасями у Трійці [188, с. 103]. Єдиним текстом, у якому Афанасій розглядає природу Святого Духа, є «Чотири листи до Серапіона», що є першою книгою, написану про Святого Духа у християнській традиції [209, с. 561]. У ній вперше з'являється аргумент, котрий стане центральною віссю для тринітарної ортодоксії. Афанасій пише, що діяльність, яка в Святому Письмі приписується одній із Персон Трійці, також стосується й інших Персон. Він наводить приклад: «Бог-Отець є Творцем, про що Псалмоспівець пише, що «Слово Господа – це створені Небеса і духом уст вся сила їх» (Пс. 32:6). Подібним чином розгортається пророче натхнення, що є втілене Божественним словом» [109, с. 171]. Святе Письмо, на думку святого Афанасія, приписує всі дії Бога Отця через Святого Духа. Він також наводить тексти, що вказують на той момент, коли всі Персони Трійці беруть участь у даруванні життя, оправданні, освяченні, у заплідненні Марії, результатом чого стало втілення Ісуса Христа [188, с. 103].

Афанасій робить висновок, що єдність «енергій» трьох Персон рівняється їхній Божественності, тобто до здатності їх сутностей, або природи. Розуміти «енергію» як те, що відображає сутність (*ousia*) – цей підхід першим використовувався для розуміння сутності Бога. Святий Афанасій зазначив, що три Персони, які володіють Божественною енергією повинні мати також і спільну Божественну сутність, якою вона б не була. «Енергії» Трійці єдині, однак вони володіють певною особистісною внутрішньою структурою, що дає змогу стверджувати, ніби Бог Отець творить все суще «через Сина в Духові» [188, с. 314-315].

М. Смотрицький у питанні зв'язку між Персонами Трійці ґрунтується на протилежних засадах, на відміну від Афанасія. Тут важливою є суть розуміння поняття «енергії», оскільки воно стало тією відмінністю в трактуванні єднання між Особами Трійці, що було по-іншому сприйняте західними отцями церкви через неправильний переклад. На це також вказує

М. Смотрицький, який покликається на короткий богословський трактат Максима Сповідника, де описано проблему перекладу Афанасіївського символу віри з акцентом саме на герменевтичній проблемі.

Грецький оригінальний текст символу віри містить дієслово, що походить із *εκπορεύεσθαι*, тому є всі підстави вважати, що йдеться про внутрішнє походження Святого Духа. Латинський переклад символу віри подає термін, який походить від слова *procedere*, через це переклад стає неточним. Православна традиція завжди дотримувалась такої інтерпретації, за винятком деяких отців, у яких виникали думки про походження Святого Духа також від Отця і Сина, як, наприклад, у Кирила Олександрійського, про якого згадує Максим Сповідник у своєму трактаті.

Першою і головною складовою теоретичної системи М. Смотрицького була його рецепція кападокійців, тобто Василія Великого, Григорія Назианзіна та Григорія Нисського. Учення про природу Осіб Трійці визначає філософську систему українського мислителя як продовження традиції візантійського раціоналізму, де першою складовою була онтологія створеного розуму, що впливала на формування ідей отців церкви про Бога-творця. Розвиваючи свою думку на основі критики вчення *filioque*, М. Смотрицький мав за взірець відповідь Афанасія Великого та кападокійських отців, а саме Василія Великого та Григорія Нисського, на єресь Євномія. Це дало змогу автору «Треносу» побудувати філософську відповідь католицьким полемістам, змістивши акцент кападокійців із критики пневматомахів на критику доктрини *filioque.*

Вчення кападокійських отців про Святого Духа репрезентовано у їхніх полемічних творах проти аріан, пневматомахів та Євномія. Григорій Нисський, спростовуючи вчення Євномія, ніби Бог недоступний досвіду людини, говорить, що Бог Отець, буття якого абсолютно непізнаванне, передає це буття Сину через одвічне породження, натомість вірним воно передається через Божественні енергії, що ідентичні зі Святим Духом. Людина таким чином пізнає Бога, але не просто так, а лише через

споглядання [240, с. 67]. Григорій Нисський говорить про імена Божі у Трійці, і ці імена є Іпостасями: Отцем, Сином і Святим Духом, які завжди діють разом, але об'являються вірним згідно з назвою-іменем. Тобто Бога ми не у змозі пізнати, але говоримо про Нього, судячи з Його дій. Навіть назва «Бог» походить від того, що він робить. А Бог діє через Святого Духа, якого дає вірним у вигляді енергій. Бог творить світ через енергії: дія виходить від Отця. Якщо хтось не повірить у Сина Людського, тобто що Христос є людина, або Месія, або Божий пророк, це буде прощено. Якщо ж хтось не повірить що Христос – це Бог, Втілений Логос, то такий гріх не може бути прощеним. Отже, ми пізнаємо Святого Духа не пізнаючи Його суть, бо це неможливо, а тільки на підставі Його дії [158, с. 111]. У цьому фрагменті простежується характер апофатичного богослов'я Григорія Нисського. Василій Великий, який написав окремий трактат «Про Святого Духа», першу окрему книгу про Нього, говорив, що Святий Дух об'являє Сина без всякого посередника, тому що робить це у самому собі.

Святий Дух є святим за своєю природою, і цим відрізняється від інших святих у небі, хоча б ангелів. Також Він благий за натурою, через свою природну святість у змозі освячувати інших. Святий Дух має таке ж відношення до Бога, як наша душа до нас. Василій Великий ставить питання, чим відрізняються Іпостасі у Трійці [229, с. 99]. Його відповідь розгортається у дусі православної традиції, тобто торкаючись властивостей батьківства, синівства і освячення. Божество Святого Духа Василій захищає насамперед на основі літургічної традиції, де віддають хвалу Отцю, і Сину, і Святому Духу [302, с. 101-103]. Узагалі те, що Святого Духа прославляють разом з Отцем, є доказом Його Божественної природи. Тут позиція кападокійців тісно поєднана із думкою Афанасія Великого не називати Святого Духа Богом [302, с. 109]. Йшлося передусім про відповідь на єресь пневматомахів та Євномія, які взагалі не визнавали Божества Святого Духа, аргументуючи це даними Святого Письма. Походження Духа, як пише Василій Великий, відбувається від Отця через Сина. Однак під час аналізу біблійного поняття «Дух Христа»

він заперечує, що це може означати, ніби Святий Дух походив лише від Сина. Святий Дух – це подих Отця [302, с. 137].

Григорій Назианзін, кажучи про Святого Духа, замінює поняття «освячення», яке використовував Василій, на «походження» (*ekporeusis*). Цей термін Григорій вживав, щоб висвітлити внутрішнє життя Трійці, тобто одвічне народження Сина від Отця і походження Духа. Тут з'являється ризик переривання зв'язку між Богом і сотворінням, чого не було при понятті «освячення», хоча, з іншого боку, нове поняття підкреслює повну незалежність Бога від сотворіння [58, с. 122-123]. Григорій Назианзін уважав, подібно до Григорія Нисського, що кожна Особа Трійці об'явилася за чергою, згідно з порядком у самій Трійці, тобто спочатку Отець, потім Син і наприкінці Святий Дух. Останній повністю показав своє Божество лише після пришестя Христа.

Для М. Смотрицького позиція кападокійських отців була центральною. Він активно використовує ідеї Григорія Нисського та Василія Великого: «Василій Великий навчає нас, що все творіння є справою рук Божих, тобто не сутності Божої, а саме дією Божою» [181, с. 113]; «Про єдину причину, яка стосується усіх персон, навчає і Григорій Ниський, що людські персони не є близькими одна до одної у своєму бутті, тому що між ними існує багато причин для відмінностей. Але для Святої Трійці єдність ми визначаємо так: одна персона Отця, з якої Син народився, а дух Святий походить» [181, с. 97]. На думку автора «Треносу», основне завдання, що перед собою ставили кападокійці (Василій Великий, Григорій Нисський, Григорій Назианзін), – обгрунтувати співвідношення сутності (*ousia*) та «енергії» (християнського Бога).

Також Григорій Нисський написав твір «Проти Євномія» та три твори, що розглядали проблему співвідношення іпостасей Бога: «Про Святий Дух проти македонян», «Про Святу Трійцю до Євстафія» та «До Авлавія про те, що не три Бога». Ці праці та деякі інші цитує М. Смотрицький у п'ятому розділі «Треносу».

Для того, щоб зрозуміти суть вчення кападокійців про Святого Духа, використане М. Смотрицьким, варто подати основний зміст учення Євномія. Основною його аргументацією була думка про те, що кращим терміном для позначення Бога є слово «Ненароджений». Василій Великий у своїй відповіді розрізняє знання того, що є річ і знання того, якою вона є. Про це також наголошує і М. Смотрицький у своїй критиці Євномія: «Порядок є єдиним, а не різним, він не відповідає сутності, але є основою розрізнення Персон, від Отця до Сина й Духа Святого, а від них до Отця, нероздільно й не сплутано. Син другий від Отця, Дух Святий також другий від Отця й жодним способом не може бути третім, якщо не вірити безбожному Євномію, котрий визначає Святого Духа третьою сутністю, а саме завдяки походженню» [181, с. 98-99]. Сказати, що людина є сином іншої людини, значить сказати не те, що цей син являє собою, а лише те, звідки він походить. Так само сказати, що Бог є ненародженим не означає сказати, що Він є, а лише вказати, що Він з'явився «нізвідки» [240, с. 107]. Григорій Нисський вказує на те ж саме, використовуючи аналогію з деревом: землевласник, який стверджує, що одне дерево було посаджене тоді, коли друге виросло саме. Ця інформація повідомляє не про природу дерева, а лише про те, як ці дерева існують. Таким чином, кожна іпостась Трійці володіє своєю особливою властивістю, або способом існування: Отець – ненароджений, Син – народжений, Святий Дух – походить від Отця через Сина. І кожна із цих властивостей вказує лише на те, яке відношення кожна іпостась має до причини, а не стосується їхніх сутностей [109, с. 215-216].

Таке розмежування дозволило кападокійцям заперечити тезу тлумачення Євномієм імені «Отець», що вказувало на діяльність породження. З їхньої точки зору, це ім'я, так само як імена «Син» та «Дух» не вказує ні на енергію, ні на *ousia*, але вказує на іпостась, що відрізняється від інших через спосіб її існування. Таку аргументацію використовував і М. Смотрицький у полеміці, вказуючи на те, що походження Святого Духу відбувається через Сина, а не від Нього, оскільки іпостась Сина у своєму способі існування не

містить тенденції до гіпостазування Отцівських властивостей. Іпостась Отця, натомість, у своєму способі існування містить потенцію до створення Святого Духа.

Такі ж висновки робить і М. Смотрицький під час формування власних доказів буття Трійці: «За першим способом, Син є однією й тією ж причиною творення з Отцем і Духом Святим. Другий спосіб від першого ж відрізняється тим, що від причини Бога, а не від Божої сутності, Син народжується, що і спричиняє розділення Отцівської та Синівської персони. Основою цієї причини є Отець, а Син і Дух є від основної причини або від первісної причини. Зрештою, єдиною причиною створення Трійці є не персональні властивості трьох Персон, а єдина воля Отця, Сина і Духа Святого» [181, с. 115].

Після доведення того, що Отець є причиною буття всіх іпостасей Трійці, М. Смотрицький вказує на те, що Отець не може бути визначений як першопричина всього, оскільки це властивість діяльності лише однієї із Персон Трійці. На цьому шляху український мислитель намагається досягнути повноти деконструкції метафізичних понять. Думка про те, що сутність Бога неможливо пізнати, Його можна пізнати тільки через діяння, доводить, що Бог не може бути визначеним як окрема довершеність. Автор «Треносу» звертається до спадщини Максима Сповідника та Іоанна Дамаскіна як систематизаторів православного вчення. Іоанн Дамаскін говорить: «Святий Дух – це Сила Отця, що відкриває тайни Божества, що походить від Отця через Сина, однак так, як лише Він сам знає – не по народженню» [22, с. 59-60]. Цей фрагмент піддається аналізу лише ікономічною інтерпретацією, але для М. Смотрицького контекст цього уривку свідчить також про внутрішнє походження Святого Духа. У розділі «Треносу» «Зв’язок Сина й Святого Духа із Отцем (*Relatio Filij & Spiritus S. ad Patre*)» автор визначає, що зв’язок усіх Персон відбувається за допомогою Творця: «Адже Син і Святий Дух мають спільний зв’язок із Отцем. Оскільки Отець єдиний, Він є невіддільним від Сина і Духа Святого, як причина їхнього

буття, що є у безпосередній близькості. Через свою властивість синівства Син має безпосередній зв'язок із Отцем, що відбувається за допомогою Творця. Так і Дух Святий творить за допомогою творення, тобто за допомогою Отця» [181, с. 96].

Свій висновок М. Смотрицький підтверджує тезою Максима Сповідника: «Благословенний Максим говорить, що Дух Святий від Отця через Сина походить. Так що перша причина буття Духа Святого не від Сина походить. Друга причина відбувається в єдності, тому не від Отця через Сина створеними є всі речі, а від причини єдності Персон. Так відбувається згадування Отцівського імені, яке позначає причину всього буття» [181, с. 117]. Фактично, Максим Сповідник та Іоанн Дамаскін у рецепції М. Смотрицького продовжують логічну лінію від Афанасія Великого та кападокійців. Автор «Треносу» підкреслює важливість першопричини, якою є Отець, і не усуває Сина від походження Святого Духа. Полеміст проводить історію вчення про Святого Духа до патріарха Фотія, якого вважає єретиком [181, с. 135-137].

Узагалі на погляди патріарха Фотія Схід і Захід, маючи різне вчення про походження Святого Духа, не звертали особливої уваги. Цей феномен детально описав у своїй монографії патріарх Йосиф Сліпий [160]. Можливо, через це вчення про походження Святого Духа не вважається догмою, а лише теологуменом. Проблема, правда, в тому, що *filioque,* з католицької точки зору, не можна вважати теологуменом [97, с. 70]. М. Смотрицький у питанні зв'язку між Персонами Трійці ґрунтується на засадах, які запровадив Афанасій Великий і які були розвинуті каподокійцями, а також знайшли своє довершене втілення у працях Максима Сповідника та Іоанна Дамаскіна. Проблема *filioque* насамперед є герменевтичною, оскільки виникла на основі неправильного перекладу Афанасіївського символу віри і лише згодом була підкріплена католицькими богословами ідеями Аристотеля.

М. Смотрицький у «Треносі» згадує про свідоцтво західних отців церкви: Тертуліана, Амвросія Медіоланського та Августина. Особливо він

наголошує на тому, що вчення Августина стало основою для схоластів, які створили вчення про *filioque*, яке у подальшому було розвинуто Томою Аквінським. Також український мислитель вказує на те, що західні отці церкви дотримувалися істинного вчення про Трійцю, не піддаючись на єресь. Тому варто звернути увагу і на західних отців, оскільки саме тут розвивалася доктрина *filioque*. На думку М. Смотрицького, саме вчення Августина і Томи Аквінського стали основою для постанов Ферраро-Флорентійського собору. Існує досить поширена думка, ніби Августин першим увів поняття *filioque*, що Дух походить «від Сина» [197, с. 46].

Однак у латиномовному середовищі ще перед Августином багато західних отців церкви говорили про походження Святого Духа «і від Сина», наприклад, Тертуліан і Амвросій Медіоланський. Однак ця їхня думка не була детально обґрунтованою, як у Августина. Важливо також розуміти, що й Августин теж не довів своє вчення до чіткої формули походження Святого Духа «від Сина», так само, як і те, що не він перший почав вживати цю формулу.

Також у ранньому середньовіччі не було чіткого розрізнення між ікономією Трійці та її богослов'ям. Тертуліан був одним із перших, хто, говорячи про походження, включає сюди Сина: *Spiritum nonaliun deputo, quama Patreper Filium* – «думаю, що Дух [походить] ні з якого іншого джерела, як лише від Отця через Сина» [45, с. 344]. Тертуліан ще не розглядав подвійного походження Святого Духа, одвічного і тимчасового (так, як розрізняється два народження Сина Божого), однак із контексту видно, що йдеться про ікономічне походження Святого Духа.

Амвросій Медіоланський про Святого Духа писав, що він походить від Отця і Сина: «*Spiritus quoque Sanctus, cumprocedita Patreet Filio*». Деякі коментатори вважають, що у цьому фрагменті Амвросій має на увазі походження Святого Духа в історії, тобто ікономічне. Подібно до звороту «з мого візьме» – *demeo accipiet*, Амвросій розуміє, що Дух Святий візьме життя Боже, яке є у Христі, і передасть учням Ісуса.

М. Смотрицький згадує західних отців церкви у позитивному ракурсі. Автор «Треносу» говорить, що тексти і слова, виголошені латинськими теологами, мають зовсім не той зміст, під яким їх розуміли під час Ферраро-Флорентійського собору. Він говорить, що тексти Августина перевидавалися із правками видавців для того, щоб припасувати вчення отців церкви до нових догм і виправдати новітні вчення: «Нескромна мошкара собі підлаштувала вчення обох церков, чого вартує передмова до книги Блаженного Августина, що була видана у Венеції, там і вся сама книга була місцями виправлена і підлаштована, щоб захопити вірні серця своїх прихожан. Якщо вже можна бачити, що друкується про Августина, то не можна не побачити, як викривили слова Ієронима про Григорія Богослова» [181, с. 133].

Свідоцтва інших західних отців, що жили і писали після Августина під впливом його вчення, не важливі для М. Смотрицького, бо вони вже не є спільною традицією єдиної християнської церкви. Загалом у західних отців церкви немає чіткого усвідомлення про одвічне походження Святого Духа «від Сина», імовірно через побоювання порушити таким чином монархію Отця, учення про яку на Сході і Заході було беззаперечним.

Учення Блаженного Августина про походження Святого Духа унікальне тим, що у ньому вже виразно говориться про одвічне походження Святого Духа від Отця і Сина (*Filioque*). Отже, у своїх твердженнях М. Смотрицький помилявся. Особу Августина потрібно приймати до уваги, бо це отець церкви, учення якого є авторитетним для східної і західної християнської церкви. Відповідно, слідуючи за думкою П. Балога, можна зробити висновок, що «православні теологи не погоджуються з усіма ідеями Августина, так само й західні, однак його святість, авторитет, вплив на пізнішу традицію Заходу та Сходу дають підстави вважати це вчення вагомим аргументом у дискусії про *filioque»* [97, с. 75].

Вчення Августина про *filioque* розкрито в одному його творі – «Про Трійцю». Основою цього вчення є твердження про те, що Святий Дух є

Духом Отця і Сина. Тобто Августин наголошує на тому, що існує спільність між Святим Духом Отця і Сина. Ця спільність одвічна, а її джерелом є сам Святий Дух, що є уособленою Любов'ю між Отцем і Сином. Саме тут знаходиться ключ до розуміння філософської побудови Августина про походження Святого Духа [97, с. 75]. Залишаючи за Отцем першопочаток Трійці, а також джерело походження Святого Духа, оскільки Він походить від Отця *principaliter*, Августин виходить із концепції самого поняття «любов» між Двома Особами. Вона не була б любов'ю, якби не стосувалася одночасно Першого та Другого. Доктрина Августина про *filioque* будується на розумінні Святого Духа як любові. Августин говорить, що Син отримав від Отця все, чим Він є, крім батьківства. Тому все, що має Син, походить від Отця (*principaliter*). І коли Августин говорить, що Дух походить від Отця, то не має на увазі, що від Сина не походить, тим більше треба пам'ятати, що Син все від Отця отримав [97, с. 76].

Пізніші західні собори, синоди, папи, богослови, полемісти, кажучи про *filioque*, будуть опиратися, в основному, на це вчення Августина, можливо з деякими неістотними доповненнями, переробками і модернізаціями. М. Смотрицький був ознайомлений із цим вченням, оскільки вбачав, що саме модифікація ідей Августина призвела до того, що було потім викладено в «Сумі теологій» Томи Аквінського, а пізніше зафіксовано у вигляді догмату на Ферраро-Флорентійському соборі.

Даючи відповідь ідеям Томи Аквінського, автор «Треносу» звертає увагу на те, що схоластична інтерпретація із використанням вчення Аристотеля під час доказів буття і співвідношення персон у Трійці надто покладається на людський розум: «Адже на перше місце стали філософські причини, а не Божі. Тому що Отець є причиною, що спричиняє й оживляє Духа Святого. Далі Дух Святий є Його творінням, а не Творцем, що себе сміливо вихваляє. Августин Благословенний говорить, що Дух Святий через Сина походить, отже, Син є формуючою причиною Духа Святого, але у філософських доказах однакове значення має те, що Дух Святий через Сина

походить і світ через Сина створений. Спотворення теології почалося тому, що причина, знання якої людям непідвладне, почала пояснюватись філософськими аргументами» [181, с. 114].

М. Смотрицький намагається довести, що богослов'я було спотворене надмірним використанням філософії там, де її не варто використовувати. Тома Аквінський, на думку українського мислителя, піддав запереченню ідею того, що Святий Дух походить «через Сина», використовуючи у своїй критиці філософські силогізми Аристотеля. Також у розділі «Відповідь на думку Томи Аквінського» піднімається питання розуміння поняття «особа/персона» видатним католицьким богословом.

Тома Аквінський, намагаючись уникнути узагальнення поняття особи, дає це визначення так: *divinae naturae in communicabilis existentia*, тобто «невимовне існування Божої природи». Таким чином, «субстанція» може вживатися взагалі щодо Бога, до Його природи, натомість «екзистенція» – до кожної Божої особи. Отже, субстанція відділена від сфери визначення особи загалом через дієслово, яке походить від *exsisto*, що означає «виходити», «з'являтися», «виникати», «виявлятися», «існувати» [97, с. 81].

Тома Аквінський упорядковує думку Августина, що походження Святого Духа відбувається через волю Отця. Він походить від Отця і Сина через єдиний подих, як від єдиного принципу. Тома представляє таємницю Трійці як основу теології благодаті. Однак видатний теолог не наважується, подібно до Августина, стверджувати, що Трійця є обожненням людини. Він розглядає Трійцю саму в собі (Трійця іманентна), а тому Особи відокремлені від задуму спасіння (Трійця ікономна).

Такий підхід деякі сучасні філософи, як ось Жан-Люк Маріон, вважають «відступом назад» під впливом середньовічного августинізму, який часто відділяв Трійцю від її дії [309, с. 226]. М. Смотрицький виділяє також ще один елемент, який сформував Тома Аквінський і який є неприйнятним для православної церкви: «Якщо відмінність у початках є різною, на думку філософів, тоді варто прислуховуватись до різних тлумачень походження

Святого Духа. Тому є два різних начала. Отець створює єдине начало для Сина, а інший початок створюється разом із Сином для Духа Святого, що у святій східній церкві вважається за богохульство. Тому при визнанні рішення Римської церкви, що Божественний початок як і для Сина, і Духа Святого є єдиним, варто визнати, що Син у своєму персональному бутті є причиною для Духа Святого. Якби Син для Отця був причиною і для Духа, на рівні з Отцівською, нам довелося б визнати, що персональне буття Отця, Сина і Духа Святого є одним і поєднаним між собою однаково (що для католиків є безбожним).

Син буде причиною тільки самого Святого Духа, через що єдиносущим буде називатися, чого бути не може. Так само, якщо Отець і Син будуть єдиним Творцем, а Отець буде породителем Сина, тоді це створює два початки, що теж ми не можемо прийняти» [181, с. 126-127].

Тома Аквінський ставив питання, чи можна визначення «персона» застосовувати однаково до всіх Божих осіб. Адже спільною у Отця, і Сина, і Святого Духа є субстанція, а це не визначає персону безпосередньо. Персони настільки відмінні одна від одної у своїх характеристиках, що їх належало би по-різному іменувати, а не однією спільною назвою «персона» (*persona*). Через це Тома не може уявляти Святого Духа як Особу в той самий спосіб, що й Отця чи Сина, тому що кожна Божа іпостась має свій особливий спосіб існування (*modus existendi*). М. Смотрицький дає власну відповідь вченню Томи у розумінні буття Божественних Персон: «Тому будь-яке буття Персони не може бути другою причиною для іншої Персони. Лише властивості можуть приписуватись божественним Персонам, але не причини» [181, с. 127].

Представники патристики вважали, що неможливо однозначно окреслити поняття персони (причому не лише Божої, але і людської), і схоласти, незважаючи на тенденцію до точних визначень, також мусили дійти до такого висновку. *Modus existendi* не може бути визначений якимось однозначним поняттям, тому Тома Аквінський вважає, що Святий Дух

походить «і від Сина». Це не було сприйнято та піддано критиці М. Смотрицьким.

Автор «Треносу» починає будувати своє вчення, яке змогло б дати відповідь на запитання, що є Божественною Персоною. На його думку, такою відповіддю може бути «метатеологія» – неологізм М. Смотрицького. Завдання, що ставить перед собою полеміст, полягало у доведенні, що Святе Письмо, отці церкви, «західні доктори» (окрім Томи Аквінського) підтримували не доктрину філіокве, а, ймовірно, ортодоксальне витлумачення вчення про сходження Святого Духа. Чітко визначивши мету, він розглядає чимало інших проблем: питання співвідношення божественної сутності та іпостасей, властивостей сутності та іпостасей, можливостей раціонального осмислення Трійці. У «Треносі» можна простежити своєрідне зміщення акцентів із суто теологічної до філософської проблематики, що було новаторським для православного українського релігійно-філософського дискурсу.

М. Смотрицький вводить поняття «метатеологія», окреслюючи ним своєрідну філософізацію богослів'я. З одного боку, ідеться про традиційний ідеал схоластики, прикладом якого може бути твір «У який спосіб Трійця є одним Богом, а не трьома?» Северина Боеція (480-525 рр.), написаний із позиції дослідження відповідних категорій. З іншого боку, це спроба відійти від класичних формулювань, чітко та доступно викласти важливу проблему. Так виявляються ренесансні віяння у творі. Мабуть, недаремно М. Смотрицький згадує Е. Роттердамського, із творчістю якого був прекрасно знайомий.

На думку П. Кралюка і М. Якубовича, «доречно порівнювати «Тренос» із тогочасними зразками так званої другої схоластики» – традиції, яка розвивалася поряд із гуманізмом та апелювала до релігійного консерватизму. Одним із представників цієї школи був єзуїтський мислитель Франсиско Суарес (1548 – 1617 рр.), один із найвідоміших неосхоластів та коментаторів спадщини Томи Аквінського. Він є автором підручника із

метафізики «*Disputationes metaphysicae*» (1597 р.), а також інших вагомих праць. Цікаво, що погляди Суареса були відомі на теренах України, зокрема, представлені у творах київського богослова Інокентія Гізеля (1600 – 1683 рр.) [181, с. 72].

«Тренос» не є твором схоластичного характеру. На відміну від філософів-схоластів, М. Смотрицький першочергово орієнтувався на власний внутрішній світ, не уникав суб'єктивного, емоційного, ірраціонального. Аподиктичний (із грецької – *достовірний*, *аргументований*) метод схоластики, що був акцентований на об'єктивному знанні, не знайшов схвального відгуку у нього. Такий метод відповідає парадигмі української філософської думки, а саме синкретизувати різні, часто непоєднувані підходи і змістити акцент на етичні складові філософських запитів.

Автор «Треносу» вводить неологізм «метатеологія» для пояснення свого бачення теології: «Персональна властивість, а не сутнісна властивість, є причиною народження Сина і походження Духа Святого з Отцівської Персони. Поєднувати персональні властивості кожної з Персон є справою не теології, а метатеології» [181, с. 115]. Первісно таку ідею розвинув Аквінат у своєму коментарі до трактату Боеція «Про Трійцю», що датується 1257-1258 рр. Це невелика праця, що, окрім її важливого змісту, має ще такі особливості: Аквінат був єдиним автором, що написав коментар до «*De trinite*» [98, с. 85]. Це дає всі підстави говорити про те, що М. Смотрицький був знайомим із цим текстом.

Для нашого ж дослідження праця Томи має велике значення передусім тому, що Аквінат робить важливий крок у розробці теологічної методології. У цьому творі Тома детальніше, ніж у коментарі до «Сентенцій», розглядає питання про науковий статус богослів'я та, як наслідок, більше уваги приділяє епістемологічній тематиці. У коментарі до трактату Боеція «Про Трійцю» наводяться три тексти: Августина «Про Трійцю» 14; Книга Мудрості 10:10; Перше послання до коринтян 8, де термін *scientia* фігурує в контекстах істинного щастя, «науки святих», «науки обраних» [98, с. 86-87]. У

М. Смотрицького ж це трансформується в метатеологію.

Тома Аквінський розвиває Аристотелеве розуміння науки. Український мислитель погоджується з такою ідеєю і вказує на те, чим саме повинна займатися метатеологія: «Говорить Син, що Святість походить від Отця, і Бог-Син походить від Отця і через єдність сутностей Богом називається. Єдина святість поєднує і Бога, і Духа, і рівняє їх між собою. Тому можна вважати, що причина Сина походить від причини Отця, і джерело Сина – від джерела Отця, з якого Святий Дух персонально походить. Отець і Син є єдиною причиною і одним джерелом Духа Святого і тим самим Духом залишається через єдність трьох сутностей. Основою персонального буття Духа святого є те, що він також є сам собі причина, через єдину причину Отця. Оскільки Отець Богом називається, то Він є сутністю і властивістю, Святого Духа і причиною Божества, – першою властивістю про яку говорять, що єднає Святу Трійцю, а інші властивості в кожній із Персон самостійно перебувають. Саме тому такі речі повинна обговорювати не філософія, а метатеологія» [181, с. 116].

Отже, М. Смотрицький у «Треносі» розділіляє знання, якими може займатися філософія, теологія та вища теологія (метатеологія), що було новаторським для православного українського наукового дискурсу. Модель нової науки про «дві теології» хоч і запозичена ним в Томи Аквінського, але поняття філософської теології (метафізики) останнього доповнюється метатеологією, яка була представлена у вченні М. Смотрицького як вищий тип богослів'я, оскільки в ній сам Бог свідчить про себе.

3.3. Трактування середньовічної антропології

Буття людського тіла у середньовічній філософії входило в коло безпосередніх зацікавлень М. Смотрицького. Це питання було частково розглянуто в філософській частині полемічного трактату «Тренос». Ступінь розробки питання буття людського тіла в середньовічній українській філософії в більшій мірі залишався у неоплатонівській парадигмі, перейнятій

від східних отців церкви. Погляди на питання походження людського тіла у «Треносі» були висловлені досить виважено.

Проблема походження та буття людського тіла у «Треносі» розглянута в розділах «Квасний Хліб, чи Опрісноки» і «Катехизм, тобто сумарій, або Коротке зібрання віри і обрядів святої східної церкви». Основна антропологічна позиція М. Смотрицького викладена в десятому розділі «Треносу» – «Катехизм…» у підрозділах «Людина», «Свобідна воля» «Гріх», «Первородний гріх», «Доля», «Втілення Христа», «Євхаристія».

П. Гуревич підкреслює, що в середньовічній філософії відбувалося повне заперечення ідеалів людського тіла грецької філософії [131, с. 171]. У цьому контексті М. Смотрицький, коли розглядає проблему тілесності, залишається у середньовічній парадигмі антропології. У розділі «Квасний Хліб чи Опрісноки» він частково аналізує погляди середньовічних мислителів на проблему тіла Ісуса Христа та його втілення у «квасному хлібі». Основою патристичного розуміння тіла людини та Ісуса Христа слугує постанова «Про дві природи Христові», яку було ухвалено на Халкідонському соборі: «Услід за святими Отцями, всі одностайно научаємо сповідувати одного й того самого Христа, Сина, Господа Єдинородного, у двох природах незлитно, незмінно, нероздільно, нерозлучно пізнаванного, так що поєднанням нітрохи не порушується відмінність двох природ, а тим паче зберігаються властивості кожної природи» [72, с. 197а]. Втілення Бога в тілі людини у середньовічній філософії постає як таємниця, дана людині для можливостей наближення до сфери божественного та пізнання самої себе. У патристичній філософії шлях пізнання боголюдини знаходиться у часі, оскільки творіння Бога безперервне. Божественна і людська природа були поєднані в особі Ісуса Христа, що започаткувало вчення про надприродну єдність Спасителя з усім людством у цілісному містичному Тілі [196, с. 120].

У фізичному і містичному тілі Ісуса Христа момент божественності надає йому життя. Проста і єдина сутність божественної природи формує рух усього сущого до цілісності та єдності. Множинний природній світ не

суперечить світу єдності. Як свідчить постанова Халкідонського собору, існує дві природи Ісуса Христа, але природа тіла одна – людська. Наприклад, св. Августин вказує на те, що частини людського тіла є несвідомими інструментами, а члени церкви мають свободу і відповідальність, тобто свідомість. Кожен із членів церкви – це особа в тілі церкви, яка є не просто тілом, а містичним тілом Ісуса Христа. У такому разі єдність членів Церкви повинна відбуватися у більш завершений спосіб, ніж об'єднання різних частин тіла в одне фізичне тіло. Каталізатором поєднання і функціонування фізичного тіла людини є душа, створена для цілісності людської тілесності. У церкві, тобто у містичному тілі, об'єднуючим чинником усіх членів є Святий Дух. Дія цього Духу відображається у трьох християнських чеснотах: вірі, надії та любові [197, с. 29].

На подібні міркування можна натрапити у «Треносі». Детальніше український мислитель про це пише у підрозділі «Катехизму» під назвою «Людина», окреслюючи чітку градацію буття людського тіла в чотирьох історичних епохах. Перший стан людського тіла, на думку М. Смотрицького, є образом ідеального тіла Адама: «У першому тому стані, досконало вільного і досконалого розуму образ Божий в Адамові був, силами якого міг би як добровільний і вільний не впасти в гріх, якби не хотів». Тіло ідеальної людини створене із земного праху та оживає «через дихання Боже» [72, с. 212]. М. Смотрицький говорить, що душа Адама була створеною після тіла. Це вказує на те, що тіло є більш первинною субстанцією, ніж душа: «Людину, що з праху земного, від Бога оживлену через дихання Боже утворена розумна душа» [72, с. 212а]. Таке твердження було загальноприйнятим у середньовічній філософії. Подібні погляди на людське тіло були притаманні Григорію Нисському, Іоанну Златоусту [139, с. 4].

Другий історичний стан людського тіла визначається гріхопадінням. М. Смотрицький цитує Іоанна Златоуста, указуючи на те, що середньовічний мислитель усвідомлює людину як істоту, створену для Бога [72, с. 78-79]. Це не було нехарактерним для православного богослов'я. Через можливість

вільного вибору, внаслідок людської свободи волі, людина обирає стан «вільного розуму» ,що стає причиною її падіння та втрати досконалості тіла: «Відколи розум в земних справах залишився, і свобода була вільна, так і духовні основи недоторкані, а розум сліпий, і воля поневолена» [72, с. 212]. Таким чином, природа людського тіла стає обмеженою у своєму пізнанні та волі. На думку Іоанна Златоуста, саме в цьому історичному стані виникають яскраві прояви тілесності: нечистоти, піт, сльози, праця, втома, хвороби, смерть та інші недоліки тіла.

Третій історичний стан пов'язаний із пришестям Ісуса Христа як ідеальної людини. Цей період по-іншому можна назвати євангелічним. Благодать дає змогу людському тілу вдосконалитися у сфері розуму через прийняття віри в те, що в тілі Христа поєдналося дві природи, божественна і людська: «…через Євангеліє прийшла направлена звістка і через святість вона ущільнювалась. А вчасно через благодать Всемилостивого Бога, розум і волю було відновлено» [72, с. 229-230]. Тіло Христа, за твердженням Іринея Ліонського, так само страждало від голоду, як і тіло звичайної людини: «Якби Господь нічого не перейняв би від Марії, то сорок днів під час посту в пустелі, не вказував би, що його тіло прагнуло їжі» [72, с. 229-230]. Подібним чином мислить і Аврелій Августин, вказуючи, що розум має непросту, а швидше подвійну природу. Людина була створена за образом і подобою Божою та у своєму первісному стані була рівна прототипові. Із гріхопадінням Адама все це було втрачено. Вона самостійно не може повернутися до досконалого первинного стану тіла. Єдиним шляхом такого повернення є надприродне втручання – «Божественна Благодать». Така ідея закріпилася у всіх антропологічних системах середньовічної філософії. На думку М. Смотрицького, цією благодаттю може бути Євангеліє, що вказує на вплив ідей протестантизму на погляди українського мислителя.

Четвертий історичний стан буття людського тіла – есхатологічний. У цей період тіло людини трансформується до первинної чистоти волі та розуму, але наділене більшими можливостями, ніж ідеальне тіло Адама.

Інтенції у прагненні до гріхопадіння та тілесних потреб у людини нівелюються. М. Смотрицький пояснює це тим, що людина перебуватиме у Богові: «… Божий образ, в котрому і Розум, і воля є настільки великими, що ті досконалості через благодать отримані того, котрий її створив, що вже жодна міра гріхопадіння не зможе бути прийнятою» [72, с. 230].

Окремим пунктом у М. Смотрицького постає проблема ідеального тіла Христа, що характерно для третьої історичної епохи. У постаті Ісуса Христа знаходять поєднання як божественна, так і людська природа. Питання Євхаристії, яке він розглядає в окремому розділі «Квасний Хліб, чи Опрісноки» та в підрозділах «Катехизму», є ключовим для середньовічної філософії та теології. Як зазначає Р. Голик, проблема, яку піднімає автор у «Треносі», була досить поширеною у суперечках між православними та католиками [120, с. 159]. Приблизно з IX-XI ст. практика опрісноків стає поширеною на Заході. Розділ «Квасний хліб, чи Опрісноки» активізує історичну проблематику раціональних обґрунтувань вживання різного виду хлібу та питання, у якому виді втілюється тіло Христа.

Таїнство Причастя має складатися із хліба – Тіла Христа, а також із вина – Його Крові: «Христос, Господь твій в живому тілі живу кров свою маючи на вазі, подаючи хліб, подав і чашу» [168, с. 158]. Тут автор полемізує із католицьким баченням Євхаристії, що вважає за достатнє причащати мирян лише хлібом, тим самим виключаючи з ритуалу чашу, яку на Тайній Вечері подає сам Христос своїм апостолам. Це ж є відходом від оригінального вчення Ісуса Христа. М. Смотрицький критикує католицьку церкву, яка навчає, що потрібно приймати Тіло і Кров Христа, а причащає лише мирян за допомогою одного його виду: приймаючи опріснок (навіть не квашений хліб), тому що боїться осквернити кров Христову, необачно проливши вино з чаші. Автор «Треносу» негативно реагує на звинувачення католиків, що православні зловживають хмільним аспектом винного причащання. Український мислитель у «Треносі» намагається, користуючись схоластичною логікою і засобами риторики, переконати читача у

помилковості католицького таїнства Причастя, що є більше символічною фігурою, аніж реальністю: «Вірю і так називаю, що під хлібом правдивим животворяще Тіло Христове з Діви Марії приймали і вкушали, а під вином животворящим і правдива Кров Христова, котра з боку, з-під ребра витекла» [72, с. 231].

М. Смотрицький критикує Гелесія І, який полемізував із патріархом Константинопольським Анакієм щодо природи Ісуса Христа. Той був переконаний, що в таїнстві Причастя залишається субстанційна природа хліба і вина, а самі дари називаються подобою та образом Тіла і Крові Христа. Пізніше до цього апелювали протестанти, щоб заперечити перетворення хліба і вина у Тіло та Кров Христа.

Автор «Треносу» заперечує лише символічний аспект причастя: «Правдиво говорю та істотно, а не фігурально, і не думаю нічого, крім духовного (що є недосяжним і від всього тілесного розуміння віддаленим способом)» [72, с. 232]. Тим самим він вказує на те, що емпіричне розуміння є обмеженим та недосконалим щодо процесу перетворення звичайного хліба в тіло Христа. М. Смотрицький вважає, що потрібно теоретично осмислювати процес Євхаристії за допомогою віри: «Якщо ж тіла Господа Христа, або котрусь частину приймаю, то не питаючи, а просто вірю, що ділиться нероздільно і береться нескінченно, і п’ється невичерпно, чиє тіло з віри приймаю і кров його не неприродним і земним звичаєм, але надприродним та небесним» [72, с. 232].

М. Смотрицький надає вагомого значення притчі про Царство Небесне та закваску. Автор зазначає, що св. Амвросій називає квасом Самого Христа: «…бо він є тим для цілості Його Церкви, що квас для пшениці. І як квас у борошні надає росту і смаку всьому хлібові, так Христос є квасом для цілого світу. Христос зібрав в одне розпорошені племена людські, влив у них квас спасіння, зробив їх однією церквою. Жінка з Христової притчі, що взяла борошно і кинула до нього квасу, це якраз Церква, що старається вкласти Христову науку в серця віруючих людей. Квас – це символ нашого спасіння у

Христі… Квас – це символ Христа і Його Святої Тайни. Це квас, що в тілі діє так, як душа, що надає життя всьому тілу» [72, с. 233].

Автор «Треносу» цитує Іоанна Златоуста, який називає Христа «хлібом», а квас – «Його наукою». Пояснюючи ці слова середньовічного мислителя, М. Смотрицький стверджує: «Ми є один хліб і одне тіло, хоч нас є багато» [72, с. 235]. Також він цитує Михаїла Керуларія: «…опрісноки без квасу – це як хліб, який не різниться від каменя. Опрісноки є знаком (символом) переслідування нужди та смутку, а наша Пасха на квасному хлібі (тобто тілі Христа) є знаком радості та піднесенням до неба» [72, с. 235].

Посилаючись на схоластичного філософа Дуранда, М. Смотрицький стверджує, що Христос не міг постановити, аби опрісноки вживали як Його тіло, оскільки Він приніс себе в жертву в п’ятницю перед Пасхою, а за день до того започаткував святу Євхаристію. Він стверджує, що католицька церква почала вживати опрісноки як тіло Христа не від традиції ранніх християн, а «від жидів».

Важливим є вчення про долю людини, що в «Треносі» подається окремим підрозділом у «Катехізису» під назвою «Доля». Інтерпретуючи думки Іоанна Дамаскіна, автор «Треносу» визначає, що доля тісно пов’язана з особистим вибором людини, тобто на її долю впливає воля. У філософії середньовіччя проблема свободи волі була ключовою для вирішення антропологічного питання. Бог створив людину, надав для неї закон, але при цьому в людини є можливість слідувати своїм законам, оскільки навіть Божественний закон не обмежує її волі.

Людина була створена як автономна істота, що може опиратися лише на власні сили. М. Смотрицький зазначає: «Так доля чинить вирок, котрий є основним або загальним, одним і найкращим кінцем, що відданий людині, і є незмінною волею Божою, через котру Бог для великого милосердя свого, перед прихованням великої святості в Синові Своєму» [71, с. 209а]. Тут український мислитель вказує на те, що людська доля тісно пов’язана з Ісусом Христом, і наша мета бути «чистим перед ним». Під впливом учення

Іоанна Дамаскіна, М. Смотрицький наголошує: «За волею Божою це і є призначенням, тобто долею, що дозволяє собі людина, це перейти і стати злою людиною, за Дамаскіном це означає, що її полишає Бог, але тим самим він веде її до відчайдушного прощення і водночас до погибелі. Двояко можна розуміти це вчення. Таке знання нас навчає, що людину Дух Божий веде до погибелі і до відчайдушного прощення, що перше віддаляє людину до першого Часу, тобто до спокути, а друге до вічного життя» [71, с. 209а].

М. Смотрицький використовує схоластичне розуміння моральності людини. Насправді ніякого особливого морального джерела в тілі людини не існує, її дії та вибір підпорядковуються загальним метафізичним законам буття кожної живої розумної істоти. Автор «Треносу» приймає вчення Томи Аквінського про те, що людська дія є мудрою тоді, коли вона поєднується із людською волею, що веде до прощення за життя чи до спокути свого вибору після смерті: «…Бог керує тими, хто бажає розумно, а не противиться» [8, с. 224]. Рецепція вчення Аврелія Августина про добрі вчинки у М. Смотрицького знайшла відображення в контексті людської волі. Існує, на його думку, два типи добрих вчинків: «Людська природа доброти, котра сама з себе виходить. А та природа вчинків, що від людини виходить, і є доброю, але вічної відплати не гідна, але для справедливої перебуває в милості віри Бога, що є угодною і винагороджуються. Тим же способом, як те наше, що є добре, але своє особисте. Його в нас Господь Бог коронує, не лише наші доброчинності визнає, але і свої дарує» [72, с. 211]. Використовуючи такий поділ, автор «Треносу» наслідує Блаженного Августина і розділяє природу людських вчинків на два типи. Перший тип: добрі вчинки, спричинені доброю людською природою, даною Богом; другий тип добрих вчинків – це свідомі дії людини, що мають добру мету.

Щодо розуміння гріховності людського тіла, то М. Смотрицький вказує, що гріх має свою власну сутність, незалежну від людини [72, с. 211а], але така позиція є нетиповою для православної теології. Автор засуджує тих мислителів, що це вчення не приймають: «Трьох, що не погодилися з Іоанном

Євангелістом, відступниками називаємо. Котрі основу вчення Василія Великого оббрехали і казали, що гріх власну свою сутність не має» [72, с. 211а]. У релігійно-філософському вченні українського мислителя первородний гріх був знятий тілесною жертвою Христа та «омитий його кров'ю». Особистий гріх кожної людини для М. Смотрицького, як і для Василія Великого, може бути прощеним Богом через Христа.

Буття душі в людському тілі, її походження – важливі питання, що розглядає релігійна філософія. М. Смотрицький був новатором у тому, що одним із перших звернувся до здобутків західних отців церкви, а також ідей Аристотеля. Таким чином, це був своєрідний переворот для української релігійно-філософської думки початку XVII ст. Неоплатонівська парадигма, яку використовували східні отці, в українській філософській думці до творчості М. Смотрицького була єдиною системою, за допомогою якої розроблялося питання походження та буття людської душі. Ці нові антропологічні погляди у «Треносі» висловлені обережно, а це є прямим свідченням інтелектуальної тактовності українського філософа.

Автор «Треносу» вважає душу «духовним і безсмертним творінням» [72, с. 213], що вміщує у собі образ та подобу Божу. Філософ бере до уваги концепцію душі за святим Бернардом Клервоським, при цьому окреслює деякі її стани: «Кожній душі за Бернаром визнаємо три її стани. Перший в тілі, недосконалості підлеглому; другий окремо від тіла; третій у тілі прославленому. Перший є на війні, другий у спокої, третій у досконалому благословенні» [72, с. 213-213а]. Також, щодо буття людської душі український мислитель, у п'ятому розділі свого твору звертається до проблеми поділу людської душі: «Не хочу все уподібнювати до душі, адже душа єдина для кожної людини, а множинна щодо сутності лише завдяки силам, які сутність саму із собою розділяють. Тому між природною, чуттєвою та раціональною душею є відмінність. Однак жодна з тих сил про другу не заявляє, а душа про кожну з них мовчить» [181, с. 118].

Поняття душі й тіла письменник відокремлює, однак говорить про

примат душі над тілом. Правда, це не стосується первинного походження. Для нього перевага у першості творення була на боці тіла людини. Але це не робить тіло важливішим, ніж душа, оскільки тіло смертне, а душа безсмертна: «Смерть тіла відокремлює душу від нього так, як гріх відокремлює душу від Бога». Також український полеміст торкається і образу «мертвих душ в живому тілі» [72, с. 172]. Мислитель не виходить за межі середньовічної парадигми бінарної опозиції «душа-тіло», згідно з якою душа – найважливіша цінність, а позиція ж тіла є залежною від часової перспективи: «…душа після розлучення з тілом стає не тілесною й не матеріальною, а отже є вищою від тіла» [72, с. 172а-173].

Потребує вирішення питання, якої ж теорії дотримується М. Смотрицький щодо походження душі людини: концепції традуціонізму (душа створюється у момент зачаття) чи креаціонізму (кожну душу для людини окремо творить Бог).

Насамперед розглянемо теорію про давно існуючі душі, засновником якої був Оріген. Він казав: «Бог сотворив повноту безтілесних розумних істот – чистих духів чи умів (*πνεύματα, νόες καθαροί*), частина яких через охолодження їх любові до Бога і вільного відпадання від Нього стали душами (*ψυχαί*), «охолодженими духами» нужденними для свого існування в різних тілах» [325, с. 74-75]. Цю думку не підтримали отці церкви на V Вселенському соборі. І М. Смотрицький також не надавав особливої уваги такому поясненню походження душі людини.

Інша теорія, що має назву традуціонізм, своє існування великою мірою завдячує Тертуліану, який пішов не шляхом платонівського спіритуалізму, а запровадив стоїчне вчення про тілесність душі. Тілесність передбачала отримання душі природнім способом від батька. Тертуліан писав про це так: «У душі, так само як і у тіла, є своє сім’я (*semen animae, semen animale*), яке одночасно з тілесним насінням потрапляє в утробу матері. Тому душа і тіло кожної людини зачинаються, створюються, вдосконалюються і народжуються одночасно, без будь-якого часового проміжку або відмінності в

порядку» [45, с. 110]. Загалом таке твердження заперечує біблійні слова про те, що людські душа й тіло первісно мали інші джерела походження і були розділені між собою, як «порох землі» і «дихання Божественного Духа» [44, с. 117-118].

Очевидно, що концепція традуціонізму є хибною з точки зору біблійного вчення. Тертуліан робить спробу досить коректно описати своє вчення, у висновках він стверджує, що «…душа і тіло настільки тісно з'єдналися і змішалися один з одним, що їх насіння стали чимось єдиним; і таким чином роду людському був переданий звичайний спосіб розмноження («*propagandi forma*»), коли душа і тіло людини одночасно передаються від батьків у момент зачаття» [44, с. 124]. М. Смотрицький же не оминає увагою здобутки Тертуліана, часто цитуючи його, а також ще одного прихильника цієї концепції – Григорія Нисського [324, с. 564]. Імовірно, це означає, що український мислитель був лояльний до ідей традуціонізму.

Ще однією теорією про походження людської душі є креаціонізм. Згідно із її постулатами, Бог окремо створює людську душу для кожного. Іриней Ліонський був одним із перших, хто запровадив таку думку у світ: «Кожен із нас як отримує своє тіло через мистецтво Боже *per artem Dei*, так отримує і свою душу» [313, с. 144]. Зауважимо, що М. Смотрицький часто цитує філософів, які пропагували теорію креаціонізму, а це: Григорій Назианзін, Максим Сповідник, Кирило Александрійський, Амвросій Медіоланський та Ієронім Стридонський. Останній стверджує, що таким чином не підтверджується принцип завершеності Божественного творіння: «Бог щодня творить душі *quotidie Deus fabricatur animas*, бо Його бажання є вже сама дія, і Він не перестає бути Творцем, що становить церковну точку зору *ecclesiasticum est*, відповідну словами Спасителя: Отець Мій донині робить, і Я роблю (Ін 5:17)» [303, с. 101].

Очевидно, М. Смотрицький прихильно ставиться до теорії традуціонізму, намагаючись доповнити її своїми думками. Наприклад, філософ прихильно ставиться до схоластичного сприйняття душі, що

характерне для Бернара Клервоського. Імпонує автору «Треносу» також патристичний підхід Аврелія Августина та Григорія Великого, які не були категоричними у своїх твердженнях, а навпаки, намагалися поєднати протилежності в одному вченні, займаючи нейтральну позицію між традуціонізмом і креаціонізмом. Ці автори усвідомлювали недоліки кожної із теорій і не могли підібрати чітких доказів на користь однієї з них. Показово, що Августина це питання цікавило до самої смерті. Так, наприкінці свого життя він казав: «Що ж до походження душі, в результаті якого вона з'являється в тілі: чи походить душа від першої людини, що була створена Богом чи подібне робить Бог для кожного окремо. Цього я ні тоді не знав, ні зараз не знаю» [291, с. 177].

Питання походження душі є чи не найбільш завуальованим у релігійній філософії та теології. Незважаючи на довгі пошуки богословів у вирішенні цього питання, ними залишається невизначеним, як передається душа: ще від Адама разом із тілом, чи сам Бог дає кожному окрему душу [284, с. 18]. М. Смотрицький вважає душу оригінальним творінням, часто підкреслює, що кожна душа унікальна, однак так і не наважується ствердити, яким чином ця душа в людини опинилася. Український полеміст повністю підтримує позицію Григорія Нисського щодо походження душі людини, правда, дещо видозмінюючи її: «Душі людські, що в першу людину Адама вдихнули творіння, духовні і безсмертні, кажу ж я з Благословенним Григорієм Нисським, відірвані від живучого тіла, що є насіння для животворящої природи і натури»[72, с. 206а].

Учення про походження душі М. Смотрицького пов’язане і з соціальним фоном його доби. Наприклад, у «Треносі» завоювання душ насамперед є метою боротьби між православними та уніатами. Письменник використовує образ коня, що символізує душу, яку «осідлали вороги правдивої віри»: «Яке право позволяє вам, нашим апостатам, їздити хоч би до Харона на наших душах?» [72, с. 47]. Він створює метафори і для осіб, до яких ставиться негативно – для католицьких релігійних діячів, порівнюючи

їхні душі із тваринами з бестіарію: «Стали нам ведмедями, які лежать на зраді, левами у прихованих місцях, зміями у розколинах земних, стерв'ятниками на дорогах, драконами на стежках, і отрутою своєю зламати і спустошити хочуть» [72, с. 47-48].

У часи ранньомодерної епохи українське інтелектуальне середовище не мало однієї цілісної концепції розуміння поняття «етика», яке тісно пов'язана із антропологією. Більшість мислителів користувалися значеннями, що були вкладені у це поняття грецькими отцями церкви. Прикладом цього можуть бути праці І. Вишенського, Г. Смотрицького, Д. Наливайка, В. Суразького та ін. «Тренос» М. Смотрицького також належить до низки подібних праць, однак і має певні відмінності. Автор використовує значення, закладене у поняття етики Аврелієм Августином. Власне, ця деталь робить працю «Тренос» більш багатогранною в аналітичному спектрі. Рецепція, відображена у «Треносі», вказує на обізнаність автора не тільки з грецькою патристикою, але і з тогочасними західноєвропейськими поглядами на мораль, що були репрезентовані у схоластичній традиції через запозичення ідей Августина.

Середньовічне етичне мислення заперечувало положення античної моральної філософії, оскільки відбулося певне зміщення акцентів у розумінні людських чеснот. Наприклад, основою тепер став не розум, а релігійна віра. Ідея Бога, як основи людської моралі та ідеального поведінкового образу, задає середньовічній етиці чіткі межі для інтерпретацій. Згідно з християнською етикою, життя людини набуває сенсу лише тоді, коли вона живе за Божими заповідями. У вченнях тогочасних філософів Бог представлений як єдине джерело моралі. Для середньовічної етики характерний дуалізм протиставлення гріха і праведності, а також суперечливе поєднання песимістичних та оптимістичних поглядів. Нігілізм стає характерним для земної дійсності людини, а оптимізм, в свою чергу, реалізується у сподіванні на Боже Царство.

Ключовою концепцією для усіх християнських мислителів є ідея

любові до Бога. Утім, трактування поняття любові є своєрідним універсальним принципом моральності загалом. Це єдине, що визначає норми поведінки стосовно ближнього. Такий принцип є основоположним у формуванні ідеї світосприйняття. Таким чином, варто констатувати два визначальних для середньовічної християнської моралі факти:

1. любов до Бога стає ключовим принципом у розумінні моральності;

2. ідея первинності, що базується на цій любові, визначає відношення людини до буття.

З ідеї любові до Бога формується нова чеснота – милосердя, що не було відоме античній етиці. Воно передбачає прощення, готовність до співчуття та допомогу нужденним. М. Смотрицький часто цитує філософа-стоїка Сенеку [278, с. 13], що свідчить про інтерес до концепції стоїцизму. Однак, на відміну від стоїків, які орієнтувалися на сильну особистість, спроможну віднайти мораль у собі, український мислитель використовує видозмінену форму їхньої етики. Український філософ за основу бере християнську модель сприйняття та пояснення, але подає її у формі, яку використовували стоїки. Такі підходи також демонстрували середньовічні схоласти.

Моральна концепція християнства визначала рамки середньовічної етики. Вона сформувала завдання філософського обґрунтування біблійних моральних норм та їхньої адаптації до інтересів церкви. Августин першим здійснив спробу адаптації, сформувавши ідею об’єктивно-божественного обґрунтування моралі [132, с. 81]. Формування і прийняття усіх етичних наслідків, що підкорялися єдиному джерелу моралі – Богу, утворило принцип, який вивів джерело поведінки людей за межі індивіда. Але не зникла проблема однобокості, що існувала в античну епоху, тобто коли джерело моральності знаходилося у замкненій особистості.

Говорячи про етичні погляди М. Смотрицького, П. Яременко зазначає: «У філософсько-етичному плані письменник торкається вічної проблеми

людського щастя та доброчинності. Античні філософи, твердить він, багато розмірковували про щастя у житті людському, про доброчесність, але не змогли цю проблему вирішити повністю» [278, с. 13]. На думку цього дослідника у «Треносі» висвітлено спробу інтерпретації античних філософів із точки зору християнського богослов'я. Це було притаманно для ранньомодерних мислителів.

Джерела моралі автор «Треносу» вбачав у двох першопочатках: у Богові, як у вищій інстанції, що диктує норми моралі, та у церкві, яка навчає людей цим нормам: «Нехай же непоконаних злочинів своїх причину побачать: чи од вітця по природі, а чи з матері чесноти походять» [236, с. 303]. Таким чином, Бог для М. Смотрицького був єдиним джерелом блаженства і добра.

Друге джерело моралі, за М. Смотрицьким, формується вже соціальним інститутом – церквою. Якщо слідувати логіці Августина, то оскільки все створено Богом, то будь-яке буття є добром: «Усе, що існує, є добро» [3, с. 138]. Отже, церква може бути посередником між Богом та людиною у справах моралі. Він віддає навчальні функції церкві, яка концентрує свою увагу на Божому слові: «Церва-Матір, безперестанку волаючи, взиває: ходіть до Мене, наслідуйте мене, чиніть волю Мою, омийтесь й очистіться, одійміть зло од душ ваших, і будьте святі, як Я святая єсмь, то знайдете спокій, доступите блаженства, здобудете вінець життя» [236, с. 303]. «Допускайте до вух слова родительки вашої! Тримайте з нами, то всілякого добра гойностями багаті будете! ... Чиніть овочі, гідні покути, бо вже сокиру над коренем дерева занесено, аби всяке дерево, що овочу доброго не родить, святе було і у вогонь увергнуте. … Такими неустанних настанов словами всіх звичайно діток наших навчаємо, таке буйній їхній молодості виховання даємо» [236, с. 303-304].

Учення М. Смотрицького про вище благо, яке реалізується у Богові, апелює до людського земного щастя. Як зазначає П. Яременко, автор «Треносу», звертаючись до античної спадщини, намагається підкреслити

людську реальність, що спрямована на досягнення блаженства в Царстві Божому: «Слушно висловився Сенека, що «саме чеснота становить вічну і тривку радість у житті людини». Чоловік, який пізнав «цю істинну і спасенну святість», стає подібним до чоловіка, що «не на піску, а на твердому скалистому фундаменті збудував дім свій, бо він не боїться ніяких ворожих вітрів і проливних дощів» [278, с. 13]. Для М. Смотрицького таким фундаментом чеснот і добрих справ є відданість православній церкві, у лоні якої вірні їй діти «від води і духа» народилися і утвердилися у своїй вірі. Це і є основою етичної науки, що повинна нести церква як джерело моральності.

Кінцевим благом для М. Смотрицького, як і для Августина та Томи Аквінського, є Бог: «…людина співвідноситься із Богом, як із певною своєю ціллю, що не піддається осмисленню. Діяльність людського розуму завжди пов'язана із чуттєвою реальністю» [136, с. 174]. Тому М. Смотрицький часто апелює у «Треносі» до відчуття сорому у синів церкви, які зрадили її науку. Бог створив людину зі свобідною волею, що розуміється як можливість вибирати між різними мотивами і направляти свою волю на різні об'єкти. Бог заклав у людину формальну здатність вибору між добром і злом, але зорієнтував людську волю на добро, давши людині свої заповіді. Направляти свої помисли до Бога та беззаперечно виконувати всі Його заповіді – ось, що лежить в основі схоластичних уявлень про свободу людини [132, с. 87].

На думку С. Бабича, М. Смотрицький апелює до певного типу культурної свідомості та форми людського існування. Він будує ідеальний образ героя-лицаря, який захищає ідеал церкви. Намагання автора оживити войовничий дух лицарства серед послідовників православ'я та повернути код лицарської поведінки український учений розцінює як спробу розрадити песимізм православних: «До смиренного песимізму православних М. Смотрицький дораджує прийняти поведінку лицаря. Ці властивості складаються у певну особистісну єдність. У поєднанні героїчної та священицької аспірації витворюється образ ідеального читача, якому адресував свої твори М. Смотрицький» [96, с. 70]. Середньовічну концепцію

лицарської поведінки визначали як моральний кодекс воїна Христового, мета якого полягала у веденні містичної війни проти ворогів духу.

М. Смотрицький стверджує, що причиною всього зла є «недбальство» [236, с. 306], оскільки воно виникає в результаті порушення встановленого порядку любові людини. Гріх не залишається без покарання, а кара через гріх є актом справедливості, який здійснює Бог: «Справедливість вимагає, і сам мій того од мене жаль потребує, аби з пильністю до справи придивитися і розсудливо зважити, звідки такі великі злих звичаїв пересади в моїх синах взялися» [236, с. 302].

Тут М. Смотрицький конструює власну модель «Церкви-Матері» як захисниці людини, яка чинить гріхи необдумано або через незнання і обман. Гріх можна спрямувати на благо, якщо людина добровільно, без примусу буде служити Богові. У цьому випадку гріх є своєрідною ціною, яку людина платить за благо свобідної волі. М. Смотрицький пояснює це на прикладі зміни православної віри на католицьку чи уніатську, що, на його думку, є гріхом, однак така зміна віри все ж залишає людину з Богом. А ось це постулюється як праведне діяння: «І мовите: «Ніхто без гріха, окрім самого того, котрий світу гріхи стер, бути не може, бо і справедливий, живучи, у гріх сім разів на день впадає. Добре, признаю те і я. Але і те скажу, що справедливий швидко, посковзнувшись, підхоплюється, не так, як ви, котрі навіть тепер про те, щоб підняти голову і встати, що найменше помишляєте» [236, с. 317].

Автор «Треносу» вважає, що гріх є причиною другої смерті, тобто той, хто грішить свідомо і певним чином встановлює неправду перед Богом, вже не відкупиться від цих гріхів жодною жертвою, і «Церква-Матір» не зможе виправдати його перед Богом. Таких людей після останнього суду чекає вогонь, який має поглинути їх. У таких твердженнях український мислитель залишається в рамках парадигми середньовічної етики.

Св. Августин постулює, що гріх вчиняється добровільно [3, с. 209-210]. Більше того, він вважає це апріорним доказом того, що існує свобідна

воля людини. Якби гріх захоплював людину проти її волі, як хвороба, то покарання грішника не мало би сенсу, було несправедливим. Оскільки гріх є беззаперечним фактом, то, за Августином, людина має вибір та свобідну волю. У такому ж руслі розмірковує М. Смотрицький.

Бог створив людину, яка володіє свобідною волею, має властивість вибирати між різними мотивами і спрямовувати свою волю на певні об'єкти. Водночас людині властива і свобода вибору найкращого для себе. Через заповіді Бог заклав у людину формальне вміння вибору між добром та злом, але через ці заповіді він і спрямовує людську волю до добра. Скеровувати свої думки до вищого блага, беззаперечно виконуючи Божі заповіді, є основою змісту свободи людини, яка розумілася на середньовічній філософії. Однак, перша людина – Адам – проявила непослух, оскільки вважала своїм правом чинити те, що сама визначає як дозволене. Так вона впала у гріх, замінивши собою Бога, відступившись від вищого блага до особистого. Гріх Адама пояснюють не як чуттєву інтенцію, а як прояв гордині: «Бо ж як через злочин одного чоловіка, Адама, на всіх людей упав вирок смерті, так і справедливість одного чоловіка, Ісуса, виправдала життя всім людям» [236, с. 316].

М. Смотрицький у своєму етичному вченні використовує образ Ісуса як шлях до спокути гріховної людської природи. Дотримуючись заповідей любові, поданих у Новому Завіті, людина наближається до вищого блага – Бога. Після хрещення християнин народжується за подобою другого Адама та стає ближчим до Бога. Оскільки автор «Треносу» вбачає зло наслідком недбальства у ставленні до Божих заповідей та науки церкви, що є властивістю свобідної волі у виборі між добром та злом, то гріх є необхідним: «Мушу ствердити, що їх самих у дотриманні вказаної Отцем дороги нікчемне недбальство і розпусний непослух, подаваному в материнській науці по велінню, а не що інше, спричинили душевну разом з тілесною згнилість, через яку ані душа до послуху не здатна, ані тіло до виконання обов'язків не вільне. Бо, чуючи, не чути – є згниття душевне, а чуючи, не сповняти –

тілесне. Через недбальство в послусі виникла апатія в навчанні, з того розбухла непокора, а з неї розлилося ледарство. Те причиною стало мерзенного недбальства. З того коріння виросла неприязнь» [236, с. 306].

У цьому фрагменті він вказує на те, що самі зло та гріх не є породженням Бога із самого себе, і якщо людина буде слідувати за настановами «Матері-Церкви», Бог проявить свою милість до людини, навіть якщо вона її нічим не заслуговує. Це проявилось у втіленні Ісуса Христа, який є ключовим моментом відновлення людської моральності.

У «Треносі» проектування ідеальної моралі прихожанина православної церкви або священнослужителя не виходить за межі ідеалістичного бачення середньовічного канону розуміння людини. Як зазначає С. Бабич, «трагічний пафос страждань «Церкви-Матері» таким чином підтверджує незрушність середньовічного культу етично-аскетичної пасивності» [96, с. 71].

У соціально-етичному плані М. Смотрицький критикує поведінку православного духовенства. О. Прокошина пише про це так: «М. Смотрицький вважає, що всьому духовенству притаманний такий недолік, як надмірна жадібність, пристрасть до срібла та золота, котрі зуміли цей недолік пристосувати до своєї всепоглинаючої влади» [215, с. 58]. Правда, М. Смотрицький також вказує на те, що духовенство має право збирати податок зі своїх прихожан. Але надмірне бажання збагатитися є причиною такого недоліку. Тому духовенство через брудні справи і проступки полишило себе доброї слави і втратило авторитет в очах віруючих.

3.4. Критика М. Смотрицьким засад вчення про чистилище у працях Аврелія Августина та Григорія Великого

Проблема чистилища була широко презентована в полемічній літературі кінця XVI – початку XVII ст. Полемічні тексти православної та протестантської традиції представляли чистилище у критичному ключі, натомість католицька церква захищала цей феномен та відстоювала його

істинність.

Активізація міжконфесійних дискусій у православному, протестантському та католицькому середовищі була спричинена ідеями Реформації, Контрреформації, поширенням світського гуманізму, а на території України – формуванням нової церковної інституції у вигляді греко-католицької церкви.

Концентрування дискусії навколо екзистенційних питань, які почала задавати собі пересічна людина, стосувалося і проблеми потойбічного життя. Основне питання: як саме індивід міг врятуватися та отримати вічне життя в раю. У численних суперечках із католиками протестанти та православні дорікали своїм ідейним противникам за віру в чистилище. Наприклад, М. Лютер назвав чистилище «третім місцем» [190, с. 22-28]. На думку протестантських та православних теологів, це була вигадана частина потойбічного світу, оскільки у Біблії про це місце не було жодної згадки.

Згідно із католицьким догматом, чистилище – це простір, де грішні душі мертвих людей можуть позбутися своїх гріхів, яких вони набули за життя, через проходження різного роду випробувань. Також допомогти очиститися від гріхів можуть молитви, добрі справи родичів, які залишились живими, та грошові внески на користь католицької церкви, які називалися індульгенціями. Догмат про індульгенції католицька церква офіційно затвердила у 1438-1445 рр. на Флорентійському соборі та підтвердила його на Триденському соборі у 1562 р. Незважаючи на те, що православні ієрархи брали участь у Флорентійському соборі, догмат про чистилище православна церква не визнала [197, с. 114-115].

Виникнення і становлення складної структури віри у чистилище в католицькій церкві передбачало значну модифікацію часопросторових меж християнського світогляду, оскільки людські ментальні структури простору і часу складають основну частину думок і життя суспільства загалом. Якщо християнська спільнота упродовж всього середньовіччя, від пізньої античності до Нового часу, перебувала у сакральному часопросторі фізичної

реальності, то будь-яка справа чи предмет повністю пов'язувалися із релігійними уявленнями, а зміна географії потойбічного світу змінювала, відповідно, і світогляд людини та модифікувала розуміння часу, що мав настати після закінчення життя [246, с. 88]. Схрещення земного часу та простору (історичного) з потойбічним часом та простором (есхатологічним) вплинули на розуміння часу буття людини на землі та часу очікування і перебування людини у потойбічній реальності, що позначало повільну зміну структури ментальної складової. Це згодом переросло у світоглядну революцію і в буквальному сенсі змінило спосіб життя людини [245, с. 7-10].

Перехід свідомості жителів Західної Європи, як зазначає Ж. Ле Гофф, від бінарної структури потойбічного світу (рай-пекло) до троїчної структури (рай-чистилище-пекло) відбувся на межі XII-XIII ст. [186, с. 8] і відображав глибокі зрушення у системі релігійної думки.

Проблема чистилища бере свій початок ще з первісних уявлень про опозицію «земля-небо», що найбільш чітко проявилось у міфології давніх греків та римлян. Також подібні уявлення можна зустріти у вавилонян, єгиптян, іудеїв, римлян: ця схожість мала місце через тісний контакт вищезазначених культур у давню епоху [242, с. 34]. Язичницькі культури більше акцентували увагу на інфернальних муках, аніж сподівалися на безкінечне життя на небесах. Християнство від перших століть нашої ери до кінця середньовіччя не дійшло до абсолютної інферналізації потойбічного світу. Воно націлило християнську спільноту на сподівання вічного життя в раю. Ісус, який після смерті перебував у потойбіччі, став прикладом вознесіння на небеса [186, с. 50]. Фактично, у системі символічного часопростору язичницькі культури визначали основною позицією світогляду просторове відношення «право-ліво», оскільки потойбічний світ знаходився під землею, і розподіл райської місцевості та території страждання відбувалося на одній території. Християнство, повністю зберігаючи важливість розподілу, представленого на прикладі Старого та Нового Заповіту, перемістило цю опозицію з горизонталі на вертикаль, таким чином

перенісши потойбічний світ із фізичного простору в метафізичний. Пекло залишається під землею, а рай переміщується на небеса.

У середньовіччі ця опозиція надавала людському мисленню додатковий простір для аналізу світобудови, що визначало основну діалектику християнських цінностей. Традиційно прийнято вважати, що офіційного догмату про чистилище не існувало до 1439 р. Про це також говорить М. Смотрицький, який вказує на те, що ні в працях отців церкви, ні у Біблії немає згадок про це місце [72, с. 209].

До XII ст. слова *purgatorium* (чистилище) не існувало. У текстах, які стосувалися фрагментарних уявлень про чистилище, використовували лише такі слова: *purgatorius* і *purgatoria*, до того ж лише у словосполученнях, що висловлювали сакральний зміст: *ignis purgatorius* («вогонь, що очищає»), *poena purgatoria* («покарання, що очищає»), *poenae purgatoriae* («покарання, що очищають»). Іноді вживалися такі слова як *flamma* («вогонь»), *forna* («горнило»), *locus* («місце»), *flummen* («річка»). У XII ст. часом використовували субстанціональну форму *in purgatories poenis* («в очищаючих покараннях»). Таке вживання, можливо, сприяло появі вислову *in purgatorio igne* («у вогні, що очищає»). Найбільш імовірно, формування слова *purgatorium* («чистилище») спричинене вживанням форми *in purgatorio* («в чистилищі»), що відбулося завдяки збігу із формою *in igne purgatorio* [186, с. 8-9]. На межі XII-XIII ст., коли у текстах тієї епохи трапляється вислів *in purgatorio*, складно визначити, що мається на увазі: «в чистилищі» чи «у вогні, що очищає» [124, с. 47-48]. Хоча у той період це не мало вагомого значення, оскільки зміст висловів ідентичний.

Поява слова *purgatorium* спричинила факт появи феномену чистилища. Середньовічне схоластичне світобачення диктувало взаємозв’язок між словами та феноменами, як між тілом та душею, тому поява такого слова означала появу нової ментальної конструкції, що знайшла своє відображення у католицькому богослов’ї та схоластичній філософії. Виникненню такого терміну передувала інтенція християнського світогляду

до зміни власної просторової орієнтації. Просторові характеристики сакрального світу є продовженням фізичного і тілесного сприйняття матеріального простору, що значною мірою залежить від культури. Територія, організована думкою, називається «інтеріоризацією простору», що детально описує Е. Т. Холл у своїй праці «Прихований вимір» [301].

Окрім того, сакральний простір тісно пов'язаний з ідеєю індивідуальної відповідальності та свободою волі людини. Існує тісний зв'язок між чистилищем, як тимчасовим простором потойбічного світу, та тимчасовими категоріями гріховності: між чистотою святих і праведників та абсолютною виною закоренілих грішників [124, с. 71]. Також ідея чистилища тісно пов'язана з ідеєю індивідуальної відповідальності та свободи вибору людини. Незважаючи на те, що людина грішна за своєю природою, вона судиться за усі свої вчинки, що були її власним вибором. У працях Аврелія Августина та Григорія Великого почала формуватися ідея незначних гріхів, що отримали назву веніальних (від лат. *venia* – «ті, які можуть бути прощені»). Фактично, ця ідея була передумовою визнання чистилища на доктринальному рівні. У вогні чистилища людина могла очиститися лише від таких (веніальних) гріхів.

Тема частилища часто піднімалася в українській православній літературі. Сьомий розділ «Треносу» М. Смотрицького під назвою «Про чистилище» присвячений полеміці між православними та католиками навколо цього питання [72, с. 207-239]. Також окремим розділом критика чистилища представлена і у праці Василя Суразького «Про єдину віру» [177, с. 165-169]. Це підтверджує той факт, що в інтелектуальному колі Острозької академії кінця XVI – початку XVII ст. питанням чистилища активно цікавилися та піддавали критичному аналізу. Критика православних мислителів розгортається навколо таких питань: праобраз чистилища – «лоно Авраамове»; спростування можливості існування образу чистилища у Біблії; вплив вчення Орігена на становлення ідеї чистилища; критика матеріального образу вогню у чистилищі; заперечення ідеї, що отцями чистилища були

Августин та Григорій Великий; герменевтична проблема (переклад та інтерпретація тексту).

М. Смотрицький у «Треносі» зазначає, що вчення про «чистительний вогонь» було сформоване та прийняте католицькою церквою на Флорентійському соборі 1439 р. Він активно засуджує цей постулат, вказуючи на негативну практику індульгенцій, що була пов'язана із вірою в чистилище: «Рим має чистительний вогонь, що очищує з цілого світу, через індульгенції, які купуються сріблом, золотом, дорогим камінням, мішками та шкатулками, скринями в підземних сховах, які переповнені золотими і срібними монетами» [72, с. 208-209].

Основним доказом існування згадок про чистилище у Біблії католицькі мислителі вважають два фрагменти. Перший – це історія про бідного Лазаря та злого багатія, що вміщена в Євангелії від Луки: «Один чоловік був багатий, і зодягався в порфіру й віссон, і щоденно розкішно бенкетував. Був і вбогий один, на ім'я йому Лазар, що лежав у воріт його, струпами вкритий, і бажав годуватися кришками, що зо столу багатого падали; пси ж приходили й рани лизали йому… Та ось сталось, що вбогий умер, і на Авраамове лоно віднесли його ангели. Умер же й багатий, і його поховали. І терплячи муки в аду, звів він очі свої, та й побачив здаля Авраама та Лазаря на лоні його. І він закричав та сказав: Змилуйся, отче Аврааме, надо мною, і пошли мені Лазаря, нехай умочить у воду кінця свого пальця, і мого язика прохолодить, бо я мучуся в полум'ї цім! Авраам же промовив: Згадай, сину, що ти вже прийняв за життя свого добре своє, а Лазар так само лихе; тепер він тут тішиться, а ти мучишся. А крім того всього, поміж нами та вами велика безодня поставлена, так що ті, що хочуть, переходити не можуть ізвідси до вас, ані не переходять ізвідти до нас» (Від Луки 16:19-26 [17, с. 1165]). Цей фрагмент тексту католицькі отці церкви використовували для уточнення географії потойбічного світу. Пекло та місце, де перебувають праведники, очікуючи воскресіння («лоно Авраама»), знаходяться поруч, оскільки, перебуваючи у одному із них, можна бачити інший, хоч вони і

розділені безоднею.

У пеклі існує спрага, яку М. Еліаде назвав «смертною спрагою» [272, с. 175-177]. Цей образ притаманний ідеї *refrigerium* («охолодження»), яку обґрунтовував Тертуліан у працях «Проти Марікона» та «Про моногамію». «Лоно Авраама» буквально стає прообразом чистилища, що співвідноситься із «місцем охолодження», яке існує у потойбічному просторі. Тертуліан, ґрунтуючись на історії про бідного Лазаря та багача, вважав місцем перебування праведників, які очікують воскресіння, не небеса, а *refrigerium interim*, тобто «лоно Авраама»: «Місце це, я хочу сказати, лоно Авраамове, хоч і не є небесами, але вище пекла, де є душам праведників тимчасовий відпочинок до того, як закінчиться час, коли відбудеться воскресіння і суд Божий» [46, с. 67]. Тертуліан говорить про специфічне місце для душ праведних людей «Авраамове лоно», де вони перебуватимуть в очікуванні Останнього суду. Новація Тертуліана у передісторії формування ідеї чистилища полягала в тому, що праведники, перед тим, як пізнати вічний *refrigerium*, проходять через тимчасовий відпочинок. На думку Ж. Ле Гоффа, така ідея не була новою, оскільки повторювала ідею про «лоно Авраама» [186, с. 76].

М. Смотрицький, коментуючи вищезазначений фрагмент Біблії про багача і Лазаря, вказує на те, що твердження про «лоно Авраама» як чистилища є хибним, оскільки у Біблії описується лише рай та пекло: «Те ж і Господь Ісус в Євангелії від Луки про багача і Лазаря говорить. Якщо Лазар по смерті через лоно Авраамове несеним був, а багач похований і душа його в Пеклі знаходиться та мукам віддається, то через це Авраам підготував найвищий ступінь спокою душ праведників, гіршим якого є пекло і покарання грішників після Останнього суду. Але між тим та іншим другого місця не залишив, котре тимчасові муки в собі замикало. Між пеклом і лоном Авраама знаходиться лиш прірва, через яку ніхто пройти не зможе» [72, с. 207-239]. Автор «Треносу» виступає категорично проти того, що «лоно Авраама» можна трактувати як місце, що може трансформуватися у

чистилище, оскільки, на його думку, біблійна притча про багача та Лазаря описує модель рай-пекло, хоч і подає для цього досить специфічні образи, які можна інтерпретувати по-різному.

На думку М. Смотрицького, слова апостола Павла про вогонь, які використовувала католицька церква для обґрунтування ідеї чистилища, ніяк не підтверджували існування «чистительного вогню». Автор «Треносу» навпаки, посилаючись на слова апостола Павла, стверджує: «Іншої підвалини ніхто не може положити, окрім тої, що вже є закладеною, а це є жертва Ісуса Христа. Коли хтось будує на цій підвалині із золота, срібла, дорогого каміння, дерева, сіна чи очерету – кожного діло буде проявлене. Бо Господній день розкриє те, що у вогні відкриється, які в кого вчинки. Коли їх вчинки вистоять, той, хто її вибудував – отримає нагороду. Коли ж вчинки згорять, отримає шкоду, а сам врятується, немов би через вогонь» [72, с. 213]. Посилаючись на Іоанна Златоуста, український мислитель стверджує, що апостол Павло мав на увазі не вогонь чистилища чи «дочасний вогонь», а «вічний вогонь» – вогонь пекла: «Цей вогонь спалить все, що є грішне» [72, с. 213]. Інтерпретуючи першоджерело, М. Смотрицький опирається на авторитетну думку Іоанна Златоуста, щоб утвердити власну релігійно-філософську позицію.

Чистилище, перед тим як стати окремим місцем, сприймалось як суцільний простір із вогню. Образ полум’я концентрував у собі більш давнє вчення, із якого і утворився феномен чистилища. На відміну від семітського шеолу, тривожного і печального місця, але позбавленого будь-яких покарань, чистилище – це місце, де душі мертвих людей перебувають у процесі постійного покарання. Такі дослідники, як Г. Ван дер Леув і М. Еліаде [272, с. 50], Е. Шарп [293, с. 12] і К.-М. Едсман [292, с. 48], відзначали вогонь як священний символ в індоарійських народів, що є типовим атрибутом потуйбіччя. Окрім цього, Г. Ван дер Леув вказував на те, що в обрядах ініціації індоєвропейців саме вогонь очищає тіло і душу людини для її подальшого існування із новими (сакральними) знаннями [272, с. 53].

Оскільки обряд ініціації належить до перехідних, то цілком логічним та закономірним є співвідношення його із чистилищем, бо останнє також вважають перехідним місцем між пеклом та раєм. Чистилище належить до так званих лімінальних образів (від. лат *limen* – «межа», «кордон»), тобто у системі ініціації це момент переходу зі стану незнання сакральної історії до моменту її отримання.

Вогонь у чистилищі тісно пов'язаний із концепцією Божественного вогню (*ignis divinus*), що була наявною в міфології римлян, греків, іранців та індійців [186, с. 45]. Таким чином, на думку Ж. Ле Гоффа, вогонь чистилища став важливим для відновлення індоєвропейських основ, які були втрачені під тиском іудейської (семітської) культури [186, с. 45-46]. Образ вогню, який притаманний індоєвропейським культурам, омолоджує і надає безсмертя. Прикладом може слугувати легенда про фенікса. Останній став символом відродження людства. Така метафора зустрічається у творах Тертуліана та святого Амвросія Медіоланського [46, с. 71].

В епоху отців церкви образ вогню, який використовував апостол Павло, викликав різні думки для інтерпретації. Відбувся поділ його на три функції: каральну, очищувальну та випробувальну. Спершу в ранньому середньовіччі ці три види вогню не розрізнялися, тому, власне, вогонь пекла не відрізнявся від вогню чистилища. Згодом він розділився на вогонь, що з'являвся одразу після смерті, вогонь чистилища (дочасний вогонь), та випробувальний вогонь на час Останнього суду. М. Смотрицький зазначає, що таке тлумачення слів апостола Павла, використане Августином, є намагання віднайти додаткові способи порятунку душі. Автор «Треносу» зазначає: «На тій основі ніхто не може будувати, як тільки через віру, без тієї основи всі вчинки людські є мертвими, але також віра сама без учинків нічого не вартує… Під золотом, сріблом та дорогими каменями св. Павло розуміє добрі вчинки, а під деревом, соломою та сіном чи очеретом – злі вчинки людини. Вогонь, що буде палити, опалювати чи спалювати – це голос Божий в людині (голос сумління)… Цей Божий вогонь є подвійний, як каже св.

Василій: «один на палення тих, що на це заслужили, а другий на просвічення праведних, що в цьому житті терпіли за правду». Один вогонь – це вогонь муки вічної і страшної, а другий – це неминаюче вічне світло благодаті та блаженства» [72, с. 214-216]. Із цього фрагменту «Треносу» можна виокремити тезу, що православне розуміння потойбічного вогню містило в собі лише два його види, не беручи до уваги очищувальний.

Образ вогню спровокував ще одну проблему, навколо якої виникла активна полемічна дискусія. М. Смотрицького цікавило питання, як образ матеріального вогню може завдавати шкоди нематеріальній душі. Цей аргумент став ключовим у його критиці схоластичного обґрунтування, яке висловив Тома Аквінський. Останній посилався на авторитет Біблії, цитуючи фрагмент вірша з Євангелія від Матвія: «Тоді скаже й тим, хто ліворуч: Ідіть ви від Мене, прокляті, у вічний огонь, що дияволові та його посланцям приготований» (Від Матвія 25:41 [17, с. 1103]), та проводив аналогію між душами мертвих людей і демонами, які перебувають в пекельному вогні. Відстоюючи ці ідеї, він стверджує: «Душі мертвих можуть таким чином отримувати страждання від матеріального» [8, с. 225-235]. М. Смотрицький вказує на те, що такі твердження суперечать авторитету святих отців та вчителів церкви, які «нічого не знають і не пишуть про чистилище, чистительний вогонь та дочасну кару через вогонь, про вогонь, який повинен очищувати ті душі, що під час свого життя були не досконалими. Також святі Отці не говорили і про спокуту гріхів душі людини після її смерті» [72, с. 210-211]. Таке розуміння основ християнської філософії дає право звинуватити католицьких отців церкви в помилкових судження, які вони запозичили у вченні Орігена про «дочасний вогонь» [72, с. 211].

Сам прообраз чистилищного вогню вперше виникає у грекомовному середовищі, а не у латинському. Творцями образу чистилища є Климент Олександрійський та Оріген. Вони були представниками християнського богослов’я Олександрійської школи у III ст. Основою їхнього вчення прийнято вважати синтез язичницької грецької філософії та містичного

напряму християнства. Це спровокувало оригінальні роздуми над Біблією та іудео-християнською есхатологією. Також про те, що вчення Орігена лежить в основі догмату про чистилище, зазначав і М. Смотрицький. Основні запозичення із грецької філософії Оріген узяв у вченні Платона. Центральною ідеєю уявлень про потойбічне життя та покарання людських душ був образ пекельного вогню, який надсилався богами. Для Платона це було не стільки покаранням, скільки процесом виховання та очищення. Із точки зору античного філософа, це було найвищим благом, яке могли дати олімпійські боги людям [41, с., с. 29]. Оріген та Климент Олександрійський розвинули цю думку, вказуючи на те, що слова «карати» та «виховувати» є синонімами, а будь-які покарання, наслані Богом, ведуть до порятунку людської душі [9, с. 12-14; 44].

В основі платонівської філософії лежить ідея метемпсихозу, яку також розвивали орфіки та піфагорійці [41, с. 45]. Вони висловлювали думки про інфернальні муки як засіб для очищення душі. Оріген запозичив уявлення про вогонь як Боже покарання зі Старого Заповіту, а з Нового Заповіту він виокремив концепцію хрещення через вогонь та ідею про випробування вогнем після смерті. Платонівське розуміння потойбічного буття людської душі сприймалось Орігеном як оптимістична позиція, у якій кожна людська душа здатна споглядати Божественне світло.

Оріген вказує на те, що каральний Господній вогонь є благом для людини, навіть якщо приносить тимчасові страждання. Таким чином, Оріген інтерпретує фрагменти Старого Завіту, де Творець постає в образі вогню не як гнівний Бог, а як той, що сам стає очищенням через спопеління та знищення. Оріген коментує Новий Заповіт, Євангелія від Луки, а саме проповідь Іоанна Хрестителя, в якій останній виголошує: «Я хрещу вас водою, але гряде сильніший од мене. Він буде хрестити вас Духом Святим і вогнем» (від Луки 3:16 [17, с. 1141]). Оріген подає таку інтерпретацію цього фрагменту: «Так само як і Іоанн у Йордані серед прийдешніх хрещення приймав тих, хто сповідався у своїх гріхах. Так само і Господь Ісус Христос

буде знаходитись у вогняній річці (*in igneo flumine*) серед вогняного потоку (*flammea rompea*), щоб в цій річці хрестити всіх, хто після смерті повинен потрапити в Рай, але є недостатньо чистими (*purgatione indiget*). Це дозволить пройти душам у бажані місця, але той, хто не матиме знаків першого хрещення, того Ісус Христос не буде хрестити в огненній купелі» [39, с. 129-131].

Третім елементом у вченні Орігена, який став прообразом чистилища, вважається коментар уривку із послання Павла до коринтян. Ранньохристиянський мислитель зазначає, що у потойбіччі є два види вогню: «караючий та спопеляючий» для грішників, та «освітлюючий» для праведників. У вченні Орігена зазначено, що через вогонь повинні пройти всі люди, оскільки абсолютно праведних та чистих душ не існує. Однак, для праведника проходження крізь такий вогонь є хрещенням.

Така концепція Орігена перетворила його в єретика. Фактично, ним постулювалися ідеї, що немає у світі такого грішника, який би не зміг очиститися у вогні для того, щоб потрапити до раю. У цьому випадку можна стверджувати, що Оріген розумів пекло як чистилище. Ця теорія стала логічним продовженням ідей Платона, орфіків та піфагорійців. Оріген не міг ввести у своє вчення язичницьку теорію метемпсихозу, бо вона суперечила його християнським поглядам. Ранньохристиянський мислитель замінив цю ідею на цілком християнську, на його думку, ідею безперервного вдосконалення людської душі після смерті тіла. Незважаючи на те, наскільки грішною може бути душа, вона здатна вдосконалюватися і в остаточному результаті повернутися до вічного споглядання Бога. Така теорія отримала назву апокатастасису. За це Орігена було засуджено на п’ятому Вселенському соборі, і про це все згадує М. Смотрицький у «Треносі», вказуючи на те, що теорія Орігена багато чого запозичила із платонівської філософії: «Вогонь чистилища – це платонівська і орігенівська вигадка, що немає основи ані в східних, ані в західних авторах, тільки тепер визнається в Римській церкві та була проголошена на Флорентійському зборищі» [72, с. 239].

Продовжуючи свою критику, М. Смотрицький відзначає, що єресь Орігена потрапила у вчення Августина не через те, що він був його послідовником, а через те, що єпископ гіппонський неправильно трактував деякі фрагменти вчення олександрійських християнських філософів через ймовірне незнання грецької мови, читаючи їх тексти вже в латиномовному перекладі. Автор «Треносу» також засуджує послідовників орігенівського вчення, а саме Дідима Сліпого та Євагрія Понтійського, які вважали, що кожна людська душа може бути врятована через вогонь та муки.

На думку М. Смотрицького, саме їх свавілля призвело до того, що ідея апокатастасису набула свого поширення і фрагментарно потрапила у вчення отців церкви: «Остання наука про завершення і закінчення мук вічних від Орігена, як ми говорили, і від інших, від котрих лічба триває – Дідима і Євгарія почата (котра аж занадто велика, а до великої за тим злості свавільником, як говорить брехні врата відкрила). З Церкви Божої через загальне очищення звільнені душі будуть. Як ті, котрі через роздумування про тимчасові, а не вічні муки і через надію майбутнього прощення говорили» [72, с. 165].

Для двох категорій грішників існує два види вогню. Для тих, хто має незначні гріхи – це судний дух, через нього можна пройти, і це триватиме лише певну мить. Для тих, хто грішив багато, приготований вогонь, що спопеляє. Такий вогонь піддає мукам людські душі довгий період часу. Оріген висловлює думку, що чим суворіше покарання, тим більше шансів на порятунок. У текстах Орігена вогонь не метафоричний, але водночас і не реальний – він духовний, надто тонкий. Оріген чітко вказує на те, що очищаючий вогонь матиме свою дію під час Страшного суду, після воскресіння. Звідси була взята ідея про те, що матеріальний вогонь може завдати муки нематеріальній душі. Цю ідею підтримав та обґрунтував Тома Аквінський.

У «Треносі» М. Смотрицького такі судження знайшли свою критику. Український мислитель відстоював позицію Василія Великого, який

стверджував, що душа не може піддаватися мукам тілесного вогню: «Додай, якщо душа після відлучення від тіла не тілесна і не матеріальна залишається, не є подібною до матерії, аби тим відомим дочасним вогнем могла б бути змученою. Вогонь зіпсовану душу загартувати не може. Але як із мертвих воскресіння відбудеться, коли не забруднене тіло вогонь приймає, віддаленою душа від усього творіння буде. Мова подібна з тим вогнем мученицьким бути може. Диявола, котрий є темрявою всієї матерії і тіла повелитель, повітряне і вогненне створює на землі.

Основа була покладена Василієм Великим, котрий стверджував, що вогонь тіло приймає, а душа жодному змішанню не підлягає, яким способом тілесним вогнем може мукам піддвавтися. Це Отці наші, (котрі ангелам подібні тут на землі, життя впровадили) скрізь і чесно через видіння, сни і через інші чуда про вічні муки говорили. Про безбожників та грішників мукам присуджених вони згадували. Не тільки тих, але й інших, котрі навчають і від них вчаться. Про ці муки пишеться лише в Євангеліє від святого Луки» [72, с. 165].

Також, коментуючи послання апостола Павла до коринтян, Оріген інтерпретує метафору про різні види матерії, які піддаються вогню, розділивши на три види людські душі: дорогоцінні метали і каміння – душі праведників; дерево, сіно, солома – «легкі» грішники; залізо, свинець і мідь – «важкі» грішники. Такий поділ у подальшому вплинув на трансформацію бінарної світоглядної позиції на троїчну. Свій розвиток ця ідея отримала в католицькому варіанті християнства, особливо активно використовувала цей поділ алхімія.

М. Смотрицький засуджував такий поділ і висловлював думку, що існує лише два види потойбічного вогню: «Вогонь той, голосом Господнім розділений, аби був вдвічі сильнішим. Перший на жахливе спалювання тих, хто його заслужив. Другий на розваження і освячення справедливе, щоб на той світ втрапити. Так голос Господа розділяючий і розсікаючий полум’я, аби вогняні муки темними і палаючими були, а святість крім полум’я була, на

радість мертвим. А через той вогонь могутність освячення і звеселяння огорнувши справедливе над всім золотом, що було обране, вчинить. Другі за це спаленням і вічними муками богохульної ганьби терпіти будуть… Котрих вчинки вогню гідні – будуть спалені, як дрова, сіно і солома, з подібними їм матеріями, рівно вічному часу горітимуть. Воістину, так розуміти не маємо, як вчинки спалені у вічність обернені будуть, так і самі люди згоріти та згнити мали. Тут мусимосказати, щоб на муки тривалі у вогонь потрапити за життя, потрібно без упину себе мучити» [72, с. 160].

У своїх твердженнях і захисті догмату про чистилище католики зверталися до авторитету Аврелія Августина та Григорія Великого, котрі, на їхню думку, у своєму вченні говорили про образ дочасного вогню. Про це також і зазначає М. Смотрицький у «Треносі»: «Основні трактати чистилища, де вогонь згадують, виявивши можна вказати на такі праці: «Про Град Божий» Августинів трактат і Григорія Великого, з латинської на нашу мову перекладені, «Діалоги». Менше за те тим дивуватись потрібно, ніж про те чого ми не читали і не бачили, не знаємо, бо жоден з наших, котрий коли-небудь латинською писав, про це не говорив. А латинською писане докторами незрозуміле і закрите перед нами» [72, с. 161].

Значення філософського обґрунтування чистилища Августином полягає у створенні термінології, яка лягла в основу подальшого розвитку ідеї про чистилищний вогонь. Він уперше вживає три слова, які відображають перехідний стан людської душі: *purgatorius*, *temporarius*, *transitorius*. Слово *purgatorius* перекладається як «очищувальний» і трапляється у словосполученні *poenae purgatoriae* (очищувальні покарання). *Temporarius* – у вислові *poenae temporaries* (муки, що минають) на противагу *poenae sempiternae*. А вислів *poenae transitorius* вперше зафіксовано у виданні книги «Про град Божий» під редакцією Е. Роттердамського, він означав «спокутувальні муки» [4, с. 283]. Релігійно-філософська думка Августина щодо питання чистилища ділиться на два періоди. Перший – до 413 р., у якому Августин висловлював ідеї щодо можливості спокути людського гріха

через молитву. Другий період – після 413 р., у якому він вперше починає говорити про матеріальний образ вогню чистилища, розділяє види гріхів та можливості спасіння людської душі після її тілесної смерті.

Аналізуючи історію про бідного Лазаря та багача, Августин розділяє простір, призначений для мук, та простір для відпочинку. Характерним є те, що він не помістив ці два простори у пекло. Говорячи про історію Ісуса, у якій він зійшов у пекло, жоден євангеліст та отець церкви не згадував, що той побував у «лоні Авраама». У праці «Енхірідіон» Августин зазначає, що порятунок через матеріальний вогонь можливий лише тоді, коли у земному житті людина поєднує в собі ідеал віри, що підтверджений діяннями. Він наводить такий приклад: «Варто не лише роздавати милостиню, необхідно, щоб і саме життя змінювалось на краще» [1, с. 103], що свідчить про те, що, подаючи милостиню, потрібно перебувати у стані покаяння. Саме таким чином може відбуватися відпущення гріхів після життя (*post hanc vitam*), завдяки «очищувальному вогню» (*per ignem quemdam purgatorium*). Августин чітко відрізняв вогонь чистилища, який для нього був матеріальним, від вогню пекла, який був духовним. За вченням Августина, вогонь чистилища був призначений для віруючих, які не перебували у стані покаяння.

У 109 та 110 розділі «Енхірідіона» Августин пише про особливий простір, який приймає до себе душі людей після їх смерті та до їхнього воскресіння. У 13-му розділі трактату «Про град Божий» автор критикує послідовників Орігена, які стверджували, що всі муки, які завдаватимуться вогнем, є очищувальними. У цьому розділі він повертається до чіткішого формулювання, щоб розмежувати вічні муки та ті, які завдає очищувальний вогонь. Так, у цьому розділі автор трактату «Про град Божий» визнає існування такого виду мук, як очищувальні. Наполягаючи на існуванні таких мук, він добирає до них синонім – спокутувальні. Августин допускає, що ці муки можуть бути зазнаними за життя та після смерті. Вони тимчасові, оскільки їх звершення відбудеться під час Останнього суду, і в той момент душі, які піддавалися мукам, відправляться у рай. Ця думка є дуже важливою,

бо стає головним елементом у системі середньовічних уявлень про чистилище. Єдине, на чому наголошує Августин: зазнати цих мук може лише та людина, яка почала спокутувати свої гріхи ще за земного життя.

М. Смотрицький у «Треносі», критикуючи позицію Августина, вказує на те, що гіппонський єпископ у своєму вченні про чистилище насправді допустив герменевтичну помилку. Він звинувачує Августина у помилковому тлумаченні слів апостола Павла та у неправильному перекладі історії про бідного Лазаря та багача. У цих двох фрагментах Августин намагався знайти підтвердження існування чистилищного вогню. Український філософ вказує на помилки у перекладі із грецької на латину, які він віднайшов у цитатах праці «Про град Божий» Августина.

Роботу, яку опрацьовував М. Смотрицький, було видано під редакцією Е. Роттердамського, котрий цілеспрямовано замінював деякі фрагменти тексту. В одному із фрагментів тексту «Треносу» ця проблема яскраво висвітлена автором: «А з ним багато інших Докторів, котрі розумінням відступають чинять дурницю. Приводять на свідчення благословенного Августина, або кого іншого з Докторів Римських, того віку, котрі інакше слова Павла розуміли. Місце фундаменту вогню чистилища оживляли. Котрим, так відповідаю, якщо слушна річ, аби грецькі письмена греки викладали, де проти того не має що сказати. Оскільки греки краще свою мову розуміють з народження, аніж люди іншої нації з науки. Павло по-грецьки писав, ніхто воістину з Отців того місця особисто зрозуміти і правильно викласти не міг, краще за Іоанна Златоуста. Для того слушно казати на тих, котрих є більше.

Латинських Докторів котрі такий виклад зробили, або через нестачу мови латинської у виразі значень слів грецьких, або теж старому злому протиставляли, меншому злому місце дали, що з його власних слів видно. Бо були такі, що вислів Павла до великого злодійства затягали, начебто жодного не було, котрий би прощення отримати не міг би. Наступне казали, якщо і вічні муки залишитись мали, чого хоче Августин, з сердець і думок людських

викорінити, вказавши на середні якісь муки, на зразок вогню чистилища, що він подає. Хоча і те бути може, якщо слова грецькі сумніву в той сенс були закладені, а латиняни їх неправильно переклали і зрозуміли. А у греків нічого іншого не значать, тільки «тривати і бути», що саме апостольське слово розуміння стверджує. Бо природа у сутності вогню є палити, а ті, однак, що у вічних муках є, не згорають дотла. Їхнє ув'язнення вічне, будуть через те відпущені їх гріхи, хоч палаючи і горячи у вогні» [72, с. 162-163].

Критика М. Смотрицького була виправданою, оскільки Августин свідомо підійшов до ідеї очищувального вогню, як одного із засобів порятунку людської душі. Доречною була критична думка українського мислителя, в якій він указував на запозичення ідей в Орігена та його послідовників. Варто відзначити те, що вклад Августина у формування догмату про чистилище є досить вагомим. Він визначив дві основоположні структури, що увійшли в історію середньовічного уявлення про потойбіччя. Зокрема, ствердив потрійну структуру вогню та визначив час перебування у чистилищі: після індивідуальної смерті до Божого суду.

Наступним отцем церкви, якого критикує М. Смотрицький, є Григорій Великий. Внесок у формування догмату про чистилище, здійсненого Григорієм, має три напрями. Основні трактати, у яких було викладено його ідеї про чистилище, це «Мораль у книзі Іова» та «Діалоги». У «Діалогах» в основному вказуються доктринальні ідеї через анекдоти та історії про мертвих. На думку Григорія, до пришестя Христа, будь-яка людина після смерті потрапляла в пекло. Але, як відзначав Григорій, праведники перебували у тій частині пекла, де їхні душі не піддавались мукам. У пеклі було дві окремі території: верхнє та нижнє пекло. Верхнє пекло для нього було лімбом отців церкви – «лоном Авраама».

У четвертій книзі «Діалогів» Григорій Великий висловив низку ідей, що лягли в основу догмату про чистилище. Для їхнього пояснення автор використовував анекдотичні історії та описи сновидінь, які називав *exempla*. Про долю душі після смерті в «Діалогах» згадано у трьох історіях, поділених

на два розділи. Перший розділ стосується чистилищного вогню, а другий – заступництва за мертвих. Інтерпретуючи послання апостола Павла, Григорій Великий зазначав: «Необхідно вірити, що для деяких легких огріхів очищувальний вогонь буде застосований до Останнього суду» [25, с. 34]. Під огріхами він розумів пліткарство, прив'язаність до матеріальних предметів та надмірний сміх. Автор «Діалогів» цілком лишався під впливом Августина в уявленнях про чистилище. Єдине, що він зміг внести нового, були прості приклади чистилища, викладені у жанрі анекдотів.

Варто зазначити, що Августин та Григорій Великий, інтерпретуючи послання апостола Павла до коринтян, розділяли три види людських душ: праведників, закоренілих грішників та «легких» грішників. Ця ідея перейшла до них від Климента Олександрійського та Орігена, які співвідносили праведників із «золотом і дорогоцінним камінням», легких грішників – із «деревом, сіном та соломою» і додали третю категорію закоренілих грішників, порівнюючи їх зі свинцем та залізом. Третьої категорії у посланні Павла не було, а у «Діалогах» Григорія Великого про цей поділ уже згадується.

Критикуючи латинських отців церкви, М. Смотрицький каже: «А що пропозиції святих Отців осмислювати дозволено, із самого Григорія Великого значно видно, бо ні вони, ані інші (котрі коли-небудь у тому записі творили), аби колись бути такою великою боротьбою до своєї думки. Розірвавши те середовище (бо було то витонченіше), оминаючи усе зле на обох сторонах, місце зайняли. А так було то тим замислом вони писали віддаючись, аби більшого зла оминути і самі не інакше розуміли. Наступне, про що і говоримо, Григорій Великий в четвертих Книгах Діалогів своїх багато аргументів і багато посилів чистилища показав. Знаємо про те, що він вогонь чистилища правдиво розуміти перед вічним садом по смерті хоче. Але чим підтверджується його позиція, то нечистим, непотрібним і холодним, що заледве великої межі гідна.

Цей приклад взятий з Об'явлення, котре в того ж вогню пробі кладе,

так змішано, а християнського людства не пристойне. У самому богохульстві саме із себе видає. Відколи про велику і значну межу розуміємо, якщо він хоч колись про те писав і навчав, не поглядом науки про чистилище, аби вогонь вічний впровадити мав. Чинив так як мав, але через ті страхи людей від вічного вогню застеріг і вберіг. Бо пише він так, що один по шию, а інший по пояс у вогні згорає, а деякі вже виходять з нього очищені. Інші душі, говорить він, в теплицях або в лазнях тих, котрі в них миються і прислуговують, як раби. Між іншими і того не бачимо, як чистилища вогонь оберігають, його гасити починають. Коли так Григорія Великого слова наводять, що деякі вчинки в набожних та інших добрих учинках є за основу, або нагородою в наступному житті. Деякі говорить, що через сам страх, або через прощання, коли душа із тілом розстається. Деякі, що уже посмертно за добродійства гріхів позбавляються» [72, с. 163-163а].

Аналізуючи твердження Августина, Амвросія Медіоланського, Григорія Великого та інших західних отців церкви, М. Смотрицький прослідковує в них не докази існування чистилищного вогню, а інтенції, які спрямовують читачів до розуміння потреби в молитві за померлих. На думку автора «Треносу», ці отці церкви намагалися вберегти своїх читачів та співрозмовників від буденних гріхів, і тому стверджували, що очищення від цих гріхів відбуватиметься через вогонь. При цьому вони не розрізняли великого, середнього та малого ступеня вогню, а також міри важкості гріха. Єдине, що не приймав М. Смотрицький, – думки Григорія Великого про очищувальний вогонь перед Останнім судом. Щодо цього він пише: «Деякі душі по шию в тім вогні погружені й з нього не виходять, а інші перебувають, немов у лазні. Це все таке неповажне і не християнське» [72, с. 163а].

М. Смотрицький заперечує ідею існування чистилища та визнає її абсурдною, оскільки, на думку автора, жодна людина, що чинила зло, але відкуплялася поданням милостині, не зможе пройти через чистилищний вогонь і отримати прощення. Слідуючи ідеї Григорія Низианзіна, М. Смотрицький підсумовує, що після смерті жодного очищення бути не

може, а є тільки вічна нагорода або кара, бо матеріальний вогонь не може очистити душу людини від її гріхів. Єдиним порятунком може бути лише воля і милосердя Бога: «Ми виходимо з Божої любові до людини. Вказуємо на доброту Божу» [72, с. 163а].

Для останньої аргументації автор «Треносу» формує власну позицію, по-іншому інтерпретуючи притчу Ісуса Христа про багача і Лазаря. Останній після індивідуальної смерті був перенесений до «лона Авраама», тобто на небо, а нечестивий багач відправився до пекла на вічні муки. М. Смотрицький вказує: «І на тому місці чітко зазначено, що між праведними та тими хто засуджений на вічні муки, не існує жодного переходу. Це означає тільки те, що немає жодного посереднього місця, в якому замикалася б душа для дочасних мук, тобто чистилища… До того потрібно додати те, що після смерті жодна людська душа не може мати тілесної форми. Отже, як вони можуть піддаватися якомусь дочасному вогню? Це можливо лише після воскресіння, тобто під час кінця світу. Тому в Святому Письмі немає жодного натяку на те, що існує чистилище» [72, с. 165а]. Український мислитель фіксує таку думку: ті, хто визнають та вірять у чистилище, не сприймають серйозно свого буття на землі та не намагаються покращити своє життя, а лиш потішають себе тим, що зможуть очиститися у вогні, осягнувши врешті небесне щастя.

Аналізуючи феномен чистилища, А. Гуревич відзначав, що поява «третього місця» пов’язана із виникненням нового соціального класу – міського жителя. Оскільки розвивалася економіка та банківська система, то різні позики та махінації із фінансами почали набувати активного вжитку. Людина повинна була створити для себе своєрідний простір, де вона могла б позбутися так званих незначних гріхів [130, с. 197].

М. Смотрицький відзначив: «У Христовій церкві не може бути чистилища. Східна православна церква знає лише два місця, де перебувають душі померлих після смерті – це є вічне пекло і вічне небо, а чистилище – це річ поганська і платонська. Східна церква і без чистилища є чистою, бо

очищена кров'ю Ісуса Христа. Не в тому вогні належить християнинові шукати свого спасіння і очищення, а в справедливості, дарованій всім людям в Ісусі Христі. Яку користь має цей чистительний, матеріальний огонь супроти крові Божого Агнця?» [72, с. 166].

Автор «Треносу» нівелює догмат про чистилище, ґрунтуючись на фактах і стверджуючи, що «дочасний огонь» заперечує жертву Ісуса Христа. Людина після жертви «Божого Агнця» отримала шанс позбутися всіх своїх гріхів та оминути вічні муки, після чого отримати вічне життя. Тому тимчасові муки не можуть наблизити душу людини до вічного блаженства.

В «Треносі» після критики вчення Августина та Григорія Великого український мислитель підіймає питання про традицію існування у східній православній церкві молитви за померлих. Тут М. Смотрицький виголошує декілька ідей щодо розуміння буття людини після її смерті. Хоча він із цього моменту переходить у богословську площину, але використовує раціональні аргументи для фіксації ідеї молитви за померлих.

Автор «Треносу» каже, що західні мислителі називають молитви за померлих порожніми, бо вони не потрібні для допомоги в очищенні через вогонь. А оскільки східна православна церква практикує молитви за померлих, то такі аргументи є цілком логічними. М. Смотрицький міркує таким чином: «Якщо вони спасенні, як душі праведників, то їм молитви не потрібні, а якщо вони засуджені і відправляться у пекло – їм теж молитви не потрібні. Тому слова західних докторів про те, що наші молитви є безпомічні та безвартісні потребують виправдання» [72, с. 168а]. Український мислитель зазначає, що східна церква зберігає пам'ять про померлих і підкреслює важливість молитви за померлих із тією метою, щоб це могло бути заступництвом за душі знайомих під час Останнього суду. Така практика не дає підстав говорити, що православна церква може визнати догмат про чистилище.

Окрему увагу автор «Треносу» приділяє тлумаченню значення молитви задля пам'яті мучеників. На його думку, первісна церква створила

таку практику «… не для того щоб їх висвободити з огню чистилища, а для того, щоб спільно раділи з їх славою, і для того щоб вони спочивали в Господі і вічного блаженства досягнули» [72, с. 168]. Також такі молитви спрямовували віруючу людину на осмислення етичного і морального авторитету святих, за яких молиться людина.

М. Смотрицький поділяє думку Августина щодо молитов до святих, переказуючи фрагмент його твору «Сповідь»: «Ми звертаємо свої жертви і молитви не так щоб до мучеників, а до самого Бога, бо він вінчає (коронує) мучеників. Ми наслідуємо їх приклад, молячись через них. Ми не шануємо їх так, як шануємо Бога, тобто не перетворюємо це в культ (лятрія), бо це було б ідолопоклонництво. Ми їх шануємо, як тих, що за допомогою сили Божої, дали нам зразок християнської моралі і своїм прикладом наближають нас до Бога. Тому тут не може бути ніякого місця для індульгенції чи продажу отступів, як це практикує римська церква» [72, с. 168а].

Православна церква, згадуючи у проскомидії імена померлих, таким чином вшановує пам’ять про їхнє земне життя, а не молиться за їхній порятунок [167, с. 209]. М. Смотрицький пише: «Східна церква має звичай на проскомидії класти частинки хліба на пам’ять про померлих, а також і живих, а ті частинки, що лишилися, роздають їх як антидор для вірних, тобто на пам’ять для участі у жертві Ісуса Христа. Однак ніде не згадується про тих, що мали би бути в якомусь чистилищі, чи тих, що померли у смертельних гріхах. Згадується лише про тих, що померли в надії життя вічного, тобто тих, що померли у православній вірі та надії на вічну нагороду. Коли ж там молимося за відпущення їх гріхів, то тут ніяк не розуміємо тяжкі гріхи або ж гріхи повсякденні, що можуть бути спалені вогнем чистилища. Ми молимося до Божого милосердя, що омиває ці гріхи і може очистити їх під час страшного суду» [72, с. 168].

Автор «Треносу» зазначає, що всі, хто є вірними християнами, певним чином пов’язані з мертвими через те, що є тілом Господнім. Незважаючи на практику молитов і жертви хліба для померлих, православна церква визнає

лише той момент, що людину може порятувати Божа милість: «Ті, що живуть і є членами Господнього тіла, підтримують зв'язок з тими, що померли. Тому можуть за них молитися, коли вони переконані, що ці люди жили праведно, бо за безбожних ми не можемо молитися для того, щоб вони могли отримати царство Боже. Мова тут може бути лише за ті душі, що ще перед страшним судом можуть бути помилувані лише через рішення Бога. Коли ж ми молимося за мертвих, ми віримо, що Бог до них милостивий» [72, с. 169].

Отже, М. Смотрицький вважає догмат про чистилище, прийнятий на Флорентійському соборі, помилковим. Ідея чистилища стала центральним питанням для полеміки між православними та католиками. Православна церква не визнала догмат про чистилище, яке, згідно із католицьким догматом, є простір, де грішні душі мертвих людей можуть позбутися своїх гріхів, яких вони набули за життя, через проходження різного роду випробувань, які отримує душа під час перебування у чистилищі. Аргументи західних отців церкви, що використовувала католицька церква, аби довести існування дочасного вогню, на думку М. Смотрицького, були непереконливими. Він заперечує ідею існування чистилища та визнає її абсурдною, оскільки, на думку автора, жодна людина, що чинила зло, але відкуплялася поданням милостині, не зможе пройти через чистилищний вогонь і отримати прощення. М. Смотрицький підсумовує, що після смерті жодного очищення бути не може, а є тільки вічна нагорода або кара, бо матеріальний вогонь не може очистити душу людини від її гріхів. Він намагається примирити православних і католиків раціональними аргументами, указуючи на те, що праці західних отців церкви містили в собі не докази існування чистилища, а необхідність молитви за померлих людей.

Висновки до розділу 3

Аналізуючи філософську частину «Треносу», можна стверджувати, що М. Смотрицький, використовуючи терміни «особа», «персона» та «іпостась», залишається у середньовічній філософській традиції тлумачення цих понять

щодо буття Бога. Використовуючи схоластичну термінологію, український мислитель вводить православну богословську думку в західноєвропейський дискурс. Чітко розрізняючи поняття «сутність» та «існування», він продовжує традицію європейської схоластики щодо пізнання буття Бога. А використовуючи апофатичне тлумачення Юстина Мученика, М. Смотрицький демонструє, що східна інтелектуальна традиція пішла значно далі, ніж західна, у розумінні глибини буття Бога.

«Метатеологія» М. Смотрицького – це своєрідний синтез між схоластикою (філософією) та спадщиною отців церкви (теологією). На його думку, ця галузь знань має «поєднувати персональні властивості», тобто вирішувати складне завдання тлумачення доктрини Трійці та особливостей буття Персон Бога. У цьому випадку можна говорити про перший варіант раціональної протометафізики у православному середовищі на основі схоластичного вчення про «подвійну теологію». Принципами цього виду богослов'я постають положення віри, слушність яких можна захищати раціональними засобами. Таким чином, віра та розум входять у діалог. Щоб виявити властиві риси такого діалогу, М. Смотрицький звертає увагу на способи використання філософії в богословських дослідженнях.

Щодо походження та буття людського тіла М. Смотрицький дотримується загальної типології, характерної для середньовічної філософії, про поділ на чотири історичні періоди буття людського тіла: період ідеального тіла Адама, період тіла людини після гріхопадіння, євангелічний та есхатологічний періоди. Автор «Треносу» характеризує ці періоди через трансформацію людського тіла та можливості людського пізнання Бога. Осмислюючи євхаристійний процес перетворення хліба у Тіло Христа, М. Смотрицький акцентує увагу на раціональному аспекті Причастя, тим самим висловлюючи рецепцію схоластичної філософії та залишаючись у парадигмі середньовічних антропологічних уявлень. Значну увагу автор «Треносу» приділяє питанням різних станів людського тіла: гріховності, моральності та розумного вибору.

Огляд філософських концепцій щодо питання походження людської душі, які були сприйняті та проаналізовані М. Смотрицьким, підтверджують думку про те, що український філософ був обережний у своїх висловлюваннях, намагався зберігати нейтралітет. Варто виокремити його підтримку схоластичної інтерпретації вчення Аристотеля про потрійний поділ душі. М. Смотрицький підтримує Григорія Нисського в теорії традуціонізму щодо походження душі, однак додає свої міркування до цього вчення. Також, аналізуючи це питання, автор «Треносу» проводить паралель із тогочасною суспільною ситуацією та природою людської душі. Потрібно зазначити, що він не розділяє поняття креаціонізму і традуціонізму категорично. Бажаючи досягнути компромісу, М. Смотрицький звертається до поглядів Августина та Григорія Великого, для яких був характерний нейтралітет між креаціонізмом і традуціонізмом. Релігійно-філософські погляди полеміста щодо походження душі людини практично не виходять за межі схоластичної філософії.

М. Смотрицький, розмірковуючи про мораль, дотримувався постулатів середньовічної етики, які були закладені патристикою. Вбачаючи причину людського зла та гріховності у недбальстві щодо Божих заповідей та науки церкви, автор «Треносу» бачить першопричину людського гріха у діяннях Адама, його волі, даній Богом.

Критикуючи аморальну поведінку православного духовенства, автор «Треноса» намагається подати можливі варіанти спокути гріхів, здійснених «синами» православної церкви.

Догмат про чистилище, який намагається осмислити М. Смотрицький у «Треносі», на його думку, є помилковим. Ідея чистилища стала центральним питанням для полеміки між православними та католиками. Аргументи західних отців церкви, що використовувала католицька церква, аби довести існування дочасного вогню, на його думку, були непереконливими. Автор «Треносу» засуджував деякі фрагменти «Діалогів» Григорія Великого та окремі ідеї Аврелія Августина щодо існування

чистилища. М. Смотрицький звертав увагу на герменевтичну проблему неправильної інтерпретації фрагментів Біблії через помилковий переклад із грецької мови на латину. При цьому мислитель намагався примирити православних і католиків раціональними аргументами, вказуючи на те, що праці західних отців церкви містили в собі не докази існування чистилища, а необхідність молитви за померлих людей.

ВИСНОВКИ

За результатами проведеного дисертаційного дослідження сформульовано наступні висновки.

1. Визначальний вплив на М. Смотрицького мали православна, католицька й частково протестантська релігійні культури. Зазнав він також певних ренесансних впливів. Все це знайшло відображення в його творах. Щодо філософські ідеї автора «Треносу», то вони в основному розвивалися під впливом грецьких та латинських отців церкви, а саме: кападокійців, Максима Сповідника, Іоанна Дамаскіна, Тертуліана, Аврелія Авустина та Григорія Великого. Також М. Смотрицький використовував вчення філософів-схоластів Дуранда, Бернара Клервоського і Томи Аквінського. Синкретичні погляди М. Смотрицького постають як перехідний етап від візантійського неоплатонізму до структурованої моделі «раціональної» філософії, в основу якої була покладена схоластична традиція.

Аналіз тексту «Треносу» дає підстави говорити про низку оригінальних для української філософської думки початку XVII ст. підходів. Це – застосування архаїчної релігійної символіки; адаптація до православного середовища середньовічної метафізики; відтворення історії та послідовної критики концепції чистилища; оригінальна рецепція середньовічної філософської антропології; становлення герменевтичної проблеми як основи для розуміння відмінностей між східною та західною церквами. Вказані підходи визначають цінність релігійно-філософської спадщини М. Смотрицького. Український мислитель виходить за рамки усталеної традиції релігійної полеміки кінця XVI – першої половини XVII ст.ст. Його основною метою є не так відповідь на окремий полемічний твір, як загальна критика світоглядних позицій римо-католицької церкви. Є підстави говорити про енциклопедизм М. Смотрицького, який у своїй творчості використовував широкий спектр джерел – філософських, теологічних, фольклорних, намагаючись їх органічно поєднувати. Мислитель також прагнув переосмислити православну й католицьку традиції, подаючи проекти

перетворення церкви, репрезентував ідею зміни світоглядної реальності, яка у його творчості набувала трагічного змісту.

2. Проведений аналіз герменевтичних аспектів релігійної символіки у поетичній частині «Треносу» дає підстави вважати, що модель світобудови, представлена М. Смотрицьким, наближена до міфологічної. Полемічний твір знаходиться в опозиції до однієї з доктринальних основ католицької церкви – образу Бога Отця як пануючої патріархальної сили й пов'язаної з цим образом ієрархічного та патріархального розуміння церковного життя. Мислитель, звертаючись до «альтернативного» образу «Церкви-Матері», пропонує православну модель духовної реальності, яка реалізується на метафізичному рівні через спокуту гріха і де першоосновою ідеального церковного життя є архаїчний стан речей. Ідея страждання «Церкви-Матері» трактується як метафізична, тобто саме церква, що страждає, може спокутувати гріх, оновити людську сутність і повернути їй той стан, у якому людина перебувала в раю. М. Смотрицький використовує міфологему «Золотого віку», під якою розуміється «ідеальне минуле» православної церкви (IV-VIII ст.) і яка в «Треносі» представлена в образі «Церкви-Нареченої».

3. Філософія М. Смотрицького є філософською теологією, яка виходить за межі християнського догматичного богослов'я. Концепцію такої філософії автор «Треноса» запозичив із вчення Томи Аквінського про «дві теології» і дав йому назву «метатеологія». Мислитель використовував схоластичну методологію для розвитку своїх поглядів. Полемічний трактат «Тренос» став першим твором у релігійно-філософській думці України, де осмислення метафізичних проблем здійснювалося з орієнтацією на аристотелівську логіку в схоластичній інтерпретації та містичний «раціоналізм» на основі християнського неоплатонізму. З часом схоластична методологія почала використовуватися українськими мислителями, зокрема викладачами Києво-Могилянської академії.

4. У «Треносі» автор намагається застосувати деякі аналогії для

розуміння буття Бога/Трійці, використовуючи для цього вчення про три види душі Аристотеля. При цьому він вказує, що це є недосконале порівняння, бо у Бога самого по собі немає властивостей, а всі Його визначення – це лише атрибути діяльності. У цьому випадку можемо говорити про перший варіант «раціональної» метафізики у православному середовищі на основі схоластичного вчення. При такому підході слушність положень віри доводиться раціональними аргументами. Таким чином, віра й розум знаходяться у діалозі. Щоб виявити властиві риси такого діалогу, М. Смотрицький звертається до використання філософії в теологічних дослідженнях. Розвиваючи свої погляди під впливом постійної міжконфесійної полеміки, український мислитель демонструє схильність до поміркованої раціоналізації християнського світогляду. Перехід ним до християнського аристотелізму визначив важливу тенденцію розвитку української філософії, що підготувала ґрунт для православної академічної теології XVIII-XIX ст.

5. Автор «Треносу» приймає ідеї традуціонізму, але розширює це вчення поглядами Бернара Клервоського. При цьому він категорично не розмежовує креаціонізм і традуціонізм. Релігійно-філософські погляди полеміста щодо походження душі людини не надто виходять за межі схоластичної філософії. У питаннях трактування моральних проблем М. Смотрицький орієнтувався на традиції середньовічної етики, вбачаючи причину зла та гріховності у невиконанні людьми Божих заповідей та церковних настанов. Людина, на думку мислителя, проходить становлення через чотири історичних епохи, що призводять до виправдання її буття в світі.

6. М. Смотрицький, розглядаючи інтерпретації Августина Аврелія та Григорія Великого питання про потойбічне життя, стверджував, що у вченні цих отців церкви не було нічого, що могло би вказувати на створення ними ідеї чистилища. Хоча зазначає, що у «Діалогах» Григорія Великого та «Сповіді» Августина Аврелія є описи загробного життя людських душ. Але,

на думку М. Смотрицького, ці образи використовувалися лише для того, аби нагадати, що потрібно молитися за померлих. Мислитель ніби хотів примирити православних і католиків, вказуючи, що праці західних отців церкви мали на меті не довести існування чистилища, а вказували на необхідність молитви за померлих людей.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

Опубліковані джерела

1. Аврелий Августин «Энхиридион Лаврентию о вере, надежде и любви» [Електронний ресурс]. Режим доступу до ресурсу: http://azbyka.ru/otechnik/?Avrelij_Avgustin/enhiridion

2. Аврелий Августин О Троице / Аврелий Августин [Пер. с лат. А. А. Тащиана, научн. ред. В. Г. Троян]. Научное издание. – Краснодар: Глагол, 2004. – 415 с.

3. Аврелий Августин Творения / Августин Аврелий (Блаженный) ; [сост. и подгот. текста к печати С. И. Еремеев]. – СПб.: Алетейя, 1998 .Т. 4, кн.14–22: О граде Божием (книги XIV–XXII). – 1998. – 585 с.

4. Аврелій Августин. Сповідь / Аврелий Авґустин ; [передм. і прим. П. О. Ніколова]. – Х.: Фоліо, 2011. – 346 с.

5. Аквинский Фома. Сумма против язычников. Книга I / Фома Аквинский; [Пер. Т. Ю. Бородай]. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 440 с.

6. Аквинский Фома. Сумма теологии / Фома Аквинский; [пер. с лат. С. И. Еремеев, А. А. Юдин]. – К.: Ника–Центр, 2003 .Ч. 1, вопр. 44–74. – К.: [б.и.], 2003. – 336 с.

7. Аквинский Фома. Сумма теологии. Том 1: [Часть 1. Вопросы 1 – 64] / Фома Аквинский. – М.: Издатель Савин С. А., 2006. STh I, q. 29, a. 3 – 793 с.

8. Аквинский Фома. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64 / Фома Аквинский; [Пер. А. В. Апполонова]. – М.: Издатель Савин С. А., 2006. – 816 с.

9. Александрийский Климент. Строматы / К. Александрийский [Подг. текста, пер., пред. и комм. Е. В. Афонасина]. В 3 т. – СПб.: Издательство Олега Абышко. – 2003. – Т.1. – Кн. 1–3. – 544 с.

10. Анахт Давид. Определения философии // Давид Анахт. Сочинения / [Сост., пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. С.С. Арешватяна]. – М.: Мысль, 1975. – С. 29–100.

11. Анахт Давид. Толкование «Аналитики» Аристотеля // Давид Анахт. Сочинения / [Сост., пер. с древнеарм., вступ. статья и примеч. С. С. Арешватяна]. – М.: Мысль, 1975. – С. 197–236.

12. Ареопагит Дионисий. О божественных именах / Дионисий Ареопагит [Вступ. статья, подготовка греч. текста, русск. перевод Г. М. Прохорова] // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейа, 2002. – С. 207–567.

13. Ареопагит Дионисий. О мистическом богословии / Дионисий Ареопагит [Вступ. статья, подготовка греч. текста, русск. перевод Г. М. Прохорова] // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейа, 2002. – С. 737–765.

14. Ареопагит Дионисий. О небесной иерархии / Дионисий Ареопагит [Вступ. статья, подготовка греч. текста, русск. перевод Г. М. Прохорова] // Сочинения. Толкования Максима Исповедника. – СПб.: Алетейа, 2002. – С. 37–207.

15. Аристотель. Сочинения в четырёх томах. Т.1. [Ред. В. Ф. Асмус]. – М:, «Мысль», 1976. – Т.1 – 550 с.

16. Афанасіївський Символ віри [Електронний ресурс] – [б.м.в.] – Режим доступу до ресурсу: http://cerkva.lugansk.ua/ucgc/symbolum–quicumque/ [Заголовок з екрану]

17. Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту: із мови давньоєврейської й грецької на українську наново перекладено / [пер. І. Огієнко]. – К.: Українське Біблійне товариство, 2002. – 1376 с.

18. Дамаскин Иоанн. Беседа сарацина с христианином / Иоанн Дамаскин. Творения. Кн. 1. Гомилии. Христологические, полемические и малые трактаты / [Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. М. Козлова и Д. Афинагенова]. – М.: Мартис, 1997. – С. 75–81.

19. Дамаскин Иоанн. Диалектика или Философские главы / И. Дамаскин [Пер. с древнегреч. А. И. Сагарды]. – М.: Екклесия Пресс, 1999. – 110 с.

20. Дамаскин Иоанн. Источник знания / И. Дамаскин [Пер. с древнегреч. и ком. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды]. – М.: Индрик, 2002. – 416 с.

21. Дамаскин И. О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси [Електронний ресурс] / Иоанн Дамаскин – Режим доступу до ресурсу: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/o-svojstvah-dvuh-prirod-vo-edinom-hriste-gospode-nashem-a-poputno-i-o-dvuh-voljah-i-dejstvijah-i-odnoj-ipostasi/.

22. Дамаскин И. О сложной природе против акефалов [Електронний ресурс] / Иоанн Дамаскин – Режим доступу до ресурсу: http://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Damaskin/o-slozhnoj-prirode-protiv-akefalov/.

23. Дамаскин Иоанн. Точное изложение Православной веры / Преподобный Иоанн Дамаскин. – М.: Сибирская Багозвонница, 2012. – 476 с.

24. Жизнь, дела и мученичество преподобного отца нашего и исповедника Максима // Творения преп. Максима Исповедника [Пер. М. Д. Муретова]. – М.: [б.м.в.], 1916. –Т. 1. – 302 с.

25. Из Диалогов о житии и чудесах италийских отцов и о вечной жизни души / [Пер. с лат.: М. Е. Грабарь–Пассек и Б. И. Ярхо]. – М. [б.и], 1970. – 347 с.

26. Кентерберійський Ансельм. Монологіон. Прослогіон / А. Кентерберійський [Переклад з латинської мови Ростислава Паранька, вступна стаття, коментарі Андрія Баумейстера]. – Львів: Вид–во Українського католицького університету, 2012. – 286 с.

27. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фаласию. Вопросы I–LV // Максим Исповедник. Творения: В 2 т. / Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. С. Л. Епифановича и А. И. Сидорова. – М.: Мартис, 1993. – Т. 2: Вопросоответы к Фаласию. Вопросы I–LV. – 286 с.

28. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LIX. [Пер. с др.–греч. и комм. А. И. Сидорова] // Максим Исповедник. – М.:Альфа и Омега, 1999. – № 1 (19). – С. 48–71.

29. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LX. [Пер. с др.–греч. и комм. А. И. Сидорова] / Максим Исповедник. – М.:Альфа и Омега, 2000. – № 1 (23). – С. 40–50.

30. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопрос LXI / [Пер. с греч. А. И. Сидоров] / Максим Исповедник. // Богословские труды. № 38. – М.: ИСРПЦ, 2003. – С. 74–86.

31. Максим Исповедник. Вопросоответы к Фалассию. Вопросы LVI–LVIII. [Пер. с др.–греч. и комм. А. И. Сидорова] / Максим Исповедник. // М.: Альфа и Омега, 1997. – № 3 (14). – С. 30–62.

32. Максим Исповедник. Главы о богословии и домостроительстве воплощения Сына Божия / Максим Исповедник. Творения: В 2 т. / [Пер. с др. греч., вступит. статья и комм. А. И. Сидорова]. – М.: Мартис, 1993. – Т. 1: Богословские и аскетические трактаты. – 260 с.

33. Максим Исповедник. Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII ст. / Максим Исповедник. [Пер. с греч. Д. Е. Афинагенова, А. В. Муравьева, статьи Д. А. Поспелов, иером. Дионисий (Шленов), А. В. Муравьев, ком. Д. А. Поспелов, Д. Е. Афиногенов]. – М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. – 528 с. – (Серия: Smaragdos Philocalies).

34. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Максим Исповедник. Пер. с франц., прим. архим. Нектария. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 464 с.

35. Максим Исповедник. Письма / Максим Исповедник. [Пер. с др. греч. Е. Начиткин; сост. Г. И. Беневич]. – СПб.: Изд–во СПбГУ, 2007. – 285 с.

36. Марк Эфесский. О сущности и энергии (Силлогические главы о различении божественной сущности и энергии против ереси акиндинистов) /

Марк Эфесский. ред. пер. Г. Л. Гаспаров; АН СССР, Институт мировой литературы им. А. М. Горького]. – М.: Наука, 1976. – 255 с.

37. Немесий Эмесский. О природе человека / Н. Эмесский [Пер. с древнегреч. Ф.С. Владимирского]. – М.: Учебно–информационный экуменический центр ап. Павла, 1996. – 204 с.

38. Нисский Григорий. Об устроении человека. / Г. Нисский [Пер., послесл. и примеч. В. М. Лурье; под ред. А. Л. Верлинского]. – СПб.: Axioma, 1995. – 176 с.

39. Ориген. О началах / Ориген; [пер. с лат. О. Кулиев; предисл. Р. В. Светлов]. – СПб.: Амфора, 2007. – 458 с.

40. Письма XVII, XVIII, LVII. / Пер. М. М. Казакова. // История Древнего Рима. Тексты и документы: Учебное пособие. Ч. 1. – М. [Б.и.]. – 2004. – Ч. 1 – С. 407–420.

41. Платон Діалоги : пер. з давньогрец. / Платон; [передм. В. В. Шкода, Г. М. Куц] ; Ін–т л–ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України. – Х.: Фоліо, 2008. – 349 с.

42. Прокл. Первоосновы теологии. [Пер. с древнегреч. А.Ф. Лосева] // Прокл. Первоосновы теологии; Гимны.; [Составление А. А. Тахо–Годи]. М.: Прогресс, 1993. – С. 9–149.

43. Смотрицький Г. Ключ Царства Небесного [Електронний ресурс] // Ізборник: [сайт] / Режим доступу до ресурсу: http://izbornyk.org.ua/old14_16/old14_14.htm

44. Тертулиан. Избранные сочинения: [Пер. с лат. Общ. ред. и сост. А. А. Столярова]. – М. Издательская группа «Прогресс», «Культура», 1994. – 448 с.

45. Тертуллиан, Квинт Септимий Флоренс. Против Маркиона в пяти книгах / Тертуллиан; [Пер. А. Ю. Братухина]. – СПб.: Издательство Олега Абышко Университетская книга, 2010. – 576 с.

46. Тертуллиан. Против Маркиона. [Електронний ресурс]. – [б.м.в.] – Режим доступу: http://pstgu.ru/download/1172600997.tertulian.pdf

47. Цицерон Марк Тулий. Три трактата об ораторском искусстве / М. Т. Цицерон ; пер. с лат. Ф. А. Петровский [и др.];[ред. пер. Г. Л. Гаспаров; АН СССР, Институт мировой литературы им. А. М. Горького]. – М.: Наука, 1972. – 471 с.

48. Фотий. Избранные трактаты из «Амфилохий» / Фотий; Пер. Д. Е. Афиногенова. – М.: Инди–рик, 2002. – 206 с.

49. Aristotle. Analytica priora et posteriora. / Aristotle. – Oxford: Clarendon Press, 1968. – 297 p.

50. Aristotle. De anima / Aristotle [Ed. W. D. Ross]. – Oxford: Clarendon Press, 1961. – 68 p.

51. Aristotle. De generatione animalium / Aristotle. – Oxford, 1972. – P. 120 – 187.

52. Aristotle. De partibus animalium / Aristotle. – Paris: Editions Gallimard, 1986. – 230 p.

53. Aristotle. Metaphysica / Aristotle. – Oxford: Clarendon Press, 1990. – 450 p.

54. Collekted Works of Meletij Smotryc'kyj / With an Introduction by David A. Frick // Harvard Library of Early Ukrainan Literature. – Vol. I. – CambridgeMass, 1987. – 805 p.

55. Damascus. Band IV / Damascus [Ed. B. Kotter]. – Berlin: Walter de Gruyter, 1981. – P. 238–254.

56. Eodem duarum naturarum in Christo Chalcedonensis // Enchiridion symbolorum et definitionum, quae in rebus fidei et morum a conciliis oecumenicis et summis pontificibus emanarunt / [ред. H. Denzinger], 31, №148. – Rome, 1890.

57. Gregorius Nyssenus. De anima et resurrectione / Gregorius Nyssenus // PG 46. – P. 11–160.

58. Gregorius Nyssenus. De differentia essentiae et hypostaseos ad Petrum fratrem // St. Basil. The Letters. [Ed. and trans. Roy Deferrari]. – Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1926. – 177 p.

59. Joannes Damascinos. Capita philosophica (Dialectica) / Joannes Damascinos // Die Schriften des Johannes von Damascus. Band I. [Ed. B. Kotter]. – Berlin: Walter de Gruyter, 1969. – P. 51–146.

60. Joannes Duns Scotus. Tractatus de primo principio / Joannes Duns Scotus. – New York: St. Bonaventure. 1949. – 112 s.

61. Lojola I. Konstytucje Towarzystwa Jezusowego / I. Lojola. – Kraków – Warszawa, 2006. – 288 s.

62. Maximus Confessor. Ambigua ad Thomam una cum Epistula Secunda ad Eundem / Maximus Confessor [Ed. B. Janssens]. – Turnhout: Brepols, 2002. – P. 877–889.

63. Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae / Maximus Confessor [Ed. Deun P. Van] // Maximi Confessoris opuscula exegetica duo. – Turnhout, 1991. – P. 27–73.

64. Nordisk familjebok. Uggleupplagan. 26. Slöke – Stockholm. 49–50. [Electronic Resource]. – Mode of access : http://runeberg.org/nfcf/0045.html

65. Pisma polityczne z czasów Rokoszu Zebrzydowskiego 1606–1607. – T. 1 Poezya Rokoszowa / Wydał Jan Czubek. – Kraków: Academia umiejętności, 1916. – 349 s.

66. Pseudo–Dionysius the Areopagite. The Complete Works / Pseudo–Dionysius the Areopagite; [Translated by C. Luibheid, foreword, notes and translation collaboration of P. Rorem, preface by R. Roques, introduction by J. Pelikan, J. Leclerq, K. Froehlich]. – London, 1987. – 522 p.

67. Pseudo–Dionysius the Areopagite. The Divine Names and Mystical Theology / Pseudo–Dionysius the Areopagite [Translated from the Greek with an Introductory Study by Jones J.D.]. – Milwaukee: Marquette University Press, 1980. – 466 p.

68. Skarga Piotr. Na threny i lament Theophila Orthologa (odpowiedź na M. Smotryckiego Threnos to jest lament, Wilno 1610) / P. Skarga; [drukarnia A. Piotrkowczyk]. – Kraków, 1610. – 115 s.

69. Smotriscius M. Epistola ad S.D.N. Urbanum VII // Susza J. Saulus et Paulus Ruthenae unionis sanguine B. Josaphat transformatus. Sive Meletius Smotriscius archiepiscopus polocensis. – Paris.: Barlaam and Josaphat, 1865. – 196 p.

70. Smotrycki M. Apologia peregrinatiey do Krajów Wschodnich, Przez mi ę Mełetusza Smotryckiego, M.D. Archiepiscopa Połockiego, Episkopa Witebskiego y Mścisławskiego, Archimandritę Wileńskiego y Dermańskiego, Roku P. 1623 y 1624 Obchodzoney, przez Falszywą Bracia Słowne y na Piśmie Spotwarzoney, do Przezacnego Narodu Ruskiego, Oboiego Stanu, Duchownego Świetskiego Sporzadana i podana, Anno 1628, Augusti die 25 «w Monsteru Dermaniu...» – W Lwowie: – 204 s. (Biblioteki Jagiellońska. Oddział Starych Druków. St. d. No. 40954).

71. Smotrycki M. Peraenesis abo Napomnienie, od Bogu Wielebnego Meletiusza Smotrzyskiego, Rzezconego Archiepiskopa Połockiego, Epaskopa Witebskiego y Mścisławskiego y Dermańskiego, do Przezacnego bractwa Wileńskiego Cerkwie Ś. Ducha, a w osobie iego do Wszystkiego tey strony Narodu Ruskiego uczynione. – Anno 1628, Decembrir 12, Cum Licentia Superiorum, w Krakowie, 1629. – 98 s.

72. Smotrycki M. Threnos To iest Lament iedyney ś. Powszechney Apostolskiey Wschodniey Cerkwie, z obiaśnieniem Dogmat Wiary: Pierwej z Greckiego na Słowienski, a teraz z Słowienskiego na Polski przełożony / Przez Theophila Orthologa [Meletìj Smotrickij], Teyże świętey Wschodniej Cerkwie Syna. – Wilno: [s.n.], 1610. – 218a s. (Biblioteki Jagiellońska. Oddział Starych Druków. St. d. No. 40951).

73. St. Maximus the Confessor, Ad Domnum Marinum Cypri presbyterum (Letter to the priest Marinus of Cyprus), PG 91, 134D–136C. – [Електронний ресурс]. – [б.м.в.] – Режим доступу: http://bekkos.wordpress.com/2008/01/21/st–maximus–on–the–filioque/.

74. Susza J. Saulus et Paulus Ruthenae unionis sanguine B. Josaphat transformatus. Sive Meletius Smotriscius archimandrite Dermansis / Jacob Susza. – Romae: tup. Fr. Vromat, 1666. – 191 p.

75. Trakrtat o Duszy / Napisany Przez Wielebnego oyca Kasyana Sakowicza, zakonnika Religiey Greckiey. – Kraków: [s.n.], 1620. – 134 s. (Biblioteki Jagiellońska. Oddział Starych Druków. St. d. No.. 40914).

Монографії, автореферати, наукові статті

76. Абрамов А. И. Платоно-аристотелевские влияния в духовной культуре славянского средневековья / А. И. Абрамов // Сборник научных трудов по истории русской философии / [Сост., подгот. текста, предисл. В. В. Сербиненко]. – М.: Круг, 2005. – С. 267–285.

77. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев // [Отв. ред. М. Л. Гаспарова]. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. – 320 с.

78. Аверинцев С. С. Иудаистическая мифология / С. С. Аверинцев // Софія – Логос. Словник. – К.: Дух і Літера, 1999. – С.116–127.

79. Аверинцев С. С. Патристика: неповторимость опыта и общезначимость примера / С. С. Аверинцев // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. № 4–5. – Київ, [б.в.], 2001. – С. 81–88.

80. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания). / С. С. Аверинцев // Античность и Византия. – М.: Наука, 1975. – С. 266–285.

81. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М.: «CODA», 1997. – 343 с.

82. Аверинцев С. С. Софія / С. С. Аверинцев. – Логос. Словник. – К.: Дух і Літера, 1999. – 464 с.

83. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. / С. С. Аверинцев // Из истории культуры средних веков и Возрождения. – М.: Наука, 1976. – С.17–64.

84. Аверинцев С. С. Философия VIII–XII вв. / С. С. Аверинцев // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. – М.: Наука, 1989. – С. 36–58.

85. Аверинцев С. С. Эволюция философской мысли. / С. С. Аверинцев // Культура Византии IV – пер. пол. VII в. – М.: Наука, 1984. – С. 42–77.

86. Адо И. Свободные искусства и философия в античной мысли / И. Адо. – [Пер. с франц. Е.Ф. Шичалиной.; ред. М. В. Асмуса, А. И. Любжина]. – М.: «Греко-латинский кабінет» Ю.А. Шичалина, 2002. – 475 с.

87. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / И. Адо [Пер. с франц. под общ. ред. изд–ва «Логос» при участии В. А. Воробьева]. – СПб.: «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. – 448 с. – (Серия: «Катарсис»).

88. Алфеев И. Жизнь и учение св. Григория Богослова. / И. Алфеев. – М.: Общество любителей церковной истории, 1998. – 505 с.

89. Амвросий (Погодин), арх. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. / Погодин Амвросий. – М.: «Посад», 1994. – 434 с. (репринт изд. Jordanville, N.Y., 1963 Jordanville, N.Y., 1963)

90. Антонюк Г. Д. Філософія в навчальних закладах чину св. Василя Великого (XYII–XYIII ст.) : дис... канд. філол. наук: 09.00.05 / Антонюк Галина Дмитрівна; НАН України, Ін–т українознав. ім. І. Крип’якевича. – Л., 1996. – 176 с.

91. Апполонов А. В. Иоанн Дунс Скотт и его философская теология / А. В. Апполонов // Иоанн Дунс Скотт. Трактат о Первоначале. М.: Издательство Францисканцев, 2001. – С. V–XXXVI.

92. Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / А. Х. Армстронг [Пер. с англ. В. А. Самойлова]. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – 256 с.

93. Бабаев А. Понятия звука и буквы в период формирования русской фонетической терминологии / А. Бабаев // Известия Уральского

государственного университета. Гуманитарные науки.– № 1–2 (63) – 2009. – С. 6–14.

94. Бабич С. Модус містифікації у поетиці «Треносу» Мелетія Смотрицького / С. Бабич // Літературознавство. – Кн. 1. – К. [б.в.], 2000. – С. 76–83.

95. Бабич С. Модуси самореалізації особистості в Україні кін. XVI по XVII / С. Бабич // Пам'ять століть. – 1999. – № 4. – С. 93–95.

96. Бабич С. Творчість Мелетія Смотрицького у контексті раннього українського бароко : монографія / С. Бабич [За редакцією проф. Богдани Криси]. – Львів: Свічадо. – 2008. – 180 с.

97. Балог П. Пневматологія [Електронний ресурс] / Петро Балог – [б.м.в.] – Режим доступу до ресурсу: http://it.dominic.ua/images/stories/documents/pneumatologia.pdf

98. Баумейстер А. О. Тома Аквінський: вступ до мислення. Бог, буття і пізнання / Андрій Баумейстер. – К.: Дух і Літера, 2012. – 399 с.

99. Белов А. И. У истоков русской грамматики: XIV – XVII вв. / А. И. Белов // Уч. зап. Мичуринского пед. Ин-та. – М.: [б.и.], 1958. – Вып. 5. – С. 63–94.

100. Білих О. Форми умовного способу дієслова у церкоанословянській мові кінця XVI – XVII ст. Україні / О. Білих // Наукові записки НаУКМА. [б.м.]– 2008. – Вип. 80: Філологічні науки. – С. 129–136.

101. Білоус Н. Мелетій Смотрицький полеміст і педагог / Н. Білоус // Вивчаємо українську мову та літературу. – 2008. – № 36. – С. 20–22.

102. Білоус П. В. Тяжіння Святої Землі: Українська паломницька проза : монографія / Петро Білоус. – Київ: Академвидав, 2013. – 205 с.

103. Білоус П. В. Українська паломницька проза: історія жанру / П. Білоус; Ін-т л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України. – К.: [б.в.], 1998. – 127 с.

104. Блинова Т. Б. Иезуиты в Беларуси (Их роль в организации образования и просвещения) / Т. Б. Блинова. – Гродно: ГрГУ, 2002. – 425 с.

105. Боецій, Аніцій Манлій Северин. Теологічні трактати / А. М. Боецій [пер. з латини й комент. Р. Паранько]. – Л.: Видавництво Українського Католицького Ун-ту, 2007. – 148 с.

106. Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. В 4-х томах. Т.4: История церкви в период вселенских соборов. / В. В. Болотов. – М: Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994. – 599 с. (Церковно-историческая библиотека).

107. Болотов В. В. Учение Оригена о Троице / В. Болотов // Собрание церковно-исторических трудов. В 4 т. Т. 1 / Вступ. статья А. И. Сидорова, ред. А. В. Храпов, С. В. Дубаренко. – М.: Мартис, 1999. – 583 с.

108. Бриллиантов А. И. Лекции по истории древней Церкви / А. Бриллиантов. – СПб: Издательство Олега Абышко, 2007. – 468 с.

109. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и Западе: Метафизика и разделение христианского мира / Д. Брэдшоу [Отв. ред. А. Р. Фокин] / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянских культур, 2012. – 384 с.

110. Бычков В. В. Малая история Византийской естетики / В. Бычков. – Киев: Путь к истине, 1991. – 407 с.

111. Ваарденбург Ж. Размышления о религиоведении, включая эссе о работах Герарда ван дер Леу: Классические подходы к изучению религии. Цели, методы и теории исследования. Введение и антология / Ж. Ваарденбург [Пер. под общ. ред. Е. И. Аринина]. – Владимир: Изд-во Владимирского гос. ун–та, 2010. – 407 с.

112. Вдовина Г. В. Учения о знаках в схоластике XVII в.: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філос. наук: спец. 09.00.03 «История философии» / Вдовина Г. В. – Москва, 2009. – 38 с.

113. Вдовина Г. В. Язык неочевидного. Учения о знаках в схоластике XVII века. / Г. В. Вдовина . – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы. – 2009. – 647 с.

114. Видайчук Т. Традиції формування фонетичного принципу українського правопису (на матеріалі рукописних пам'яток кінця XVII –

XVIII ст.) / Т. Видайчук // Наукові записки Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя. Філологічні науки : науковий журнал. – Кн. 1. – Ніжин, 2009. – С. 45–49.

115. Візер С. О. Роль православної та уніатської церков у національно–визвольному русі в Україні у 1596–1686 рр. : дис. канд. іст. наук: 07.00.01 / Візер Світлана Олександрівна; Національний педагогічний ун–т ім. М. П. Драгоманова. – К., 2004. – 246 арк.

116. Возіна Т. А. Проблема етнічної єдності у «Треносі» Мелетія Смотрицького / Т. А. Возіна // Вісник Державної академії керівних кадрів культури і мистецтв: Щоквартальний науковий журнал / М-во культури і туризму України; Державна академія керівних кадрів культури і мистецтв: Видавництво «Міленіум», 2001 – С.25–29

117. Гальчук І. Наголос граматики М. Смотрицького як відбиття староукраїнської акцентної системи / І. Гальчук // Мовознавство. – 2008. – № 4–5. – С. 79–91.

118. Гече Г. Библейские истории / Г. Гече [Пер. с венг.] – М.: Политиздат, 1988. – 367 с

119. Гнатюк О. Українська духовна барокова пісня / О. Гнатюк. – Варшава; К.: [б.в.], 1994. – 185 с.

120. Голик Р. Тіло, душа і поділений світ: стереотипи раннього бароко у творчості Мелетія Смотрицького та Кирила Транквіліона Ставровецького. Біля джерел українського бароко: [Збірник наукових праць] / Р. Голик. – Львів.: [б.в.], 2010. – С. 134–163.

121. Голубев С. Библиографических замечаниях о ненекоторых старопечатных церковнославянских книгах преимущественно конца XVI и XVII столетий / С. Голубев // ТКДА. – К.: [б.в.], 1876. – № 1. – С. 121–161.

122. Голубев С. История Киевской духовной академии / С. Голубев // Университетские известия. – К.: [б.в.], 1886. – Август. – С. 217–218.

123. Голубев С. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники / С. Голубев. – К.: Типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1898. – Т.2. – 1054 с.

124. Гольбик Ф. Чистилище: Страждання, радощі та приятелі бідних душ / Ф. Гольбик [Пер. з нім. Л. М. Довга]. – Львів : Місіонер, 1996. – 144 с.

125. Горский В. С. Историко–философское истолкование текста / В. С. Горский. – К.: Наукова думка, 1981. – 206 с.

126. Горський В. С. Філософія в українській культурі (методологія та історія) : Філософ. нариси / В. С. Горський. – К. : Центр практ. філос., 2001. – 235 с.

127. Горський В. С. Історія української філософії: Курс лекцій / В. С. Горський // [Навч. посібник для студентів ВУЗів]. – К.: Наукова думка, 1996. – 286 с.

128. Грушевський М. Історія української літератури / Михайло Грушевський. – К.: АТ «Обереги» 1995 – Т.VI. – 708 с.

129. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні / М. Грушевський; [ред. Д. Куликовський]; Ukrainian Evangelical alliance of North America. – 2 вид., удоскон. – Вінніпеґ : Мюнхен ; Детройт : [б.в.], 1962. – 160 с.

130. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры [Електронний ресурс]. – [б.м.в.] – Режим доступу: http://www.al24.ru/wp–content/uploads/2012/07/A._Ya._Gurevich_Kategorii_srednevekovoy_kulturyi._2–e_izd._ispr._i_dop._M._Iskusstvo_1984..pdf

131. Гуревич П. С. Философия человека: [монография] / П. С. Гуревич; Рос. акад. наук. Ин–т философии. – М. : ИФРАН, 1999. – 218 с.

132. Гусейнов А. А. Введение в этику / А. А. Гусейнов. – М.: Изд-во Московского ун-та, 1985. – 208 с.

133. Ґудзик К. Мелетій Смотрицький – публіцист, вчений і патріот / К. Ґудзик // День. – 2003. – № 23. – С. 14.

134. Ґудзяк Б. Криза і реформа: Київська метрополія, Царгородський патріархат і ґенеза Берестейської унії / Б. Ґудзяк [Переклад Марії Габлевич, під ред. Олега Турія]. – Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської академії, 2000. – XVI + 426 с.

135. Делендик Т. М. Композиция и синтаксис погребальных проповедей (на материале проповедей П. Скарги, М. Смотрицкого, И. Галятовского): автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філ. наук : спец. Специальность «Теория языка» / Т. М. Делендик. – Минск.: [б.в.], 1996. – 21 с.

136. Джованни Р. Западная философия от истоков до наших дней / Д. Реале, Д. Антисери; [пер. С. Мальцева. – СПб.: Петрополис], 1997. – 402 с. Т. 2 : Средневековье (От Библейского послания до Макиавелли). – [б. м.] : [б.в.], 1995. – 354 с.

137. Диба Ю. П. Вольова здатність душі та свобода людини в антропології східної патристики / Ю. П. Диба // Philosophia prima: метафізичні питання: Щорічник / [Ред. рада: В. П. Загороднюк та ін.; Наук. ред. Я. М. Стратій]. – К.: Вид-во «Кайрос», 1999. – С. 46–57.

138. Диба Ю. П. Пізнавальні здібності душі та theian episteme в «Містагогії» Максима Сповідника / Ю. П. Диба // Philosophia prima: метафізичні питання: Щорічник / [Ред. рада: В. П. Загороднюк та ін.; Наук. ред. Я. М. Стратій]. – К.: «Кайрос», 1998. – С. 26–44. – 158 с.

139. Диба Ю. П. Проблема індивідуації людини в творчості св. Григорія Нисського / Ю. П. Диба // Дні науки 10–11 квітня 1997 року. Матеріали наукових доповідей та виступів студентів, аспірантів, докторантів, викладачів (частина перша) / [Ред. колегія: Конверський А. Є. та ін.]. – К.: Редакційно-видавничий центр «Київський університет» 1997. – С. 3–7.

140. Диба Ю. П. Східна патристика про ідею досконалої людини / Ю. П. Диба // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. праць / Відп. ред. В. В. Лях. – Вип. 11. – К.: Укр. центр дух. культури, 2000. – С. 52–71.

141. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума / В. Дильтей // Вопросы философии . – 1988. – №4. – С 135–152.

142. Довбищенко М. Волинська шляхта у релігійних рухах (кінець XVI – перша половина XVII ст.) / М. Довбищенко. – К., ПП. Сергійчук М.І., 2008. – С. 199, 258, 313, 330.

143. Дубініна К. «Пересторога» в контексті української полемічної прози: засади риторики / К. Дубініна // Вісник Прикарпатського університету ім. Василя Стефаника. Філологія (літературознавство). – Вип. XVII – XVIII. – ІваноФранківськ, [б.в.] – 2007. – С. 218–222.

144. Дылевский Н. М. Грамматика Мелетия Смотрицкого у болгар в эпоху их возрождения / Н. М. Дылевский // ТОДРЛ. – Мн.; Л., 1958. – Т.14. – С.461–473.

145. Еленовский К. Мелетий Смотрицкий: архиепископ полоцкий / К. Еленовский // Православное обозрение. – 1861. – № 6. – С. 49–150; № 7. – С. 272–298; № 8. – С. 422–454.

146. Епифанович С. Л. Личность Максим Исповедник, его жизненный и литературный стиль / С. Епифанович // Синопсис: богослов'я, філософія, культурологія. № 4–5. – К.: [б.в.], 2001. – 521 с. – С. 33–52.

147. Жильсон Э. Разум и Откровение в Средние века / Э. Жильсон, [Пер. с франц. и коммент. А. Н. Панасьев] // Богословие в культуре Средневековья. – К.: Путь к истине, 1992. – С. 5–48.

148. Жильсон Э. Философ и теология / Э. Жильсон, [Пер с франц. К. Демидова]. – М.: Гносис, 1995. – 192 с.

149. Жиртуєва Н. С. Ісіхазм в духовній культурі середньовічної України та Росії: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Н. Жиртуєва // Ін–т філос. ім. Г.С. Сковороди НАН України. – К., 2000. – 16 с.

150. Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков / А. Жуковський. – Париж: Вид–во «Сей» , 1962. – 282 с.

151. Завиткевич В. З. Палинодия Захарія Копыстенского и ее место в истории западнорусской полемики XVI и XVII вв. / В. Завиткевич. – Варшава: Типографія Варшавського Учебнаго Округа, 1883. – 123 с.

152. Загайко П. Українські письменники-полемісти кінця XVI і початку XVII ст. у боротьбі проти Ватікану і унії. / П. Загайко. – К.: Вид-во Академії Наук УРСР, 1957. – 38 с.

153. Засадкевич Н. Мелетий Смотрицкий как филолог / Н. Засадкевич // Универс. изв. [Киевск.]. – 1875. – № 2. – С. 130–158; № 4. – С. 348–363.

154. Захара І. С. Академічна філософія України. (XVII – І полов. XVIII ст.) / І. С. Захара. – Львів: Вид–во Львів. нац. ун–ту ім. І.Франка, 2000. – 237 с.

155. Заяць Д. Мелетій Смотрицький: шлях від апологетика «руського» православ'я до ідеї примирення «Русі з Руссю» / Д. Заяць // Сучасність. – 2006. – № 10. – С. 141–148.

156. Збірник присвячений світлій пам'яті Мелетія Смотрицького з нагоди трисотніх роковин смерті. – Львів : [б.в.], 1934.,– 36 с.

157. Иванова М. В. Особенности западнорусской философско–богословской мысли второй половины XVI – первой половины XVII вв. : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.03 «История философии» / Иванова М. В. – Москва, 2012. – 27 с.

158. Ионайтис О. Б. Традиции византийского неоплатонизма в русской средневековой философии : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. Специальность «История философии» / О. Б. Ионайтис, 2003. – 39 с.

159. Ідея єдності освіти і духовного розвитку в полемічній прозі: львівська «Пересторога» «Тренос» Мелетія Смотрицького / К. А. Дубініна // Актуальні проблеми слов'янської філології. Серія: Лінгвістика і літературознавство: Міжвуз. зб. наук. ст. – 2009. – Вип. XXI. – С. 66–71.

160. Йосиф Сліпий. Вчення про Святу Трійцю Візантійського Патріарха Фотія / Йосиф Сліпий. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://theology.in.ua/php_uploads/files/articles/ArticleFiles_46702_Slipyj.pdf

161. Каллист (Уэр), епископ Диоклийский. Внутреннее царство / Каллист // [Пер. с англ]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2003. – 268 с.

162. Карсавин Л. П. Святые отцы и учители Церкви (раскрытие Православия в их творениях) / Л. П. Карсавин [Пред., ком. С. В. Масоловой]. – М.: Изд–во МГУ, 1994. – 176 с.

163. Карташов А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташов. – М.: Республика, 1994. – 542 с.

164. Кассирер Э. Избранное ; Опыт о человеке / Э. Кассирер ; пер. Б. Вимер [и др.]; [сост. С. Я. Левит, Л. В. Скворцов; гл. ред. и авт. проекта С. Я. Левит]. – М.: Гардарика, 1998. – 780 с.

165. Квасюк Л. Архетип Церкви-Матері в міфологічних побудовах Мелетія Смотрицького / Л. Квасюк // Наукові записки. Серія «Філософія». Матеріали наукової конференції «Віра і розум в історії слов'янської філософії» (до 430–річчя з дня народження М. Смотрицького). – Вип. 4. – Острог, 2008. – С. 55–64.

166. Квасюк Л. Виклад християнського віровчення в «Катехізмі, тобто суммарії, або короткому зібранні віри і церемоній святої Східної церкви» Мелетія Смотрицького / Л. Квасюк // Українознавство. – 2010. – № 3. – С. 173–175.

167. Квасюк Л. Відображення полеміки між православними і католиками про чистилище у «Треносі» (1610) Мелетія Смотрицького / Л. Квасюк // Українознавство. – 2009. – № 3. – С. 208–210.

168. Квасюк Л. Полеміка про квасний хліб та опрісноки у догматичній частині «Треносу» (1610) Мелетія Смотрицького / Л. Квасюк // Українознавство. – 2010. – № 1. – С. 157–159.

169. Квасюк Л. Філософські категорії Арістотеля в аргументації на захист східнохристиянської інтерпретації догмату про походження Святого

Духа у «Треносі» (1610) Мелетія Смотрицького / Л. Квасюк // Вісник / Національний університет «Львівська політехніка». – № 661. – С. 103–108.

170. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие / А. Н. Красников. – М.: Академический Проект, 2007. – 239 с.

171. Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии / О. Клеман [Пер. с франц. Вдовиной Г. В. под ред. Кырлежева А. И.] – М.: Центр по изучению религий. ИП «Путь», 1994. – 383 с.

172. Короткий В. Г. Творческий путь Мелетия Смотрицкого / В. Г. Короткий. – Мн.: «Наука и техника» 1987. – 192 с.

173. Коялович М. О. Литовская церковная уния / М. О. Коялович. – СПб.: Тип. Тихменева, 1859. – Т.1. – 316 с.; СПб.: Тип. духов. журн. «Странник», 1861. – Т.2. – 443 с.

174. Кравченко Ю. М. Відродження патристичної традиції в українській духовно-академічній філософії: автореф. дис... канд. філософ. наук: 09.00.05 / Ю. М. Кравченко; Київ. нац. ун–т ім. Т.Шевченка. – К., 2008. – 18 с.

175. Кралюк П. М. «Білі плями» в історії української філософії : наукові нариси / П. М. Кралюк. – Луцьк: ПВД «Твердиня», 2007. – 164 с.

176. Кралюк П. Діоптра, або Дзеркало, в якому бачимо не лише себе, а й інших, подорожуючи в часі і просторі: Історико-інтелектуальний детектив / Петро Кралюк. – Луцьк: ПВД «Твердиня», 2007. – 116 с.

177. Кралюк П. М. Якубович М. М. Василь Суразький: апологія православної традиції : [монографія] / П. М. Кралюк, М. М. Якубович; НУ «Острозька академія». – Острог : Вид–во НУ «Острозька академія», 2011. – 211 с.

178. Кралюк П. М. Духовні пошуки Мелетія Смотрицького / П. М. Кралюк. – К.: Український центр духовної культури, 1997. – 192 с.

179. Кралюк П. М. Мелетій Смотрицький і українське духовно-культурне відродження кінця XVI – на початку XVII ст. / П. М. Кралюк. –

Острог: Вид–во Національного університету «Острозька академія», 2007. – 206 с.

180. Кралюк П. М. Острозька Біблія та філософська й богословська думка в Острозькій академії / П. Кралюк // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія «Філософія». – Острог, 2008. – Вип. 4. – С. 3–13.

181. Кралюк П. М., Щепанський В. В., Якубович М. М. «Тренос» Мелетія Смотрицького в дискурсі західної філософської думки / П. М. Кралюк, В. В. Щепанський, М. М. Якубович. – Острог: Вид–во Національного університету «Острозька академія», 2012. – 220 с.

182. Кривоший О. Мелетій Смотрицький / О. Кривоший // Довідник з історії України. – Т. 36. (РЯ) / За ред. І. З. Підкови, Р. М. Шуста. – К., 1999. – С. 215–216.

183. Курилас Б. З'єднання архієпископа Мелетія Смотрицького в історичному і психологічному насвітленні / Б. Курилас. – Вінніпег: Українське науково–освітнє товариство (УНОТ) в Бельгії (Українські отці редемптористи – Вінніпег, Канада), 1962. – 135 с.

184. Кучерик О. Українська церква та доля ієрархії 1620 р. Висвячення / О. Кучерик // Наукові записки. Серія «Філософія». Матеріали наукової конференції «Віра і розум в історії слов'янської філософії» (до 430-річчя з дня народження М. Смотрицького). – Вип. 4. – Острог, 2008. – С. 115–129.

185. Кушаков В. Ю. Онтологія святості у давньокиївському християнстві: автореф. дис.канд. філос. наук: 09.00.05 / В. Ю. Кушаков. – К., 1996. – 23 с.

186. Ле Гофф Ж. Рождение чистилища / Жак Ле Гофф; [пер. с фр. В. Бабинцева, Т. Краевой]. – Екатеринбург: У– Фактория; М.: Астрель, 2011. – 544 с.

187. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні / В. Литвинов. – К.: [б.в.], 2000. – С. 23, 27, 160.

188. Лопатин К. Учение Афанасия Великого о Святой Троице / К. Лопатин. – Казань, 1894. – 360 с.

189. Лоський В. М. Нарис містичного богослов'я Східної Церкви [Електронний ресурс] / В. М. Лоський – [б.м.в.] – Режим доступу: http://uk.eniseyskoekazachestvo.ru/biblioteka/spiritual–reading/item/5489–ocerc–misticeskogo–bogoslovia.html#axzz37LZv31eq [Заголовок з екрану].

190. Лютер М. Малий катехізис др–а Мартіна Лютера і християнське вчення / М. Лютер; [пер. з нім. Р. Ковасіні, В. Горпинчук]. – 1. вид. – Львів : Стрім, 1995. – 286 с.

191. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Патристика / Г. Майоров. – М.: Мысль, 1979. – 415 с.

192. Мамардашвили М. К.Символи сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке / М.К. Мамардашвили, А. М. Пятигорский ; ред. Ю.П. Сенокосов. – М.: Языки русской культуры, 1997. – 324с.

193. Матласевич О. В. Психологія релігії : [Навчальний посібник] / О.В. Матласевич. – Острог. : Вид–во Національного університету «Острозька академія», 2012 – 350 с.

194. Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV века / С. В. Месяц // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы) / [общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров]. – М.: Прогресс–Традиция, 2005. – С. 823–858.

195. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения : [пер. с англ., нем., фр. сост. и общ. ред. А. Н. Красников]. – М. : Канон+, 1998. – 432 с.

196. Можейко М. А. Бог / М. А. Можейко // Философия: Всемирная энциклопедия. – М.; Минск, 2001. – С. 119–122.

197. Мончак І. Флорентійський екуменізм у Київській Церкві: Унійна ідея у помісній еклезіяльній традиції / І. Мончак; [Пер. з англ. Р. Скакуна, за

ред. О. Турія]. (Серія «Пам’ятки історично-богословської думки»). – Львів: Вид–во Українського Католицького Університету, 2012 р. – 364 с.

198. Наконечний Р. Українська полемічна література кінця XVI – початку XVII ст. про реформу церковного життя в Україні (Г. і М. Смотрицькі, І. Потій) / Р. Наконечний, А. Копитко [Електронний ресурс]. – [б.м.в.] – Режим доступу до ресурсу: www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/intelekt/2009_7/20.pdf

199. Недавня О. В. Греко-католицизм в контексті духовного самовизначення українців між християнським Сходом і Заходом : дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Недавня Ольга Володимирівна ;. – К.: Ін–т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України,1999. – 224 арк.

200. Неменський О. Єволюція форм ідентичності Мелетія Смотрицького. Біля джерел українського бароко: Збірник наукових праць / О. Неменський. – Вип. 3. – Львів, 2010. – С. 41–48.

201. Неменский О. Русская идентичность в Речи Посполитой в конце XVI – первой половине XVII в. Религиозные и этнические традиции в формировании начальных идентичностей в Европе. Средние века – новое время / О. Неменский. – М., 2008. – С. 199–204.

202. Німчук В. К. Граматика М. Смотрицького – перлина давнього мовознавства / В. К. Німчук // Мелетій Смотрицький. Граматика. – К.: Наукова думка. – 1979. – 112 с.

203. Новоселецька С. Мелетій Смотрицький / С. Новоселецька // Острозькі просвітники XVI – XXст. / С. Новоселецька. – Острог : Вид–во Національного університету «Острозька академія», 2000. – С. 84–93.

204. Огородник І. В. Українська філософія в іменах / І. В. Огородник, М. Ю. Русин. – К.: Либідь, 1997. – 328 с.

205. Петров В. В. Учение Оригена о теле воскресения в контексте современной ему интеллектуальной традиции / В. Петров // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века

(исследования и переводы) / [общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров]. – М.: Прогресс – Традиция, 2005. – С. 577– 632.

206. Піонтковська Т. В. Логіка в Острозькій та Замойській академіях (XVI – XVII ст.): компаративний аналіз: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. дис. канд. «логіка» / Т. В. Піонтковська. – Київ, 2012. – 19 с.

207. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологію / Х. Плеснер ; [пер. с нем. А. Г. Гарджикурбанова]. – М.:Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 368 с.

208. Плохій С. Наливайкова віра [Електронний ресурс] : козацтво та релігія в ранньомодерній Україні / С. Плохій. – Вид. 2–ге, випр. – К.: Критика, 2006. – 496 с.

209. Попов И. В. Религиозный идеал Афанасия Великого / И. В. Попов // Труды по патрологии. Т. 1. Святые отцы II–IV вв. / [Ред. М. В. Осипова, А. В. Жир–Лебедь; Общ. ред. А. И. Сидорова]. – М.: Сергиев Посад, 2004. – 744 с.

210. Попович А. Стилістичний прийом градації в «Треносі» Мелетія Смотрицького / А. Попович // Наукові праці Кам'янецьПодільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки. – Вип. 18. – 2009. – С. 68–71.

211. Попович М. В. Нарис історії культури України / М. В. Попович. – К. : АртЕк, 1998. – 727 с.

212. Походження святого духа в грецькій і латинській традиціях [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: http://bogoslov–club.org.ua/?p=2532.

213. Прискока О. Деякі спостереження за лексикою «Граматики» Мелетія Смотрицького / О. Прискока // Українська мова. – 2005. – № 2. – С. 64–70.

214. Прокопчук В. С. Я спасення шукав для народу. Мелетій Смотрицький в долі України / В. С. Прокопчук, Т. К. Прокопчук. – Кам'янець–Подільський: ПП Мошак М.І., 2008. – 63 с.

215. Прокошина Е. Мелетий Смотрицький / Е. Прокшина – Минск.: Наука и техника, 1966. – 159 с.

216. Рарицький А. Іван Огієнко і сучасна наука та освіта / А. Рарицький // Науковий збірник: серія історична та філологіяна / [редкол.: Є. І. Сохацька]. – Вип.VI. – Камянець–Подільський, 2009. – С. 200–204.

217. Решетова А. А. Древнерусская паломническая литература XVI–XVII вв.: история развития и жанровое своеобразие: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня докт. філ. наук : спец. 10.01.01 «Русская литература» / А. А. Решетова. – Москва, 2006. – 39 с.

218. Рязанцев С. Танатология – наука о смерти / С. Рязанцев. – СПб.: [б.и.], 1994. – 382 с.

219. Саверчанка І. Aurea mediocritas // Кніжна-пісьмовая культура Беларусі: Адраждэнне і ранняе барока / І. Саверчанка. – Минск, 1998. – С. 156–161.

220. Савченко С. Давня Русь у полемічній літературі XVI – XVII століття / С. Савченко. – Дніпропетровськ,2007. – С. 46–49.

221. Сенета М. Життєвий і творчий шлях Мелетія Смотрицького в огляді сучасної історіографії / М. Сенета // Дрогобицький краєзнавчий збірник, 2011. – Випуск 14–15. – С. 104–114.

222. Словник античної міфології / Уклад. І. Я. Козовик, О. Д. Пономарів; вступ. стаття А. О. Білецького; [відп. ред. А. О. Білецький]. – 2–е вид. – К.: Наук. думка, 1989. – 240 с.

223. Смотрицький Максим (Мелетій) // Видатні постаті в історії України (IX – XIX): Короткий біографічний нарис. Історичні та художні портрети. / В. І. Гусев (кер. кол. авт). – К., 2002. – С. 116–199.

224. Смотрицький Мелетій (бл. 1578 – 1634). Тренос // Історія української школи і педагогіки: Хрестоматія / за ред. В. Кременя. – К., 2005. – С. 74–75.

225. Соловій М. Мелетій Смотрицький як письменник: У 2–х частинах / М. Соловій. – Рим; Торонто: Вид–во ОО. Василіян, 1977. – Ч. 1. – 257 с.

226. Соловій М. Мелетій Смотрицький як письменник: У 2–х частинах / М. Соловій. – Рим; Торонто: Вид–во ОО. Василіян, 1978. – Ч. 2. – 450 с.

227. Соловьева Г. В. Проблемы культуры в русской философии эпохи модернизма: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. Специальность «Философия и история религии, философская антропология, философия культуры» / Г. В. Соловьева. – Спб.: [б.и.], 1997. – 21 с.

228. Студинський К. Передмова. Пам'ятки полемічного письменства кінця XVI – початку XVII ст. / К. Студинський – Львів: Видає комісія археографічна Наукового товариства імені Шевченка, 1906. – Т.V. – LXII с.

229. Татаркевич В. Історія філософії. В 3 т. – Т.1. Антична і середньовічна філософія / В. Татаркевич; [Пер. з пол. А. Шкраб'юка]. – Львів: Свічадо, 1997. – 456 с.

230. Тейлор Ч. Секулярна Доба / Ч. Тейлор / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2013. – 664 с .

231. Ткачук Р. Полеміка Мелетія Смотрицького із Іпатієм Потієм у контексті суспільнокультурних обставин кінця XVI – початку XVII століть Наукові записки. Серія «Філософія». Матеріали наукової конференції «Віра і розум в історії слов'янської філософії» (до 430річчя з дня народження М. Смотрицького) / Р. Ткачук. – Вип. 4. – Острог, 2008. – С. 95–104.

232. Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ : исследования в области мифопоэтического: Избранное / В. Н. Топоров. – М.: Прогресс: Культура, 1995. – 623 с.

233. Тригубченко В. Смотрицький Максим (Мелетій) (філософ, просвітитель, письменник, полеміст) / В. Тригубченко // [Сухомлинський

О.В. та інші.] Українська педагогіка в персоналіях.– К.: 2005. – Т. 1. – С. 79–84.

234. Турилов А. А. Слово Иоанна Златоуста «О святой Троици и о твари, и о суде Божьем» / А. А. Турилов, М. С. Фомина // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. – 2000. № 2. – С. 110–118.

235. Українська література XIV–XVI ст. – К.: «Наукова думка», 1988. – 600 с.

236. Українські гуманісти епохи Відродження : антологія: У 2. ч. / [відп.ред. В. М. Нічик ; НАН України, Ін–т філос.]. – К. : Наук. думка, 1995, Ч. 2. –1995. – 431 с.

237. Ушкалов Л. Мелетій Смотрицький: релігійна полеміка як чин себе пізнання // Біля джерел українського бароко: Збірник наукових праць / Л. Ушкалов. – Львів: Свічадо, 2010. – С. 7–23.

238. Философия западноевропейского средневековья: Учебное пособие / [Отв. ред. Д.В. Шмонин]. – СПб.: Изд–во СПб. ун–та, 2005. – 299 с.

239. Философия природы в античности и в средние века / [Общ. ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров]. – М.: Прогресс–Традиция, 2000. – 608 с.

240. Флоровский Г. В. Восточные Отцы VI–VIII вв. (из чтений в православном богословском институте в Париже). Изд. 2. / Г. В. Флоровский. – Париж, Ymka–Press, 1990. – Репр. воспр. изд. Париж, 1931. – М.: Паломник, 1992. – 260 с.

241. Флоровський Г. Пути руського богословия / Г. Флоровский. – Минск.: Харвест, 2006. – 607 с.

242. Фрейд З. Мы и смерть: по ту сторону принципа наслаждения / Зигмунд Фрейд; [пер. с нем. А. Гуревич] – СПб. : Восточно-европейский ин-т психоанализа, 1994. – 382 с.

243. Фрік Д. Мелетій Смотрицький і руське мовне питання / Д. Фрік // Записки Наукового Товариства Шевченка. – Т. CCXXIV: Праці філологічної секції. – Львів, 1992. – С. 210–229.

244. Харлампович К. Западнорусские православные школы XVI – нач. XVII века и отношения их к инославным [Електронний ресурс] / К. Харлампович.: Казань: Типолитографія Императорскаго университета, 1898. – Режим доступа до ресурса : http://bookre.org/reader?file=736341&pg=1 [заголовок з екрану].

245. Хейзинга Й. Homo Ludens / Й. Хейзинга ; [пер. с нидерланд. В.Ошиса]. – М.: АСТ, 2004. – 544 с.

246. Хейзинга Й. Осень Средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах // Сочинения: В 3 томах Herfsttij der Middeleeuwen / [Пер. с нидерл. Сост. и пер. Сильверстов Д. В.; Вступ. ст. и общ. ред. Уколовой В. И.; Заключ. ст. и науч. коммент. Харитоновича Д. Э.] – М.: Прогресс–Культура, 1995. – Т. 1. – 413 с.

247. Черноусова И. Д. Ценность свободы в социальной этике православия: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 «Социальная философия» / И. Д. Черноусова–Воронеж, 2005. – 24 с.

248. Чижевський Д. Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України / Дмитро Чижевський // Хроніка 2000. – Вип. 37–38. – К., 2000. – С. 202–216.

249. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні / Д. Чижевський. – 2. вид. – Мюнхен: [б.в.], 1983. – 175 с.

250. Чижевський Д. Українське літературне бароко: вибр. пр. з давньої л–ри / Д. І. Чижевський; голова ред. кол. О. Пріцак; підготов. вид., передм. О. В. Мишанич; Ін–т л–ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України. – К.: Обереги, 2003. – 575 с.

251. Чижевський Д. Філософські твори : у 4 т. / Д. Чижевський; заг. ред. В. С. Лісовий; Ін–т філос. ім. Г. Сковороди НАН України, Наук. Т–во ім. Шевченка в Америці, Укр. Вільна Акад. Наук (США). – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 2. – 369 с.

252. Чижевський Д. І. Історія української літератури / Д. І. Чижевський. – К.: Академія, 2008. – 567 с.

253. Чистович И. Очерк истории западно-русской церкви / И. Чистович. – СПб.: Тип. департ. уделов, 1882. – Т.1 – 221 с.; СПб.: Тип. Департ. уделов, 1884. – Т.2. – 449 с.

254. Чуба Г. «Учительне Євангеліє» 1616 р. у перекладі Мелетія Смотрицького у контексті української гомілетичної літератури / Г. Чуба; За ред. Н. В. Якубчак. – Вип. 23. – К., 2006. – С. 5–13.

255. Шевченко В. Письменник та епоха або проголошення на тему життя і творчості Мелетія Смотрицького / В. Шевченко // Визвольний шлях. – К.: [б.в.], 2003. – С. 66–86.

256. Шевчук Т. Коловорот як принцип композиції «ляменту» / Т. Шевчук // Науковий вісник Ізмаїльського державного гуманітарного університету. – 2008. – № 24. – С. 123–127.

257. Шенк К. Филон Александрийский. Введение в жизнь и творчество / К. Шенк. – М.: ББИ, 2007. – 275 с.

258. Шеремета Н. До питання походження української мови [Електронний ресурс] / Н. Шеремета – [б.м.в.] – Режим доступу до ресурсу: www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/intelekt/1_03_Sheremeta.pdf

259. Шеррард Ф. Греческий Восток и латинский Запад: Исследование христианской традиции / Ф. Шеррард; [Пер. с англ. Ю. Каннского]. – М.: Фонд «Храм», 2006. – 304 с.

260. Шолом Ф. Я. Зародження і розвиток філологічної думки в Росії і на Україні в XVI – першій половині XVII ст. / Ф. Я. Шолом // Філол. зб. – Київ, 1958. – С. 51–58.

261. Щепанський, В. В. Рецепція середньовічної філософії про походження людської душі у «Треносі» Мелетія Смотрицького / В. В. Щепанський // Мандрівець : [всеукр. наук. журн.] – 2013. – № 6. – С. 68–71.

262. Щепанський В. В. Рецепція середньовічної антропології у «Треносі» М. Смотрицького / В. В. Щепанський // Мандрівець : [всеукр. наук. журн.] – 2014. – №4 (112). – С. 74–77.

263. Щепанський В. В. Джерела середньовічної філософії в «Треносі»

М. Смотрицького / В. В. Щепанський // Аналітично-інформаційний журнал «Схід». – 2013. – №6 (126). – С. 295–298.

264. Щепанський В. В. Герменевтический анализ религиозных символов в «Треносе» Мелетия Смотрицкого / В.В. Щепанський // Религиоведение. – 2014. – № 4. – С. 140–151

265. Щепанський В. В. Концептуальний аналіз доктрини філіокве у «Треносі» М. Смотрицького / В. Щепанський // Релігія та соціум: Міжнародний часопис. – Чернівці: Чернівецький національний університет, 2015. – с. 303–309

266. Щепанський В. В. Методика феноменології релігій в сучасному українському релігієзнавстві на прикладі релігієзнавчого аналізу тексту «Тренос» (1610) Мелетія Смотрицького / В.В. Щепанський // Сучасні проблеми гуманітаристики: світоглядні пошуки, комунікативні та педагогічні стратегії : Матеріали всеукр. – практ: конфер. / [Редкол. Бошицький Ю.Л., Чернецька О, В. Українець С. Я.] – Рівне: О.Зень, 2013. – С.151–155.

267. Щепанский В. В. Сакральное пространство в секулярной эпохе: концепт сакрального пространства и рецепция средневековой религиозной философии в «Треносе» М. Смотрицкого / В. В. Щепанский // Credința în epoca secularizării / – București: Editura ARCB, 2015. – С. 221-236.

268. Эко У. Эволюция средневековой эстетики / У. Эко. – Спб.: «Азбука–классика», 2004. – 415 с.

269. Элиаде М. Мефистофель и андрогин / М. Элиаде ; пер. с фр. Е. В. Баевская, О. В. Давтян; науч. ред. С. С. Тавашерния. – СПб.: Алетейя, 1998. – 374 с.

270. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М.: Изд–во МГУ, 1994. – 144 с.

271. Элиаде М. История веры и религиозных в 3 т. [пер. с фр.] / М. Элиаде. – М.: Академический Проект, 2012. – Т. 3. – 577 с.

272. Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. Избранные сочинения : пер.с англ. / М. Элиаде; [отв.ред. В. Я. Петрухин]. – М. : Научно-издательский центр «Ладомир» 1999. – 488 с.

273. Элиаде М. Ностальгия по истокам / М. Элладе. – М.: Институт общегуманитарных исследований, 2006. – 216 с.

274. Яковенко Н. Дзеркала ідентичності з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVII століття. / Н. Яковенко – К.: Laurus, 2012. – 472 с.

275. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст. / Н. Яковенко – К.: Laurus, 2002. – 471 с.

276. Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XIV – до середини XVII століття. Волинь і Центральна Україна : [монографія] / Н. Яковенко; Український науковий ін–т Гарвардського ун–ту, Інститут критики. – Вид. 2–ге, переглянуте і випр. – К.: Критика, 2008. – 470 с .

277. Яковенко Н. М. Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття : [навч. посібник для учнів гуманітарних гімназій, ліцеїв, студ. іст. ф–тів вищих учбових закладів, вчителів] / Н. М. Яковенко // К.: Генеза, 1997. – 312 с.

278. Яременко П. К. Мелетій Смотрицький*:* Життя і творчість / П. К.Яременко – К.: Нукова думка, 1986. – 159 с.

279. Aghiorgoussis M. Christian Existentialism of the Greek Fathers: Persons, Essence, and Energies in God / M. Aghiorgoussis // Greek Orthodox Theological Review. – 1978. – V. 23. – P. 15–41.

280. Argarate P. Maximus Confessor’s Criticism of Origenism: The Role of Moment witnin Ontology / P. Argarate // Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Ed. L. Perrone. Vol. II. Leuven: Peeters, 2003. – P. 1037–1042.

281. Armstrong A. Introductory to Later Greek and Early Medieval Philosophy / A. Armstrong // The Cambridge History of Later Greek and Early

Medieval Philosophy. Ed. A.H. Armstrong. Cambridge: Cambridge University Press, 1967. – P. 1–9.

282. Azkoul M. The influence of Augustine of Hippo on the Orthodox Church / M. Azkoul. – Lewiston: The Edwin Mellen Press, 1990. – 299 p.

283. Balthasar H.U. von. Presence and Thought. Essay on the Religious Philosophie of Gregory of Nyssa / H.U. von Balthasar; [Trans. M. Sebans]. – San Francisco: Ignatius Press, 1995. – 194 p.

284. Barbour H. C. The byzantine thomism of Gennadios Scholarios and his translation of the Commentary of Armandus de Bellovisu on the De Ente et Essentia of Thomas Aquinas / H. C. Barbour. – Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1993. – 125 p.

285. Bednarski S. Postanowowe zasady szkolnictwa jezuickiego / S. Bednarski // Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce. – Kraków: Wydawnictwo WAM – Księża jezuici, 1994. – S. 22 – 38.

286. Bednarski S. Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce (studium z dziejów kultury i szkolnictwa polskiego) / S. Bednarski. – Kraków, 1933. – 537 s.

287. Beirnet L. La dimension mythique dans le sacramentalisme chretien / L. Beirnet. – Eranos – Jahrbunch, XVII, 1949 – 388 p.

288. Bruckner A. Spory o unie w dawnej literaturze / A. Bruckner // Kwartalnik historyczny, Lwow, 1896. – Rocz. 10. – S. 578–646.

289. Chadwick H. Early Christian Thought and the Classical Tradition / H. Chadwick. – Oxford: Clarendon Press, 1966. – 174 p.

290. Daley B. E. Boethius' Theological Tracts and Early Byzantine Scholasticism / B. E. Daley // Mediaeval studies, 1984. – Vol. 46. – P. 158–191.

291. Daley B.E. What Did «Origenism» Mean in the Sixth Century? / B. E. Daley // Origeniana Sexta: Origen and the Bible. Actes du Colloquium Origenianum Sextum. Chantilly, 30 août–3 septembre 1993. Ed. G. Dorival, A. le Boulluec. Leuven: Leuven University Press, 1995. – P. 627–638.

292. Edsman C. M.The Body and External Life. / Carl–Martin Edsman. // Journalen Horæ Sœderblomianæ, 1946. – P.72–77

293. Eric J. Sharpe Comparative Religion: A History / J. Eric // Open Court, 1986 – S. 229–235.

294. Frick D Meletij Smotryc'kyj's Threnos of 1610 and Its Rhetorical Models / D. Frick // Harvard Ukrainian Studies, 1987. – Vol. 11, No. 3/4 – P. 462–486.

295. Frick D. Fides Meletiana: Marcantonio de Dominis and Meletij Smotryc'kyj / D. Frick // Harvard Ukrainian Studies, 1991. – Vol. 15, No. ¾. – P. 383–414

296. Frick D. Meletij Smotruc'ky / D. Frick. – Cambridge, Massachusetts: Distributed by Harvard Ukrainian Research Institute, 1995. – 395 p.

297. Frick D. Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Language Question / D. Frick // Harvard Ukrainian Studies, 1985. – Vol. 9, No. ½ – P. 25–52.

298. Frye N. Mit, fikcja I przemieszczenie / N. Frye // [Przel. E. Muskat–Tabakowska]: Pamietnik Literacki, 1969. – Z. 2 (Roczn. LX). – S. 274–290

299. Garzaniti M. Učitel'no evangelie Meletija Smotrickogo v kontekste cerkovno–slavjanskoj tradicii evangel'skoj gomiletiki i problema perevoda evangel'skich čtenij, in G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli, a cura di / M. Garzaniti // Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia, Ucraina e Russia XVI – XVIII sec. – Alessandria, 1999. – P. 167–186.

300. Hägglund B. History of Theology. / B. Hägglund; [trans. St. Louis]. – Concordia Publishing,1968. – 247 p.

301. Hall E. T. The Hidden Dimension / E. T. Hall. – New York – 1966. – 217 p.

302. Hildebrand S.M. The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea. A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth. / S.M. Hildebrand. – Washington: The Catholic University of America Press, 2007. – 254 p.

303. Jugie M., De processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secendum Orientales dissidents / M. Jugie. – Roma, 1936. – 332 s.

304. Kot S. Historya wychowania. / S. Kot. – Lwów: Państwowie wydawnictwo książek szkolnych, 1934. – T. 1. – 493 s.

305. Kot S. Socianism in Poland: The Social and political ideas of the Polish Antitrinitarians in the Sixteenth and Seventeenth Centuries / S. Kot; [przeł. Earl Morse Wilbur]. – Boston, 1957. – 206 p.

306. Kempa T. Nieznany list Melecjusza Smotryckiego (do Adama Chreptowicza) / T. Kempa // Nasza Przeszłość. Studia z dziejyw kościoła i kultury katolickiej w Polsce. – Krakow, 2004. – № 102. – S. 427449.

307. Lampe Ed. A Patristic Greek Lexicon / Ed. Lampe. – Oxford: Oxford University Press, 1961. – 1568 p.

308. Lukaszewicz J. Historya szkół w Koronie i w Wielkim księstwie Litewskim od roku 1794 / J. Lukaszewicz. – Poznań, 1894. – T. 1. – 451 s.

309. Marion J.–L. Being given: toward a phenomenology of givenness / J.–L. Mario; [Trans l. J. L. Kosky]. – Stanford, California: Stanford University Press, 2002. – 383 p.

310. Melnyk M. Ekskluzywizm soteriologiczny w mysli religijnej Melecjusza Smotryckiego / M. Melnyk // Біля джерел українського бароко: Збірник наукових праць. – Вип. 3. – Львів, 2010. – С. 24–40.

311. Nassif B. Antiochene ‘theoria’ in John Chrysostom’s exegesis. / B. Nassif; [Ph.D.]. – Fordham University Press, 1991. – 356 p.

312. Panofsky E. Abbot Suger on the Abbey Church of St. Denis and its Treasures / E. Panofsky. – Chicago: University of Chicago Press, 1946. – 418 p.

313. Payton Jr. Irenaeus on the Christian Faith: A Condensation of «Against Heresies» / Jr. Payton // Cambridge, James Clarke and Co Ltd, 2012. – P. 141–154.

314. Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. 4. Reformation of Church and Dogma (1300–1700) / J. Pelikan. – Chicago: University of Chicago Press, 1983. – 1994 p.

315. Pelikan J. The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine. Vol. 2. Th e Spirit of Eastern Christendom (600–1700) / J. Pelikan. – Chicago: University of Chicago Press, 1974. – 1220 p.

316. Piechnik L. Początki seminariów nauczycielskich w Polsce w wieku XVI / L. Piechnik // «Nasza przeszłość», 1959. – T. 10. – S. 159.

317. Plokhy, S. The cossacks and religion in early modern Ukraine [Electronic resource] / S. Plokhy. – New York : Oxford University Press, 2001. – 401 p.

318. Sarbiewski M.–K. Bogowie pogan / M.–K. Sarbiewski; [Wstep, opracowanie i przekład K. Stawecka]. – Wrocław, 1972. – 125 s.

319. Sarbiewski M.–K. O poezji doskonałej czyli Wergiliusz i Homer (De perfecta poesci, sive Vrgilius et Homerus) / M.–K. Sarbiewski; [przeł. M. Plezia]. – Wroclaw: Ossolineum, 1954. – 58 s.

320. Shchepanskyi V. Religious and Philosophical Understanding of the Human Soul Origin in «Trenos» Meletius Smotrytskiy / V. Shchepanskyi // European Applied Sciences, 2013. – Vol. 11–2. – P. 26–27.

321. Skarga Piotr. Kazania sejmowe / Oprac. J. Tazbir. Wyd. Piąte. – Wrocław – Warszawa – Kraków, 1995. – 185 s. (Biblioteka narodowa. – Nr. 70. – Seria I).

322. Slachtowicz A. Meleciusz Maksym Smotrycki. Pisaze polscy rusini / A. Slachtowicz // Przemysl, 1996. – S. 217–243.

323. Stewart C. Imageless Prayer and the Theological Vision of Evagrius Ponticus / C. Stewart // Journal of Early Christian Studies, 2002. – Vol. 10. – P. 173–204.

324. Tanner R. G. Stoic Influence on the Logic of Saint Gregory of Nyssa / R. G. Tanner // Studia Patristica, 1980. – Vol. 18. – P. 557–584.

325. Telepneff G. The concept of the person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: a study of Origen, St. Gregory the Theologian, and St. Maximus the Confessor / G. Telepneff – San Francisco: Ignatius Press, 1991. – 436 p.

326. Turcescu L. The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa's To His Brother Peter, on the Difference Between Ousia and Hypostasis / L. Turcescu // The Greek Orthodox Theological Review. – 1997. – Vol. 42, N 1–2. – P. 63–82.

327. Twombly Ch. C. Perichoresis and Personhood in the Thought of John of Damascus / Ch Twombly; [Ph.D. diss]. – Emory University Press, 1992. – 216 p.

328. Wach J. Introdaction to the history of religions / J. Wach. – New York: Macmillan Publishing Company, 1995. – 234 p.

329. Ware K. Christian Theology in the East, 600–1453 / K. Ware // A History of Christian Doctrine [Ed. H. Cunliffe–Jones assisted by B. Drewery]. – Edinburgh: T & T Clark, 1978. – P. 181–225

330. Zachariades G.E. Cyril Lukaris (1572-1638) by Society of Crete and Guild of Medieval Studies / G.E. Zachariades. – Church History Vol. 9, No. 2 (Jun., 1940) [Cambridge University Press on behalf of the American Society of Church History]. – 170 p.