

Присягали ви за нас усіх, справляли ви від нас посольство, про яке ми й не гадали, показували ви від нас листи, про які нам і не снилося. Переступили ви батьківські межі, порушили ви старожитну віру. Втратили ви прадідного жеребка, звар'ювали ви батьківського заповіта. Порозкопували ви гроби предків, порушили ви кістки батьків, погордили їхньою вірою, поганьбили ви їхні чесні та святі справи, затоптали ви їхні стежки, затьмили ви їхню пресвітлу славу” [4].

Розглянуті етичні категорії в полемічних творах представників Острозького культурно-освітнього осередку кінця 16 століття розглядалися з метою доведення факту проблеми свободи вибору віри людиною. За словами Фіلالета, неможливо змушувати людину вибирати ту віру, яка не є прийнятною для неї. Людина має бути відповідальною за свій вибір і нести відповідальність лише за те, що вона вчинила, а не за те, що нав'язали їй інші, навіть з добрим наміром: „...Нехай, ваші милості, зворушиться, озирнувшись на віру, сумління та поштивості ваші, котрими ви є зобов'язані, для перестороги прав волю набоженства уміцнювати! Нехай, ваші милості, зрушить вас уваження, що хоча б ви зичили нам відступитися від віри нашої, а ми є людьми, а не скотами, і з ласки Божої людьми вільними, на яких коли б щось через силу та примус зміг би вимучити, даремно собі той щось сподівається! А хоча б у чому іншому те могло б бути — у вірі, котра в серці і в розумі своїм місце має, чи ж до того може бути яесь подобенство?... За принукою прийшло до ворожнечі, від ворожнечі до розсварів, від розсварів до розірвання, від розірвання до внутрішньої війни, котра поміж усіх речей є найгірша, бо порушення права Божого і природнього... Жаліслива річ терпіти утиск од вищого, жалісливіша — від рівного, а найжалісливіша — від простого. Часто ображена терпеливість звикла перемінатися у лякливість. Відсутність надії щодо доступлення справедливості через звиклі засоби, відсутність надії щодо допомоги, сподівання утиснених, що не будуть покарані й погамовані, — щоразу звикло ставати причиною більшого неспокою і незвичайного з боку утиснених відняття” [6].

Отже, етична дилема „добра-зла” повною мірою представлена в полемічній літературі кінця 16 століття, зокрема в творах Острозьких просвітників. Вираження цих категорій відбувається через аналіз таких понять як „благодать”, „благородство”, „вірне”, „блуд”, „гріх”, „зрада”, „байдужість”. Тракткування цих категорій стосується не лише проблем пов'язаних з взаємовідносинами „людина-Бог”, а переходить у сферу суспільного життя людини, що є характерною рисою ренесансної філософської думки в Україні.

Література

1. Захара І. С., Кашуба М. В., Любаченко В. І. Проблема людини в українській філософії XVI-XVII ст.: Монографія. – Львів, 1998. – С. 31-58.
2. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. – К.: Видавництво Соломії Павличко „Основи”, 2000. – С. 68-86.

3. Огородник І. В., Русин М. Ю. Українська філософія в іменах: Навч. посіб. – К., 1997. – С. 28-33: 120-124: 254-255; 275-276.
4. Острозький Клірик. Відпис на листа в Бозі Превелебного отця Іпатія, Володимирецького та Берестейського єпископа, до ясновельможного князя Костянтина Острозького, воєводи Київського, щодо рекомендації та вихвалення унії, або ж згоди східної церкви із Західним костелом, писаний року 1598 через одного найменшого Клирика церкви Острозької, відписаний у тому-таки році / Пер. В. Шевчука // <http://.litopys.org.ua>.
5. Смотрицький Герасим. Ключ царства небесного/ Упор. В. М. Мойсеєнко, В. В. Німчук. – Житомир, 2003. – 26 с.
6. Філалет Христофор. Апокрисис, або відповідь на книжки про Берестейській собор, від імені старожитньої релігії, через Христофора Філарета нашвидку подана/ Пер. В. Шевчука // <http://.litopys.org.ua>.
7. Философский энциклопедический словарь / Под. ред. А. М. Прохорова. – 2-е изд. – М., 1992.

О. П. Котовська

VITA CONTEMPLATIVA ET VITA ACTIVA В УКРАЇНСЬКІЙ ПОЛЕМІЧНІЙ ТРАДИЦІЇ

У представленій публікації на прикладі феномену полемічної літератури аналізуються два провідні напрямки української філософської культури (vita contemplativa et vita activa). Доводиться, що незалежно від конфесійної приналежності мислителів-полемістів саме синтез ідей цих двох течій становив основу формування ранньомодерної ідентичності.

Основою культурно-історичної пам'яті українського народу та оригінальних світоглядних пошуків його яскравих представників у добу Відродження та раннього бароко виступила започаткована давньоруська „софійна” традиція.

Перебуваючи протягом століть у візантійсько-слов'янському культурному просторі давньоукраїнські мислителі ще з часів Київської Русі стояли на позиціях близьких до містичного пантеїзму та неоплатонівської концепції світосприйняття. І якщо початково давньоруські любомудри тяжіли до активно-оптимістичної народно-християнської світоглядної традиції, то з бігом часу в силу як історично-бездержавних умов, так і зв'язку із відповідним середньовічним зміщенням акцентів, концентрацією на індивідуально-духовному вимірі людського буття серед вітчизняної інтелектуальної еліти значно посилюлись містично-аскетичні аспекти філософії ісихазму, відповідна їй антиномія „царства Божого” і „царства земного”, негативне ставлення до останнього як беззаперечного оплоту гріховності.

Зважаючи на несприятливі для українського етногенезу геополітичні трансформації, зумовлені втратою киеворуської державності, збереження православного віровизнання в умовах католицько-польської владної домінанти набуло символічного значення власної етнічної окремішності, а ідейно-аргументований захист правдивої (ортодоксальної) віри носив характер священної боротьби за неї.

З іншого боку, необхідність виходу із уявно-символічної, ірраціонально-містичної констант була продиктована як етнокультурними, так і геополітично-соціально-економічними змінами буття українського народу. Це провокувало потребу раціонально пояснити та логічно довести собі й „іншому” власну переднаціональну (етноконфесійну) унікальність. Відтак головні принципи формування гуманістично-секуляризованої парадигми мислителів-русичів відповідали загальноєвропейському ранньомодерному контексту та тенденціях розгортання ренесансно-реформаційних ідей. Але, як свідчить аналіз пам’яток ренесансно-барокової полеміки, саме паралельне співіснування світоглядно-культурної спадщини світів *Cyrrillic-Orthodox et Latina*, як своєрідне продовження давньоруської та підґрунтя парадигми Нового часу, виявилось у зіставленні й поєднанні двох провідних українських світоглядних напрямків – аскетично-споглядального та активно-гуманістичного.

Не виходячи за рамки руського православ’я, І. Паславський поділив полемістів на дві визначальні течії – *vita contemplativa et vita activa*. Центром такого розрізнення виступає етико-філософська проблема співвідношення „активного життя” і „життя споглядального”. Відповідно до того, на якій індивідуально-громадській позиції й у своїх полемічних, філософсько-моралізаторських та епістолярних творах стояв той чи інший мислитель, його варто віднести до представника: 1) аскетично-споглядального чи 2) ренесансно-гуманістичного напрямків [6]. Обидві течії виходили із спільної киеворуської православної парадигми, гуртувались навколо Острозького та Львівського культурно-освітніх осередків, однак по-різному вирішували релігійно-філософські питання, виходили із протилежних суспільно-політичних устремлень, до і після прийняття Берестейської унії (1596), виступали опонентами у церковно-ієрархічних дискусіях й апелювали до відмінних векторних пошуків українського національного самоствердження.

Для послідовників першого з них (*vita contemplativa*) були близькими вчення східних Отців церкви та неоплатонівські теоретизування Псевдо-Діонісія Ареопагіта; ідея ісихазму (містичне осягнення Софії-Божої Премудрості) й ідеал святості – внутрішньо-споглядального самовдосконалення та одночасно подвижницька життєва діяльність.

Із часів хрещення давньоукраїнські мислителі були знайомі із сформованою протягом IV-VII століть у східно-християнській традиції філософією ісихазму (від грецького *συχία* – „безтурботність, спокій, мовчання”),

яка виокремилась у своєрідне етико-містичне вчення про поєднання людини з Богом через відповідний комплекс молитовно-медитаційних практик, спрямованих на самозаглиблене осягнення божественної істини шляхом духовного „очищення серця”. Слідом за Ареопагітом єдино можливим способом пізнання природи Божества оголошувалось апофатичне („негативне”) богослов’я. Тут не йшлося про остаточну даність істини та гносеологічне володіння неспростовним і логічно обґрунтованим знанням як кінцевим результатом раціонального пізнання. „Зовнішнє знання” носило другорядне значення у порівнянні із внутрішньо-індивідуальним переживанням Софії-Божої Премудрості, із глибинним прихованим смислом у онто-гносеологічному схопленні та співіснуванні людини і Бога у істині-любві.

До написаних в такому дусі українських творів слід віднести: „Про істинну віру” (Книжиця о единой истинной православной верѣ, 1588) Василя Суразького (Малюшицького) (сер. XVI ст.-1604/8), негативну рецензію на „Зерцало богословія” К. Транквіліона-Ставровецького (Письмо основателя Скитской обители схимонаха Иова..., 1619) Йова Княгиницького (сер. XVI ст.-1621/2) ченця з Афону, полемічні послання соратника останнього та учня В. Суразького – Івана Вишенського (бл. 1538/50-1621/33), збірки моральних порад і повчань „Пчела Почаївська” Йова Почаївського (Желізо) (1550-1651), Віталія із Дубна.

Втім, І. Вишенський цілковито не заперечував позитивних аспектів гуманістично-освітнянського руху, співпрацюючи як з львівськими братчиками, так і з Острозьким освітнім центром і водночас вважав, що „нові руські філософи” перестали звертатись до першоджерела всіх подальших теоретизувань – до Святого Письма. Полемізуючи з цього приводу із активним суспільно-громадським діячем і львівським братчиком Ю. Рогатинцем, він у своєму „Посланні до Домнікіі...” як приклад світської вченості приводить постать „прехитрого Потія”, який „не був ані ченцем, ні страждальцем, а тільки так – сьогодні еретиком і каштеляном, а завтра намісник Христовий: іменем, а не ділом” [2, 120-121]. У такому ж руслі український мислитель-аскет під псевдонімом „Феодул” (з грецької „раб Божий”), слідує прикладу відомої вже на той час відповіді Христофора Філалета на книгу католика П. Скарги „Брестський синод” (*Synod Brzeski*, 1597), написав полемічне послання „Краткословный отвѣтъ Феодула”, яким ствердив п’ять постулатів на шляху до „самоочищення” із вирішальним значенням усамітнення та „конечної убогості” (*vita practica*) й спростовував звинувачення польського єзуїта, наголосив на нетолерантному характері католицько-схоластичного шкільництва, де немає місця християнській людяності і співпереживанню.

Власне у такому синтетичному православному контемпляційно-гуманістичному ракурсі І. Вишенський розгортав свої подальші розмірковування про „внутрішню”, єдино істинну філософію, яка, у порівнянні із „зовнішньою”, дохристиянсько-раціональною традицією виходить поза

матеріальні виміри та апелює до вищої трансцендентної сутності – до Бога. На думку І. Вишенського, „не в словах, а в силі учинку живе євангельська правда”. На противагу до середньовічно-аскетичної втечі від матеріально-гріховного світу ренесансне спасіння набуває індивідуально-антропоцентричних рис й полягає через активне послідовне самоствердження. Адже тільки у земному існуванні людська душа через страждання та внутрішню контемпляцію здатна наблизитись до пізнання вічної істини в Богові, не втративши при цьому тілесного виміру власного буття. „Не після смерті, а в земному житті відбувається очищення душ. ... Світ – це те місце, де людина своїми стражданнями заслуговує собі життя вічне” [4].

З іншого боку, негативне ставлення до раціонально-пізнавальних аспектів філософування як єретичної „мисельної сліпоті” та поступове заперечення активної громадської діяльності (особливо після поїздки І. Вишенського на Батьківщину у 1604-1605 роках) посилили консервативно-контрреформаційні настрої як полеміста, так і значної частини української православної спільноти. У кінцевому рахунку, І. Вишенський сам виступив нетолерантним поборником вільнодумства й заперечив можливість релігійно-світоглядних інтерпретацій християнської догматики, а відповідно такі мислителі, на його думку, заслуговують на анафему, цілковите і остаточне відлучення від Церкви. Відтак, містицизм та елітарний аскетизм для пізнього Вишенського були своєрідною втечею від суспільно-політичних та етнокультурних негараздів руського народу. Власне у розчаруванні варто вбачати причину того, що колись ревний борець за збереження руської православної традиції в останні роки свого життя втратив будь-яку зацікавленість у долі власного народу і ствердив, що: „Я з народом заповітів не складав і відповідей не творив, і народу я не знаю, в бесіді із ним не спілкувався і на очі не здивувався” [1, 178-179].

Тобто, якщо на початковому етапі православна церковна верхівка активно сприяла поширенню ренесансно-освітянських та гуманістичних ідей, то в ході посилення вільнодумно-реформаційного впливу, вона навпаки із „союзника” культурно-педагогічної діяльності, зосередженої навколо братських шкіл, стала ревним противником і паралельно із католицизмом вступила на шлях Контрреформації. Сподівання на те, що унія дозволить об'єднати католицько-православні контрреформаційні сили і, тим самим, розв'яже внутрієрархічний та морально-етичний занепад церкви, схилили частину верховного православного кліру до переговорів щодо укладання Берестейської собору (1596). Але вже „кулуарний” спосіб прийняття унії довів марність сподівань не лише на єдність, але й на рівноправ'я двох дочірніх церков та ще більше поглибив незадоволення як серед інтелігенції, православного духовенства, так і серед різних суспільних прошарків руського народу й нової поуги українства – козаків. Отже, за словами С. Плохія: „нова свідомість формувалась як відповідь на виклик, що його „захланна” православна Русь отримала з реформаційного та контрреформаційного таборів” [7, 197].

Звичайно, попередній період толерантного етноконфесійного співжиття у Великому князівстві литовському давався взнаки. Так по всій Речі Посполитій та зокрема у Руському воеводстві (Галичина та Західне Поділля складалося із п'яти повітів з центром у Львові, до якого після Люблінської ухвали (1569) було включено Волинь, Київщину та Підляшшя) масові розправи над „відступниками” не мали місця, але ідеологічна боротьба із „єретиками” велася шляхом накладання анафем на їх твори й виключенням самих авторів із православно-церковної спільноти. Про таку контрреформаційну практику православної церкви свідчить відлучення від православ'я із заборонаю викладати центральної постаті Львівського Успенського братства Стефана Зизанія-Тустановського (бл. 1550-1600), накладення анафем на мислителя-інтелектуала із європейським ім'ям Мелетія Смотрицького (бл. 1577-1633) та включення творчої спадщини К. Транквіліона-Ставровецького (р. н. н.-1646) до списку „неугодних” книг.

Власне більшість представників другої, ренесансно-гуманістичної течії серед яких: брати Л. та С. Зизанії, Клірик Острозький, Христофор Філалет, анонімний автор „Перестороги” (Ю. Рогатинець), ранні М. Смотрицький, І. Борецький, П. Могила, як і послідовники першого напрямку в тій чи іншій мірі були дотичними до Острозького та Львівського братського освітніх центрів. Вони не заперечували попередньої руської православної традиції, однак виходили з протилежної до „життя споглядального” суспільної поведінки й у теоретично-практичних устремліннях наближались до секуляризовано-вільнодумних, а подекуди реформаційно-протестантських тенденцій.

Серед протестантських рухів Речі Посполитої прогресивне значення відіграло засноване на її теренах соцініанство. Як фундатор італійським богословом Фаусто Социном (Sozzini, 1537-1604) не лише відкидав догмат про Трійцю, але й виходив із гуманістичних толерантно-індивідуальних засад. Так що соцініанство зустріло протистояння як з боку Костелу, так і зі сторони утверджених і по-своєму контрреформаційно настроєних до вільнодумства протестантських течій (лютеранство, кальвінізм, цвингліанство), що приймали принцип предистинації, у відповідності з яким спасіння кожної людини вже наперед визначено Богом, а основне завдання окремої особистості полягає у оптимальному виконанні покладених на неї обов'язків. Якщо вчення Социна безпосередньо стояло на засадах релігійно-світоглядної толерантності, то Кальвін, який з 1541 року фактично став диктатором Женеві, та його прибічники відзначились крайньою релігійною нетерпимістю. В свою чергу соцініанство у протестантських братських школах складало ідейну основу секуляризованого співвідношення віри та розуму, розвитку науки, книгодрукування та шкільництва. Тоді як акцентуація на індивідуальному переосмисленню Святого Письма й самостійно-вільнодумний вимір теоретизувань знімали необхідність у спілкуванні людини з Богом

посередництва священнослужителів та крили в собі визначальну загрозу як для католицької, так і для православної церковної ієрархії.

Про близькість поглядів С. Зизанія до соцініанства свідчить його обґрунтовано-раціональний спосіб тлумачення церковних догматів, де богословські докази були замінені філософським поясненням антитринітарної проблематики, й апеляції до позитивної взаємопов'язаності двоїстого матеріально-ідеального, тілесно-духовного начала в людині, де спасіння окремої особистості залежить від її вільного вибору. Конфлікт із львівським єпископом Г. Балабаном змусив С. Зизанія виїхати зі Львова. Поряд з тим, у Вільні вийшов друком його „Катехізіс” (1595), а через рік „Казання св. Кирила, патріарха Єрусалимського...”, у якому С. Зизаній наголошував на моральному занепаді тогочасного руського суспільства, апелював до апокаліптичних та містично-ірраціональних мотивів, стверджуючи, що „не лише посполиті, а й духовні, зіпсувавшись, через покірність й вбогість від церкви Христової втікають, а до гордого й панством збагаченого князя світу того окаянні, відходять” [8, 139].

С. Зизаній у антитринітарному руслі визнавав не лише православну рівність трьох Божественних іпостасей, але й їх відокремленість. Навколо „Катехізіса” розгорнулася жвава полеміка. Життя С. Зизанія набуло символу легендарної стійкості у додержанні власних поглядів. Зокрема П. Беринда (1555/60-1632) в одному із своїх віршів „На Стефана-первомученика” із виданої у Львівській братській друкарні збірці „На рожство Христово в Гірш” (1616) проводив аналогію образу св. Стефана „всім мукам світлая Корона” із гоніннями та звинуваченнями, висунутими ієрархами православної церкви проти С. Зизанія.

У свою чергу аріанські настрої серед братчиків згрупованих навколо яскравого мислителя-вільнодумця С. Зизанія обурювали уніатського митрополита І. Потія (світське ім'я Адам; 1541-1613). Однак, це не суперечило поміркованості у поглядах І. Потія й готовності до відкритого діалогу із захисниками православ'я. Про це свідчить його „Відповідь Клірику Острозькому...” (1599), де говориться, що „мир поміж самих християн, хоч би й був учинений із кривдою якогось боку, далеко є ліпший, аніж незгода і справедлива війна”, особливо „поміж домашніми в одній державі”.

Багата полемічна спадщина І. Потія мало оцінена українськими дослідниками. Хоча за високий рівень знань й гостроту розуму І. Потія не лише соратники, але й католицькі єпископи визнавали його за „найбільш освічену людину між своїми”. Незалежно від конфесійної розрізненості активних діячів Львівського Успенського братства Юрко Рогатинець вважав за честь вести переписку з „блискуче освіченим й ерудованим І. Потієм, „а з такою людиною завжди приємно поговорити”.

Ще до висвячення, зблизившись із „вождем схизматиків” князем Костянтином Острозьким та виступивши одним із прихильників створення

Острозького гуртка, І. Потій як і князь Костянтин виношував проєкт укладання рівноправної унії. Однак, в силу появи контрреформаційних мотивів у самого князя, до думки якого перестали прислухатись і православні й католики, польська й українська шляхта, руський люд й козаки, і навіть колишні соратники й власні сини, які перейшли у католицизм, порозуміння між ним й І. Потієм було остаточно втрачено. Спроби останнього відновити порозуміння після Берестейського собору не принесли результатів, а навпаки викликали зворотну реакцію: з ініціативи К. Острозького анонімним автором відомим під псевдонімом Клірик Острозький було написано полемічного „Відпису на листа... Іпатія” (1598) та [Відповіді] на другого листа” (1599).

Незалежно від конфесійної приналежності, світоглядна установка греко-католицького єпископа була співзвучною із напрямком „vita activa”. І. Потій вважав, що католицька доктрина не суперечить жодному із постулатів Святого Письма, і був переконаний, що в кінці кінців весь руський народ прийме греко-католицьке віровизнання, зберігши традиційну православну літургію, обряди і звичаї руської церкви. Спротив унії з боку православних русичів київський митрополит головним чином пояснював низьким рівнем освіченості та поширенням протестантського вчення.

Серед опонентів уніатського полеміста був ще один яскравий представник Острозького гуртка, вище згаданий автор „Апокрисису албо Отповѣдь на книжки о съборѣ Берестейском...”, виданого під псевдонімом Христофор Філалет (грецької „любитель істини”) Мартин Бронивецький (р.н.н.-1650). За допомогою раціонально-практичної аргументації автор „Апокрисису” обґрунтовував неефективність примусових методів зміни традиційного українського віросповідання й довів, що саме вони приводять до суспільно-політичної нестабільності, протистояння в межах етнічної спільноти і, як наслідку, громадянської війни. Як і С. Оріховський, обстоюючи гуманістичні принципи громадянського права й добра взагалі („bonum in genere”), індивідуальної свободи сумління, Христофор Філалет висловлював негативне ставлення до тогочасних подій, а саме: прийняття унії.

Високий інтелектуальний рівень аргументації „Апокрисису”, багата джерельна база із посиланнями на західних отців не могла залишити байдужим І. Потія. У відповідь Христофору Філалету греко-католицький єпископ видав спочатку польською (1599), а через рік староукраїнською (1600) мовами „Антиризис” (в перекладі з грецької Αντιρρησις – відповідь, спростування), який складався із чотирьох частин: перші дві стосувались Берестейського собору та спростування звинувачень у змовницькому характері унії, а у двох останніх розглядалися церковно-ієрархічні питання. Водночас твори І. Потія були також центральними для їх подальшої критики як з боку радикальних православних полемістів І. Вишенського, анонімного автора „Перестороги”, раннього

М. Смотрицького та З. Копистенського, так і з боку грона мислителів, схильних до православно-протестантського зближення, представлених у творчості Христофора Філалета.

Багатошаровість і діалектичний характер ренесансно-барокових етноконфесійних баталій кінця XVI–початку XVII століть можна беззаперечно простежити не лише на міжконфесійному, міжетнічному, міжкультурному, політичному, становому рівнях, а й у світогляді окремих яскравих особистостей. Яскравим представником такого синтезного ренесансно-барокового мислення виступив К. Т.-Ставровецький, який у „Зерцалі богословії” (1618), „Евангелії учителноє” (1619) та „Перло многоцінное” (1646) у оригінальному етико-моралізаторському викладі представив теологічно-натурфілософську проблематику крізь призму раціоналістично-пантеїстичного світосприйняття. „Так, його інтерпретація Бога поєднує в собі характеристику останнього як „премудрого художника й архітектора” світу з християнсько-неоплатонівським визначенням як еманативного всюдисушого світового принципу”[9, 191]. Вже як представник українського бароко він в абстрагованій від суспільно-політичних реалій формі акцентував на визначальному значенні внутрішньої мудрості – мікрокосму і, одночасно, стояв на позитивно-ренесансних принципах, а не критичному методі Нового часу.

Крім того, паралельно із поступливим протистоянням були здійснені невдалі спроби порозумітися між православними й протестантами (спільний православно-протестантський зїзд у Вільно в 1599 року, де серед учасників був М. Бронецький), а у 20-х роки між православними та уніатами. З іншого боку виникло питання про узгодження православної ієрархії відповідно до новоствореної Московської митрополії. З такою метою від Київського митрополита Йова Борецького Л. Зизаній їздив до Москви, де проводив диспут (відомий як „прение”) із представниками Московського патріарха Філарета з приводу виданої ним книги „Катехізіс” (1600). Через неортодоксальність частини тверджень Л. Зизаній був змушений внести відповідні правки до „Катехізісу”, виданого у новому варіанті як „Ся книга, глаголемая катихизис...” (1627); зречтисся попередніх переконань і засвідчити, що: „Вільний Бог та пан святійший Філалет, патріарх Московський і всієї Русі. І я йому, панові приїхав бити чолом, щоб виправив мені моє нерозуміння, а те я й сам знаю, що у книзі моїй багато є зайвого написано...”[5, 148]. Розправу над М. Смотрицьким, відлученням його від православ'я та прийняття ним у 1627 році уніатства слід пов'язувати із безрезультатністю об'єднавчих проєктів із греко-католицизмом Й. Борецького та П. Могили і переговорів між самими представниками руської православної церкви (яка офіційно з прийняттям унії перестала існувати). Повернувшись до Києва з Москви, Л. Зизаній разом із А. Мужилівським висунули 105 пунктів

звинувачень на книгу М. Смотрицького „Апологія” (Apoloigia peregrinatіey do kraiyw wschodnych..., 1628), яку останній видав у Львові після переходу в уніатство.

Зміна поглядів Л. Зизанія із реформаційних на конформістсько-консервативні чи навпаки із православних на уніатські як у М. Смотрицького була тенденційною. Дискусії серед інтелектуалів Руського воєводства з приводу збереження власної православної церкви та ідейного протистояння католицизмові втратили свою силу, як і сподівання на те, що вони здатні визначити подальшу долю власного народу. І хоча у зазначений ранньомодерний період говорити про наявність цілісної національної ідентичності в українських полемістів зарано. Однак саме світоглядно-парадигмальні суперечки „Русі з Руссю” (за висловом М. Смотрицького) закладали основу модерно-романтичних інтелектуальних пошуків внутрішньої сутності української ідеї.

Етноконфесійна полеміка стала ідейною основою подальших народно-визвольних змагань 1648-54 років, які завершилися тим, що Богдан Хмельницький „погодився присягнути на вірність царю в обмін на допомогу в боротьбі проти поляків...”. – І з того часу „Україна позначена подвоєністю і має дві окремі культури. Лінія цивілізаційного розколу між Заходом та православ'ям проходить через її осердя (в англійському оригіналі „heart” має перше значення „серце”, що в контексті дослідження української ментальності носить символічний вимір – О. К), і так було впродовж століть”[3, 203-204].

Отже, весь спектр багатоманітних отно-гносеологічних інтерпретацій руських мислителів передбачав культурний діалог попередньої неоплатонісько-візантійської адаптації й давньоруської історіософської спадщини із західноєвропейською активно-суспільною раціонально-світською парадигмою, так і різку критику, ідейне протистояння світу Orthodox входженню аристотелівсько-латинських елементів. Така суспільно-політична, релігійно-світоглядна та етнокультурна специфіка українського буття, безперечно, вплинула на подальші теоретико-філософські роздуми про двонатурність світу й пошук „істинної людини” у ній самій, у її серці.

Синтез раціонального і споглядально-контемпліаційного начал в обороні власної етнічної ідентичності свідчить про те, що збереження руської православної церкви на зламі XVI-XVII століть виходило поза рамки конфесійної приналежності, послідовно і впевнено набувало глибинного архетипно-мітотворчого дискурсу й виступало своєрідним українським перехідним містком у культурному діалозі східної й західної світоглядних парадигм.

Література

1. Вишенський І. Твори. Пер. з книжної укр. мови, вступ. ст. та прим. Валерія Шевчука. – К.: Дніпро, 1986. – 247 с.
2. Вишенський Іван. Чесній і благовійній стариці Домнікії: Хрестоматія Історія української філософії: Хрестоматія. / уряд. М. В. Кашуба. – Л.: ЛНУ ім. І. Франка, 2004. 356с. – С. 118-123.
3. Гантінгтон С. П. Протиставлення цивілізацій та зміна світового порядку. / Перекл. з англ. Н. Кримчук. – Л.: Кальварія, 2006. – 474 с; Hantington S. P. The Crash of Civilizations and the Remaking of World Order. – Free Press, 2002. – 367 p.
4. Жижченко В.П. Етичні погляди Івана Вишенського в контексті української національної ідеї // Філософсько-антропологічні студії 2004 (спецвипуск). – К.: Стило, 2004. – С. 425-439. – <http://thales.iatp.org.ua/mddwn.html>
5. Лаврентій Зизаній. Із книги „Засідання... з приводу виправлення „Катехізісу”. / Історія української філософії: Хрестоматія. – С. 143-149.
6. Паславський І. В. Розвиток філософської думки. / Історія української культури. У п'яти томах. Т. 2. (Українська культура XIII – першої половини XVII століть). – К.: Наукова думка, 2001. – С. 775-788.
7. Плохій С. Наливайкова віра: Козаки та релігія в ранньомодерній Україні. / пер. з англ. – К.: Критика, 2005. – 495 с.
8. Стефан Зизаній. Казання святого Кирила, патріарха Єрусалимського про антихриста і знаки його. Історія української філософії: Хрестоматія. – С. 136-140.
9. Стратій Я. Кирило Транквіліон-Ставровецький. / Філософська думка в Україні: Біобібліогр. словник / Авт. кол.: В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. – К.: Унів. вид-во „Пулсари”, 2002. – 244 с.: іл. – С. 191-192.

НАШІ АВТОРИ

КОЗЛОВЕЦЬ Микола Адамович – кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

КУШЕРЕЦЬ Тамара Вікторівна – кандидат філософських наук, доцент, завідувач кафедри філософії та соціології Ніжинського державного університету імені Миколи Гоголя.

ПРОЦЕНКО Ілля Павлович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького.

АБАНІНА Надія Сергіївна – аспірантка кафедри філософії Запорізького національного університету.

ПОНОМАРЬОВ Олександр Анатолійович – кандидат технічних наук, професор кафедри педагогіки і психології управління соціальними системами Національного технічного університету „Харківський політехнічний інститут”.

ШПАТЕНКО Сергій Анатолійович – кандидат технічних наук, старший науковий співробітник кафедри педагогіки і психології управління соціальними системами Національного технічного університету „Харківський політехнічний інститут”.

ЦИМБАЛ Тетяна Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент кафедри політичної історії, філософії та політології Криворізького економічного інституту Київського національного економічного університету імені Вадима Гетьмана.

ЛЕБІДЬ Андрій Євгенійович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Сумського державного університету.

ПАВЛОВА Олена Юрійвна – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Національного аграрного університету.

РАДІОНОВА Ганна Володимирівна – аспірантка кафедри філософії Полтавського державного педагогічного університету імені В.Г.Короленка.