

Володимир Співак



ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО В КОНТЕКСТІ УКРАЇНСЬКОЇ ДУХОВНОЇ КУЛЬТУРИ XVII СТОЛІТТЯ

МІНІСТЕРСТВО КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ
НАЦІОНАЛЬНА МУЗИЧНА АКАДЕМІЯ УКРАЇНИ
імені П. І. Чайковського

Володимир Співак

ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ
АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО
в контексті
української духовної культури
XVII століття

Монографія

SCRIPTORIUM
Чернігів 2018

УДК 130.2(477)"17"

ББК 87.667.1

С 72

*Рекомендовано до друку вченою радою
Національної музичної академії України імені П. І. Чайковського
(протокол № 5 від 28. 12. 2017 р.)*

Рецензенти:

Гуменюк Т.К. – доктор філософських наук, професор;

Личковах В.А. – доктор філософських наук, професор;

Чорний О.О. – доктор філософських наук, доцент.

*Дослідження виконане за грантової підтримки
Наукового товариства імені Шевченка в Америці
(США, Нью-Йорк)*

*Монографія опублікована за видавничої допомоги
Науково-дослідного центру вивчення історії релігії та Церкви
імені Лазаря Барановича Національного університету «Чернігівський колегіум»
імені Т. Г. Шевченка (Україна, Чернігів)*

Співак В. В.

**С 72 Філософські погляди Антонія Радивилівського в
контексті української духовної культури XVII століття:**
монографія. – Чернігів: *SCRIPTORIUM*, 2018. – 328 с.

ISBN 978-966-97828-0-9

Монографію присвячено дослідженню філософської складової проповідей Антонія Радивилівського в контексті української духовної культури XVII століття. Використовуючи культурологічний підхід, автор здійснює цілісний та широкомасштабний аналіз «позаакадемічного» рівня філософської культури українського бароко, що лишила слід у релігійних проповідях та трактатах мислителя. Розглянуто зміст філософських поглядів, вміщених в текстах Антонія Радивилівського, у контексті морально-етичного вчення українських та польських церковних мислителів XVII століття.

Для широкого кола фахівців у галузі теорії та історії культури, історії вітчизняної філософії та літератури, теоретиків та практиків культури, викладачів та студентів культурно-мистецьких та гуманітарних вищих навчальних закладів.

УДК 130.2(477)"17"

В оформленні обкладинки використано титульний аркуш першого тому рукописного "Огородку" Антонія Радивилівського 1671 року.

ISBN 978-966-97828-0-9

© Співак В.В., текст, 2018

© *SCRIPTORIUM*, макет, 2018

ЗМІСТ

ПЕРЕДМОВА	4
РОЗДІЛ 1. ЖИТТЯ ТА СПАДЩИНА АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО ЯК ОБ'ЄКТ ДОСЛІДЖЕННЯ	20
1.1. ПІДХОДИ ДО ВИВЧЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В УКРАЇНІ ДОБИ БАРОКО	20
1.2. СТАН ДОСЛІДЖЕННЯ СПАДЩИНИ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО	32
1.3. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО	42
1.4. ТВОРЧІСТЬ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ	48
РОЗДІЛ 2. ФІЛОСОФСЬКА СКЛАДОВА ПРОПОВІДЕЙ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО	66
2.1. ФІЛОСОФСЬКЕ МОВЛЕННЯ	66
2.2. РЕІНТЕРПРЕТАЦІЯ ФІЛОСОФІЇ АРИСТОТЕЛЯ	79
2.3. ВПЛИВ РИМСЬКОГО СТОЇЦИЗМУ	95
РОЗДІЛ 3. ХРИСТИЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО В ТЕКСТАХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО	113
3.1. «ВТЕЧА ВІД СВІТУ» ТА «АКТИВНЕ СЛУЖІННЯ»	116
3.2. СУСПІЛЬНІ СТОСУНКИ: ГОСПОДАРИ ТА СЛУГИ	129
3.3. МОРАЛЬНО ЕТИЧНИЙ ОБРАЗ ХРИСТИЯНСЬКОГО ВОЇНА	137
3.4. ПОЛІТИКО-ПРАВОВІ ОРІЄНТИРИ	156
РОЗДІЛ 4. МЕТА ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ У РЕЦЕПЦІЇ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО	173
4.1. ФЕЛЩИТАРНИЙ АСПЕКТ УЯВЛЕНЬ ПРО МЕТУ ЖИТТЯ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ	175
4.2. СЕМАНТИЧНЕ ПОЛЕ ЛЕКСЕМИ «ЩАСТЯ» В ТЕКСТАХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО	197
4.3. БЛАЖЕНСТВО ЯК ОСТАТОЧНА МЕТА ЖИТТЯ В СПАДЩИНІ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО	210
РОЗДІЛ 5. КОНЦЕПТ ЩАСЛИВОГО ЗЕМНОГО ЖИТТЯ В ТВОРАХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО	234
5.1. БЛАГОСЛОВЕННІСТЬ ТА МИРСЬКЕ ЩАСТЯ	234
5.2. РАДІСТЬ ТА ЗАДОВОЛЕННЯ	257
5.3. ФОРТУНА	279
ВИСНОВКИ	296
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	299

ПЕРЕДМОВА

Філософська культура XVII століття продовжує привертати увагу дослідників, що пояснюється як наявністю широкого кола проблемних територій на інтелектуальній мапі Європи, так і важливістю цього періоду для розвитку західної філософії. Адже, окрім яскравого мистецького колориту та гучних суспільно-політичних подій, епоха бароко прикметна досить значним інтелектуальним потенціалом. На загальноєвропейському рівні XVII століття стало «часом великих систем» [177, с. 4], що відзначався творчістю Френсіса Бекона, Рене Декарта, Готфріда Лейбніца, Джона Локка, Бенедикта Спінози та інших титанів Нового часу. Однак, цей «філософський олімп» раннього модерну, який має ряд спільних характеристик (категоріальний апарат, увага до епістемологічної проблематики тощо), не був монолітним. У межах загально-європейського філософського простору спостерігалися масштабні зрушення і на національному рівні, що втілювалися у відповідних напрямках. Так, наприклад, можна говорити про такі «хрестоматійні» явища, як британський емпіризм, континентальний раціоналізм Франції, Нідерландів і Німеччини, а в Іспанії, Португалії й Італії в цю епоху не здавала своїх позицій «друга схоластика» [311]. Водночас кардинальні відмінності регіональних філософських явищ не роблять їх менш цінними стосовно одне одного, адже всі вони переплелися в єдину інтелектуальну мозаїку «Великого століття».

Не є винятком у цьому сенсі й українська філософська традиція, що в XVII столітті зазнала трансформації під впливом процесів, запущених могилянськими реформами. В епоху бароко в українській філософській культурі не тільки розвивалася спадщина вітчизняного «любомудрія», але й закладалися основи академічного викладання філософії та «професійного» філософування. Неповторне обличчя української філософської думки, що створювалося в цей час українськими мислителями, є частиною загальноєвропейського культурного простору та філософії [223, с. 8].

Очевидно, що для того, аби детальніше розібратися в особливостях вітчизняної філософської культури епохи бароко, потрібно звернутись до вивчення спадщини її носіїв. Адже без розуміння текстів окремих мислителів важко скласти цілісне уявлення про духовну культуру цієї доби. Слушно зазначає Ярослав Стратій, що «мислителі формували культуру епохи, а епоха формувала їх

самих» [254, с. 139]. До того ж усі вони були взаємопов'язані єдиним інтелектуальним простором. Отже, не виключено, що погляди одного мислителя можуть виявитись ключем до розуміння тих же проблем іншим автором. Так, складно зрозуміти Спінозу чи Лейбніца без знання філософії Декарта, а, у свою чергу, з окремих вчень цих мислителів складається загальна картина проблематики та методу європейського раціоналізму. Звісно ж, адекватно осягнути як вчення окремих його представників, так і всієї течії загалом без знання культурного та філософського контексту епохи також неможливо. Варто зазначити, що розглядати філософську культуру епохи слід комплексно, враховуючи різноманіття проблемних напрямків, персоналій та впливів.

Однак, у випадку спроби такого «всебічного» вивчення філософської культури певної історичної епохи дослідник ризикує загубитись у морі персоналій та контекстів, а його праця може перетворитись на химерний текст жанру «все про все». Тож, приступаючи до дослідження, потрібно обрати своєрідну точку опори, якою може стати обраний тип розвідки.

За Віленом Горським, існують три типи досліджень історії філософії: історія філософської думки, історія філософської теорії та історія філософів [48, с. 23-27]. Більш детальний огляд цих та інших методологічних підходів до вивчення української філософської культури епохи бароко зроблено у відповідному розділі цієї книги. Тут акцентую увагу лише на моментах, що мають принципове значення для вибору типу та предмету цієї розвідки.

Два перші підходи мають значні переваги, адже орієнтовані на звернення до контексту, що є необхідною умовою дослідження, та звертають увагу на «масові», найбільш характерні явища філософії. Але, як показав досвід, ці підходи мають і певні небезпечні сторони. Так, за умови надмірного «захоплення» контекстом, можливе виникнення тенденції до «припасовування» спадщини конкретних персоналій під наші уявлення про культурний фон їхньої творчості. У цьому випадку мислителі минулого не просто постають «типовими представниками» своєї традиції (що є цілком природно), але й узалежнюються від усталеного образу своєї епохи. Тобто, звертаючись до текстів того чи того мислителя, ідучи від загального до одиничного, дослідницька думка характеризує автора відповідно до заздалегідь визначених схем і концептів. Названі характеристики «конвенціонально» приписуються дослідниками духовній культурі доби, на що справедливо звертав

увагу Сергій Руденко [232, с. 48-49, 81-83]. Як приклад він наводить концепцію рис українського національного філософування (кордоцентризм, естетизм, синкретичність...), запропоновану Дмитром Чижевським [295], що зараз сприймається багатьма дослідниками майже беззастережно. Водночас така характеристика може передувати самому дослідженню, стаючи своєрідною пресупозицією при зверненні до писемних джерел минулого. Це призводить до цілеспрямованого пошуку в текстах мислителів лише тих «фактів», що підтверджують аксіоматичні схеми, відтак, і «неувагу» до всього іншого. Прикладами подібних досліджень різних проблем філософської культури українського бароко є розвідки Анатолія Макарова [162], Станіслава Маценка [172], Ірини Соломахи [247] тощо.

Віддаючи шану доробку Вілена Горського та інших фахівців, що розвивали цю методологію, вважаю за потрібне переглянути окреслений підхід заради подолання вищезазначених негативних моментів.

У цьому дослідженні пропонується відійти від надмірного «вплітання» мислителів у контекст доби. Як точку відліку, поставлено не абстрактні «філософськоснаваючі ідеї» в духовній культурі епохи або філософську академічну традицію, а доробок конкретного мислителя, який став стрижнем, що не дає загубитись у різноманітні ідей та текстів. «Диктат контексту» замінено на персоналістичний підхід, при якому загальний фон епохи розглядається крізь призму творів окремого автора як суб'єкта культури. Через такий погляд аналізувались особливості філософської культури епохи.

Такий підхід дозволяє уникнути проблеми деперсоніфікації філософування, вводячи в поле дослідження особистість філософа [232, с. 19] з її неповторними особливостями. Також таке «уточнення маршруту пошуку – від узагальненого (про всіх) до зосередженого на конкретній особі» [321, с. 9] допомагає уникнути хибного уявлення про спільноту українських церковних мислителів епохи бароко як про своєрідний інтелектуальний моноліт. Це дозволяє виявити не тільки відповідність творчості «любомудра» духу його часу, але й унікальні риси його спадщини. Тож цей підхід дає можливість перевірити адекватність наших знань про філософську культуру періоду, встановивши, де той чи інший мислитель «вписується» в задані схеми, а де є відхилення від усталеної «норми» і відповідно сама норма потребує перегляду.

Таким чином, у цій монографії через аналіз спадщини окремого мислителя конкретизується контекст духовної культури, в якому він перебував, встановлюється співвідношення загального та особливого, інваріантного та варіативного в розвитку культури.

XVII століття відзначилося діяльністю плеяди видатних церковних мислителів, спадщина яких стала об'єктом фундаментальних літературознавчих, історичних та філософських досліджень. Це, зокрема, Петро Могила [352], Інокентій Гізель [27, с. 103-132; 75, с. 9-41; 79; 256], Лазар Баранович [169; 258; 305], Йоаникій Галятовський [19, с. 11-16; 289, с. 5-51; 321]. Досить значне місце серед них посідає фігура лаврського проповідника Антонія Радивиловського, спадщина якого опинилася у фокусі цього дослідження.

Зрозуміло, що доробок кожного інтелектуала «могилянського кола» становить цінність і як окреме явище, і як частина загального культурного процесу епохи українського бароко. Тож їх неможливо «рангувати» за значенням, і при порівнянні їхньої спадщини діє своєрідна «презумпція рівноцінності» [232, с. 19]. Таким чином, звертаючись до творчого доробку окремого мислителя, дослідник робить рівнозначний щодо всіх інших вибір, який, однак, потребує пояснення.

Вибір творчості Антонія Радивиловського як основного джерела даного дослідження обумовлений репрезентативністю цього проповідника як типового представника інтелектуальної еліти могилянського кола.

Значна за обсягом рукописна та друкована спадщина Антонія Радивиловського надає багатий матеріал для аналізу, а її насиченість філософськими розмірковуваннями та знаннями робить доробок проповідника цінним джерелом для вивчення української філософської культури епохи бароко. Контекст створення проповідей містить низку джерел (праці вітчизняних та польських церковних авторів), що можуть стати підґрунтям для порівняльного аналізу, без чого неможливо встановити, де Антоній Радивиловський залишався у руслі традиції, а де дозволив собі проявити оригінальність.

Постать Антонія Радивиловського викликає цілком обґрунтований дослідницький інтерес, адже за масштабами свого впливу на розвиток вітчизняної барокової культури він не поступається

своїм сучасникам, а в його спадщині відбилося все різноманіття епохи.

Творчий період життя Антонія Радивиловського припав на час, коли відбувалося народження нової України та формування її модерної культури на засадах європейського бароко. Ще раніше, під впливом подій Берестейської унії та полеміки довкола неї, відбувся своєрідний прорив у «руському візантинізмі», коли староукраїнська культура стала більш відкритою для сторонніх (західних) впливів [334, с. 325-387]. Необхідність полеміки з релігійними опонентами спонукала церковних інтелектуалів до широкого оволодіння здобутками Заходу (певна річ, адаптуючи їх до потреб православної Церкви), що, зі свого боку, проявлялося у запозиченні католицьких та, меншою мірою, протестантських культурних зразків і практик. Кульмінацією цього процесу стало створення митрополитом Петром Могилою в 1632 році у Києві православної колегії на єзуїтський манер (згодом відомої як Києво-Могилянська академія), а одним із проявів подібних запозичень стало активніше використання проповіді як засобу дисциплінування вірян.

На цій ниві й відзначився Антоній Радивиловський, залишивши по собі доволі значний корпус текстів, представлений рукописними та друкованими збірками проповідей.

Основним джерелом дослідження обрано рукописні та друковані проповіді Антонія Радивиловського з його збірок «Вінець Христов...» та «Огородок Марії Богородиці...». Проте, зважаючи на досвід подібних досліджень, ізольований розгляд текстів проповідника не завжди є методологічно оправданим.

Антоній Радивиловський творив у тісному зв'язку з могилянською традицією та культурним простором Речі Посполитої, тож аналіз його творчості провадиться у цьому контексті. Зокрема, порівняння текстів Антонія Радивиловського з текстами інших тогочасних церковних авторів вказує, де він проявив оригінальність, а де перебував у загальному інтелектуальному руслі; чим відрізнялися творчість і погляди проповідника та його сучасників. Компаративний аналіз убезпечує від спрощеного чи надмір модернізованого сприйняття його ідей або ж представлення їх як «новаторської позиції», чим інколи хибують дослідження творчості церковних мислителів його епохи. Обсяг одного дослідження не дозволяє взяти для аналізу весь арсенал літератури тієї доби. Тож для розгляду були відібрані найбільш показові джерела.

Для порівняльного аналізу обрано тексти Інокентія Гізеля та Йоаникія Галятовського, з якими Антоній Радивилівський пов'язаний не тільки часовими рамками й однією традицією, але й життєвим шляхом.

Інокентій Гізель – вчитель та патрон Антонія Радивилівського, безперечно, не міг не мати впливу на творчість свого протеже. Трактат Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку» містить найбільш детальний виклад морально-етичного вчення української православної Церкви другої половини XVII століття, тому необхідність його порівняння з текстами Антонія Радивилівського здається цілком слушною. Додатковим аргументом на користь необхідності такого порівняння є церковнослов'янська мова, якою написано згаданий трактат. Порівняння лексичних засобів вираження філософських понять у проповідях Антонія Радивилівського, написаних староукраїнською мовою, з аналогічними засобами текстів Інокентія Гізеля дає важливу інформацію щодо кореляції між українською та церковнослов'янською лексикою, що застосовувалася для вираження ідентичних та суміжних філософських понять. Також для аналізу використано текст трактату Інокентія Гізеля «Наука о тайні святого покаянія», що є вагомою пам'яткою морально-етичної думки українського бароко.

Йоаникій Галятовський – ще один визначний проповідник XVII століття, сучасник Антонія Радивилівського, практик та теоретик українського барокового проповідництва, автор першого посібника зі складання проповідей «Наука або спосіб зложення казаня», що став додатком до його збірки проповідей «Ключ розуміння». Йоаникій Галятовський, безумовно, міг мати вплив на Антонія Радивилівського, на що вказує, зокрема, відображення у творчості останнього рекомендацій з «Науки...» та певні сюжетні паралелі між текстами названих проповідників. Порівняння їхніх текстів дає уявлення про те, як формувались морально-етичні вчення в українській духовній культурі другої половини XVII століття в межах короткострокових циклів, співвідношення загального та своєрідного в текстах Антонія Радивилівського, а також дає можливість збагатити знання про зміни у філософській лексиці, якою послуговувались вітчизняні церковні мислителі цієї епохи.

Названі тексти використовувались під час дослідження питань морально-етичного характеру, що потребують контекстуального підходу. Однак, в процесі вивчення проблем, що торкаються ви-

значення особливостей «специфічно» філософської складової його текстів, а також особистісних поглядів Антонія Радивилівського (суспільна позиція, політичні орієнтири, історична пам'ять), використовувались лише його тексти. Цей хід зумовлено також і тим фактором, що погляди на вказані проблеми в спадщині ключових українських церковних інтелектуалів другої половини XVII століття вже стали предметом уваги дослідників [81, с. 227-266; 85, с. 341-358; 125; 318; 320, с. 296-330]. Тож їхні праці послужили для визначення особливостей поглядів Антонія Радивилівського на зазначені вище проблеми, що дозволило не вдаватися до повторного аналізу текстів мислителів, які творили паралельно з Антонієм Радивилівським.

Іншим блоком текстів, обраних для порівняльного аналізу, є твори польських проповідників Петра Скарги та Томаша Млодзяновського.

Порівняння поглядів українських православних мислителів з католицькими проповідниками доповнює знання про взаємодію української духовної культури із західною традицією. Вважається, що першість у такій взаємодії відіграла польська культура, що виступала ніби посередником між Україною та Заходом [259]. Тому обрання саме польських творів є не випадковим. Порівняння українських та польських текстів може вказати, наскільки вищезгадана схема впливів є виправданою (останні дослідження на матеріалах текстів Йоаникія Галятовського ставлять її під сумнів [321]) та якою мірою відбувалось таке запозичення під час тлумачення окремих етичних проблем. Такий порівняльний аналіз також може дати інформацію про використання українськими авторами полонізмів (якими, як вважається, рясніє староукраїнська мова [260, с. 335-337]) як додаткових лексичних засобів передачі філософських понять та визначення особливостей перекладу латинського філософського словництва слов'янськими мовами.

Вибір з усього масиву польської проповідницької літератури текстів Петра Скарги та Томаша Млодзяновського обумовлений низкою факторів. Орден єзуїтів, до якого належать обидва автори, є виразником духу реформ, започаткованих Тридентським собором (1545-1563), що в наслідку спонукали до оновлення морального вчення католицької Церкви. Про вплив польських єзуїтів на українських церковних мислителів згадували Георгій Флоровський [279, с. 53-54], Тадеуш Вітковський [380, с. 145-154], Ігор Ісіченко [109, с. 29-35], Маргарита Корзо [125], Ришард

Лужний [350, с. 89-107], Марина Федотова [273, с. 343-350] та багато інших. До того ж згадані автори справили значний вплив на своїх послідовників, про що свідчить значна кількість перевидань їхніх творів впродовж XVII-XVIII століть та додавання їхніх повчань в хрестоматійні посібники з гомілетики для єзуїтських семінарій [125, с. 7]. Це робить спадщину Скарги та Млодзяновського досить репрезентативною для аналізу поглядів католицької проповідницької традиції на морально-етичні проблеми.

Петро Скарга вважається найвидатнішим представником польського проповідництва [353], який надалі слугував за взірць для наслідування польськими та українськими авторами, які вдавалися до широких запозичень з його текстів. Зокрема, архієпископ Ігор Ісіченко вважає, що тексти Петра Скарги мали значний вплив на українських церковних авторів [109, с. 29-35]. Звісно, ці впливи носили творчий характер та зазнавали метаморфоз відповідно до конфесійної приналежності й задуму автора. Проте, для виявлення можливих запозичень Антонієм Радивилівським ідей з польської католицької традиції використання текстів Петра Скарги видається доцільним.

Томаш Млодзяновський – сучасник Антонія Радивилівського, який творив у схожій манері. Збірка Томаша Млодзяновського «*Kazania i Homilye*» належить до 1681 року, однак окремі свої проповіді він публікував раніше [343]. Дослідження М. Корзо та М. Федотової розкрили зв'язок текстів польського проповідника з творчою спадщиною українських мислителів епохи бароко. Зокрема, М. Корзо здійснено порівняльний аналіз морально-етичних та антропологічних вчень Млодзяновського та українських авторів XVII століття (Кирила Транквіліона-Ставровецького та Йоаникія Галятовського) [125]. А М. Федотова довела вплив творів Млодзяновського на проповідницьку спадщину Дмитрія Ростовського (Дмитра Туптала) [273, с. 343-350]. В свою чергу, дослідницею відмічається зв'язок творчості Туптала та Радивилівського [274, с. 260]. Отже, вміщення спадщини польського проповідника до джерельної бази цієї монографії має свій резон. Адже, порівняння текстів Млодзяновського та Радивилівського дає уявлення про спільне та відмінне в морально-етичній складовій української та польської духовної культури другої половини XVII століття.

Названі тексти будуть використовуватись під час аналізу уявлень Антонія Радивилівського про щастя, оскільки ця проблема

носить універсальний характер і, відповідно, вимагає ширшого контексту.

Отже, у цьому дослідженні в процесі застосування персоналістичного підходу не було втрачено контексту, що досить важливо як для розуміння текстів Антонія Радивилівського, так і духовної культури загалом.

Сьогодні існує чимало досліджень, присвячених безпосередньо спадщині Антонія Радивилівського (їх детальніший огляд подано далі). Це окремі праці літературознавців (Ігоря Ісіченка [108], Володимира Крекотня [134], Михайла Марковського [167]), істориків (Джованні Броджі Беркофф [335, с. 414-424], Марії Грації Бартоліні [331, с. 499-527]), філософів (Лариси Довгої [74, с. 113-132; 77, с. 56-60; 82, с. 72-81; 83, с. 241-248]). Однак більшість його проповідей досі перебувають поза увагою дослідників. Особливо це стосується рукописної спадщини Антонія Радивилівського, яка лише частково вивчалася літературознавцями і майже не розглядалася з філософської точки зору. Водночас, раніше проведені дослідження свідчать про насиченість доробку проповідника морально-етичним та філософським дискурсом [76, с. 132-143; 82, с. 72-81; 250].

На жаль, вищезгадані дослідження переважно мають фрагментарний характер, чим обумовлюється «мозаїчність» уявлень сучасної науки про філософську складову спадщини Антонія Радивилівського, що вже давно потребує масштабнішого вивчення. Це дослідження теоретично узагальнює весь накопичений досвід вивчення доробку проповідника та заповнює деякі лакуни маловивчених чи невивчених проблем, відображених у його творчості (їх перелік означено нижче).

Зрозуміло, що проповідник Радивилівський не належить до кола філософів, однак є носієм філософської культури за освітою та читацькими зацікавленнями. Елементи філософських знань, що їх отримав Антоній Радивилівський під час свого перебування у Київській колегії, та читання творів мислителів минулого, мають важливе значення у його творчості. Вплетені в канву богословського тексту й адаптовані «до потреб слухача» аргументи «від філософів» служили засобами підсилення переконливості повчань мислителя. У такий спосіб філософське знання отримувало й реалізовувало суспільно значущі функції.

У цій монографії пропонується дослідження особливостей філософської культури українського бароко крізь призму її відображення у творчості Антонія Радивилівського як суб'єкта та носія цієї культури. Використання такого «мікроскопічного» підходу дозволяє на конкретному матеріалі перевірити усталені погляди на духовну культуру українського бароко та підійти до розкриття малодосліджених проблем її розвитку й функціонування.

До кола проблем, розв'язанню яких присвячено дане дослідження, належить:

- з'ясування особливостей відображення у спадщині проповідника елементів філософських знань, зокрема, лексичного апарату та текстів, якими він послуговувався;

- реконструкція уявлень Антонія Радивилівського про принципи діяльності людини у суспільстві, як середовищі морального життя суб'єкта;

- вивчення смислів ключових категорій етики, до яких звертається проповідник, міркуючи про особливості й мету морального життя людини.

Стосовно першої задекларованої проблеми слід зазначити, що при вивченні філософського змісту церковної проповіді дослідники звертають увагу на різноманітні феномени. Зазвичай це аналіз міркувань, дотичних до суспільної сфери (при цьому увага зосереджується на їх обов'язковій «прогресивності» [90, с. 54-79]); антропологічні побудови з акцентуванням уваги на впливах ренесансного гуманізму на вітчизняне розуміння людини [149, с. 29-31]; пошук аргументів проповідника, що були б суголосні ідеям окремих (античних чи західноєвропейських) філософів чи шкіл, переважно без конкретних доказів такого впливу [170, с. 66-74] тощо.

Що ж до відображення в церковних проповідях елементів філософських знань, зокрема, філософського лексичного апарату і цитувань та інтерпретації конкретних філософських текстів, дослідження майже не проводились. Винятком є монографія Наталії Яковенко, присвячена Йоаникію Галятовському, у якій авторка провела реконструкцію філософських джерел, на які посилається мислитель. Також в згаданому дослідженні було обґрунтовано, які саме тексти Йоаникій Галятовський міг знати безпосередньо, а які – через другі руки. Щодо інших могилянців таких розвідок ще не здійснювалось. Проведення цього дослідження на матеріалах

проповідей Антонія Радивиловського розширює наші уявлення про читацькі зацікавлення церковних інтелектуалів епохи бароко.

Щодо вивчення філософських понять у проповідницьких текстах, вітчизняна наука, на жаль, має лише поодинокі напрацювання. Так, Лариса Довга досліджує функціонування понять «благо» та «добро» у текстах XVII століття, зокрема, і на матеріалах проповідей Антонія Радивиловського [74, с. 113-132; 82, с. 72-81]. Інших розвідок з цього питання у філософському ключі фактично не проводилось. Тож окреслені вище проблеми є новим напрямком вивчення філософської складової церковної проповіді.

Уявлення церковних мислителів про суспільство вже досить ґрунтовно розглянуті на матеріалах спадщини таких сучасників Антонія Радивиловського, як Інокентій Гізель [81, с. 227-266; 84, с. 249-260], Йоаникій Галятовський [321] та Лазар Баранович [300]. Однак, стосовно спадщини самого Антонія Радивиловського такі дослідження носять фрагментарний характер. Тож цілісне вивчення уявлень проповідника про суспільство та стратегії поведінки в ньому може доповнити наші знання про соціальну доктрину у творчості українських мислителів епохи бароко та, в подальшому, звести їх в єдину картину.

Щодо останньої з задекларованих вище проблем, слід зауважити про наявність небезпеки «поспішного» тлумачення базових категорій етики в текстах, що належать до іншої історичної епохи. Знайшовши в них знайоме поняття, що до того ж продовжує мати статус цінності і в наш час (наприклад, щастя, благо, свобода, любов, справедливість тощо), дослідник потрапляє в спокусу накинути цьому поняттю теперішнє розуміння його суті [79, с. 7]. Ще однією небезпекою є приписування мислителям минулого уявлень, які не були властиві культурній епосі, у якій ті жили. Одним із низки прикладів можуть слугувати дослідження Олени Пономаренко, у яких авторам XVII століття приписуються ідеї «соборності», «державності», «суверенітету» в їх модерному звучанні [211, с. 187-197]. Подібна тенденція присутня і в книзі Анатолія Макарова «Світло українського бароко», на що звертала увагу Л. Довга [80, с. 99].

У цьому випадку втрачається сам сенс подальшого дослідження цих понять-цінностей, адже їх зміст одразу стає наче б то «зрозумілим». Проте очевидно, що як сама шкала суспільних цінностей, що виражаються ключовими категоріями етики, так і їх смислове наповнення є історично змінними [79, с. 7-8]. Тож їх де-

тальний розгляд може дати додаткову інформацію про особливості уявлень мислителів минулого стосовно належних та неприйнятних стратегій поведінки людини.

Однак, зважаючи на фундаментальність названих категорій, розглянути весь їх набір у межах одного, нехай і монографічного, дослідження не є можливим, а поверховий їх огляд не дасть бажаного результату. Тож продуктивніше зосередитися на одній (можливо, найбільш значимій) категорії з окресленого вище ряду.

Ключем до розуміння суті філософськи обґрунтованого вчення Антонія Радивиловського про мораль «людини добра» є розгляд особливостей тлумачення проповідником категорії щастя, яка поруч з іншими становить серцевину морально-етичної думки епохи бароко та ряду інших традицій. Л. Довга зазначає, що «аналізуючи погляди на природу людських вчинків, доведеться... з'ясовувати, що з погляду тогочасних інтелектуалів вважалося щастям і якими були шляхи його досягнення» [79, с. 43]. Зважаючи на це, розкриття змісту уявлень про щастя дозволить досягнути сенс поглядів Антонія Радивиловського в контексті морально-етичного вчення церковних мислителів XVII століття.

Історія феліцитарних вчень розроблена зарубіжними дослідниками [36; 261; 333; 351]. Зазначена проблема розглядається і при вивченні християнської моральної теології різних конфесій [173; 179; 196; 308; 312; 361]. Також, окремі складові концепту щасливого життя розглядаються при вивченні інших пов'язаних з ним понять [215, с. 362-369]. Однак, у вітчизняній науці цей напрямок фактично не досліджувався та представлений лише фрагментарними й доволі поверховими зверненнями до тлумачення категорії щастя окремими мислителями [127, с. 113-129; 142, с. 332-350; 148, с. 84-91].

Тож вивчення уявлень про щастя, викладених у текстах українських церковних мислителів другої половини XVII століття, може вважатися новим напрямком досліджень історії української філософської культури.

Слід сказати декілька слів про структуру цієї монографії.

На початку в ній проаналізовано основні підходи до вивчення історії української філософської думки епохи бароко з метою вибору найбільш продуктивного методологічного підходу до дослідження спадщини Антонія Радивиловського. Далі розглянуто

стан дослідження спадщини проповідника. Також реконструйовано біографію мислителя та з'ясовується місце спадщини Антонія Радивиловського в духовній культурі українського бароко. Звертається увага на відповідність особи проповідника критеріям мислителя-інтелектуала епохи бароко. При цьому попередньо конкретизовано ці критерії крізь призму поняття філософської культури.

Другий розділ монографії присвячено філософським основам творчості Антонія Радивиловського. Так, на матеріалах текстів Радивиловського досліджено відображення в церковній проповіді філософського лексичного апарату як елемента вітчизняної філософської культури. У цьому ж розділі встановлено особливості засвоєння та реінтерпретації проповідником античної філософської традиції (текстів Аристотеля та римських стоїків) як одного з джерел його творчості. Обмеженість у цій розвідці відображенням у текстах проповідника античної філософії обумовлена тим, що ця традиція належить до найбільш показових та широко представлена в проповідях Антонія Радивиловського. Антична філософія, що прийшла в українську барокову культуру через схоластику, є загальним фундаментом європейського філософування. Тож на прикладі її засвоєння у текстах Антонія Радивиловського можна простежити особливості процесу включення найбільш поширених філософських текстів та ідей в жанр церковної проповіді.

Третій розділ книги присвячено розкриттю змісту поглядів проповідника на суспільство в контексті морально-етичного вчення українських церковних мислителів другої половини XVII століття. Насамперед, з'ясовано особливості відображення у поглядах Антонія Радивиловського двох стратегій поведінки індивіда в суспільстві: споглядального ескейпізму та активного служіння суспільним інтересам. В межах розгляду цих стратегій проаналізовано погляди мислителя на освіту та освіченість і їх роль в житті людини та соціуму. Наступним кроком є розгляд принципів міжстанових взаємин в християнському суспільстві на прикладі відносин «господар—слуга», що є одним з найбільш показових елементів тогочасної суспільної організації. У цьому ж розділі розглянуто особливості поглядів проповідника щодо соціального служіння особи на прикладі моральних обов'язків представника військового стану, що був на той час провідним в українському суспільстві. Далі розглянуто уявлення Антонія Радиви-

ловського про належний політико-правовий устрій держави та з'ясовано питання про політичні орієнтири проповідника.

У четвертому розділі монографії проведено аналіз представлених у проповідях Антонія Радивиловського уявлень про вище щастя та мету людського життя в контексті морально-етичного вчення, вміщеного в текстах інших барокових мислителів. Для цього розглянуто історію уявлень про щастя в європейській традиції від античності до потридентської моральної теології. Такий екскурс є необхідним для виявлення можливих впливів на спадщину проповідника та кристалізації системи смислів, що вкладалися в категорію щастя мислителями різних епох. Далі, як продовження розгляду функціонування в церковних проповідях «мови філософії», проаналізовано лексичний арсенал, що використовувався Антонієм Радивиловським та іншими церковними мислителями його епохи для позначення уявлень про щастя. В останньому підрозділі розглядаються уявлення проповідника про блаженство, як вище щастя та «останню» мету життя «доброго християнина». Проводиться порівняльний аналіз позицій Антонія Радивиловського щодо цієї проблеми з поглядами інших церковних інтелектуалів епохи бароко.

П'ятий розділ розкриває уявлення Антонія Радивиловського та інших мислителів XVII століття про земне щасливе життя, що становить земну (проміжну) мету морального життя індивіда. Досліджено такі складові і форми земної щасливості, як: благословенність, успіх, радість, задоволення та фортуна.

Висвітлення змістового наповнення концепту щасливого життя дозволило сформулювати цілісне уявлення про вчення проповідника стосовно земної та кінцевої мети життя людини.

Нарешті, слід дати роз'яснення з приводу принципів цитування джерел. У роботі використано тексти, написані церковнослов'янською, староукраїнською та польською мовами. Фрагменти церковнослов'янських та староукраїнських джерел подані мовою оригіналу у спрощеній графіці. Тобто, збережено літеру Ъ, а також ь та ѣ знаки, натомість кириличні ѱ, Ѡ, Ѣ, Ѧ замінено їх сучасними відповідниками, а дифтонг оу передано як у. Виносні літери взято в дужки та внесено в рядок, титла розкриті, а надрядкові знаки не відтворюються. Цитати з польськомовних джерел наводяться мовою оригіналу, а у примітках подається їх переклад, здійснений автором монографії сучасною українською мовою. Рукописні та друковані проповіді Антонія Радивиловського

цитуються за оригінальними текстами. Трактати Інокентія Гізеля цитовані як за друком XVII століття, так і за сучасним перевиданням [63, с. 55-475; 65, с. 477-542]. Праці Йоаникія Галятовського представлені за виданням 1985 року [38, с. 372-387; 39, с. 53-238; 40, с. 242-343; 41, с. 344-371]. Проповіді Петра Скарги цитуються за републікацією 1793 року. Тексти Томаша Млодзяновського наведено за виданням 1681 року.

Насамкінець, висловлюю щиру подяку своїй наставниці Ларисі Михайлівні Довгій, завдяки вишколу, старанням та терпінню якої я зміг відбутись як науковець. Дякую Тетяні Костянтинівні Гуменюк, Володимирі Анатолійовичу Личковаху, Олександру Олексійовичу Чорному за згоду стати рецензентами цієї монографії, а також за допомогу, слухні поради та конструктивну критику. Виражаю вдячність колективу кафедри теорії та історії культури Національної музичної академії України імені П.І. Чайковського, на якій було проведено це дослідження, та очільнику кафедри Сергію Віталійовичу Тишку за надану підтримку.

Велика подяка колегам з Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, зокрема, Сергію Львовичу Йосипенку, Ярославі Михайлівні Стратій, Миколі Васильовичу Симчичу за висловлені поради й зауваження під час роботи методологічного семінару відділу історії філософії України й інших зустрічей. Слід зауважити і про цінні поради та натхнення, отримані під час нечастих зустрічей із учасниками «Семінару по вівторках», що проводиться на кафедрі історії Національного університету «Києво-Могилянська академія» (Наталя Миколаївна Яковенко, Максим Васильович Яременко, Наталя Петрівна Старченко...).

Із вдячністю згадую своїх перших вчителів з Навчально-наукового інституту історії, етнології та правознавства імені О.М. Лазаревського (директор – Олександр Борисович Коваленко) Національного університету «Чернігівський колегіум» імені Т.Г. Шевченка та з кафедри філософії і культурології (на чолі з Мариною Борисівною Столяр) того ж університету.

Висловлюю подяку колективу Академії Державної пенітенціарної служби (м. Чернігів). Зокрема, щиро дякую ректору Академії Олексію Михайловичу Тогочинському, першому проректору Олександру Івановичу Олійнику, проректору Станіславу Олеговичу Чебоненку та багатьом іншим. Велика вдячність колегам по кафедрі економіки та соціальних дисциплін за надані поради й підтримку.

Особлива подяка Науковому товариству імені Тараса Шевченка в США за надану грантову підтримку для проведення цього дослідження, а також Науково-дослідному центру вивчення історії релігії та Церкви імені архієпископа Лазаря Барановича (Національний університет «Чернігівський колегіум») та, зокрема, Віталію і Світлані Шуміло, за допомогу з виданням монографії.

З любов'ю дякую моїй дружині Олені та донечці Інні за розуміння, терпіння й моральну підтримку цієї праці.



РОЗДІЛ 1.

ЖИТТЯ ТА СПАДЩИНА АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО ЯК ОБ'ЄКТ ДОСЛІДЖЕННЯ

У цьому розділі розглянуто основні методологічні підходи до дослідження філософської культури українського бароко загалом та спадщини Антонія Радивиловського, зокрема. Також проаналізовано стан вивчення української церковної проповіді та текстів Антонія Радивиловського з метою виявлення найбільш перспективних напрямків дослідження, необхідною ланкою якого є деталізація біографії проповідника та описова характеристика його спадщини. Насамкінець, деталізовано поняття філософської культури як ключового для цього дослідження.

1.1. ПІДХОДИ ДО ВИВЧЕННЯ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ В УКРАЇНІ ДОБИ БАРОКО

Різні аспекти української духовної культури доби бароко вже давно стали предметом уваги дослідників [14; 20; 71, с. 104-116; 94; 95; 99; 112, с. 123; 153; 154; 172; 175; 176, с. 30-47; 182, с. 54-74; 195, с. 97-102; 225, с. 3-12; 242; 255, с. 74-129; 296, с. 202-216; 327]. Однак і досі цей напрямок ставить перед вченими низку складних методологічних проблем, пов'язаних із особливостями тогочасної культури, до яких, зокрема, належить тісний зв'язок філософського осмислення буття із богослів'ям, паралітургійними практиками, художньою культурою тощо. На цей феномен неодноразово вказували такі дослідники, як Дмитро Чижевський [295], Валерія Нічик [185, с. 75-89], Вілен Горський [53], Сергій Кримський [137, с. 47-56; 139] та інші [30; 45]. При вивченні історії вітчизняної філософської традиції врахування такого зв'язку допомагало створити загальну картину «українського способу філософування» та, в ретроспективі, – розширити межі його історичної тривалості.

Вибір наукових підходів для вивчення українського філософського простору XVII століття ускладнюється специфікою джерельної бази, яка має здебільшого релігійний характер (проповіді, трактати для сповідників, полемічні твори тощо). Такі не специ-

фічно філософські джерела породжують низку труднощів методологічного та концептуального характеру.

Наприклад, цей фактор ставить вимогу обізнаності дослідника не лише у філософії, але й у богословських проблемах. Також необхідним є врахування широкого контексту створення цих джерел, які носять здебільшого компілятивний характер. До того ж, дослідник вітчизняної філософії епохи бароко вже на початковому етапі стикається з проблемою легітимізації своїх студій, адже за релігійною оболонкою досить важко буває розгледіти філософську складову.

Ця обставина обумовила певні стереотипи щодо тлумачення й підходу до вивчення української філософії цієї епохи. До таких шаблонів, насамперед, належить уявлення про «незрілість» української філософії (особливо в домодерний період), яка зазвичай вбачається у надмірній східнохристиянській заангажованості мислителів Київської Митрополії, їхньому «візантинізмі». Таке тлумачення міцно увійшло у вітчизняну історико-філософську науку та й досі залишається концептуальною основою багатьох досліджень. Втім, деякі вчені (наприклад, В. Горський, С. Кримський та ін.) намагалися представити цей факт як вельми самотнію рису вітчизняної культури: розвиток філософії у формі «любомудрія».

Іншим підходом є сумніви в існуванні української національної філософії як такої або ж філософії в її «чистому» вигляді, принаймні до часів Григорія Сковороди чи академічної філософії ХІХ століття. Прикладом такого бачення історії вітчизняної філософської культури є концепція Дмитра Чижевського [295, с. 14-15; 298], хоч і він не заперечує наявності певних паростків філософського мислення, що проявилися у навчальних курсах професорів Києво-Могилянського колегіуму та їхніх богословських текстах. Наявність цих проблем та спроби їх вирішення породили різноманітні методологічні підходи до вивчення вітчизняного філософування.

Останнім часом було здійснено декілька спроб класифікувати основні підходи до вивчення історії української філософії. Наприклад, Сергій Руденко вважає, що сучасні підходи до вивчення історії української філософії можна поділити на п'ять основних напрямів: описова (дискриптивна) модель; «історіографія історії філософії» (Юрій Кушаков, Віталій Табачковський, Ігор Фицик та ін.); тематично-персональна концепція історії філософії Украї-

ни (Валерія Нічик, Василь Лісовий, Наталія Мозгова, Іван Огородник, Мирослав Русин та ін.); історико-філософське українознавство (Вілен Горський, Валентин Гусев, Ярослава Стратій, Марина Ткачук); «філософія історії української філософії» (Сергій Йосипенко) [232, с. 53].

Сам Сергій Руденко пропонує як основний підхід до вивчення історії української філософії метод раціональної реконструкції (до якого тяжіють всі окреслені вище недискриптивні напрямки), доповнений методом реконструктивної рефлексії [230, с. 27].

Описовий (дискриптивний) підхід належить до найбільш поширених способів дослідження історії вітчизняної філософії, його представниками є широке коло дослідників XIX-XX ст., що займались пошуком і первинним аналізом джерел з історії вітчизняного філософування. Наприклад: Дмитро Багалій, Федір Зеленогорський та Федір Кудринський, які активно вивчали спадщину Григорія Сковороди. Незважаючи на те, що цей напрямок виник ще в позаминулому столітті, він і досі не втрачає актуальності. Адже значна частина текстів, здебільшого релігійного характеру, що є потенційними джерелами з історії вітчизняної філософської думки епохи бароко, залишається поза науковим обігом [79, с. 37]. До того ж, описовий метод як допоміжний іманентно присутній у будь-якому дослідженні [232, с. 74]. Для цього підходу, що має яскравий індуктивістський характер, пріоритетними для дослідження постають факти, отримані за допомогою чуттєвого досвіду, та їхні можливі інтерпретації (тексти філософів, документи, що підтверджують факти їх біографії, спогади сучасників, біографічні дослідження, критичні дослідження вчень філософів минулого). Історико-філософський процес тут розуміється «як частина нематеріальної історії..., що й зумовлює тотожність основних історичних та історико-філософських періодів» [232, с. 72-73].

Напрямок «історіографії історії філософії» (Ю. Кушаков, В. Табачковський, І. Фицик та ін.) зосереджує увагу на здійсненні «критичного аналізу світоглядних та методологічних основ історико-філософських концепцій різних філософів минулого, спрямованого на розробку й розвиток теорії історії філософії» [232, с. 30]. Цей напрямок відкидає гегелівську концепцію історії філософії як таку, що не відповідає вітчизняній специфіці. Натомість пропонується погляд на українську історію філософії з позиції «діалогу епох», який може відбуватись не тільки в діахро-

нічному, але і в синхронічному вимірі. Такий погляд передбачає введення принципу «часткового зняття», що стверджує не повне, а часткове поглинання наступним етапом історії філософії попереднього: «філософські ідеї, вчення, системи, епохи в процесі зняття не втрачають своєї самоцінності, не розчиняються в сучасності, не тільки містяться в наступному етапі розвитку, але й співіснують з ним» [232, с. 32]. Цей напрямок враховує ще один вагомий аспект розвитку вітчизняної філософської думки, «яка, зберігаючи безпосередній зв'язок з нефілософськими сферами культури, мала порівняно з західноєвропейською традицією низький ступінь самостійності від них» [232, с. 34]. Відповідно, значна частина філософських ідей вітчизняних мислителів наявна в імпліцитній формі. Тож їх виявлення потребує використання методу активної інтерпретації джерел [232, с. 34].

Наступним методологічним підходом до вивчення історії української філософії є тематично-персоналістичний або компаративістський (В. Нічик, В. Лісовий, Н. Мозгова, І. Огородник, М. Русин та ін.). Основним методом цього напрямку є історико-порівняльний аналіз (компаративна філософія), застосування якого «спрямоване, насамперед, на дослідження певної філософської традиції, на виявлення того смислового поля, у якому поєднуються різноманітні філософські вчення» [232, с. 25]. Цей підхід дозволяє виявити особливості комунікації різних мислителів в межах єдиної традиції. Як пише з цього приводу С. Руденко: «Компаративне вивчення комунікативного поля розвитку філософських ідей минулого дозволяє побачити його багаторівневість, тобто наявність системи вільних інтерпретаторів філософських ідей» [232, с. 25].

Серед представників цього напрямку В. Нічик приділила найбільшу увагу дослідженням філософської думки епохи бароко. Як і переважна більшість дослідників, В. Нічик відмовилась від методологічного принципу «лінійного поступу в світовій історії, в тому числі і в історії духовного життя суспільства» [184, с. 7]. На думку дослідниці, цей підхід дозволяє вивчати довготривалі феномени духовної культури (такі, як релігійний світогляд) та ставитись до українського бароко як до «самоцінного» культурного феномену. Останнє передбачає подолання негативних оцінок творчості барокових мислителів, властивих ряду дослідників XIX – початку XX ст. [167; 257; 283]. А отже, допомагає позбутися методологічних пресупозицій та оціночних суджень щодо «незрілос-

ті» чи «відсталості» філософської думки в Україні XVII століття. У центр дослідницької уваги В. Нічик пропонує поставити постать мислителя з його релігійними та філософськими уявленнями, а також з «не завжди раціонально осмисленими почуттями, гадками й забобонами» [184, с. 7]. Тексти мислителя повинні вивчатися в широкому контексті історичної епохи, який має враховувати всю різноманітність матеріальних та духовних впливів [184, с. 6-7]. При цьому кожне джерело вимагає індивідуального методологічного підходу, який «створюється не на початку дослідження, не без ознайомлення з тим, що досліджується, а в його процесі» [184, с. 8]. Одним з найбільш ефективних методів дослідження В. Нічик уважала історичний синтез, що вимагає вивчення діалогу культур різних епох та народів [184, с. 10], що відбуваються в творчості мислителя минулого. Так, в українській філософській думці епохи бароко В. Нічик бачить синтез «чотирьох історико-філософських етапів – Схоластики, Відродження, Реформації, Просвітництва» [183, с. 182].

Представники тематично-персоналістичного напрямку, застосовуючи компаративний аналіз, здебільшого використовують синхронічний підхід до осмислення історії української філософії. Для цього підходу також властиве обґрунтування того, «що історико-філософському аналізу підлягають не лише професійні філософські твори, а й ті, що, маючи художньо-літературну, публіцистичну, релігійно-літературну форми, містять філософські ідеї, що репрезентують світогляд певного періоду розвитку національної культури» [232, с. 26].

Ще одним методологічним підходом до вивчення історії вітчизняної філософії є «філософська історія ідей», запропонована С. Йосипенком. Цей підхід, за словами дослідника, полягає в «історико-філософському дослідженні української духовної культури в цілому, де те, що ретроспективно можна назвати філософською думкою, функціонує як елемент, що пов'язує та обумовлює думку й досвід, минуле й майбутнє» [113, с. 6]. Історико-філософське дослідження має відштовхуватись від ідей, що висловлюються й осмислюються конкретними діячами у відповідному соціальному та культурному контексті. Це передбачає відтворення та осмислення контексту епохи, адже «філософія потребує історії філософії як вивчення філософських ідей минулого в історичному контексті, бо без вивчення останнього їх не можна

ні сприйняти, ні поцінувати, через що втрачається єдність філософської проблематики впродовж століть» [113, с. 43].

Застосування такого підходу дає можливість використання неспецифічно філософських текстів (зокрема релігійного характеру) та ідей, які лежать поза сучасними уявленнями про предмет філософії. Це, на думку дослідника, позбавляє необхідності шукати «в релігії чи мітології перевершеного філософського мислення, вони стануть предметом історико-філософського дослідження як такі» [113, с. 71]. Важливою дослідницькою проблемою, за С. Йосипенком, є подальше функціонування осмисленої ідеї в духовній культурі: «...можна говорити про дві історії філософії – внутрішню логіку появи ідей, концептів, учень та історію їхнього подальшого функціонування» [113, с. 45].

Як видається, окреслені вище підходи не суперечать погляду на феномен української філософії епохи бароко як на частину духовної культури, що дозволяє говорити не тільки про філософію чи філософську думку, а й про філософську культуру. Такий погляд властивий напрямку історико-філософського українознавства, що активно оперує цим поняттям.

Підхід до вивчення історії вітчизняної філософії крізь призму поняття філософської культури може допомогти врахувати всю динаміку розвитку філософії та різні її прояви, навіть ті, що не зовсім відповідають сучасним академічним уявленням про філософування. В українській науці помітний внесок у розробку культурологічного підходу до вивчення історії філософської думки зробили В. Горський [47; 48; 49, с. 121-123; 50, с. 3-9; 51; 52, с. 55-67; 53], С. Кримський [139], М. Ткачук [264] та ін. В їх дослідженнях цей підхід вже довів свою наукову цінність. На певні аспекти української філософської культури та проблеми її дослідження звертали увагу Ігор Шевченко [306], Мирослав Попович [213], Володимир Личковах [157, с. 66-72], Євген Бистрицький [18, с. 62-90], Володимир Шинкарук [275] тощо.

Найбільш яскраво такий підхід розроблений в методологічних студіях Вілена Горського. Дослідник обґрунтував культурологічний підхід до історико-філософського дослідження, що «передбачає осмислення феноменів філософії минулого за виміром й у контексті культури» [48, с. 6]. Цей підхід також значно розширює джерельну базу досліджень вітчизняного філософування, адже, за В. Горським, «результати функціонування філософських ідей у культурі відображені не лише у філософських трактатах, а й у різ-

номанітних продуктах власне нефілософської творчої діяльності» [48, с. 14]. Тобто для вивчення філософської культури можуть використовуватись тексти релігійного характеру, зокрема і проповіді. За твердженням дослідника, «...духовна енергія поширюється по всьому простору культури, насичуючи будь-який витвір духу – чи то політичний трактат, чи релігійну проповідь, чи літературний, мистецький витвір – глибоким філософським змістом» [48, с. 21]. З цих джерел, на думку вченого, потрібно видобувати філософські значимі компоненти, які утворюють фундамент уявлень про світ та накладають відбиток на діяльність людини в ньому.

Культурологічний підхід, за В. Горським, розкриває генетичний та функціональний аспекти побутування філософських ідей в спадщині мислителів минулого. Щодо генетичного аспекту дослідник зауважує, що «філософський трактат, створений досліджуваным мислителем, завершує історію, реальний зміст якої утворює процес зародження та визрівання в культурі передумов, що, врешті-решт, одержують своє відображення у філософській теорії» [53, с. 14]. Дослідження філософського доробку певного мислителя, за В. Горським, передбачає осягнення змісту трьох стадій генетичного процесу визрівання й становлення філософських ідей у філософській культурі та в його текстах. По-перше, осмислення культурних підстав, що обумовили появу певної філософської проблеми. По-друге, виявлення картини перебігу процесу теоретичного визрівання ідеї, народженої цією проблемою. І по-третє, аналіз смислу, який несе в собі текст, що підсумовує процес філософських міркувань автора [48, с. 21]. Функціональна сторона культурологічного підходу також включає три аспекти: вивчення особливостей розширення авторського смислу ідей в колі однодумців, аналіз зміни автором смислу ідеї на різних стадіях розвитку філософської теорії, віднайдення місця ідеї в історії культури [48, с. 22].

При аналізі специфіки розвитку філософської думки В. Горський також відмовляється від лінійної моделі сприйняття історії філософії. Дослідник вбачає в цьому процесі полілог національних культур, зазначаючи: «Плідним, гадаю, є підхід, що ґрунтується на погляді, згідно з яким світова філософська думка утворюється через полілог різних національних культур, як самостійних суб'єктів, що єднаються між собою на ґрунті осмислення гранично-межових засад людського буття» [49, с. 122]. Використан-

ня такого підходу дозволяє аналізувати зв'язок української духовної культури з культурами інших народів.

Важливим моментом культурологічного підходу є вибір типу дослідження. Так, В. Горський окреслює три різні типи історико-філософського дослідження: історія філософської думки, історія філософської теорії та історія філософів [48, с. 23-27]. Вибір типу дослідження є вибором призми, крізь яку розглядається об'єкт, що вивчається. Залежно від обраного типу нею може бути широкий контекст духовної культури, філософська спільнота (традиція, течія, школа) або ж конкретна особа мислителя.

Перший тип вивчає досліджувану проблему в контексті культури та взаємодії з її нефілософськими компонентами (релігія, мистецтво...). У цьому випадку дослідник намагається реконструювати філософську культуру епохи, що, на думку В. Горського, утворюється сукупністю «філософськосмислових» ідей, які існують як основа духовного життя народу чи періоду [48, с. 23]. Формується така філософська думка мислителями-«любомудрами», що творять в змішаному (філософсько-релігійно-мистецькому) середовищі.

Історія філософської теорії вивчає «процес творчої діяльності, що здійснюється в межах спільноти, специфічно налаштованої на філософський пошук, яка володіє власне філософською мовою, на ґрунті якої відбувається комунікація між членами спільноти» [48, с. 24]. Тобто цей тип дослідження зосереджується на професійній (академічній) філософії.

Як кінцеву, інтегративну фазу історико-філософського аналізу В. Горський називає «історію філософів» [48, с. 23-27]. Цей тип дослідження передбачає реконструкцію «інтелектуального портрету» конкретного автора та відображеної в його текстах системи поглядів і проблем, а також визначення її місця в історії філософії.

Сам В. Горський вважає найбільш плідним для вивчення історії вітчизняної середньовічної та ранньомодерної філософії саме перший тип, оскільки історія філософської думки здатна охопити всі форми існування філософського мислення та якнайкраще вписатися в контекст духовної культури зазначених періодів. Цей підхід довів свої переваги, і сьогодні ми маємо значний масив досліджень, що висвітлюють різні аспекти філософської думки українського бароко [171, с. 151-157; 228, с. 53-62; 247; 299, с. 197-203; 301; 305]. Однак він має і низку суттєвих недоліків.

Так, через розмитість критеріїв «філософськосзначущими» можуть бути проголошені будь-які ідеї, міркування й образи, що потрапили в поле зору дослідника. А статус «мислителя-любомудра» іноді отримують персоналії, що взагалі не мають відношення до філософії, однак залишили певний артефакт, у якому дослідник «розгледів» філософську значущість. Саме ж поняття філософської культури у цьому разі розмивається й фактично зливається з уявленнями про духовну культуру взагалі.

Окремої уваги заслуговує ціннісний підхід до вивчення історії української філософії епохи бароко [79], а також тісно пов'язана з ним історія філософських понять, що як жанр розвивалася на Заході Георгом Гадамером [37, с. 26-43], а останнім часом апробується в галузі досліджень історії української філософії [76, с. 132-143].

Ціннісний підхід, що стосовно українського бароко представлений головним чином працями Лариси Довгої, спрямований на вивчення системи цінностей, «притаманних носіям культури ранньомодерної України». Дослідниця вважає, що такий аналіз «...дозволяє звести до спільного знаменника різноспрямовані пошуки релігійних та світських мислителів» [79, с. 13]. Така фіксація системи цінностей є важливим елементом опису культури, який «потрібен для реконструкції уявлень її носіїв про повсякденні орієнтири у предметній чи соціальній дійсності, про ставлення до актуальних подій і явищ, про нормативну чи девіантну поведінку тощо» [79, с. 8].

Традиційною методологічною проблемою (про яку вже йшлося вище), з якою стикаються дослідники культури українського бароко, є релігійний характер джерел, на основі яких доводиться її вивчати. Дослідниця пропонує як методологічний підхід до богословських джерел їх культурологічний аналіз, що враховує контекст їх існування в межах певної культури.

Особливістю богословських джерел є їх універсальний характер, що обумовлений спрямованістю до позачасових та надетнічних ідеалів чи взаємин людини з Богом. Відповідно, цю універсальність не можна ігнорувати. Тож при аналізі морально-етичних уявлень релігійного мислителя дослідник має зважати на їх конфесійний характер. Однак, «сфера функціонування богословських текстів та міра їх умонтованості у структуру суспільної свідомості залежала від типу культури, в межах якої вони побутували, та конкретної історичної ситуації, яка сприяла чи не сприя-

ла такому “вмонтовуванню”» [79, с. 32]. Таким чином, «культурологічний аналіз богословських текстів передбачає їх розгляд не тільки... крізь призму розвитку конфесійної доктрини..., що є специфічною цариною історії богослов'я, а як імпліцитно притаманне певній культурі явище, котре, по-перше, відчутно впливало на формування типу культурного середовища..., а по-друге, саме було породжене середовищем...» [79, с. 32]. Тобто, ці тексти поруч з універсальними моментами, обумовленими конфесійною приналежністю, відображають специфіку морально-етичних, антропологічних та інших уявлень, актуальних для культури, у якій вони існували. Отже, на їх основі можливо вивчати уявлення вітчизняних церковних мислителів про людину та її моральне життя.

На підставі цих текстів можна реконструювати особливості вітчизняної культури, що відрізняється різноманітністю факторів, які взаємодіють. Як пише Л. Довга, «...в умах інтелектуалів XVII ст. вибудовувалися культуротворчі коди, а матеріалом, який постачав ці коди, були всі доступні українським авторам джерела – як тексти візантійської традиції, так і твори католицького та протестантського письменства» [78, с. 13]. Таке різноманіття впливів дослідниця пояснює через концепцію поліморфізму культури українського бароко, що була запропонована Джованною Броджі Беркофф [334, с. 325-387] та розвинута Наталею Яковенко [317, с. 57-95; 318]. Згідно з цією концепцією, «здатність українського бароко засвоювати й адаптувати чужорідні елементи, включати їх до власного семантичного поля становить його сутнісну характеристику» [78, с. 12]. Відповідно, еластичність культурного коду, здатність асимілювати зовнішні впливи, а також пов'язаний з ними діалогізм [79, с. 291] трактується не як ознака «недорозвиненості», а як невід'ємна особливість вітчизняної барокової культури [79, с. 41]. При чому мова йде не про «механічне копіювання» чужих зразків та ідей, а про здатність культури «критично оцінити здобутки іншої та відібрати з них тільки те, що вже іманентно перебуває в надрах культури, яка зазнає впливу» [79, с. 292], тобто того, що відповідає її потребам та «підходить по духу» (у випадку могилянської традиції – не вступає в гостру суперечність з православними канонами).

У дослідженнях з історії філософських понять, що «...розташовані на межі філософії, історії культури та лінгвістики, йдеться про те, аби мову, якою писали свої тексти українські інтелектуа-

ли ранньомодерної доби, витлумачити (розкрити) не в сучасних категоріях, а згідно із смислами, притаманними певним словам/поняттям/термінам саме у XVII-XVIII ст.» [76, с. 132]. При цьому важливим є дослідження того, «...як змінюється/стабілізується не тільки значення, але й обсяг поняття, коли певні явища, позначувані доти тією ж лексемою, що й сформоване поняття, залишаються поза ним (чи отримують для свого позначення іншу/інші лексеми) як невідповідні за тими чи тими ознаками» [76, с. 134].

Цей підхід досить сильно перекликається з культурологічним, який також надає вагоме значення філософському лексичному й понятійному апарату як елементу філософської культури епохи та світогляду конкретного мислителя. Важливість цього напрямку для розуміння вітчизняної культури українського бароко також обумовлена її полілінгвізмом [29, с. 9-54]. Використання у вітчизняних текстах XVII ст. декількох мов (латини, церковнослов'янської, староукраїнської та польської) ставить проблему дослідження особливостей перекладу латинських філософських понять як способу їх залучення до української філософської культури. Переклад філософської/богословської лексики староукраїнською чи церковнослов'янською мовами мав свої особливості щодо тлумачення термінів та понять, адже усталених норм щодо їх інтерпретації та відтворення на той час ще не існувало [76, с. 134].

Підсумовуючи огляд основних підходів до вивчення та тлумачення особливостей філософської думки в українській духовній культурі, слід наголосити на тих принципах й методах, які видалися найбільш продуктивними в ситуації дослідження філософської складової у проповідницькій спадщині Антонія Радивиловського.

Малодослідженість спадщини проповідника (особливо її рукописної частини), а також фрагментарність свідчень про його біографію змусила вдатись до описового методу фіксації фактів, що стосуються творчості та життєвого шляху Антонія Радивиловського. На підставі даного фактажу відбулась раціональна реконструкція біографії мислителя та кола літературних джерел, якими послуговувався проповідник.

Зважаючи на релігійний характер спадщини Антонія Радивиловського, вибрано культурологічний підхід до її дослідження, розроблений у працях В. Горського, Л. Довгої та С. Йосипенка. Ключовим полем для вивчення спадщини мислителя є філософ-

ська культура епохи. Це поняття є достатньо широким, аби вмістити в себе все різноманіття форм та функціонування філософської думки, зокрема, й існування філософії на порубіжжі та в су-в'язі з релігією чи мистецтвом. Однак, це поняття дозволяє втриматись у межах поля філософської проблематики, адже дистанціює «філософське» від інших форм осягнення світу. Культурологічний підхід дозволяє розглядати тексти Антонія Радивилівського як джерело, у якому відображені особливості філософської культури та морально-етичної думки українського бароко. Водночас враховується богословська специфіка джерела, що дозволяє адекватно його тлумачити, розрізняючи загальноконфесійний погляд та специфічну точку зору проповідника на різні проблеми.

При дослідженні уявлень про щастя в спадщині Антонія Радивилівського використовується ціннісний підхід, що дозволяє виявити місце цих уявлень в ієрархії цінностей, властивій культурі українського бароко, а також можливі значення, які вкладалися в це поняття мислителем.

При зверненні до контексту творчості Антонія Радивилівського у цьому дослідженні врахований нелінійний характер розвитку вітчизняної філософії, акцентований багатьма дослідниками. Цей фактор дозволяє поглянути на феномен культури українського бароко як на самоцінне та особливе явище. Однак, у такому разі, робиться акцент на діалогізмі української духовної культури другої половини XVII століття [79, с. 297] як прояві цієї нелінійності. Діалог епох, культур та традицій, що розгортався на сторінках текстів барокових мислителів, доповнювався діалогом автора зі сферою божественного, читачем (адресатом) та з самим собою [79, с. 300-301].

Це утворювало неповторне обличчя духовної культури українського бароко, у якому поєднались різноманітні, інколи контрастні, феномени, що можуть бути зведені воедино за допомогою концепції поліморфізму. З позиції діалогізму (властивого всім вище окресленим підходам) та поліморфізму спадщина проповідника може бути проаналізована як цілісний феномен на предмет виявлення та оцінки різноманітних (культурних, конфесійних, ідейних) упливів. Сам проповідник, відповідно до цього підходу, постає як суб'єкт розвитку культури, який, вступаючи в діалог з іншим, приміряє на себе його культурні здобутки не з метою сліпого запозичення, а для відбору та адаптації того, що відповідає по-

требам і духу власного культурного простору й може збагатити його.

Такий погляд обумовлює необхідність використання методу компаративного аналізу при дослідженні творчості проповідника. Порівняння його текстів зі спадщиною інших представників могилянської традиції та іноконфесійними текстами дозволяє встановити співвідношення загального та одиничного, інваріантного та варіативного в розвитку вітчизняної філософської культури. Синхронічні порівняння доповнюються діахронічними, що допомагає виявити генезу та процес становлення досліджуваних ідей і явищ у вітчизняній духовній культурі.

Окреслені вище принципи можуть бути доволі плідними при дослідженні спадщини інтелектуалів, статус яких як філософів є невизначеним, проте у текстах яких наявна потужна філософська складова, що потребує свого дослідження. Проте і тут присутня низка проблемних моментів, що потребують уточнення самого поняття «філософська культура» та окреслення його меж, що зроблено у відповідному розділі цього дослідження.

1.2. СТАН ДОСЛІДЖЕННЯ СПАДЩИНИ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Церковна проповідь уже давно стала об'єктом історичних та історико-філософських досліджень зарубіжних вчених, які присвятили свої праці широкому колу питань, пов'язаних із функціонуванням проповідництва (здебільшого католицького та протестантського) в епоху Середньовіччя та раннього Нового часу.

Так, зокрема, дослідження Лариси Тейлор [378] присвячені історії церковної проповіді у Франції у реформаційний та ранньомодерний період, а також проблемам взаємодії проповідників та пастви. Дослідниця вивчає соціальну історію церковної проповіді і її вплив на норми поведінки вірян, звертаючи увагу на зразки моральності, що пропонувалися проповідниками та могли братись на озброєння паствою. На думку Тейлор, проповідь була основним знаряддям, за допомогою якого Церква намагалася поширювати свій вплив у суспільстві, морально дисциплінувати вірян, змагатися з іноконфесійними конкурентами тощо. Авторка стверджує, що на матеріалах проповідей можна досліджувати не тільки історію літератури, але й історію релігії, історію суспільних вчень та антропологічних уявлень.

Дослідники Мануель Моран та Хосе Андрес-Галлего [358, с. 159-194] в межах розвідки, присвяченої «людині бароко», проаналізували образ проповідника в культурі європейського бароко, звернувши увагу на процес підготовки та виголошення проповіді, значення інституту проповідування в житті Церкви та суспільства.

Казимір Панус у розвідці, присвяченій історії проповідництва в католицькій Церкві [363], розглядає становлення християнського проповідництва від епохи раннього християнства до сучасності. Значна увага приділяється проповіді в епоху Середньовіччя та Нового часу. Автор звертає увагу на біографії великих проповідників, особливості їх творчості та розвиток гомілетики в різні історичні епохи. Окрім цього, дослідник намагається з'ясувати роль проповідництва в житті Церкви в різні часи. Для вирішення цієї проблеми Панус пропонує знайти відповіді на три питання:

– Як конкретний проповідник розумів своє служіння словом у контексті сучасної йому церковної свідомості?

– Як чітко він сприймав, належним чином інтерпретував і включав в своє служіння весь контекст церковного життя свого часу?

– Чи мала (і якою мірою) діяльність проповідників результати в царині втілення в життя місії Церкви? [363, с. 25-26].

Таким чином, це дослідження звертає увагу не лише на зовнішній, формальний бік історії проповідництва, але й вивчає уявлення про суть проповідницького служіння, його роль в церковному житті та розумінні своєї місії самими «казнодіями».

Дослідження спадщини польських проповідників представлені рядом праць, присвячених як загальному аналізу польської проповідницької традиції, так і окремим її представникам.

Так, дослідник Чеслав Хернас у фундаментальній праці, присвяченій польському бароко [344], зробив літературознавчий огляд проповідницького жанру, звернувши увагу на творчість основних проповідників, її ідейне та тематичне наповнення. Окрема увага розвитку польської проповіді присвячена в вищезгаданому дослідженні К. Пануса [363].

В цьому контексті слід звернути увагу на дослідження доробку Петра Скарги та Томаша Млодзяновського, тексти яких увійшли до джерельної бази цієї монографії.

Спадщині Петра Скарги присвятили свої дослідження Казимір Джимала [338], Станіслав Обірек [360], Казимір Панус [362] та

ін. Праці К. Джимала та К. Пануса містять важливу інформацію щодо біографії, творчої спадщини проповідника та його ролі в культурному розвитку й релігійному житті Речі Посполитої. С. Обірек присвятив своє дослідження суспільно-політичним поглядам Скарги, висвітливши образ Церкви та держави, який проповідник намагався прищепити пастві. Аналізуючі «Сеймові казання» Петра Скарги, дослідник звертає увагу на їх широку джерельну базу, що обіймає праці Отців Церкви, середньовічних схоластів та ренесансних гуманістів.

Не менш широке висвітлення в науковій літературі отримав доробок Томаша Млодзяновського.

Францішек Гренюк у своєму дослідженні вивчає морально-етичні ідеї в спадщині Томаша Млодзяновського (1622-1686 pp.): польського проповідника, сучасника Антонія Радивиловського. Спадщина Млодзяновського розглядається у контексті розвитку католицької моральної теології в Європі взагалі та Речі Посполитій зокрема [342].

Ряд досліджень Владислава Августина та Францішека Баргеля присвячено вивченню філософської складової проповідей Томаша Млодзяновського. Зокрема В. Августин досліджує погляди польського проповідника на матерію [328, с. 269-278]. А. Баргель розглядає метафізичні погляди Млодзяновського [329, с. 229-258] та вплив на його творчість філософії Суареса [330, с. 265-277].

Тож, на матеріалі західної проповіді досліджено низку важливих питань, що стосуються суспільної ролі проповідництва, ідейного змісту церковних повчань та самоусвідомлення проповідниками своєї місії.

Зі свого боку вітчизняна проповідь, представлена православною традицією, також стала предметом досліджень. Так, значну увагу її розвитку в епоху бароко приділили історики та літературознавці Михайло Возняк [35], Михайло Грушевський [57; 58; 59], Володимир Крекотень [135], Дмитро Ліхачов [156], Сергій Маслов [168, с. 117-141], Олекса Мишанич [268; 269], Іван Огієнко [190; 191], Любов Олійник [194, с. 69-81], Володимир Перетц [204], Микола Петров [206], Павло Попов [212, с. 213-233], Інна Чепіга [289, с. 5-51], Ілля Шляпкін [310]. У працях згаданих дослідників розглядаються жанрові особливості проповіді, здійснюється опис біографії та творчої спадщини проповідників. Також подається узагальнена характеристика церковної проповіді XVII століття. Однак, ця характеристика зводиться до констатації

схоластичності української барокової проповіді та її зв'язку з західною латинською (польською) культурою.

Проповіді представників могилянського кола, що працювали на теренах Росії (Симеона Полоцького, Єпіфанія Славинецького) досліджуються в розвідках Анни Єлеонської [88, с. 104-117; 89, с. 201-220]. Дослідниця виявляє особливості ораторської прози XVII століття та розглядає спадщину згаданих мислителів в контексті російської та західної літератур епохи бароко. Також А. Єлеонська звертає увагу на світоглядну складову проповідницької літератури, зокрема уявлення про людину і її взаємини зі світом.

Дослідження українських та зарубіжних вчених: Марії Грації Бартоліні [331, с. 499-527], Джованні Броджі Беркофф [335, с. 414-424], Лариси Довгої [72, с. 119-129; 79], Валерія Земи [103, с. 199-214], архиеп. Ігоря Ісиченка [107], Маргарити Корзо [125; 126], Мажани Кучинської [346], Алісії Новак [359, с. 125-135], Леоніда Ушкалова [270; 271], Девіда Фріка [341], Галини Чуби [303], Світлани Шуміло та Віталія Шуміло [314, с. 114-123] засвідчують високий потенціал спадщини вітчизняних проповідників XVII століття як джерела для вивчення різних проблем духовної культури українського бароко.

М. Корзо звертається до порівняння католицької (польської) та православної (української) проповіді XVII століття з огляду на висвітлення в ній образу людини [125; 126]. Вдаючись до компаративного аналізу, дослідниця з'ясовує спільне та відмінне в тлумаченні польськими та українськими проповідниками шляху спасіння душі та поведінки людини в соціумі [125, с. 7].

Праці Л. Довгої [72, с. 119-129; 79] присвячені вивченню низки морально-етичних проблем у спадщині барокових проповідників: Лазаря Барановича, Йоаникія Галятовського, Антонія Радивиловського. Дослідниця вважає, що культурологічний аналіз складової барокової проповіді дає багатий матеріал для вивчення «морально-етичних цінностей, до наслідування яких власне і мав спонукати казнодія» [72, с. 122]. Також проповіді можуть розповісти про життєві орієнтири тогочасного українського суспільства, а також про те, «...якою мірою співвідносилися вчення про мораль з реально притаманними тогочасному соціуму практиками поведінки, а також, яким міг (або мав) бути вплив релігійних практик на формування світоглядної парадигми пересічних пара-

фіян та на стратегії їх соціальної поведінки в публічному та приватному житті...» [83, с. 242].

Слід згадати фундаментальну працю Наталії Яковенко, присвячену спадщині Йоаникія Галятовського [321]. У ній авторка здійснила «відтворення способів транслювання християнського досвіду могилянськими книжниками XVII ст.» [321, с. 10]. Досягаючи цієї мети, дослідниця на матеріалах текстів Йоаникія Галятовського розглянула уявлення про сакральне, прояви побожності, сприйняття святощів, есхатологічні й сотеріологічні картини та інші питання релігійної культури того часу. Також Н. Яковенко здійснила детальну реконструкцію біографії проповідника. У вказаній монографії вперше детально розглянуто розлогу джерельну базу, на яку спирався мислитель, формуючи власні тексти. Також дослідниця аналізує уявлення проповідника про соціальні та міжетнічні стосунки, акцентуючи увагу на моментах збігу точок зору «казнодія» та пастви.

Таким чином, зарубіжна та вітчизняна наука вже має досить значний досвід вивчення церковних проповідей. Однак, відповідно до мети цього дослідження, слід продовжити цей виклад оглядом розвідок, присвячених безпосередньо Антонію Радивилівському, доробок якого донедавна вивчався головню у сфері літературознавчих студій. Насамперед слід згадати фундаментальні праці, що вийшли з-під пера Михайла Марковського [167] та Володимира Крекотня [134].

Досить ґрунтовний огляд історико-літературних досліджень спадщини Антонія Радивилівського зроблений Софією Азовцевою [5, с. 143-148], яка розділила історіографію літературознавчих досліджень цієї проблеми на три періоди: наукові праці другої половини XIX століття; наукові праці другої половини XX століття; наукові праці початку XXI століття [5, с. 144].

Перший період характеризується реконструюванням даних з біографії проповідника (Віктор Асоченський, Філарет Гумілевський) та зверненням до їх історичного аспекту (Микола Костомаров). З 80-х рр. XIX століття увагу науковців привертають художні особливості проповідей Антонія Радивилівського (Михайло Марковський, Іван Франко).

Наступні наукові розвідки, присвячені Антонію Радивилівському, припадають на другу половину XX ст. (Олександр Білецький, Михайло Грицай, Василь Микитась, Федір Шолом). Найвизначнішою працею цього періоду є «Оповідання Антонія

Радивилівського» Володимира Кречотня [134]. Третій період в огляді Софії Азовцевої представлений працями Сергія Єфремова, Дмитра Чижевського та Валерія Шевчука [5, с. 144-145].

Не маючи на меті полемізувати з дослідницею, зауважу, що відповідно до хронологічного принципу, закладеного самою С. Азовцевою в основу свого огляду [5, с. 144], праці С. Єфремова та Д. Чижевського не належать до сучасного періоду. Адже, цитована авторкою «Історія українського письменства» С. Єфремова [91] була написана на початку ХХ ст. і ще за життя ученого видавалася чотири рази (з 1911 по 1929 рр.). Це порушує хронологію періодизації, запропонованої в огляді. Так само, дослідження Д. Чижевського «Історія української літератури» було видане в Нью-Йорку у 1956 р. [293] й перевидане у 2003 р. в Україні [294]. Однак, незважаючи на зазначені концептуальні неточності, огляд Азовцевої залишається досить інформативним.

До перших спроб висвітлити творчість Антонія Радивилівського належить робота В. Аскоченського «Киев с древнейшим его училищем Академиею» (1856) [12, с. 164], а також «Обзор русской духовной литературы (862-1720)» (1857) Філарета Гумілевського [276, с. 204]. У них подано короткі біографічні відомості про проповідника та уривчасті дані про його доробок. Також життя проповідника привернуло увагу Ксенофонта Говорського, який коротко описав його біографію у статті «Радивилівский Антоний (Краткий биограф. очерк)» (1864) [42, с. 183].

М. Костомаров у праці «Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей» (1874) [128] зробив спробу описати життя та творчий доробок Антонія Радивилівського в історичному контексті. Однак ця розвідка є невеликою за обсягом та носить суто довідковий характер.

А. Торочинський (1876) зробив огляд біографії та спадщини проповідника й охарактеризував практичну цінність проповідей Антонія Радивилівського з огляду на ведення душпастирської діяльності [265, с. 370-379].

На структурних особливостях спадщини проповідника, семантиці назв його збірок та присвятах зупинив увагу Омелян Огоновський в «Історії літератури руської [української]» (1887) [192, с. 318-319]. Уривчасті відомості про життя Антонія Радивилівського подаються в «Энциклопедическом словаре» за редакцією Івана Андрієвського (1890) [316, с. 586].

Першою фундаментальною працею, присвяченою безпосередньо Антонію Радивилівському, є розвідка М. Марковського «Антоний Радивилевский, южнорусский проповедник XVII века» (1894), який «грунтовно досліджував не тільки передумови виникнення проповіді як літературного жанру, але й аналізував творчість багатьох видатних проповідників XVII ст., особливості побудови казань та їх художньо-стилістичні риси» [5, с. 145].

Іван Франко, звертаючись до спадщини проповідника (1910), описує її обсяг та зауважує символічний стиль його повчань [283, с. 62]. Загалом, І. Франко не високо оцінює доробок Антонія Радивилівського, вважаючи схоластичний та повчальний зміст його проповідей відсталим з огляду на загальноєвропейський контекст. Вочевидь, така позиція дослідника обумовлена його світоглядно-методологічними установками і нині потребує суттєвих коректив.

Таке ж бачення спадщини Антонія Радивилівського притаманне працям С. Єфремова (1929), який вважає міркування мислителя штучними, хоч і не відірваними від життя. Дослідник пише, що у проповідника «проступає бажання бути популярним у своїх казаннях і подекуди йому з цим щастило, надто там, де він оживлює свій виклад то цікавою історією, то приказкою народною чи анекдотом, як ілюстрацією до теми. Звичайно, цю популярність, відповідно до духу тодішнього часу, треба брати дуже умовно і з великими обмеженнями, бо доходив її автор штучними способами, часто віддаючи живий зміст на поталу гучній фразі, нещирому витійству, отим алегоріям, порівнянням, діалогам у схоластичному дусі» [91, с. 98].

Натомість Дмитро Чижевський (1956) у студіях, присвячених історії української літератури, звертає увагу на стилістичні аспекти проповідей Антонія Радивилівського. Дослідник оцінює стиль проповідника як такий, що значно складніший, ніж у Йоаникія Галятовського, однак «одночасно зустрічаємо помітне наближення до сучасності та до народної літератури» [293, с. 295-296]. Д. Чижевський зауважує моралістичне забарвлення проповідей Антонія Радивилівського та активне вживання проповідником повчальних прикладів з різних джерел, а також латинських і народних афоризмів.

Олександр Білецький у «Хрестоматії давньої української літератури» (1967) [21, с. 321-322] зупиняється на біографії проповідника та публікує фрагменти з текстів Антонія Радивилівського.

Найвизначнішою літературознавчою працею, присвяченою Антонію Радивилівському, є ґрунтовна розвідка Володимира Кречотня «Оповідання Антонія Радивилівського» (1983) [134]. Це дослідження містить біографію проповідника, яка, загалом, повторює інформацію, вміщену в працях кінця ХІХ – початку ХХ ст., а також бібліографічний опис збірок його проповідей. Автор здійснює аналіз джерел, якими користувався Антоній Радивилівський, складаючи свої проповіді, розглядає стилістичні та змістові характеристики повчань проповідника та робить побіжне звернення до морально-етичної складової спадщини Радивилівського. Стаття В. Кречотня, присвячена поглядам мислителя на ораторське мистецтво [132, с. 39-49] та соціальні обов'язки проповідника, залишається єдиною розвідкою із вказаної проблеми.

В. Кречотень досить ґрунтовно дослідив соціально-історичні й літературні передумови виникнення в українській духовній культурі казання нового «латино-польського» типу, представником якого був Антоній Радивилівський. Вчений звернув увагу на використання проповідником байок та інших наративних елементів риторичного підсилення проповідей. Дослідник вважає тексти проповідника «яскравими прикладами культової ораторської прози, які багаті новелістичними “прикладами” різних жанрів» [5, с. 146].

Наприкінці радянської епохи до спадщини Антонія Радивилівського звернулись у колективному дослідженні літературознавці Михайло Грицай, Василь Микитась та Федір Шолом (1989). Вони описали творчий шлях проповідника та виділили основні художньо-стилістичні риси його творів [56]. Однак, у цьому виданні, що носить ознайомлювальний характер, ніяких нових відомостей про Антонія Радивилівського та його спадщину не вміщено.

Серед сучасних літературознавчих досліджень, у яких звертається увага на доробок проповідника, слід згадати книгу В. Шевчука «Муза Роксоланська» (2005) [307, с. 72]. Дослідник, передусім, зупиняється на аналізі байок Антонія Радивилівського, хоч не оминає і мовно-стилістичних особливостей його творів [5, с. 147].

Книга архієпископа Ігоря Ісіченка «Історія української літератури: епоха бароко ХVІІ-ХVІІІ ст.» (2011) [107] також є радше оглядовою. Крім біографічних відомостей про Антонія Радиви-

ловського, автор звертається до історико-літературного аналізу збірок «Огородок Марії Богородиці....» та «Вінець Христов».

Втім, доробок Антонія Радивиловського аналізується не тільки в оглядових працях. Його творчості присвячено і низку спеціальних розвідок. Зокрема, це дослідження сучасних літературознавців та культурологів: Софії Азовцевої [3, с. 634-639; 4, с. 64-68], Василя Денисюка [67, с. 333-355; 68, с. 3-13], Ігоря Ісиченка [108], Світлани Кагамлик [114, с. 99-101; 115, с. 178-180], Тетяни Левченко-Комисаренко [143, с. 34-44; 144, с. 301-307; 145, с. 125-128], Ольги Максимчук [164, с. 66-71; 165, с. 7-13], Леоніда Ушкалова [272, с. 322-323] та ін. Ці праці переважно присвячені аналізу риторичних прийомів, літературних образів, символіці та топосам, що мають місце у творчості проповідника.

Спадщина Антонія Радивиловського опинилася також у полі зору мовознавчих студій. Так, Оксана Ніка на матеріалі порівнянь текстів Антонія Радивиловського та Францішека Дзіловського дослідила польські мовні впливи в проповідницькому жанрі староукраїнської мови [180, с. 226-235]. Оксана Зелінська, спираючись на тексти Антонія Радивиловського, провела аналіз мовних особливостей української барокової проповіді [102]. Дослідниця проаналізувала роль народної розмовної мови в лексиці церковних проповідей, специфіку лексичного складу повчань, а також охарактеризувала їх художньо-стилістичну структуру. При цьому вона звертає увагу на джерела розвитку проповідницького жанру в контексті української барокової культури.

Окремі біографічні дані про проповідника можна почерпнути з сучасних історичних довідкових видань, що повторюють відомості попередніх досліджень [304, с. 451].

Найменше вивченою досі залишається філософська й світоглядна складова творчості Антонія Радивиловського, яка ще донедавна залишалася поза увагою науковців. Нині ця прогалина починає заповнюватися: окремим філософським та світоглядним аспектам спадщини Антонія Радивиловського присвячено ґрунтовні розвідки Джованні Броджі Беркофф, Марії Грації Бартоліні, Лариси Довгої та ін.

Досить вагомими в цьому контексті є праці Дж. Броджі Беркофф, яка, аналізуючи тексти проповідей Антонія Радивиловського, намагається з'ясувати принципи формування світогляду українського суспільства, культурні та ментальні особливості українського бароко [335, с. 414-424].

М.Г. Бартоліні звертає увагу на християнську моральну проблематику, зокрема на дискурс страждання в проповідях Антонія Радивиловського [331, с. 499-527].

Л. Довга [76, с. 132-143; 77, с. 56-60; 83, с. 241-248] використовує доробок проповідника для вивчення системи цінностей в українській бароковій культурі. Так, на матеріалах проповідей Антонія Радивиловського дослідниця розглянула уявлення про свободу волі, гріх та чесноту, а також добро та благо [74, с. 113-132], відтворюючи їх значення в культурі XVII ст.

Лексичним засобам позначення моральних чеснот присвячена розвідка вже згадуваної дослідниці Оксани Зелінської [101, с. 144-148], яка також використовує тексти Антонія Радивиловського. Авторка звертає увагу на зв'язок підбору проповідником відповідної лексики з механізмом морального переконання пастви.

Таким чином, проповідь вже зарекомендувала себе як джерело для вивчення історії літератури та духовної культури. Творчість вітчизняних проповідників, зокрема й Антонія Радивиловського, стала об'єктом наукового зацікавлення різних учених, які уже намітили та реалізували низку важливих напрямків дослідження: історія розвитку проповіді як літературного жанру; філологічний та філософський аналіз мови проповідей; реконструкція біографій та опис творчого спадку проповідників; соціальна історія проповіді; вивчення ролі цього жанру в релігійній культурі; аналіз морально-етичної та аксіологічної складової проповіді тощо. Однак, цю роботу не можна вважати завершеною. Адже чимало проблемних питань все ще залишаються невирішеними.

Зокрема, філософська складова української барокової проповіді залишається недостатньо дослідженою і потребує детальнішої уваги. Адже проповідь як жанр, що призначений для публічного дискурсу, може розкрити міру обізнаності її автора і зі специфічно філософськими/богословськими текстами, і з особливостями його філософської культури, і зі способами ретрансляції читачам/слухачам певних філософських ідей, захованих у канві проповідей. Набір філософських ідей, понять та образів, що знаходять собі місце у проповідях, мав своїм джерелом «високу» філософію та міг формуватися за рахунок своєрідного перекоцювання філософських ідей із академічного середовища. Усе це потребує ретельного аналізу.

На сьогодні вже здійснено декілька філософських розвідок спадщини Антонія Радивиловського, але жодна з цих праць не носить монографічного характеру. Тому саме цей найменш досліджений сегмент вивчення спадщини проповідника потребує окремої уваги. Відтак філософська складова проповідей Антонія Радивиловського і стала основним предметом аналізу у цій монографії.

1.3. ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Про життєвий шлях проповідника, на жаль, відомо небагато. Однак, біографічні дані про життя Антонія Радивиловського можуть бути розширені за рахунок аналізу історичного контексту діяльності проповідника та пошуку паралелей між відомими фактами його біографії з життям його сучасників.

Цілком вірогідно, що за походженням Антоній Радивиловський був дрібним шляхтичем. Достеменно невідомо, де і коли він народився. На роль малої батьківщини проповідника претендують Волинь та Чернігівщина. Якщо врахувати існуючу в той час традицію утворення шляхетських прізвищ від назв населених пунктів, у яких розташовувалися володіння сім'ї, то місцем походження прізвища майбутнього проповідника могло стати містечко Радивилів на Волині. Зверну увагу, що саме на Волинь тікає Антоній Радивиловський, рятуючись від «жахів війни» [321, с. 210].

Чернігівська версія, що наразі залишається найбільш часто повторюваною, започаткована Михайлом Марковським. Дослідник на основі лінгвістичного аналізу творів проповідника припускає, що його батьківщиною було місто Чернігів або Чернігівщина [167, с. 1-2], де також присутні населені пункти з назвами, від яких гіпотетично могло утворитися прізвище проповідника [141, с. 49-61].

Навчався Антоній Радивиловський у Київській колегії в 40-х рр. XVII ст., де на той час викладали Лазар Баранович та Інокентій Гізель, майбутній патрон проповідника. У той же час в колегії здобував освіту й інший діяч, споріднений Антонію Радивиловському по творчості і часу початку духовної кар'єри – Йосиф Галатовський, який згодом стане «протеже» Лазаря Барановича.

Лазар Баранович викладав у колегіумі з 1642 до 1647 р. (у цьому році він стає ректором школи при Свято-Покровському монастирі в Гощі, а на час повернення до Києва і очолення Лазарем Барановичем колегії в 1650 р. Антоній Радивилівський уже закінчив навчання). Інокентій Гізель починає викладати з 1645 р. (за іншими даними з 1642 р.) і 1646 р. стає ректором колегії. Виходячи з цього, можна спробувати відновити хронологію навчання Антонія Радивилівського в колегії.

Так, нижчі класи граматики займали близько чотирьох років навчання, два роки тривало навчання в середніх класах – поетики і риторики, філософія вивчалася два роки, а теологія – чотири. Але, як відомо, до останньої третини XVII століття у Київській колегії курс теології викладався в скороченому вигляді [319, с. 294], так що гіпотетично можна припустити, що навчання у цьому закладі під час перебування Антонія Радивилівського студентом тривало близько десяти років. Відомо, що закінчив він колегію 1649 або 1650 р., фактично одночасно з Йоаникієм Галятівським, який прийняв постриг 1650 р.

Курс поетики і риторики Антонію Радивилівському та Йоаникію Галятівському, очевидно, читав Лазар Баранович. Інокентій Гізель викладав курс філософії в 1645-1647 рр. [79, с. 63] (його рукопис нині частково опубліковано, він має назву «Твір про всю філософію» [66, с. 27-408]). Цілком імовірно, що під час викладання цього курсу між Інокентієм Гізелем і обдарованим студентом Антонієм Радивилівським могли зав'язатися дружні стосунки. Крім того, до кінця 40-х років у Радивилівського мав залишитися час для оволодіння хоча б скороченим курсом теології, без якого він не міг би займатися проповідюванням. Тож курс філософії Інокентія Гізеля хронологічно вписується в наші дані про життя проповідника. Цей факт може дати додатковий ключ до розкриття проблеми філософської складової проповідей Антонія Радивилівського.

Однак, за деякими припущеннями, викладацька діяльність Інокентія Гізеля почалася не 1645, а 1642 р. [198], оскільки, згідно з практикою того часу, перед викладанням курсів філософії потрібно було починати з нижчих класів або хоча б з поетики і риторики. Таким чином, можна було б припустити, що курс риторики Антонію Радивилівському викладав не Лазар Баранович, а все-таки Інокентій Гізель, на користь чого може свідчити кардинальна відмінність стилю проповідей Антонія Радивилівського та

Йоаникія Галятівського, які творили в латино-польській традиції, від стилю Лазаря Барановича, який був ближчим до греко-слов'янської традиції. Проте Йоанікій Галятівський прямо вказує на своє учнівство у Лазаря Барановича [257, с. 5], а останній в одному з листів називає своїм «вихованцем» Антонія Радивилівського [167, с. 2]. І хоч хронологічно викладання в колегії Лазаря Барановича могло зачепити останні роки перебування обох майбутніх проповідників в молодших класах, факт викладання риторики Лазарем Барановичем у цей період не викликає сумніву, чому є свідчення – збережені конспекти студентів [152]. Імовірно, що Інокентію Гізелю відразу дали читати курс філософії з огляду на його підготовку і попередній досвід ректорської роботи в Гощі (і тоді датою початку його викладання слід вважати 1645 р.).

Після закінчення колегії в кінці 1640-х рр. Антоній Радивилівський приймає чернечий постриг і отримує сан архидиякона Чернігівської кафедри [316, с. 586; 167, с. 2]. Чернігівським єпископом на той час був Зосима Прокопович, якого висвятив 1631 р. Ісая Копинський (за іншими даними, Зосима став єпископом лише у 1648 (49) р.). Також цей ієрарх займав пост намісника Київського Михайлівського монастиря, а з 1632 р. став ще й «блюстителем» київських печер. Саме ж перебування єпископа на кафедрі в Чернігові викликає сумнів, адже в період до літа 1648 р. там панівне становище займала унійна Церква, яка утримувала церковні маєтки, а більшість храмів лежало в руїнах з часів воєн з Московією. Тому Зосима залишався у Києві, отримуючи від Києво-Печерської лаври утримання як «блюститель» печер і не маючи можливості перебувати на кафедрі в Чернігові (врешті, як і його попередник Ісая Копинський). Хоч є згадки про те, що Зосима деякий час жив у Єлецькому монастирі, складаючи його «Синодик» [290, с. 30], проте це малоімовірно, оскільки монастир до 1648 р. належав до унійної Церкви. Зокрема, ним керували Кирило Транквіліон Ставровецький, який навіть видав у «маєтності монастирської» своє «Перло многоцінне», Маріан Оранський, Йосип Мещеринов (їх згадає пізніше і сам Йоанікій Галятівський у «Скарбниці») [41, с. 349]. Сам же монастир за свідченням Йоанікія Галятівського лежав у руїнах, спалений Самуїлом Горностаєм ще в 1610 р. (хоч, звісно, Йоанікій Галятівський міг і перебільшувати «недбальство» уніатів з метою отримання «спонсорської» підтримки на монастир від можновладців та риторичного примноження заслуг – власних та свого патрона Лазаря Барановича).

Ситуація могла змінитися тільки з літа 1648 р., коли католицьке і унійне духовенство змушене було тікати від козацької революції. Однак, Зосима в той час був уже старий і, якщо й приїжджав до Чернігова, то слідів його перебування тут не виявлено. Принаймні, якихось масштабних відновних робіт у Чернігові не велося. Про це говорить той факт, що Лазар Баранович, ставши після Зосими 1657 р. чернігівським єпископом, через відсутність умов для проживання в самому Чернігові, мусив деякий час жити в Новгороді-Сіверському і тільки потім зміг оселитися у відновленому Борисоглібському монастирі (до того розбудованому домініканцями). Тому можна припустити, що Зосима фактично не керував єпархією, а тільки носив почесний титул Чернігівського архиєрея.

Цілком можливо, що Антоній Радивилівський, будучи архиєпископом, опікувався справами єпархії, поки Зосима перебував у Києві. Однак, якщо Антоній Радивилівський і виїжджав до Чернігова (а не просто носив «почесний сан»), його діяльність там, швидше за все, зводилася до загального адміністрування, наладження церковного життя і опіки над майновими справами Церкви (вельми «неважними», виходячи з військової ситуації).

Втім, в умовах нестабільності Чернігівська єпархія поки перебувала поза орбітою пріоритетних інтересів київської ієрархії і роль Антонія Радивилівського як архиєпископа, імовірно, була номінальною. Так, коли 1653 р. Лазар Баранович стає ігуменом Слєцького монастиря, він також не виїжджає до Чернігова і деякий час продовжує перебувати в Києві.

Архиєпископська діяльність Антонія Радивилівського була недовгою. Активізація військових дій, імовірно, спричиняє його виїзд на Волинь. У цей період частина церковних ієрархів намагається мігрувати у більш спокійні «православні» регіони Речі Посполитої. Зокрема туди ж, на Волинь (свою малу батьківщину), направляється і Йоаникій Галятовський. З 1653 до 1655 рр. Антоній Радивилівський згадується як проповідник Загорівського монастиря, а 1655 р. там само як «головний казнодія» [321, с. 210].

Досвід «казнодійства» та здобуте на Волині добре ім'я пригодилися Антонію Радивилівському після повернення у середині 50-х рр. до Києва, де він розгортає бурхливу проповідницьку діяльність, за власним свідченням (в посвяченні «Огородка» Богородиці), він складає і виголошує проповіді в різних храмах міста [218, арк. 5]. Тоді ж, у 1656 р, обіймає посаду постійного пропо-

відника Києво-Печерської лаври. З цього часу і до смерті діяльність Антонія Радивиловського проходить у Києві: в стінах Лаври та Миколаївського монастиря.

Свою першу відому нам проповідь Антоній Радивиловський проголошує на церемонії посвячення Інокентія Гізеля в сан архимандрита Лаври. Схоже, що його призначення лаврським проповідником не випадково збіглося з висвяченням Інокентія Гізеля на архимандрита тієї ж Лаври. Імовірно, що, вступаючи в новий сан, Інокентій Гізель викликав до себе і свого протеже, за що той не забував дякувати патрону в проповідях і присвятах. Фактично одночасно з цими подіями помирає Зосима Прокопович, вакантне місце займає Лазар Баранович, який розгортає в єпархії активну діяльність: спочатку в Новгороді-Сіверському, а згодом і в самому Чернігові. Тож у поверненні Антонія Радивиловського до Чернігова, можливо, не було сенсу.

1671 р. Антонія Радивиловського призначено намісником Києво-Печерської лаври (Інокентію Гізелю вже було близько 70 років), що значно підвищило його вплив і авторитет у православній Київській Митрополії. Лазар Баранович у листі 1672 р. називає його «не останнім служителем Пресвятої Діви» [163, с. 106]. Антоній Радивиловський займається майновими, культурними та політичними справами Церкви і монастиря [167, с. 9] (тут міг стати в нагоді досвід чернігівського архидияконства). З листів Лазаря Барановича до Антонія Радивиловського з приводу видання «Лютні Аполлонової» стає відомо про вплив лаврського намісника на друкарську справу [163, с. 98-99]. Але, незважаючи на це, Антоній Радивиловський зміг надрукувати (і то в неповному обсязі) свою збірку проповідей під назвою «Огородок Марії Богородиці ...» тільки 1676 р., хоча 1671 р. вона вже була готовою [167, с. 7]. Цей факт може говорити як про завантаженість Лаврської друкарні, так і про брак коштів, а так само і про особистісні характеристики проповідника.

На початку 1682 р. Антоній Радивиловський присутній на виборах нового печерського архимандрита, яким було обрано ігумена Миколаївського монастиря Варлаама Ясинського (він же замінив Інокентія Гізеля після смерті останнього). На вакантне місце ігумена Київського Миколаївського монастиря вибирають Антонія Радивиловського, який обіймав цю посаду з кінця 1683 р. і до смерті. Протягом цього часу він продовжує піклуватися про культурне життя Церкви, дарує богослужбові книги в малі парафії, де

їх не було через дорожнечу і бідність [167, с. 10-11]. У 1688 р. виходить у світ друга збірка Антонія Радивиловського під назвою «Вінець Христов...».

Помер проповідник 10 січня 1688 р., похований у дальніх пещерах Києво-Печерської лаври [304, с. 451]. У тому ж році помер його колега і товариш по навчанню Йоаникій Галятовський. Якщо вважати їх ровесниками (вчилися в колегії вони одночасно), то часом народження Антонія Радивиловського можна визначити дату, близьку до 1620 р. Таким чином, на момент смерті йому могло бути біля 70 років.

Спадщина проповідника займає вагоме місце в переліку визначних досягнень вітчизняної духовної культури епохи бароко. Творчий доробок Антонія Радивиловського нараховує понад 400 проповідей, написаних упродовж 50-80-х рр. XVII ст. [134, с. 18-19]. До нас дійшло дві рукописні та дві друковані збірки проповідей Антонія Радивиловського.

Найстарша з них – рукописний «Огородок Марії Богородиці», що складається з двох томів. Загальна кількість проповідей в обох рукописних томах становить 287 творів. У першому томі вміщено 128 проповідей, приурочених до церковних свят, у другому – 159 слів на дні пам'яті святих та церковні свята. Також у цьому томі знаходимо проповіді на посвяту Інокентія Гізеля в архимандрити Києво-Печерської лаври, погребові проповіді та слова на роковини смерті митрополита Петра Могили.

Друкований «Огородок...», виданий 1676 року, містить 129 проповідей на свята, дні пам'яті святих та тематичні проповіді: про молитви і піст під час військової загрози, про «скорботу», про сповідь, про пекло (два слова) та про шлюб.

Рукописний «Вінець Христов», що створювався між 1671-1682 рр. (за часів лаврського намісництва проповідника), містить 126 недільних проповідей та слова на свята і дні пам'яті святих. Також до цієї збірки входять «Слова часу війны» та «общі» проповіді на дні будь-якого апостола, мученика, вчителя Церкви та преподобних «мужів» та «жень».

Виданий у рік смерті проповідника (1688 р.) друкований «Вінець Христов» складений зі 115 недільних проповідей та проповідей на різні свята.

Отже, загальний обсяг друкованої спадщини проповідника складає 244 проповіді, а ще 169 слів залишились не виданими.

У творчості Антонія Радивиловського відбилися головні тенденції розвитку тогочасної української та загальноєвропейської культури, тож його тексти є цінним джерелом для вивчення духовної культури українського бароко.

1.4. ТВОРЧІСТЬ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Філософія завжди має людське обличчя, тому не менш важливим, ніж питання про те, що таке філософія, є питання про те, кого можна вважати філософом. Так, при вивченні історії вітчизняної філософської культури виникає закономірне питання: «Кого з видатних творців минулого можна вважати “філософами”?» або «Чию спадщину правомірно досліджувати крізь призму філософського аналізу?» Адже особливістю розвитку української філософії, на якій неодноразово наголошували дослідники [48; 79; 81, с. 227-266; 112, с. 123; 113; 295], є її тісний зв'язок з іншими способами духовного освоєння світу (міфологією, релігією, літературою, мистецтвом тощо). Тож її часто і вже традиційно вивчають не тільки на основі філософських курсів [238, с. 43-48; 242], але й на ґрунті неспецифічно філософських джерел (релігійних трактатів та проповідей, літературних творів...), надаючи їх авторам статусу якщо не «філософів», то «мислителів» чи «інтелектуалів», творчість яких містить «імпліцитні філософеми».

Неврегульованість цього питання породила, з одного боку, хвилю досліджень «філософської думки», завдяки яким на сторінки підручників з філософії потрапили такі персоналії, як Тарас Шевченко, Леся Українка, Микола Гоголь та ін., а з іншого – викликаний таким «персоналістичним анархізмом» та підкріплений авторитетом Дмитра Чижевського [295, с. 14-15; 298] сумнів щодо існування в українській духовній культурі «філософів» аж до часів Григорія Сковороди або академічної філософії XIX ст.

Перший підхід хвибує розмиванням кордонів філософії та ризикує завести нас в ситуацію, коли будь-якого автора, при довільному бажанні дослідника, можна «записати» у «філософи», а другий – логічно може призвести до унеможливлення або, принаймні, поглиблення проблемності дослідження української філософії домодерного та ранньомодерного періодів через невизнання за творчістю авторів цього періоду філософської значимості. Отже, зазначена проблема потребує детальної уваги та вирішення.

Людина є суб'єктом-творцем культури і водночас формується під її впливом. Відповідно, вирішувати питання про приналежність того чи того автора до філософії слід крізь призму поняття філософської культури. Творчість автора має нести відбиток філософії, а сам автор – розвиватись під впливом останньої. У цьому випадку він може претендувати на статус суб'єкта-носія філософської культури.

Філософська культура є неоднозначним поняттям, тому потребує уточнення. Складність цього явища полягає насамперед у тому, що філософська культура формується під впливом цілого комплексу явищ, які мають не тільки науковий (зокрема, усталена традиція, школи, рівень інтелектуальної спільноти, відкритість/закритість до зовнішніх впливів, доступ до відповідної літератури тощо), а й релігійний, суспільний, економічний чи політичний характер.

Також важливими є «позафілософські» фактори соціокультурного характеру: інституціональні (наприклад, наявність закладів освіти з викладанням курсу філософії, підтримка держави, меценатів, Церкви), економічні (матеріальна база, наявність та швидкість шляхів сполучення, стан друкарської справи, вартість та доступність літератури), соціальні (наявність суспільної потреби у філософії, престижність статусу «філософа»), політичні (стан війни або миру, політика держави у царині освіти та науки, цензура), особистісні (суб'єктивно-психологічні, біографічні особливості), міжособистісні (наявність/відсутність комунікації між філософами і школами, її інтенсивність) та інші фактори, дотичні до функціонування філософії.

Саме поняття філософської культури не має єдиного тлумачення. Залежно від контексту це поняття може трактуватися у декількох значеннях. В українській історико-філософській науці поняття філософської культури належить до широковживаних. Ряд вчених провадять свої дослідження саме крізь призму філософської культури і дають певну дефініцію цьому поняттю [150]. Прикладом такого дослідження є розвідка Івана Дубляниці, який зосередив увагу на філософській культурі Українського вільного університету (мовиться про зв'язок з німецькою філософією, психологією та академічністю). У цьому дослідженні окреслено філософську культуру як внутрішній вияв історико-філософських процесів, які відбуваються в рамках тієї чи тієї епохи.

У такому значенні ми можемо говорити про філософську культуру Середньовіччя чи Просвітництва. Фактично, філософська культура відображає якісний рівень постановки і розв'язання філософської проблематики. У цьому значенні досліджуване поняття виступає особливим способом філософування. Відтак, І. Дубляниця підкреслює, що говорити про філософську культуру слід як про культуру мислення, культуру руху думки [87].

Тож тут ми маємо принаймні два аспекти визначення поняття «філософська культура»: історичний, що звертає увагу на особливості розвитку філософії в ту чи ту епоху, та культурологічний, що розглядає філософську культуру як певну культуру філософування. Але слід зауважити, що таке тлумачення філософської культури досить близьке за значенням до визначення Томасом Куном поняття «парадигма»: «Під парадигмами я маю на увазі визнані всіма наукові досягнення, які протягом певного часу дають науковому співтовариству модель постановки проблем і їх рішень» [140, с. 11]. Питання про доцільність такої екстраполяції дефініції поняття, що має відношення до історії науки на інше поняття, що стосується історії філософії, є дискусійним. Проте погляд на парадигму мислення, як на один з аспектів духовної культури, може бути цілком виправданим.

Більш детально поняття філософської культури та різні аспекти його тлумачення розглядають Олександр Івін [104], Григорій Тульчинський [267, с. 65-76], Марія Фоміна [281], Валентина Чернікова [291, с. 79-88], Юрій Чернявін [282, с. 24-27]. Саме ж вивчення філософської культури розвивається у межах філософії, проте носить міждисциплінарний характер, тісно переплітаючись зі сферами культурології, психології, лінгвістики тощо [282, с. 24]. Досить широко зазначене поняття використовується у сучасній компаративістиці, що включає в себе вивчення механізмів взаємодії різних типів філософських культур через діалог та співробітництво [291, с. 79-88].

Відповідно до культурологічного підходу, філософія є інтегратором культури, у якому відображається процес пристосування культури до змін, що відбуваються в суспільстві, водночас філософія не може задовольнятися якимось одним способом освоєння дійсності [281].

Як справедливо зауважує Г. Тульчинський: «Філософія, подібно до Протєя, здатна приймати найрізноманітніші, несхожі одне на одне обличчя. Вона настільки ж різноманітна, як і шляхи люд-

ського самовизначення, самосвідомість, самопояснення й самовиправдання. Тому навряд чи обґрунтованими є претензії якогось одного способу філософування на виключність та загальну значимість. До такого висновку призводить розгляд навіть суто зовнішніх форм побутування філософії...» [267, с. 75].

Культурологічний підхід дозволяє розглядати з точки зору історико-філософського дослідження не тільки джерела, що мають відношення до професійної філософії, але й широкий спектр неспецифічно філософських джерел, якими здебільшого й представлена українська думка доби бароко. Адже філософська культура обіймає не тільки високий академічний рівень філософських дискусій або лекційних курсів, але також є відображенням філософського знання, ідей, понять, що присутні у богословських працях, живопису, поезії та на рівні публічного простору (нормативних актах, листах, проповідях тощо). Причому цей підхід не виводить увагу дослідника поза спектр філософського мислення, адже «при всій різноманітності своїх форм філософія – на рідкість цілісна нормативно-ціннісна система культури» [267, с. 71]. Тобто, вивчаючи відображення філософської культури на матеріалах нефілософських джерел, ми залишаємось в царині філософії, адже досліджуємо її невід'ємну складову та потужний фактор розвитку самої філософії.

Головним у такому дослідженні є не статус джерела, а значимість ідей та понять, що в ньому представлені. Також таке дослідження здатне дати уявлення про особливості функціонування елементів філософської культури в позаакадемічному середовищі.

Історико-філософський статус такого дослідження підсилюється історичним аспектом самого поняття філософської культури. Через це, як зауважує М. Фоміна, «говорити про філософську культуру необхідно лише з позиції часу. Вона акумулює, аналізує, осмислює досягнуте. Тому історичні досягнення філософської думки попередніх епох складають світоглядне ядро філософської культури, що дає підстави говорити про історико-філософський аспект філософської культури» [281]. Тобто можна стверджувати, що кожна епоха має свій, тільки їй притаманний тип філософування, а тому розглядати філософську думку минулих часів, користуючись лише сучасними критеріями оцінювання, виявляється не коректним.

Як пише О. Івін, «...кожна історична епоха дивиться на світ своїми очима. Вона намагається, при цьому, відкрити своє нове

розуміння та осмислення цього світу, користуючись специфічною системою інтелектуальних координат... Стиль мислення являє собою складну, ієрархічно впорядковану систему прихованих домінант, зразків, принципів, форм та категорій теоретичного осягнення світу» [104, с. 312]. Тож і тут спостерігаються уявлення про філософську культуру в її історичному аспекті як про модель мислення, притаманну певній епосі, як перелік проблемних питань, способів формулювання відповідей на них, як форму вираження філософського знання тощо. Прикладами такого типу досліджень можуть слугувати праці Арона Гуревича [60; 61], у яких розглядаються світоглядні категорії культури Середньовіччя.

Проте, у понятті «філософська культура» присутній ще один вагомий аспект – індивідуалістичний, адже вона має своїх творців/носіїв – мислителів-інтелектуалів, які, функціонуючи в її межах, одночасно і конструюють її, і є її продуктом. На думку М. Фоміної, філософська культура особистості передбачає засвоєння філософських знань, оволодіння досвідом філософського осягнення дійсності, філософським мисленням (однією з рис якого є діалогічність), а також набуття вміння філософського вираження, тобто філософської мови [281]. Видається, що останній аспект індивідуальної філософської культури (володіння та вживання філософської мови) є головним маркером причетності інтелектуала до філософії через систему освіти, філософські дискусії, читання відповідних текстів, що було б неможливим без обізнаності у спеціальних поняттях. Отже, головними ознаками приналежності мислителя до філософської культури є наявність елементів філософського мислення, знань та філософської мови у його текстах. Це робить автора суб'єктом (носієм та творцем) філософської культури епохи.

Таким чином, можна говорити про філософську культуру як про: різновид духовної культури та її елемент; як про конкретно-історичний стиль філософського життя певної епохи (з усіма формами функціонування філософії); та як про особистісну приналежність до процесу філософування і філософської спільноти.

Підсумовуючи огляд основних підходів до трактування поняття «філософська культура» та принципів його дослідження, слід наголосити на тих, які є найбільш продуктивними для розгляду філософської складової спадщини Антонія Радивиловського.

Акцент на нерозривному зв'язку філософської та релігійної культур робить можливим використання церковних проповідей

як джерела для вивчення філософської культури епохи бароко. Також цей підхід дозволяє не загубитися у морі богословського дискурсу (понять, символів тощо) і розгледіти в ньому спільні з філософією ідеї. Наприклад, відповідно до особливостей духовної культури того періоду морально-етичні питання про належну та неналежну поведінку напряму пов'язані з проблемами гріхопадіння, провіденціалізму, гріха та святості.

Звернення ж до історично змінних особливостей філософської культури епохи: способу філософування, наявного арсеналу ідей, понятійного апарату та ін. – дозволяє розкрити у спадщині проповідника два вагомні аспекти. По-перше, виявити певне філософське знання (специфічно філософські тексти, лексику тощо) на позаакадемічному рівні його функціонування. По-друге, дослідити у творчості проповідника ідеї і поняття (насамперед, морально-етичного характеру), що знаходяться чи знаходились у полі зору філософії. Водночас задля уникнення розмивання кордонів філософської культури, згадані ідеї беруться до уваги лише у випадку, коли вони розкриваються мислителем за допомогою філософського методу, характерного для епохи, якій він належить. Стосовно Антонія Радивилівського це пізня схоластика, яка стала проявом «струменя раціоналізму», що ним пронизано інтелектуальний простір українського бароко [79, с. 19-20]. Такий підхід дозволяє уникнути зайвої модернізації поглядів мислителів минулого шляхом приписування їм невластивої методології або ідей.

Але найбільше значення має особистісний аспект поняття «філософська культура», оскільки саме він допомагає встановити ступінь приналежності автора (і, відповідно, його текстів) до певного філософського простору.

Отже, в цьому дослідженні спадщина Антонія Радивилівського розглядається крізь призму філософської культури, яка трактується як сукупність притаманних українському бароко філософських проблем, авторитетів, джерел, ідей, методу, лексичного апарату тощо.

Міркуючи про критерії, за якими можна розглядати певного автора як носія філософської культури, слід враховувати декілька аспектів:

– модерно-академічний, що тісно споріднений із сучасними номенклатурними уявленнями про філософа як учасника академічного процесу – університетського професора, який вкорінений у властиву епосі традицію, має відповідну освіту, є учасником

певної наукової спільноти із властивим їй набором проблематики та методології досліджень. Він задіяний у дискусійний процес, що охоплює обговорення різноманітних спірних питань та полеміку між школами і з іншими традиціями, що ведеться за допомогою специфічної «філософської» мови категорій, понять та термінів. Також, такий «філософ» є споживачем (читачем) та виробником (автором) філософської продукції у вигляді текстів, написаних згідно з наявними у традиції правилами, що стосуються жанру (діалог, конспект лекцій, монографія, стаття...), мови, проблематики, що вважається філософською;

- контекстуальний аспект, що стосується образу філософії, що побутував у сучасному мислителів інтелектуальному просторі;

- властиве для самого інтелектуала розуміння цього феномену, що може варіюватися залежно від традиції, до якої належала особа, та набору «філософських» текстів, з якими він був знайомий (мав доступ до них);

- з вищенаведеним є тісно пов'язаним самоусвідомлення особистістю себе як філософа чи свідоме відмежування від філософії;

- феноменологічний аспект, що звертається до позачасового та міжтрадиційного розуміння філософії як теоретичного світогляду, намагання відшукати раціональні відповіді на смисложиттєві питання про сутність людської природи, належну поведінку людини в соціумі, пізнання світу та сподівання людства. Тут філософія виступає як інтелектуальний феномен, що покликаний здійснювати критичний аналіз людського світогляду та праксису, спрямовуючи людство до блага, а мислитель-філософ – як носій та виконавець цієї аналітико-критичної функції. Цей аспект дозволяє розглядати з філософської точки зору авторів, що не відповідають якомусь одному чи кільком з вищенаведених критеріїв.

Зрозуміло, що наведений набір аспектів образу філософа не є вичерпним, а самі ці критерії є взаємопов'язаними та варіюються залежно від особистості, епохи та традиції. Проте, їх враховування може стати підґрунтям для розгляду питання про включення спадщини певного мислителя до поля зору досліджень історії філософської культури як такої, що містять значні ознаки філософування.

Спробуємо співвіднести особу та творчість Антонія Радивиловського з усіма вищенаведеними критеріями.

При порівнянні спадщини Антонія Радивиловського з модерними академічними уявленнями про філософа одразу впадає в очі низка невідповідностей. Так, про роботу Радивиловського викладачем, що теоретично була можлива під час його перебування в Києві з сер. 50-х рр. XVII ст., відомостей не залишилось, тож найбільш вірогідно, що він не належав до кола могилянських професорів. Те ж саме стосується і його писемної спадщини, що представлена релігійними проповідями, які не відносяться до «філософського жанру».

Проте, перед тим, як стати проповідником, Антоній Радивилівський отримав під час навчання у Київській колегії певну філософську освіту, що мала схоластичний характер.

Київська колегія (пізніше – Києво-Могилянська Академія), що була створена Петром Могилою у 1632 році, відіграла основоположну роль у подальшому розвитку української барокової культури. Цей навчальний заклад зближував українську освітню практику з західноєвропейською, адаптовуючи для вітчизняних потреб ренесансний ідеал вченості та його арсенал знань.

Колегія, а згодом і її філії, забезпечувала українську Церкву та суспільство якісними кадрами, вихованими за зразками європейської освіти (в її єзуїтському варіанті) [214]. Її випускники, які обирали духовну кар'єру, ставали представниками «нового духівництва», відмінною рисою якого є володіння широким спектром знань, корисних для душпастирської діяльності. Носієм цієї вченості був і проповідник Антоній Радивилівський, який оволодів у колегії основами філософської освіти та базовими знаннями з теології, що була тісно пов'язана з нею в ту епоху. Загальновідомо, що джерелом філософської думки Києво-Могилянської академії виступала так звана «друга» схоластика. Однак барокова культура спиралась не лише на здобутки контрреформації [43, с. 346]. Тож в основі філософської думки київських професорів лежала також патристична традиція, гуманістичні і певною мірою реформаційні ідеї.

Про відповідний рівень філософської освіти проповідника свідчить, зокрема, латиномовна філософська лексика, якою Антоній Радивилівський часто послуговується у своїх рукописних збірках, про що детальніше буде сказано згодом.

Схоластичний вишкіл дав Антонію Радивилівському необхідні інтелектуальні навички щодо роботи з літературою, оволодіння потрібними знаннями та використання їх при написанні пропові-

дей. Також проповідник, окрім «руської» (староукраїнської), знав церковнослов'янську, польську та латинську мови, що, ймовірно, доповнювались базовими знаннями грецької. Це дозволило йому використовувати у своїй творчості спадщину античної філософії, східної та західної патристики, праці авторів схоластичної традиції та ренесансних гуманістів, а також масив сучасної йому польської та вітчизняної літератури.

Численні посилання на маргіналіях рукописів та друкованих праць Антонія Радивиловського, а також виявлені фрагменти запозичень з творів інших авторів (за відсутності прямого посилання) засвідчують знайомство проповідника з широким спектром літературних джерел, серед яких є і низка філософських текстів. Нижченаведений перелік джерельної бази творчості проповідника вже був предметом досліджень [167; 134; 250, с. 83-85], однак в цій розвідці є розширенням за рахунок виявлення нових літературних позицій, якими послуговувався проповідник.

Так, Радивиловський посилається на античних філософів: Платона, Аристотеля, Цицерона та Сенеку. При цьому пряме знайомство зі спадщиною Аристотеля підтверджується посиланнями на широке коло його текстів (детальний огляд впливу Стагірита на доробок Антонія Радивиловського буде викладений нижче). Що ж до Платона, то з його текстами проповідник знайомий значно менше. Прямі посилання на платонівські тексти відсутні, однак можна віднайти запозичення з окремих його діалогів. З працями стоїчних філософів Антоній Радивиловський ознайомився як безпосередньо, так і крізь призму коментарів Юста Ліпсія. Досить багато філософських міркувань та образів проповідником запозичено з Діогена Лаєрського. Також Антоній Радивиловський посилається на нефілософські пам'ятки античної літератури, зокрема на тексти Гомера, Еврипіда, Геродота, Ксенофонта, Горация, Овідія, Плутарха, Плінія Молодшого, Тацита, Ювенала та Апулея. Відомими проповіднику були іудейські автори I ст.: Філон Александрійський та Йосиф Флавій.

Грунтовними є знання Антонія Радивиловського, що стосуються святоотцівських текстів східної та західної традицій, церковної агіографії та історії. Так, проповідник посилається на ранніх Отців Церкви: Юстина Філософа, Діонісія Ареопажита, Іринея Ліонського, Тертуліна, Іполіта Римського, Олександра Ієрусалимського, Орігена та його критику, Мефодія Мученика (Патарського). Також Антоній Радивиловський був знайомий з творчістю

«батька церковної історії» Євсевія Кесарійського (Памфіла), ексегета Єфрема Сиріна, Афанасія Олександрійського, Кирила Ієрусалимського, Макарія Великого, «християнського Цицерона» Лактанція, блаженного Ієроніма Стридонського.

Природним є широке знайомство проповідника з доробком представників каппадокійського гуртка: Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Ніського. З західних Отців Церкви особливо часто Антоній Радивилівський цитує блаженного Августина, який є однією з ключових персоналій середньовічної філософії.

Посилається проповідник на Епіфанія Кіпрського, Ісїхія Ієрусалимського, Кирила Олександрійського, Ніла Синайського, Іоана Златоуста (часто позначається як Хризостом), Ісідора Пелусіотського, Василя Селевського, Євсевія Олександрійського, Касіяна Римлянина, Феодорита Кіпрського.

Антонію Радивилівському були знайомі праці церковних істориків Саламана Ермія Созомена («Церковна історія» в 9 книгах), Сократа Схоластика («Церковна історія» в 7 книгах) та Проспера Аквітанського («*Epitoma chronicon*»).

Серед авторів V ст., цитованих проповідником, є Генадій I (Константинопольський патріарх), Євхерій Ліонський (автор трактату «Похвала пустині», що славить чернецтво), Петро Ровенський (Хризолог) та Сальвіан Марсельський (трактат «Про управління Боже або Провидіння»).

Антоній Радивилівський посилається на твір християнського філософа Боеція «Про втіху філософією». Серед авторів VI-VII століть проповідник згадує відомих агіографів: Іоана Мосха, Елігія Нуайонського, Фульгенція Есіхського, Андрія Кесарійського, Григорія Турського, Максима Сповідника, Ідельфонса Толедського, а також істориків – Євагрія Схоластика та Прокопія Кесарійського (автора праці «Про вандальську війну»).

Антоній Радивилівський був знайомий з текстами авторів VII ст.: Анастасія Синаїта, Іоана Дамаскіна. Інформацію історичного характеру він міг черпати також із праць Беди Досточтимого («Церковна історія англів»), натхненника «Каролінгського відродження» Алкуїна, візантійського історика Нікіфора та «Історії лангобардів» Геремберга. Схоже, що проповідник послуговувався життями святих, зібраними Павлом Дияконом та Симеоном Метафрастом.

Радивилівський згадує компілятивний твір VIII-IX ст. «*De Historia Certaminis Apostolici libri X Julio Africano interprete*» про життя та діяльність Апостолів, що приписується Авдію Вавілонському. З візантійських авторів XI ст. український проповідник посилається на тексти біблійного екзегета Феофілакта Болгарського.

Зі східних середньовічних авторів проповідник міг знати праці Авіценни, які було придбано для бібліотеки колегії ще Петром Могилою [248, с. 49-50].

Схоже, що Антоній Радивилівський був обізнаний з доробком західних схоластичних авторів, хоча важко сказати, чи він читав їхні праці, чи знав про них через «треті руки», наприклад з лекцій Інокентія Гізеля. Зокрема, це Ансельм Кентерберійський, Беригос Трирський, Руперт Дойцький, Гуго де Сент Вікторський, Бернард Клервоський, Амедей Лавзанський, Бонавентура, Альберт Великий, Тома Аквінський, Роберт Голькот, Жан Герсон, Іоан Герольт, Тома Кемпійський, проповідник Іоан Верденський. Також йому були знайомі праці представників другої схоластики: Хуана Азора, Франсиска Толедо, Луїса де Моліни, Петра Канізія, Франсиска Овієдо, Роберто Белларміно, Франсиска Суареса, Корнелія Аляпіде. Із польських представників пізньої схоластики проповідник був знайомий з творчістю Яна Моравського, Лукаша Залуського, Симона Маковського, Войцеха Тильковського.

Також Антоній Радивилівський послуговувався доробком відомих католицьких проповідників XV ст.: Іоана Меффрета та Йоганна Герольда [134, с. 22]. Серед польських проповідників на нього справили вплив Петро Скарга, Яцек Міаковський, Шимон Старовольський, Томаш Млодзяновський та ін.

Для створення своїх моралістичних прикладів Антоній Радивилівський широко використовує «*Gesta Romanorum*» («*Historiae moralisatae*») Петра Берхоріуса, а також «Аннали» церковного історика Чезаре Баронія, праці Теодора Цвінгера, Жана Майора, «Історію символів» Миколи Каузіна.

З-поміж праць ренесансних гуманістів Антонію Радивилівському могли бути доступними тексти Еразма Роттердамського, Лоренцо Вали, Гуго Гроція, Лодовіко Гвіччардіні («Забавні години»), Іоахіма Камерарія, Рудольфа Агріколи та Беняша Будного («Апофагеми»). Виглядає ймовірним його знайомство з вченням Парацельса. Також проповіднику були відомі праці польських авторів: Якуба Горського, Адама Бурського, Яна Остроґорога, Анжея

Фрича Моджевського, Григорія Кнапського, а також вченого астронома Миколи Коперника.

Не оминув Антоній Радивилівський і творчості представників Реформації, щоправда, як і належить православному ієрарху, поставився до них досить критично. Так, проповідник подекуди згадує про ключових представників реформаційного руху: Мартіна Лютера, Жана Кальвіна та Філіппа Меланхтона, однак безпосередньо посилається лише на тексти останнього. Також він апелює до праць польських протестантів: Йоахима Штегмана, Фауста Социна, Яна Вольцогена, Миколая Рея. Щоправда, у детальний розбір протестантського вчення проповідник не вдається, обмежуючись короткими згадками та критичними зауваженнями, що може вказувати на те, що його знайомство із вченням Протестантизму не було безпосереднім, а здійснювалося через «треті руки».

Послугувався Антоній Радивилівський також історичними працями польських авторів: Мартина Бельського («*Kronika wszystkiego świata*»), Матвія Стрийковського («*Kronika Polska, Litewska, Żmudzka i wszystkiej Rusi*»), Мартина Кромера («*De origine et rebus gestis Polonorum*») та Яна Длугоша («*Annales seu cronicae incliti Regni Poloniae*»).

Беззаперечно, Антоній Радивилівський був знайомий з доробком своїх вітчизняних «колег по цеху»: Петра Могили, Інокентія Гізеля, Лазаря Барановича, Йоанікія Галятовського, Афанасія Кальнофойського та ін. Їх праці були доступні проповіднику, а до випуску ряду з них він приклав руку, опікуючись справами книгодрукування як лаврський намісник. Тож вплив тогочасного українського письменства на доробок Антонія Радивилівського не викликає сумніву.

З цього переліку зрозуміло, що Антоній Радивилівський був активним читачем філософських та богословських праць, принаймні на тому рівні, який міг забезпечуватися київськими книгозбірнями.

Зважаючи на вище зазначене, слід звернути увагу на традицію, до якої належав Антоній Радивилівський – українську інтелектуальну культуру XVII ст., що розвивалася під знаком барокової, або так званої «другої» схоластики. Ця традиція в Україні розкривається крізь призму могилянської вченості, в контексті якої відбулося становлення проповідника та створення його спадщини.

Звичним є сприйняття спадщини Антонія Радивилівського як релігійної чи літературної [134; 167], натомість мало уваги приді-

ляється філософській складовій його текстів. Тим часом твори інших Київських релігійних мислителів – сучасників та приятелів Радивиловського, наприклад, Інокентія Гізеля, Лазара Барановича, Йоаникія Галятовського, давно вже стали об'єктами досліджень у вітчизняній історії філософії. Інтелектуали, які були пов'язані з Києво-Могилянською колегією, поклали початок ранньомодерній українській філософській думці, розвиваючи відповідні ідеї у таких, на перший погляд, нефілософських за своєю формою творах, як богословські трактати, курси риторики і поезики, церковні проповіді, вірші тощо.

Тож, як доречно зауважив С. Йосипенко, «...продуктивнішим буде аналіз цих текстів не за статусом продукції академічного чи неакадемічного (філософського та “нефілософського”) виробництва, а відповідно до характеристики їх як спадщини мислителів, задіяних у загальнокультурний інтелектуальний процес, що включає в себе дискусії з різних питань, в тому числі й філософських» [113, с. 95, 104-113].

Щодо проблематики, на яку звертали увагу українські церковні інтелектуали, питань, які вони ставили, та особливостей відповідей на них, то їх відмінність від сучасних академічних уявлень про філософування не є доказом «нефілософськості» їхньої спадщини. Часто, розглядаючи доробок того чи іншого мислителя, ми інстинктивно намагаємось відшукати в ній питання, що непокоять філософів зараз, або елементи відповідей на них. Їх наявність або відсутність, а також ступінь відповідності цієї спадщини сучасним уявленням про філософську творчість служать нам ніби певним критерієм приналежності її до історії філософської думки. Проте, було б помилковим судити про приналежність певного інтелектуала минулого до когорти філософів, намагаючись віднайти у його творчості відповіді на актуальні для сучасних мислителів питання чи самі ці питання, які в той час іще не ставили (чи лише починали формулювати) або ставили в іншій, ніж зараз, формі та аспектах. Так само було б некоректно оцінювати цю спадщину як філософську чи нефілософську, спираючись лише на її жанрові особливості або зв'язок з іншими формами духовного освоєння дійсності. Адже філософія різних часів відрізняється як за жанрами своєї продукції, так і за колом проблем і способом їх вирішення [229], а її широкий зв'язок з іншими типами світогляду (міфом, релігією, наукою) є характерним для всіх епох. Тож невідповідність проблематики, форми питань чи змісту від-

повідей сучасним уявленням про «філософську науку» не є беззаперечним доказом того, що спадщина певного мислителя є «філософськи неповноцінною» і не може досліджуватися як пам'ятка історичного розвитку філософської культури.

Тим більше, що, окрім проблем теологічних, українські церковні інтелектуали епохи бароко торкалися низки питань, що навіть з погляду сучасних уявлень лежать у площині філософії. Зокрема, це питання морально-етичного характеру, відповідаючи на які, автори намагались розв'язати смисложиттєві проблеми, що стосуються уявлень про благо, добро та зло, справедливість, милосердя і любов, які розглядалися ними не тільки крізь призму християнської моральної теології, але й підлягали скрупульозному раціональному аналізу, що вимагав аргументації. Ця вимога раціональності при орієнтації на вищі духовні цінності та сутнісні проблеми людського буття в соціальному світі вказує на філософський характер доробку українських інтелектуалів епохи бароко.

Українські мислителі XVII ст. не творили оригінальних філософських систем. Як зауважує Вілен Горський, їх «філософія» існувала як «любомудрість»: спроба пошуку власного шляху до досягнення цінності й смислу життя [48; 52, с. 55-67]. Зрештою, розбудови власної оригінальної філософської системи не вимагала і традиція, у якій вони перебували. Адже відповідно до схоластичного методу, для вивчення філософії вимагалось лише засвоїти тексти визнаних авторитетних авторів та вже розроблені ними коментарі до філософських/богословських джерел, опираючись на них у власній праці, при потребі інтерпретуючи та пристосовуючи до ситуації.

Згідно з принципами християнського аристотелізму, головною метою такого «розмірковування» (філософування) уважалось навчання мистецтву ставання «доброю людиною», тобто здатності досягати блага як проміжного (доброчесне життя й земне щастя), так і в вигляді остаточної мети (у християнській традиції – спасіння душі). Цей підхід відповідає античному ідеалу, у якому філософія бачить своє призначення в культивуванні потреби і здатності бути людиною. «Як родюче поле, – писав Цицерон, – без обробітку не дасть врожаю, так і душа. А обробіток душі – це і є філософія. Вона виконує в душі пороки, готує душі до прийняття посіву і... сіє... тільки те насіння, яке, визрівши, приносить рясний урожай» [288, с. 252]. Головні питання античної практичної

філософії звучали так: «...що таке справжнє або добре життя? яке життя повинна обирати й чого повинна прагнути доброчесна людина? Ці питання успадкували християнські автори, включивши їх до більш широкого контексту й надавши їм іншого спрямування» [15, с. 7].

До подібного погляду на суть та призначення філософії схилявся і Мераб Мамардашвілі: «Філософія – це така діяльність, такий роздум над будь-якими проблемами (природними, моральними, естетичними, соціальними тощо), коли вони розглядаються під кутом зору кінцевої мети історії світу. Остаточний сенс світу є частиною людського покликання, яке полягає в тому, щоб відбутися як людина, стати людиною» [136]. А Сергій Кримський писав, що «філософія прокладає стратегічні траси людського самобудівництва, є смислотворчістю життя в її надіях, безнадійності та суперечності, тобто виступає як літургія смислу... І тут виявляється подвійна роль філософії, яка не тільки виступає як смислотворчість життя, але водночас не уникає авантюри духу, бо сподівається наблизитись до безконечного, абсолютного, вічного та незбагненого... Фундаментальним завданням філософії є смислосбудівництво життя та діяльності людини...» [139].

Виходячи з таких настанов можна стверджувати, що доробок українських церковних мислителів епохи бароко, зокрема й Антонія Радивиловського, є частиною вітчизняної філософської культури.

Так, Антоній Радивиловський у своїх повчаннях звертав увагу на низку питань, що стосуються моральних взаємин у соціумі та людської духовності, а отже, знаходяться в зоні компетенції філософії. До того ж етичні проблеми в ту епоху ще не були відділені від загальнофілософських. У його проповідницькій спадщині відобразилися основні риси морально-етичної думки епохи бароко та Ренесансу. В основі цієї моральної системи лежить уявлення про чесноти та недоліки людини. Відповідно до духу епохи моралістичні міркування набувають релігійного забарвлення: морально правильне трактується як «праведне», а аморальне – як «гріховне». Як обґрунтування необхідності дотримання моральних норм поведінки слугує релігійне вчення про посмертну нагороду за чесноти та кару за гріхи людини.

При цьому проповідник розробляє низку проблем, які нині лежать у царині моральної філософії, зокрема це такі категорії етики, як добро/зло, справедливість, свобода волі, щастя тощо. Воче-

видь, це дозволяє розглядати спадщину Антонія Радивиловського як досить вагоме джерело для вивчення української морально-етичної думки доби бароко.

Отже, підсумовуючи, можна сказати, що проповідницька спадщина Антонія Радивиловського має значну філософську складову.

Вочевидь, Антоній Радивиловський не вважав себе філософом, у передмовях до своїх збірок та в інших текстах він послідовно називає себе «казнодієм» (проповідником). Втім, філософія як феномен не критикувалася Антонієм Радивиловським, а скоріше навпаки: він ставився до неї вельми прихильно, про що свідчить значне філософське навантаження його творчості. Проповідник залюбки долучає схоластичні міркування («аргументи від філософії»), філософську лексику чи приклади з життя та висловлювання великих філософів до своїх казань, коли цього, на його думку, потребує мета проповіді.

Начитаність, освіта проповідника та його творчість спрямовані на служіння загальному благу, намагання сприяти практичному втіленню моральних ідеалів у життя суспільства (підштовхнути його до благочестивого шляху) – цілком відповідають античному ідеалу шукача мудрості.

Сам Антоній Радивиловський розуміє поняття «філософ» як «мудрець», замінюючи у власних текстах рукописне «філософы» [217, с. 583] на друковане «мудрецы» [216, арк. 195] або «любомудрці» [218, арк. 487]. Важливо підкреслити, що проповідник був представником «могилянської вченості», яка засвідчує спробу переходу від первісного вітчизняного розуміння філософії як «любомудрія», що досягається тільки через релігійний і містичний досвід, до модерного тлумачення філософії як засобу інтелектуального пізнання людини і світу. У проповідях Антонія Радивиловського також досить виразно простежується така тенденція. Так, у своїх рукописних проповідях, подаючи відомості, що стосуються наукової картини світу (зокрема з царини природознавства), проповідник вживає зворот «правять фѣлософове же...» [220, с. 423]. Тож, зважаючи на вищезазначене, філософія як явище, скоріше за все, сприймалася проповідником позитивно.

Але Антоній Радивиловський, як уже встановлено, не був філософом у сучасному значенні цього слова, ніколи сам себе так

не називав, і його сучасники теж не уважали його філософом, тому використовувати цей епітет для його характеристики і нині не є коректним.

У вітчизняній історико-філософській науці для позначення статусу персоналій, що творили в домодерну та ранньомодерну епоху, вже традиційно вживається більш широке поняття – «мислитель», яким, як правило, називають людину, що наділена здатністю глибокого, філософського мислення, тож часто ця назва вживається як синонім до слова «філософ», хоча й з більшим смисловим полем. Адже мислитель не обов'язково творить виключно в царині філософії. Він може продукувати твори, що мають релігійний, мистецький, міфологічний, політичний характер та ін., що, втім, не виключає його доробок із поля філософського дискурсу.

Менш поширеним, але також коректним терміном для позначення зазначених персоналій є термін «інтелектуал» (від лат. *Intellectualis* – розумовий), під яким розуміють людину з розвинутим аналітичним мисленням, представника розумової праці. Інтелектуал вважається творчим суспільним суб'єктом, постійно включеним у процес міркувань з приводу істини та моралі. Він виробляє та розвиває власні ідеї, або ж ретранслює та переосмислює чужі, визначає норми та культурні цінності суспільства.

Антоній Радивилівський за характером своєї особи та творчості підпадає під це поняття і, безумовно, може вважатися інтелектуалом, адже він був носієм досить ґрунтовної освіти, займався розумовою працею, а його творчість носить виразне морально-етичне навантаження та практичне спрямування. Тож, не будучи філософом у чіткому розумінні цього слова, Антоній Радивилівський безумовно є мислителем-інтелектуалом, творчість якого має значне філософське навантаження, що вже було доведено попередніми дослідженнями його спадщини.

Таким чином, можна зробити висновок про те, що вивчення спадщини Антонія Радивилівського є досить перспективним напрямком досліджень вітчизняної філософської культури епохи бароко. Морально-етичні повчання Антонія Радивилівського формувалися під впливом античної спадщини, православної теології, католицької схоластики, ідей Відродження та Реформації. Відповідно, його проповідницька літературна спадщина має значну філософську складову.

Антоній Радивилівський перебував під впливом філософської культури своєї епохи та виступає її суб'єктом, як носій, ретранслятор та творець. У повчаннях проповідника відобразилися особливості здобутків вітчизняної та європейської філософської думки. Відповідно, через тексти проповідника відбувається розширення меж функціонування філософської культури українського бароко. Завдяки проповідям елементи філософської культури стають доступними для масового більш широкого кола читачів/слухачів повчань мислителя. Набір філософських ідей, понять та образів, що знаходять собі місце у проповідях, мав своїм джерелом «високу» філософію та міг формуватися за рахунок своєрідного перекочовування філософських ідей із академічного середовища.

Дані феномени потребують свого дослідження, тож стали предметом подальшого розгляду в цій монографії.

Наступним кроком цього дослідження є безпосередній огляд елементів філософської складової проповідей Антонія Радивилівського. Зокрема, планується звернути увагу на функціонування мови філософії в спадщині проповідника та вплив античної філософської традиції на його доробок.



РОЗДІЛ 2.

ФІЛОСОФСЬКА СКЛАДОВА ПРОПОВІДЕЙ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Інтерес до вітчизняної філософської думки епохи бароко на сьогодні залишається досить високим, оскільки багато її аспектів є недостатньо вивченими.

Зокрема, і досі поза увагою дослідників залишаються особливості функціонування латинської філософської лексики та її перекладу в текстах українських ранньомодерних проповідників. В цьому розділі здійснено аналіз функціонування в проповідях Антонія Радивиловського елементів філософського знання через використання, переклад і тлумачення відповідного лексичного апарату. Наступним кроком стало вивчення характеристик використання проповідником текстів античної філософської традиції. Літературознавці, які зосереджували дослідницьку увагу на творчості Антонія Радивиловського (насамперед, Михайло Марковський [167] та Володимир Крекотень [134]), лише констатували факт літературних запозичень проповідником з низки античних текстів, проте не деталізували їх перелік і зміст та, природно, не досліджували цю проблему з історико-філософської точки зору.

Аналіз джерел, на які відкрито посилається Антоній Радивилівський, а також криптоцитат і алюзій, присутніх у його творах, показує, що найчастіше проповідник звертається до текстів Аристотеля та представників римського стоїцизму (Цицерона та Сенеки). Тож, далі буде розглянуто впливи саме цих мислителів на філософську складову проповідницької спадщини Антонія Радивиловського.

Таке дослідження дає змогу проілюструвати особливості побутування й розвитку в нефілософському жанрі проповіді елементів філософської культури доби бароко.

2.1. ФІЛОСОФСЬКЕ МОВЛЕННЯ

Проблема мови вважається однією з ключових у вивченні філософської культури. Увага до цієї сфери є характерною для всіх епох розвитку європейської інтелектуальної традиції – від античності до аналітичної школи, герменевтики та постмодерністських побудов ХХ ст. [37, с. 27]. Не втрачає вона актуальності й нині [33; 160].

Цей інтерес є цілком виправданим, адже мова є найголовнішим в людській комунікації засобом вираження, збереження та передавання інформації [15, с. 16-18]. На загальноцивілізаційному рівні за допомогою «мовних ігор» утворюються так звані гранднاراتиви (метанаративи), що, за Ліотаром, покликані пояснити та легітимізувати в очах суспільства знання про будову світу, місце й призначення людини тощо [158, с. 15-38].

У свою чергу, процес дискусії залежить від вибору мови, який стає вибором культурного поля, у котрому ведеться бесіда [26]. Діалог між традиціями та навіть мислителями, що належать до однієї культури, вимагає відповідної мови, яка б була однаково зрозумілою всім учасникам дискурсу, вона ж сама є результатом тривалого відбору та «шліфування» філософської лексики. Цей мовний арсенал набуває універсального транскультурного характеру, слугуючи для спілкування інтелектуалів.

Проте, поруч з універсальною мовою філософії, що ґрунтується на греко- та латиномовній традиції (яка сягає своїми витокami Античності) [336], розвивались і її національні форми, які формувались на основі поєднання відповідників, знайдених у народних мовах, із прямими кальками, запозиченими у так званих мовах «класичних».

Не є винятком у цьому аспекті й українська культура. Так, Олег Хома зауважує «термінологічні ресурси нашої філософської традиції, сформовані у той самий спосіб, що й у інших культурах – через переклад іншомовних творів і написання власних. Усі, крім стародавніх греків, починали створювати свою філософську термінологію, здебільшого перекладаючи твори попередників і прагнучи засвоїти якомога більше їх коло. Історію західної філософії взагалі можна уявити та подати як історію трансформації певних “мовних світів”. Що пізніше долучались народи до філософії, то складнішу і заплутанішу термінологічну спадщину їм доводилося засвоювати» [286, с. 56-80].

Джерелами формування вітчизняної філософської лексики (власний понятійний апарат тут починає складатися принаймні з кінця XVI – початку XVII ст. [74, с. 113-132]), окрім староукраїнської, слугували латинська, грецька, церковнослов'янська й польська мови. Зважаючи на те, що курси філософського та богословського циклу писалися латинською мовою (відповідно – їх автори користувалися усталеним у схоластиці науковим словництвом [242]), формування україномовного (староукраїнського) бого-

словського (і філософського) лексичного апарату відбувається у текстах дещо іншого характеру: перекладах, богословських працях, проповідях тощо.

Історія функціонування філософської мови в українській духовній культурі вивчалась у працях таких дослідників, як Ніна Жовтобрюх [93], Дмитро Кирик [120], Оксана Новоставська [187, с. 349-361; 188, с. 52-61], Іван Паславський [202, с. 300-316] та ін. Проте з матеріалами церковної проповіді ці дослідники не працювали.

Так, Д. Кирик зосередився на дослідженні філософської термінології в творчості Григорія Сковороди та представників академічної філософії XIX ст. [120]. Н. Жовтобрюх вивчала філософську лексику представників українського громадського руху XIX – поч. XX ст. [93]. В своїх дослідженнях автори широко вдавались до описового методу, фіксуючи філософський лексичний арсенал в творчості мислителів та письменників минулого. При цьому, дослідники звертали увагу на запозичення, адаптацію й переклад українською мовою «інтернаціональних» філософських термінів, що мають латинське, грецьке, німецьке та французьке походження. Однак особливістю цих розвідок є зосередженість на сегменті філософської термінології, що вписується в марксистський дискурс (матеріалізм, прогрес, диференціація, клас). При цьому «незручна» лексика або випадала з поля зору вчених, або фіксувалася без належної уваги.

І. Паславський здійснив дослідження розвитку філософської термінології в домодерний період за допомогою залучення перекладної літератури. Порівняння киеворуських перекладів та грецьких візантійських оригіналів давніх текстів дозволило вивчити особливості перекладу киеворуськими книжниками грецької філософської та богословської лексики [202, с. 300-316].

О. Новоставська здійснила теоретичне узагальнення напрацювань вітчизняної філологічної науки в царині дослідження української філософської термінології та виділила основні етапи її розвитку [187, с. 349-361; 188, с. 52-61].

Дослідження філософських понять на матеріалах проповідей Антонія Радивиловського проводились Л. Довгою [82, с. 72-81]. Авторка здійснила аналіз фундаментальних понять (благо/добро), що становлять стрижень аксіологічної парадигми українських церковних інтелектуалів XVII ст. Цей доробок містить цінні методологічні настанови. Зокрема, це стосується запропонованого

нею методологічного принципу, який вимагає не обмежуватись етичним чи онтологічним виміром уявлень, що вкладаються у філософські поняття церковними мислителями. Це передбачає врахування побутового вжитку лексем, якими позначають філософські поняття [82, с. 73-74]. Така позиція є продуктивною і за звернення до латинського лексичного апарату, оскільки відповідна лексема не обов'язково могла позначати філософське поняття. Латинська лексика могла мати характер загальноновживаних слів. Адже, широке використання латини в публічному мовленні було характерним для культури Речі Посполитої, в межах якої формувався автор. Цю обставину враховано в цьому дослідженні в процесі з'ясування статусу (понятійного чи побутового) латинських лексем та їх українських еквівалентів, які використовував Антоній Радивилівський.

Основним критерієм відбору лексем, що стали предметом вивчення у цьому дослідженні, є їх належність до поля філософії за часів Антонія Радивилівського. При цьому, втрата лексемою філософського статусу, або ж її збереження в полі зору філософії до сьогодні, так само як і набуття «філософськості» в пізніші часи, не береться до уваги. Тож у межах цієї розвідки опинилися як лексеми, що наразі мають статус філософських (субстанція, дискурс, філософія), так і такі, що його втратили (інфлюенція).

За ще один критерій відбору латинських лексем вибрано можливість віднайти їх переклад староукраїнською мовою, здійснений самим Антонієм Радивилівським. Такий переклад фіксується у рукописах проповідника: його може бути вміщено на маргіналах чи поруч із вжитим латинським словом. Також українські відповідники латинських лексем з'являються у власноручних редакторських правках Радивилівського, що залишилися у його рукописних збірках. Іноді ж такий переклад можна виявити, тільки порівнюючи тексти рукописних та друкованих проповідей та знаходячи лексичні розбіжності між ними.

З метою виявлення усталеності чи оригінальності наведених Радивилівським перекладів, вони порівнюється з відповідниками, присутніми в інших ранньомодерних вітчизняних джерелах, зокрема у працях Йоаникія Галятовського [39], у словнику «Лексіконъ славеноросскій альбо Имень тлъкованіе» Памво Беринди [17] та в анонімній праці «Синоніма Славеноросская» [243]. За допоміжний матеріал також використано дані, уміщені в «Слов-

нику української мови XVI – першої половини XVII ст.)» [244; 245].

Втім, як уже мовилось вище, наявність у тексті латинських слів чи їх староукраїнських відповідників не конче вказує на філософський дискурс його Автора. Тому, наступним кроком після вибору лексем, які підлягатимуть аналізу, стало виокремлення контекстів їх уживання Антонієм Радивилівським та визначення відповідних смислових полів з подальшим розмежуванням випадків, де лексема виразно набирає ознак «поняття», від випадків її побутового вжитку (ці загалом залишаються без детальнішого аналізу). Врешті, порівняння смислів, що вкладалися у відповідну лексему Радивилівським, із притаманними їй у латинських філософських/богословських текстах, стало тим маркером, який дозволив остаточно визначити статус відповідних лексем у мовленні київського проповідника.

Застосування цих процедур дозволило проілюструвати процес збагачення української духовної культури епохи бароко латиномовною філософською лексикою та її вітчизняними еквівалентами.

Як відомо, категоріальний апарат курсів могилянських професорів носить загальноприйнятий для схоластичної традиції характер [242]. Що ж стосується використання філософської лексики в церковних проповідях, то воно має свої особливості, що яскраво ілюструються на прикладі творів Антонія Радивилівського.

Підсилюючи переконливість повчань аргументами «від філософів», проповідник доволі часто вдавався до вживання латинської лексики. А щоб адаптувати її до кращого розуміння паствою, він або відразу ж наводить українські відповідники, або вдається до пояснення використаного латинського слова. Можна припустити, що в повчаннях, призначених для освічених слухачів, Радивилівський залишає без змін вживані ним латинські слова. Проте, коли проповідь призначалася для людей, малознайомих з «високою» наукою, Радивилівський намагається адаптувати свій текст під їх рівень, замінюючи «нові» лексеми на більш відомі чи зрозумілі еквіваленти. Уважна робота українського мислителя зі словом особливо виокремлюється при порівнянні його рукописних збірок із друкованими.

У рукописних збірках, які Радивилівський укладав, коли був проповідником Києво-Печерської Лаври, він доволі густо послуговується латинською лексикою. Вочевидь, тут автор творив свої

повчання за всіма правилами «риторичної науки» та призначав їх для освіченого слухача з числа лаврської братії і заможних мирян різних станів. Що ж стосується друкованих збірок, то бачимо, що в них лексику латинського походження змінено на більш зрозумілі староукраїнські еквіваленти. Вірогідно, що цей факт можна пояснити прагненням Радивилівського зробити свої проповіді більш зрозумілими для потенційних читачів (парафіяльних священиків) та слухачів. Відповідні правки він міг внести в тексти, готуючи їх до друку.

Наведу деякі приклади щойно названих заміन: «аргументъ» [217, с. 341] – «доводъ» [216, арк. 118], «симпація» – «склонность» (маргіналія) [220, арк. 243 зв.], «інтенція» [220, арк. 163 зв.] – «намѣреніе» [218, с. 128], «аффектъ» [217, с. 351] – «умысль» [216, арк. 121 зв.], «сентенції» [217, с. 521] – «науки» [216, арк. 174 зв.], «полѣтика» [217, с. 1105] – «людзкъсть» [216, арк. 385 зв.] тощо. Таке редагування обумовлене вимогою простоти мови та доступності викладу, що висувались до проповідей так званого «латино-польського» типу [134, с. 11-13].

Як бачимо, у текстах Антонія Радивилівського зустрічаються слова, які й зараз входять до філософського тезаурусу, а також такі, що наразі більш активно використовуються іншими науками.

Наприклад, у «Слові на Неділю Одинадцату по Сходженню Св. Духа» проповідник, міркуючи про взаємини Бога з покірною людиною, вживає слово «інфлюенція», яке на той час входило до арсеналу філософської мови та мало астрономічне, астрологічне та богословське значення. В астрономічному й астрологічному значенні «інфлюенція» тлумачилась як вплив зірок на земну матерію та долю людей. В свою чергу, вчення про інфлюенцію (лат. *influentia* – вливання, пізніше вплив) є відображенням у середньовічній космології неоплатонівської картини світу. Тут вона позначає результат еманції (витікання) Єдиного (Божества), яке вливається в матеріальні речі, обумовлюючи їх буття [313, с. 90].

В західній теології це поняття використовувалося при розробці вчення про «нестворені енергії», що сходять від Господа. Так, зокрема у текстах Бонавентури *influentia* рівнозначне *lumen gloriae* (сяяння слави), що витікає безпосередньо від Бога та сприймається як божественна «дія», завдяки якій Він пізнається. Через осяяння (*illuminato*) цим світлом людина пізнає Господа та воз'єднується з Ним [313, с. 90]. Тож інфлюенція у вченні Бонавентури трактується як «сходження» Бога до людини.

На жаль, українські словники XVII ст. не дають пояснення цієї лексеми. У текстах інших вітчизняних церковних авторів цього періоду віднайти це слово також не вдалося. Тож в цьому випадку аналіз можливих значень, що вкладались в латинську лексему «інфлюенція», проведено лише на основі текстів Антонія Радивиловського. Проповідник використовує лексему «інфлюенція» при моральному повчанні, намагаючись показати вплив божественної волі на покірну людину. Проте, Радивиловський вочевидь зіткнувся з труднощами перекладу даного слова на доступну пастві мову, тож просто перетлумачив його відповідно до свого розуміння та мети повчання.

У рукописному варіанті «Вінця» Антоній Радивиловський переклав латинське *influentia* як «вливання» – «інфлюенції албо вливанія» [217, с. 583], що є буквальним тогочасним перекладом, який згодом у російській мові перетвориться на «влияние» [34], а в сучасній українській мові на «вплив». У друкованому ж варіанті проповідник замінив цей переклад на більш доречний за змістом та зрозумілий слухачам, до того ж богословсько коректніший з православної точки зору [313, с. 90]. Друкований текст викладено в наступній редакції: «інфлюенції албо действия» [216, арк. 195]. Слово «действиє», тобто сучасна «дія», в цьому випадку може розумітися і як вплив (тут – божественної волі на людину), що цілком прийнятно для теперішнього значення поняття «інфлюенція», яке наразі використовується в медицині. Зараз воно втратило своє космологічно-містичне значення й стало служити для позначення впливу як такого (в медичному значенні – вірусу на організм).

Іншою філософською лексемою, якою користується Антоній Радивиловський у своїх повчаннях, є «дискурсъ» [217, с. 724], що перекладається автором у друкованому варіанті проповіді як «бесѣда» [216, арк. 247]. «Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.» тлумачить «дишкурсъ, дискурсъ, дікурсъ» як розмова або диспут [244, с. 29]. У свою чергу «Лексіконъ славеноросскій албо Имень тлъкованіе» Памво Беринди перекладає «розмова» як «бесѣда» [17, с. 7]. Тож редакторський переклад Радивиловського цілком відповідає загальноприйнятому.

Цю лексему Радивиловський використовує в описі Євангельських подій зустрічі Спасителя з хананеянкою та зцілення її біснуватої доньки (Мф. 15: 21-28). Як пише Радивиловський, між Євангельськими персонажами стався – «дискурсъ» (у рукописно-

му варіанті) – «бесѣда» (у друкованому). Ця редакція, як і в інших випадках, обумовлена тенденцією до спрощення сприйняття тексту, проте тлумачення автором слова «дискурс» розкривається через контекст його використання. Акцентуючи в «екзордїумі» (вступі) на предметі проповіді, Радивилівський зауважує, що буде говорити про «дискурсъ» («бесѣду») між хананейкою та Христом. Далі Радивилівський зі схоластичною скрупульозністю розбирає Євангельський діалог, наводячи не лише думку церковних екзегетів та коментарі, що стосуються обставин діалогу, але й доповнюючи саму бесіду доводами, що стосуються різних позицій і які могли б прозвучати в дискусії. Таким чином Антоній Радивилівський ніби реконструює всю повноту розмови, додаючи «відсутні» елементи.

Грунтуючись на цьому, можна припустити, що «дискурс-бесіда» тут використано для позначення діалектичної суперечки заради істини, дискусії, що має проблемний характер й потребує врахування всіх обставин справи для вирішення проблеми, що стала її предметом. Зрозуміло, що це трактування дискурсу значно вужче, ніж сучасне, але не є простим перекладом слова з латини на староукраїнську.

Близьким за значенням є слово «контroversія», яке Антоній Радивилівський використовує у «Слові другому на Покров Богородиці», описуючи відомий біблійний сюжет про суд царя Соломона. Як пише проповідник щодо двох жінок:

«надовго протягла межі ними контroversія (маргіналія – «спору» – В.С.) о сына, бо една з нихъ мовила, мой сынъ, а другая з(ъ)біала мовячи, неправду мовишь, мой» [220, арк. 510 зв.].

Як видно з уривку, Радивилівський в рукописі переклав латинське слово *controversia* як суперечка («спору»).

«Лексикон» Беринди перекладає «контroversія» як «прѣнїє» [17, с. 217], а «Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.» трактує «контroversія» в кількох значеннях: юридичний процес, суперечка, судова заява та диспут (академічний) [245, с. 243-244]. Тож, застосування та переклад Радивилівським цієї латинської лексеми збігається як із контекстом біблійного оповідання, так і загальноприйнятим за часів проповідника тлумаченням цього слова.

З контексту вживання цієї лексеми Радивилівським видно, що на відміну від дискурсу, який є продуктивною «бесідою»,

«контroversія» вживається ним для позначення конфліктної суперечки.

У своїх повчаннях проповідник також звертається до низки лексем, якими позначаються різні філософські категорії. Зокрема, у рукописній збірці «Огородок...» він вживає транслітероване кирилицею латинське слово «субстанція» [219, арк. 432]. При цьому на полях уміщено переклад «истность» [219, арк. 432], що, вочевидь, мало би зробити текст зрозумілішим. Та видається, що тут Радивилівський не досяг мети. Ця проповідь залишилась переобтяженою схоластичними міркуваннями, адресованими освіченій аудиторії, відтак не увійшла в друкований варіант збірки, що призначався для пересічного слухача/читача.

Проповідь, про яку тут мовиться, присвячена багатію та Лазарю. У ній Антоній Радивилівський вживає низку лексем з арсеналу філософської мови, надаючи їм доступного звучання. Так, пояснюючи, чому Церква називає Лазаря на ймення, а імені багатія не згадує, проповідник будує таке міркування:

«для того же имя ест(ъ) которое значить истность з яковостю й спадком(ъ). Богатый же стратилъ субстанцію (на маргіналії – «истность» – *В.С.*) то естъ правдивую истоту благодати й хвалы, а задержалъ тылько яковость богатствъ, для того Ц(е)рковь Матка наша при них толко непридаючи имени zostавила его, а посполите мовять яко кого видять такъ пишуть. Лазарь поневажъ заховалъ субстанцію, бо мѣлъ правдѣвую бытность благодати й хвалы // для того власным(ъ) его именемъ назвала...» [219, арк. 432-432 зв.].

У наведеному вище фрагменті тексту Радивилівського лексема «субстанція», вочевидь, позначає «істинне буття», початок буття (в цьому випадку – буття людини), тож цілком уписується у загальне тлумачення категорії «субстанція» у філософії XVII ст.

Проте, зважаючи на особливості філософського лексичного набору епохи, трактування лексеми «истность» у вітчизняних барокових текстах лише як перекладу латинського «субстанція» не є однозначним. Так, сама лексема «истность» походить з церковнослов'янського та перекладається як «сутність», що є спільною рисою для слов'янських мов (наприклад, польське «*istne*» – сутнє). Анонімний рукописний словник староукраїнської мови 2-ї пол. XVII століття «Синоніма Славеноросская» перекладає «истность» як «существо» [243]. Відповідно, латинська лексема «субстанція» перекладається як «истность», а остання, в свою

чергу, як «сутність», що може говорити про синонімічність всіх трьох лексем.

Однак, схоластична філософія, спираючись на Аристотеля, розділяла поняття субстанції та сутності. До проблеми розрізнення субстанції та сутності ґрунтовно звертався Тома Аквінський, позиція якого мала значний вплив на пізніших авторів. В «Сумі теології» (Питання 29; Розділ 2) Аквінат пише, що субстанція має подвійне значення. В першому випадку вона позначає «щойність» речі, яка вказує на її визначення й тотожна «сутності». В другому випадку субстанція є суб'єктом, що існує сам по собі та лежить в основі речі та її акцидентів [280]. Розведення цих понять було характерним і для вітчизняної філософської культури. Так, в трактаті Інокентія Гізеля «Твір про всю філософію» субстанція (*substantia*) та сутність (*essentia*) чітко розрізняються [66, с. 48].

Отже, можна припустити, що українські автори XVII століття, йдучи за схоластами, під «истностью» могли мати на увазі як «субстанцію», так і «сутність». Відповідно, це питання потребує уточнення.

Розгляд текстів українських церковних мислителів показує, що використання староукраїнської лексики «истность» як перекладу латинського *substantia* є загальноприйнятим явищем. Так, Йоаникій Галятовський перекладає «субстанція» як «истность», зазначаючи: «субстанція, истность, которая сама през(ъ) себе зостає(ъ) и маєть свою бытность» [39, с. 165]. Ця дефініція цілком збігається з філософським розумінням цієї категорії. Використання лексики «истность» як заміни «субстанції» також практикувалося вітчизняними богословами. Наприклад, «Катехізіс» Петра Могили використовує «истность» як богословську категорію для тлумачення таїнства євхаристії, під час якої «истность хлѣба и вина преистначає в истность Тѣла и Крове Христовой» [118, с. 166]. В цьому фрагменті зафіксовано акт транссубстанціації, як перетворення субстанцій хліба й вина на субстанції Тіла та Крові Христа. Це трактування Євхаристії було описане Аквінатом та через латинські впливи отримало поширення у православній теології [97].

У текстах Радивиловського лексема «истность» використовується не один раз. При чому спостерігається подвійне її тлумачення: вже згадане вживання як синоніму до субстанції [219, арк. 432] та в значенні сутності. У контексті останнього увагу

привертає фрагмент, у якому проповідник міркує про людську сутність: «силу смѣха з истностію ч(о)л(о)в(ѣ)ческою такъ Б(о)гъ соединилъ, же єдно безъ другого быти неможесть...» [216, арк. 65 зв.-66]. В цьому випадку «истность» використовується Радивилівським для позначення сутності людини (людяності), що поєднана з її невід'ємним предикатом, який цю сутність визначає – здатністю сміятися.

Щодо тлумачення окремих лексем нелатинського походження, використаних проповідником у вищенаведеному фрагменті проповіді про багача та Лазаря, можна зауважити, що тут йдеться про логічне визначення категорії «поняття», яке подається Радивилівським як «имя». Проповідник відповідно до аристотелівської логіки подає дефініцію «поняття»: «имя ест(ъ) которое значить истность з яковостю й спадком(ъ)» [219, арк. 432]. «Синоніма Славеноросская» перекладає «яковый» як «каковый», а «спадок» як «наслѣдие, жребый, достояніе» [243]. Отже, «спадокъ» є поняттям, яке вказує на статус багача й відповідно не належить до філософської лексики. Що ж стосується «яковості», то з контексту стає зрозумілим, що ця лексема позначає категорію «якість».

Таке використання аристотелівських категорій в церковній проповіді не є чимось унікальним. Зокрема, досить детальний розбір категорій Стагірита (субстанція, кількість, якість, відношення, простір, час, стан, володіння, дія, страждання) подається в «Ключі розуміння» Йоаникія Галятовського, який намагається застосувати їх для пояснення подій, що відбулися в житті апостола Іоанна. При цьому проповідник наводить переклад латиномовних лексем, якими позначаються ці категорії (він, як і Радивилівський, користувався латинським перекладом Аристотеля) староукраїнською:

«Найдується у філософовъ десять предикамента, в(ъ) которыхъ предикамен(ъ)тахъ вшелякїи ся речи замыкають и до них ся стягають и належать... Першое предикаментумъ естъ субсанція, истность... Другое предикаментумъ естъ квантитасъ, коликость... Третье предикаментумъ естъ квалитасъ, яковость... Четвертое предикамен(ъ)тумъ естъ реляцио, възглядъ, албо одношене... Пятое предикаментумъ естъ акціо, чиненье... шестое предикаментумъ ест(ъ) пас(ъ)сіо, терпеніе... Семое предикаментумъ естъ квандо, когда, то естъ котрого часу дѣяло... Осмое предикаментумъ ест(ъ) убѣ, где, то естъ на якомъ мѣстцу шо ся дѣяло... Девятое предикаментумъ естъ ситусъ положенье, албо распоражен(ъ)е частей

тїла якого... Десятоє остатнє предикаментумъ ест(ъ) габѣтусь, одежда, якую кто одежду масть» [39, с. 165-170].

Вочевидь, тут проповідник відповідно до мети свого повчання замінив категорію «володіння» на приклад «одягненого», що його використав Аристотель при поясненні її суті. Детальний розбір цих категорій в спадщині Галятовського на предмет їх відповідності аристотелівському вченню був здійснений Тарасом Лучуком [161, с. 41-53], тож не буду повторно вдаватись в їх аналіз.

Щодо такого ж «популярного», в сенсі «загальнодоступного», тлумачення слова «філософія» та епітету «філософ» Антонієм Радивилівським, то він перекладає його як «мудрець», замінюючи рукописне «философы» [217, с. 583] на друковане – «мудрецы» [216, арк. 195] або «любомудрець» [216, арк. 487]. Так само й Галятовський, тлумачачи слово «філософ», перекладає його дослівно як «люблячий мудрість». Апостола Іоанна він характеризує як «филіософа, люблячого мудрость» [39, с. 170]. Тут проповідники тримаються загальної традиції. Так само це слово тлумачиться в «Лексиконі» Беринди, де «любомудріє» є перекладом слова «філософія» та навпаки: «любомудріє: філософія, коханєся в мудрости» [17, с. 61]; «філософія: мудрость, любленіє мудрости, любомудріє. філософъ: любомудрец, мудрыи, кохающійся в мудрости, мудролюбєц» [17, с. 239].

Отже, особливостями функціонування лексичного апарату філософії в українській культурі епохи бароко є його тісний зв'язок з латинською традицією. Проте, на рівні морального «повчання», що підсилювалося філософськими міркуваннями, спостерігається специфічна адаптація латиномовної лексики до українського мовного поля. Така «українізація» стала «побічним продуктом» намагання проповідників-моралістів зробити свої повчання доступнішими для широкої аудиторії. Цей лексичний апарат може вважатися повноцінною складовою філософської культури українського бароко.

Залишається відкритим питання, чи вичленовував Антоній Радивилівський класичне словництво з повсякденної мови освіченої людини, для якої використання латиномовних лексем було нормальною практикою, адже це була мова високої культури. До такого змішування латини з польською чи руською мовою вдавались в публічному просторі світські та церковні сучасники проповідника. Тож, очевидно, що, обираючи латину, Радивилівський

робив вибір на користь інтелектуального простору, у тісному зв'язку з яким він розвивався [26; 317, с. 57-95]. Але, з іншого боку, проповідь була знаряддям комунікації Церкви з паствою, яка залишалася поза масштабним впливом латинської вченості, і тому цей жанр творився руською (староукраїнською) мовою як мовою загалу. Як зауважує Джованна Броджі Беркофф: «упродовж усього XVII ст. найприродніше виражала культуру, що її породила, руська мова. Невипадково саме її використовували в проповідуванні – літературному жанрі, який забезпечував комунікацію між церковними інтелектуалами й нижчим кліром» [26].

Творячи свої повчання цією мовою, Радивилівський вступав у діалог з паствою як представник спільної «української» традиції. Руська (староукраїнська) мова служила засобом підкреслення власної культурної ідентичності, тоді як латина слугувала маркером людини освіченої, яка прагнула поставити свою освіченість на службу загальному благу Церкви. Тож, не відмовляючись від латинської вченості, проповідник «приміряв» її на український культурний простір, в тому числі й на мовному рівні, адаптуючи чи перекладаючи латинські слова на вітчизняний манер там, де це було можливо, або ж «вживляючи» їх в староукраїнський текст й супроводжуючи відповідними поясненнями.

Перемішування староукраїнських та латинських мовних кодів та прилаштовування чужого мовного апарату «під себе» є проявом властивих українській бароковій культурі відкритості, поліморфізму та діалогізму, на чому вже було наголошено дослідниками [79, с. 305-306]. Цей поліморфізм є не ознакою недосконалості української культури, а її сутнісною особливістю [334, с. 325-387].

Така здатність мислителя відчувати нюанси філософсько-богословської лексики, на думку Л. Довгої, є ознакою навичок філософування та свідомого й критичного ставлення до осмислення і адаптації надбань іншої культури. Також це свідчить про розуміння тонкощів смислів «чужого» тексту при перекладі в процесі запозичення й цитування, що є «тим сигнальним моментом, з якого починається свідоме філософування за допомогою поняттєвого апарату» [76, с. 133-134].

Чи намагається Радивилівський вживати запозичені із латинської мови (і перекладені староукраїнською) поняття дисципліновано, саме як філософський науковий інструментарій? Схоже, що так. Проте, зважаючи на багатозначність смислів, яких він надає

окремим відповідникам латинських філософських понять, а також на зафіксовані відхилення від їх основного тлумачення, було б необачним стверджувати, що київський проповідник робить це послідовно. Разом з тим, можна уважати доконаним фактом, що виявлені тут особливості впровадження латинської філософської лексики та її староукраїнських еквівалентів в тексти проповідей свідчать про свідомі спроби ранньомодерних українських інтелектуалів сформувати власний (україномовний) філософський (богословський) понятійний апарат, який дозволить дисциплінувати мислення та мовлення.

Задля подальшого розкриття характерних рис впливу філософської культури на спадщину Антонія Радивиловського далі буде розглянуто особливості використання проповідником філософських текстів античної традиції.

2.2. РЕІНТЕРПРЕТАЦІЯ ФІЛОСОФІЇ АРИСТОТЕЛЯ

Звертаючись до осмислення інтелектуальної спадщини українських мислителів епохи бароко, слід окремо зупинитись на джерелах, що лягли в основу формування тогочасної вітчизняної культури. Одним із них є твори античних авторів, що становлять фундамент усього європейського інтелектуального простору.

Інтерес, що виник в ранньомодерній Україні до античної філософії, риторики, поезії тощо, обумовлювався побутуванням на теренах Київської Митрополії практик гуманістичної освіти, що поширювалися, зокрема, через мережу єзуїтських колегіумів. Як відомо, її куррікулюм передбачав освоєння студентами стародавніх текстів на рівні вміння їх інтерпретувати та використовувати для власних потреб.

Проблемі впливу античної філософії на світогляд українських церковних мислителів XVII ст. та на осмислення ними взаємин людини та світу присвячено чимало досліджень, зокрема вона аналізується в працях Вілена Горського [53], Ігоря Захари [100], Марії Кашуби [119, с. 258-265], Дмитра Кирика [226, с. 91-102], Валерії Нічик [181, с. 241-258; 185, с. 75-89; 186, с. 54-66], Галини Паласюк [199, с. 321-323], Івана Паславського [202], Мирослава Роговича [226, с. 91-102], Ярослави Стратій [252, с. 289-300; 253, с. 73-81; 255, с. 74-129], Лілії Чернік [292] та ін.

Проте, творчість Антонія Радивиловського у такому ракурсі ще й досі ґрунтовно не розглядалася. Однак, без розуміння прин-

ципів роботи українського проповідника із античними джерелами чи механізмів прилаштовування «філософських» істин до християнського морального вчення, майже неможливо досягнути ні сенсу його праць, ані їх значення для розвитку ранньомодерної української культури. Тому саме цим питанням присвячено цей підрозділ.

Як щойно мовилось, Антоній Радивилівський жваво послуговувався текстами античних мислителів при написанні своїх повчань. Він піддавав запозичені в них фрагменти творчій обробці чи інтерпретації, припасовуючи до теми чи мети проповіді. Зазвичай ці приклади слугували ілюстраціями до моралістичних напучувань та роздумів над смисложиттєвими проблемами існування людини.

Відомо, що генеральний вплив на філософські курси могилянських професорів мала схоластична традиція (Тома Аквінський, Франциско Суарес, Франциско Овієдо...), яка багато в чому ґрунтувалася на інтерпретації спадщини Аристотеля, який впродовж століть залишався найбільшим авторитетом серед античних філософів [241, с. 50-55]. Природно, що з академічних аудиторій ці ідеї поширилися в інші сфери духовної культури українського бароко, творцями якої були вихованці київських професорів.

Одним з культурних феноменів, у якому відбивалися ідеї Стагірита, була церковна проповідь. Вона, як жанр, що мав за мету корекцію людської поведінки в бік християнських чеснот, містила значну антропологічну та морально-етичну складову. Ця складова розкривалася у роздумах церковних мислителів над проблемами людської природи, належної поведінки, сенсу життя, взаємин людини та світу тощо. Втім, моральні богослови доби бароко, звертаючись до тлумачення євангельських істин, опирались не тільки на святоотцівську спадщину, але й на «християнізовану» версію етики Аристотеля, праці Платона, Сенеки, Епікура тощо [207, с. 238-253].

Ця інтелектуальна лінія повною мірою відбилася в спадщині Антонія Радивилівського. Проповідник досить активно використовує тексти Аристотеля у своїх повчаннях та називає його «найсубтелніший з Любомудрцев(ь)» [216, арк. 487].

Відкритим залишається питання про тексти Аристотеля, якими користувався проповідник. Імовірно, вони могли бути в бібліотеці Київської колегії, але не збереглися ні самі ці твори, ні їх перелік.

Відомо, що перше повне зібрання текстів Аристотеля латинською мовою з коментарями Авероеса вийшло у Венеції в 1489 році. Грецьке видання з'явилося дещо пізніше, в 1495-1498 рр., також у Венеції. У 1531 році в Базелі з'явилося нове видання, переглянуте Еразмом Роттердамським, а у 1584 році вийшло франкфуртське видання Сільбурга. Тож, теоретично Антоній Радивилівський міг мати в своєму розпорядженні як грецький, так і латинський тексти Аристотеля. Світло на питання про мову текстів Стагірита, якими користувався проповідник, можуть пролити посилання на маргіналіях його збірок проповідей. Зазвичай Антоній Радивилівський перекладає латинські назви староукраїнською, а грецькі залишає без змін. Однак, в останньому випадку мову твору часто визначити неможливо, адже латинські назви цих трактатів читаються майже так само як і грецькі (наприклад: «Метеорологіка» чи «Політика»). Однак, в окремих випадках проповідник здійснює в посиланнях кириличну транслітерацію назв трактатів грецького філософа. Так, посилаючись на «Етику», проповідник наводить кириличне посилання, що передає латинізоване прочитання грецької назви: «*Ethicorum*» – «Аристот: Етикорум: Книг 0. гл: д») [218, с. 694]. Та й саме написання проповідником імені мислителя носить здебільшого латинізований характер (Аристотелєсь) [218, с. 12]. Ці факти свідчать про використання Радивилівським саме латинського видання аристотелівських текстів. Так само, латинським Аристотелем користувався інший видатний сучасник проповідника – Йоаникій Галятовський [161, с. 41-53; 321].

Весь масив використовуваних Радивилівським текстів Стагірита можна умовно поділити на три групи: природничо-наукові, антропологічні та морально-етичні.

Найбільшою групою є природничо-наукові трактати Аристотеля, що отримали в проповідях Радивилівського досить різноманітне використання. Коментуючи запозичені у Аристотеля фрагменти, які містять інформацію природничого характеру, проповідник намагається надавати їм моралістичного змісту. Так, не посилаючись на конкретне джерело, проповідник пише:

«Учи(ть) Аристотеле(сь), ижъ зъ единого яйца, два пте(н)ца народитися могутъ, если плѣва жолтка на двоєся роздѣлитъ(ь). Что в(ь) яйцу жолток(ь), то в(ь) ч(о)л(овѣ)ку любовь. тая если будетъ замиряти на двоє, къ Б(о)гу й ближнимъ, з(ь) надѣи пришлої славы, окажутся яко два птенца, Прославленіє Д(у)ши й Тѣла» [218, с. 12].

Рукописний «Огородок» містить той самий фрагмент із незначними відмінностями, посилення на джерело в маргіналах так само відсутнє [219, арк. 15]. Джерелом запозичення вищезгаданих природничо-наукових відомостей вочевидь є трактат «Про виникнення тварин» (*Περὶ ζῴων γενέσεως / De generatione animalium*).

Антоній Радивилівський використовує природничо-наукові знання, отримані з текстів Аристотеля, для пояснення норм людської поведінки, проводячи паралелі між життям людини і тварин. Так, у «Слові тридцять другому «по сошествіи Святого Духа», де розбирається Євангельський сюжет про Закхея, проповідник пише:

«Пише(ть) Аристотелесь Філізофъ... же орель птенцы свои на пазногтя(хъ) завѣси(в)ши, выставуе(ть) ку променямъ С(о)лнечнымъ, ѡна С(о)лнце смотрѣти примушае(ть); ѡ если око якого птен(ъ)ца на С(о)лнце смотрѣти неможе(ть), мружи(т)ся, албо ѡ заплаче(ть); тако(г)о птен(ъ)ца яко отро(д)ка, прече(ть) о(т)кидае(ть), // албо ѡ забивае(ть): если за(сь) якое зъ них(ъ) просто на промень С(о)лнечный смотритъ, такое яко подобное себѣ любить ѡ кормитъ. чи бывае(ть) же забвенное ѡ тое орля, которое прече(ть) от себе орель о(т)кидае(ть)? нѣтъ: бо з(ъ) Б(о)зского провиденія прилѣтывае(ть) птица драпѣжная соколъ, который на(дѣ) иныхъ птицъ маючи великую любовь до птенцовъ, приимуе(ть) о(т)верженное орля, ѡ корми(ть) такъ, якъ власного своего птенца» [216, арк. 386-386 зв.].

Далі Антоній Радивилівський, у бароковій риторичній манері, ототожнює орла з світом, який показує людям різні розкоші. Тих, хто дивиться на них жадібно, світ осипає милостями, а тих, хто не піддається спокусі – відкидає від себе. Проте останні не залишаються без піклування, оскільки Божим провидінням передбачено, аби багаті люди виявляли до знедолених милосердя й піклувалися про них, «заробляючи» собі Царство Небесне [216, арк. 386 зв.-387].

Тож в цьому випадку проповідник за допомогою текстів Стагірита намагається надати обґрунтування милосердю як обов'язку багатих стосовно бідних. Посилання на конкретну працю Аристотеля в тексті відсутнє. Джерелом є тракт «Історія тварин» (*Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι / Historia animalium*), де грецький філософ надає відомості про «морського орла» (скопу), якому приписуються вищезгадані особливості.

Природничо-наукова інформація з текстів Аристотеля використовується проповідником й для похвали окремим особам. Так,

у вступній присвяті до «Огородка», в якій Антоній Радивилівський дякує своєму патрону Інокентію Гізелю, вихваляючи його цноти, проповідник порівнює його милосердя з описаним Стагіритом чарівним джерелом, яке воскрешає мертвих птахів:

«Пишеть Аристотелесь, же есть в(ъ) Сициліи Жродло нахшталтъ виру, в(ъ) которомъ гды будетъ погружено Птаство умерлое, оживеть. (Маргіналія «О Чудесныхъ гл: кВ») й ктожь не признает(ъ), же естесь таким(ъ) жродлом(ъ) Превелебно(сть) Твоя? бо якъ в(ъ) ономъ жродлѣ Вода, Птаство умерлое уживляеть: такъ Милосердіе Твое, нендзных(ъ) й утрапленыхъ людей... власне оживляеть» [218, арк. 8 зв.].

Тут проповідник посилається на псевдоаристотелівський трактат «Про дивовижні чутки» (*Περὶ θαυμάσιων ἀκουσμάτων* / *De mirabilibus auscultationibus*). Як видно з наведеного тексту – похвала Гізелю з використанням посилання на Аристотеля, яке містить фантастичну інформацію природознавчого характеру, відповідно до задуму проповідника набуває моралістичного та епідейктичного змісту.

Запозичення з «натуралістичних» текстів Аристотеля використовуються проповідником при похвалі святих. Тут вони набувають не тільки якостей риторичної прикраси, але й слугують заохочуванню слухачів до християнської побожності. У «Другому слові на перенесення мощів св. Феодосія Печерського» Радивилівський без посилання на джерело (вочевидь, це трактат «Про дивовижні чутки») згадує:

«Пише(тъ) Аристотеле(съ) Филозофъ, же в(ъ) Фригіей на єдной горѣ знайдує(т)ся Каме(нь) якѣй, которы(й) гдыкто внеслъ до // Цибелесь Бо(ж)ниці, єдна(лъ) себѣ дивную любовь у Родичо(въ), хотяй бы ихъ найбарзѣй уразиль... Абысмо теды слухачу могли Б(о)га ураженого грѣхами н(а)шими, поеднати, абысмо могли набыти ласки й м(и)л(осе)рдія его, за Каме(нь) той, который єднаеть любовь сыномъ у Родителей, внесѣмо до его Б(о)з(с)кого маєстату сію дра(х)му золотую, Мощи мовлю Пр(е)п(одо)бного о(т)ца нашего Феодосія Пече(р)ского» [218, с. 329-330].

В рукописному «Огородку» в згаданому «Слові» цей фрагмент відсутній, проте ми знаходимо його в «Третньому слові на перенесення мощів св. Феодосія Печерського», тільки вже в іншій інтерпретації. Так, після наведення історії Стагірита, проповідник називає каменем вже не мощі Феодосія, а самого Ісуса Христа:

«Чтожь маемо чинити братіє, ово маемо камѣнь Х(рист)а Сп(а)-с(и)теля, яко мовить Апостоль С(вя)тый: Камень же бѣ Хр(исто)сѣ; вне-сѣмо его през(ъ) принятѣ Пренас(вя)тѣйшихъ тайнъ яко до бо(ж)ницы Цибеллєсѣ до с(е)рдца свого...» [220, арк. 291].

При похвалі Богородиці («Слово друге на Різдво Богородиці») Антоній Радивилівський використовує інший «природничий» трактат Аристотеля, «Метеорологіка» (*Та метеороλογικὰ / Meteorologica*), що в основному присвячений небесним явищам. Тут проповідник посилається на конкретний текст мислителя:

«Онѣй славный Філіозофъ Аристотеле(сѣ) залицаючи з(ъ) фарбъ ду-гу Н(е)б(ес)ную мовить тое оней: Дуга н(е)б(ес)ная маеть фарбы кото-ры(хъ) заледво малярѣ наслѣдовати могут(ъ) (маргіналія: «Книга: г. Ме-теор. Глав.: в», посилання вірне – В.С.). Гдыся присмотримо фа(р)-бом(ъ) дивному кшта(л)ту й пїєнкности Пребл(агосло)венной Д(ѣ)вѣ М(а)рії теперъ на Рож(д)енной, при(з)нати мусимо тое, же такіє мѣти буде(тъ) цноты й заслуги, же... Агглове в(ъ) оных(ъ) заледво ю наслѣ-довати могутъ; й овшемъ в(ъ) нѣкоторыхъ немогутъ» [218, с. 427].

В рукописному варіанті це «Слово» йде під номером сім та значно відрізняється від друкованого варіанту. Так, у ньому від-сутній наведений вище фрагмент, хоча присутні запозичені з того ж трактату міркування Аристотеля про веселку (щоправда, вже анонімні та без посилань на джерело, яким також є III книга Ме-теорологіки, глава IV [8]):

«Правяť Філософове, же Дуга єсть образомъ с(о)лнца, бо ударяючи променями // на облакъ темный, оную чинить попеклу себѣ подобную. Наша мысленная дуга Пребл(агосло)венная Д(ѣ)ва М(а)рія, что єсть(ъ) если не образъ Б(о)га, который яко солнце от(ъ) маєстату свого Б(о)з-ского, нѣбы в(ъ) темныхъ облакъ, в(ъ) насѣне Іоакима с(вя)того й Анны Бл(аго)дати своей Б(о)з(с)кой променя пустивши, оную ведлугъ кштал-ту своего уформоваль» [220, арк. 423 зв.].

В іншому місці для похвали Богородиці Антоній Радивилівсь-кий використовує «алхімічні» знання з посиланням на Аристоте-ля:

«яко злато важнѣйшее єсть над(ъ) сребро; такъ М(а)рія єдина у Б(о)-га, важнѣйшею мѣла быти на(дѣ) всѣ с(вя)тыи... же злато важнѣ(й)шее єсть на(дѣ) сребро, Аристотель тую даєть причину: Злато правѣ, любо яко иншіи крушцы, иле до матерій, родится зъ сѣрки субтелной й чер-воной, й срѣбра живого субтелного й бѣлого; болшъ єднак(ъ) до сложе-нїя своего берєть матерій з(ъ) твердости сѣрки. анѣжели з(ъ) субте(л)-

ности й бѣлости живого сребра (в рукописному варіанті – «анижели з во(з)душнаго воднистаго жива(го) сребра» (ртуті – В.С.) [216, 658 зв.]) // же М(а)рія єсть важнѣйшею над Аггл(слов)ъ й инныхъ с(вя)ты(хъ), причина тая, ижъ болшъ до зложеня тѣла своего взяла ласки о(тъ) самого Г(оспо)да, анижели матерій о(тъ) родителей» [218, с. 730-731].

В рукописному варіанті цей фрагмент дублюється з незначними відмінностями. В обох варіантах на маргіналії йде посилання: «Аристотел: в остатней глав: метаф» [220, арк. 658 зв.; 218, с. 730], що, очевидно, має означати трактат «Метафізика». (*Μετὰ τὰ φυσικά / Metaphysica*) Проте в «Метафізиці» такий фрагмент відсутній. Це нашоує на думку про те, що Антоній Радивилівський міг скористатися якимось трактатом з алхімії (наприклад, популярними у ті часи працями Парацельса), де під розповіддю про способи «синтезу» золота із ртуті («живе» срібло), сірки та солі знайшов посилання на вчення Аристотеля про чотири першоелементи (вода, земля, вогонь, повітря). На користь цього свідчить й доволі неточний спосіб формулювання самого посилання (хоча, насправді, проповідник доволі часто вказує лише автора чи назву книги, не деталізуючи посилання).

Радивилівський використовує приклади з природничо-наукових текстів Аристотеля не тільки для моралістичних повчань чи похвали святих, але й для підкріплення міркувань з приводу основ християнського віровчення. Так, викладаючи положення про непорочність Діви Марії у «Слові четвертому на Різдво Богородиці», він пише:

«Прави(тъ) філософъ в(ъ) Метеорах: если правѣ начиніе з(ъ) воску чистого учиненное, й отовсюль замкненное, в(ъ) глубину морскую впущено будетъ, водою наполненное сла(д)кою, далеко о(тъ) себе воды// морской горкос(тъ) й солоноость о(т)ганяеть» [220, арк. 633 зв.-634].

Тут проповідник, не називаючи Аристотеля прямо, посилається на його трактат «Метеорологіка», не вказуючи при цьому місце, звідки було взято фрагмент. Опис цього експерименту вміщено у книзі 2, главі 3 названого твору. Далі він пише, що Діва Марія, перебуваючи в «світі-морі», не знала гріха й була наповнена Божою ласкою.

Окрему увагу Радивилівський приділяє вже згадуваному вченню Аристотеля про чотири елементи, яке було важливою складовою тогочасної онтології. В творчості київського проповід-

ника це вчення набуває різнопланового звучання, та суголосно з християнськими уявленнями набуває не тільки природничо-наукового, але й морального сенсу. Так, у «Слові на неділю дванадцяті по сходженню Святого Духа» Радивилівський змальовує картину, в якій уся світобудова хвалить Творця, тож усі чотири елементи свідчать про «благість» Господа, що відповідає християнським уявленням про призначення створеного Богом світу – прославлення Творця [216, арк. 194-194 зв.].

У «Слові першому на Успіння Богородиці» це вчення пов'язується проповідником з моральними категоріями, зокрема, зі справедливістю, що втілюється у світобудові та суспільному житті:

«Справедливо(сть) правѣ есть статечная, уставничная й вѣ(ч)ная воля, право свое ко(ж)дому дающая. Тое описа(н)е справе(д)ливости, если какой, яко справе(д)ливости Б(о)зкой належить, которого едина воля, такъ ест(ь) барзо статечная й не о(т)мѣ(н)ная в(ъ) его даяніи нагоро(дъ), же кожному, яко кто заслужил(ъ), так(ъ) й платитъ. й недивъ; если бо вѣмъ в(ъ) створеню речій Б(о)гъ, кож(д)ому зособна створеню ведлугъ власныхъ кож(д)ого ест(ес)тва заслу(г), мѣсце способное й приналежитое, нижшее любѣ вышшее даль» [218, с. 343].

Далі Антоній Радивилівський описує розташування елементів у світобудові. Земля та вода, як недосконалі й важкі, знаходяться знизу, а повітря та вогонь, що більш легкі, Господь розмістив зверху. Найвище, на Емпірейському небі, розташувалися досконалі Янголи. Так само Бог проявив справедливість в розподілі Своїх дарів серед людей:

«которыхъ пред(ъ)стави в(ъ) Ап(осто)лы, которыхъ в(ъ) М(у)ч(е)ники, которыхъ в(ъ) Д(е)в(с)твенники, которыхъ в(ъ) Уч(и)т(е)ли, которыхъ(хъ) в(ъ) Исповѣдники. еднакъ ведлугъ potrzeby кож(д)ого зособна стану й повинности ихъ, д(у)ховныи свои добра имъ роздалъ» ... // Значная то слуша(ч), же чїи заслуги болшіе на земли, той болшую й заплату прїиметь в(ъ) ц(а)р(с)твіи Н(е)б(ес)номъ» [218, с. 343-344].

Як видно, тут проповідник викладає не тільки вчення про чотири елементи, але й загальновідоме положення Стагірита про справедливість не як рівність, а як пропорційну відплату за заслуги. Також Антоній Радивилівський поєднує положення Аристотеля з богословським вченням про «предустановлення» та «заслугу».

Суспільна нерівність вважається проповідником природною та виправдовується ієрархічністю світобудови (ієрархією елементів), вираженням якої є суспільна ієрархія:

«Правдаты, на семь свѣтъ имъ кто вышшій родовитостью, богатствомъ, прем(уд)ростію, тымъ у людей зацнѣйшій, й шляхетнѣйшій... власне яко межі всіма речами створеними, что єсть вышша(го), то єсть й шляхетнѣшое й зацнѣшое. На приклад(ъ), Небо шляхетнѣшое й зацнѣшое єсть на(дъ) елементы, а й межі самими елементами, имъ якій елементъ є(сть) вы(ш)шій, ты(мъ) на(дъ) другій єсть й зацнѣйшій: огонь за(ц)нѣшій єсть на(дъ) Воздухъ, Воздухъ зацнѣйшій єсть надъ воду, Вода на(дъ) землю...» [218, с. 89].

Так само Антоній Радивилівський використовує авторитет Аристотеля, коли звертається до міркувань на тему суспільних взаємин, зокрема, між вищими та нижчими в суспільній ієрархії. Так, повторюючи популярну думку про те, що вищі мають бути прикладом для нижчих, він пише:

«прикладъ Царей, Гетманов(ъ), й каждого стану старши(хъ) барзо єсть пожитечный менши(мъ), до выполнения цно(тъ); й для того мовит(ъ) Аристотельсѣ: гды правѣ власти суть недбалыи, не подобная речъ, абы слуги были печаловитыми» [218, с. 59].

При цьому посилання на конкретний текст філософа відсутні.

Іноді вчення про елементи набуває екзгетичного змісту. Зокрема, у «Слові другому на неділю п'ятидесяту по сходженню Святого Духа», де Антоній Радивилівський використовує ідеї Аристотеля про душу для опису появи Святого Духа у вигляді полум'я та пояснення морального сенсу цієї події:

«Чили тежъ еще для того Х(ристо)с(ъ) послалъ Д(у)ха с(вя)того в(ъ) огненныхъ языцехъ, абы по очищеніи зараженных(ъ) балвохвалскими офѣрами трехъ уже элементовъ, з(ъ) которыхъ ч(о)л(о)вѣкъ єсть сотворенный, й четвертый елементъ огонь, так(ъ)же зараженный, очистилъ; жебы зъ всѣхъ четырехъ элементовъ, ч(о)л(о)вѣкъ былъ чистым(ъ)» [216, арк. 85].

Проповідник пише, що землю Спаситель очистив, коли ходив по ній з проповіддю; воду – коли хрестився; повітря – під час хресних страждань та вознесіння; вогонь – коли послав на учнів Святого Духа у вигляді полум'я. Очищення першого елемента (землі) символізує очищення тіла, очищення води – душі, повітря – розуму, а вогню – волі. Це очищення відкриває віруючим шлях до нового небесного життя:

«Гды теды слухачу Православный, за очищеніємъ четырехъ елементовъ, зъ которы(хъ) естесмо сотворены, уже zostалисмо на всемъ, чисты; тожъ слушная рѣч(ъ), абы о(тъ) сего часу житіе (у рукописному варіанті проповіді – «конверсація» [219, арк. 195] – В.С.) н(а)ше было на Н(е)б(е)си, а якъже учинити можемо, жебы житіе наше было на Н(е)б(е)си?// такъ, гдыС(е)рдце н(а)ше й Д(у)шу чрезъ добрые дѣла справовати будемъ до Н(е)ба, Розумъ до Б(о)гомыслности, й поученія; Волю, до закохання в(ъ) оныхъ вѣкуисты(хъ) добрахъ, которые намъ подаеъ розумъ. Память, до припомненія добродѣйствъ Б(о)ж(е)ихъ» [216, арк. 85-85 зв.].

У першому томі рукописного «Огородку», де цю проповідь вміщено під № 5, цей фрагмент за змістом фактично не відрізняється від друкованого варіанту [219, арк. 195]. Проповідник не посилається на конкретне джерело (трактат «Про душу»), не згадує він також самого Аристотеля. Оригінальною є інтерпретація ідей Стагірита та адаптація їх до мети повчання – тут Радивилівський зумів у схоластичній манері поєднати онтологічні, антропологічні, психологічні ідеї Стагірита з християнською етикою та антропологією.

Досить широке відображення у творчості Антонія Радивилівського знаходить антропологічна концепція Аристотеля. Так, міркуючи про подібність Святого Духа людській душі, Радивилівський звертається до ідей Аристотеля, розлого коментуючи їх та переносячи на іпостась Трійці:

«Рекль Аристотелесь: Всѣ правѣ тѣла члонки, суть самой д(у)ши инструмента дании о(тъ) ест(ест)ва, до розныхъ й потребныхъ дѣлъ выполнения. Наприкла(дъ), хочеть ч(о)л(о)вѣкъ якій выставити будынок(ъ), уживает(ъ) рукъ, хочеть обачити й пригладѣтися якому видуку, уживаетъ очей. Хочеть где пойти, уживает(ъ) ногъ. Хочеть кому порадити, уживаетъ главы, хочет(ъ) з(ъ) ки(мъ) мовити, уживаетъ языка. Так(ъ) Д(у)хъ с(вя)тый тайнственны(хъ) члонковъ своих(ъ), яко то Патріархов(ъ), Пр(о)роковъ, Ап(осто)ловъ, Уч(и)т(е)лей яко инструментовъ, на // виполнен(ъ)е розныхъ справъ своихъ духовныхъ уживаль» [218, с. 112-113].

Отже, використання фрагментів з текстів Аристотеля в цьому випадку має богословський характер. Тут проповідник не посилається на конкретний твір Стагірита (в рукописі посилання також відсутнє [219, арк. 169 зв.]), проте ми знаходимо наведений Радивилівським фрагмент у трактаті «Про душу» (*Περὶ ψυχῆς* / *De ani-*

та): «Бо всі природні тіла є інструментами душі, як у тварин, так і у рослин, й існують вони заради душі» [9].

Вчення Аристотеля про душу лишило слід також у «Слові на Праздникъ Святой й Живоначальной Троици» друкованого «Вінця». Тут використано філософські міркування для підсилення догматичного повчання пастви при коментуванні вчення про Трійцю. Ідеї Стагірита пристосовано для пояснення зв'язку між Святою Трійцею та людиною:

«Розмѣрен(ъ)е тѣла ч(о)л(о)вѣческаго, котороея дѣлится на // долго-ту, широту, й глубину; д(у)ша котораяя дѣлится на ростучую, чуючую, й разумѣющую, маючи в себѣ три силы, Память, Разумъ, Волю; что значить, если не Тр(ои)цу с(вя)тую? яко д(у)ша едина естъ истотне, а три маеть в(ъ) себи силы, Память, Разумъ, й Волю; так(ъ) Б(о)г(ъ) истотне естъ единый, а три маеть в(ъ) себѣ персоны...» [216, арк. 88 зв.-89].

В цьому фрагменті присутній елемент схоластичного трактування людської природи, що ґрунтувалося на християнізованому вченні Аристотеля.

У «Слові першому на святих Бориса і Гліба» Антоній Радивилівський також перераховує всі сили душевні – розум, пам'ять і волю та коментує їх призначення відповідно до християнської доктрини. Тут віра порівнюється з духовним оком, яке просвічує всі душевні сили так, як зір служить для просвітлення відчуттів людини, а

«око всѣ спозвѣрховныи смыслы челоуѣческіи просвѣщаетъ; такъ Вѣра в(ъ) Х(рист)а Б(о)ж(и)я всѣ силы д(у)шевыи. Просвѣщает(ъ) разумъ до позна(н)я Б(о)ж(и)ихъ Таемницъ, Волю до замилованя в(ъ) Б(о)ж(и)ихъ, до възгарды свѣта, й до Любви ближнихъ; Память до приня(т)я страху Б(о)ж(и)а, й до что деннаго припомненя добродѣйствъ его» [218, с. 263].

Про розумну душу, як елемент вчення Аристотеля, Антоній Радивилівський згадує окремо у «Слові першому на “Сошествіе Святаго Духа”»:

«Збудовавши Б(о)гъ такъ сличную махину свѣта... Гды по средѣ него выставилъ себѣ Ц(е)рковь [ч(о)л(о)вѣка мовлю]... абыся рушал на выполнен(ъ)е заповѣдей его Б(о)ж(и)ихъ, Въдхнул(ъ) в(ъ) него д(у)шу разумную» [218, с. 111].

Тобто призначенням розумної частини душі, на думку проповідника, є спрямування людини до благочестивого життя, що ціл-

ком відповідає ідеям Аристотеля та раціоналістичним тенденціям в етиці Нового Часу. Цікавим фактом є те, що в згаданому фрагменті проповідник коректує текст Святого Письма, поєднуючи Біблійний фрагмент, у якому йдеться про «душу живу» (а не «розумну») (Бут. 2:7), з ідеєю Аристотеля.

У «Слові другому на Собор Архістратиґа Михайла» Антоній Радивилівський пише про вищість розуму над тілом та обіцяє спасіння тим, хто керується розумом у своїх діях, тобто:

«тѣло свое по(д)бивають по(дъ) разумъ такъ, же ничего нечиняють, хиба тое, что разумъ до чинения подает(ъ), ѿ кажетъ чинити... Разумъ, безъ которого волѣ ѿ росказанія тѣло, ани ока повинно рушити до виденія, ани уха до слышанія, ани устъ до мовенія, ани ноги до хоженія, ани рук(ъ) до осязанія...» [218, с. 572].

У «Слові першому на “Воздвѣженіє честнаго Креста”» проповідник згадує п’ять «смыслів», які мають підпорядковуватись розуму, спрямовуючись до спасіння. У цьому контексті чуття розглядаються не тільки у фізіологічному, але й у морально-етичному сенсі, зокрема, як знаряддя до поповнення гріха чи, навпаки, дотримання чесноти, що цілком збігається з християнською антропологією. А заклик до загнущання людських афектів тут пов’язано зі здатністю людини до раціонального осмислення власної природи та потреб фізичного тіла:

«слушачу православный, если хочете волный мѣт(и) пр(е)ходъ до н(е)ба, треба пя(ть) смысловъ потоптати, распяти, ѿ замкнути с(вя)тымъ пре(д)ся взят(і)емъ, абы разуму слухали» [218, с. 441].

У своїх повчаннях Антоній Радивилівський також послуговується вченням античної філософії про особливості людського сприймання світу, надаючи чуттям («пять смыслов») та основним афектам вагомого значення при розгляді проблем, пов’язаних з християнською мораллю та сотеріологією. Так, у «Слові першому на Воскресіння Христове» він називає чуття «вікнами людської природи»: «Хочете знати слухачу, куда см(е)рть до на(сь) вкралася?... до есте(ст)ва нашего, якъ през(ъ) окна, през(ъ) Пять смысловъ телесныхъ» [218, с. 4]. Господь Ісус Христос також страждав як людина усіма чуттями: «на пяти смыслахъ часу страстей за ч(о)л(о)вѣка мѣлъ пострадати...» [218, с. 289].

У «Слові третьому на Воскресіння Христове» Антоній Радивилівський перераховує всі види чуття: «Виденіє..., Слухъ...,

Вкушеніє..., Обоняннє..., Осязаніє...» [218, с. 21-22], згадуючи їх у контексті насолоди земними запахами, смаками тощо, та порівнюючи з небесними насолодами, при вживанні яких людині також знадобляться п'ять «смыслів». Про небесні насолоди він пише в «Слові другому на Преображення Господнє», до того ж тут проповідник розділяє чуття на «розумные» та «телесные», вочевидь маючи на увазі духовне і матеріальне «бачення», чи духовну і матеріальну красу, яка відкриється праведникам у Раю:

«в(ъ) н(е)бѣ Пр(а)в(ед)ници на пяти смыслахъ будутъ мѣти свое особенное весел(ъ)е ѿ роскошѣ. Очи не только разумныи, але тежъ ѿ телесныи матеріалныи будутъ веселити ѿ свою особенную роскошъ мѣти» [218, с. 289].

Традиційною є увага церковних мислителів не тільки до Аристотелівської етики, а й до його політичного вчення. Не оминув їх у своїх текстах й Антоній Радивилівський.

У міркуваннях про моральні норми людської поведінки він досить часто вдається до запозичень з праць Стагірита. Наприклад, вихваляючи шлюб у «Слові “о стане малженскомъ”», проповідник посилається на відому думку Аристотеля, висловлену ним у «Політиці» (*Πολιτικά/ Politica*), (кн. 1, гл. 1, п. 9) та «Нікомаховій етиці» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια / Ethica Nicomachea*), (кн. 9, гл. 9.) про суспільну сутність людини («людина – політична (суспільна) тварина»). Щоправда, у тексті проповіді відсутнє посилання на Аристотеля, а концепт приписано самому Господу¹:

«албовѣ(мъ) Б(о)гъ обачи(лъ) же ч(о)л(о)вѣкъ зъ прироченя естъ звѣря товарискоє, же самъ жити неможесть, же самага єдинаго животь естъ прикрый, естъ фрасовливый...» [218, с. 1120].

Нижче Антоній Радивилівський уже відкрито згадує Аристотеля, проте без посилання на конкретну працю, використовуючи вислів філософа про дружбу та стосуючи його до шлюбу, встановленого Богом ще в Раю²:

«овожъ Адаме маєшъ жену, ово маєш(ъ) помощницу, ово маєшъ вѣрного пріателя, в(ъ) всемъ тебѣ повинующагося, [бо пріатель, естъ то єдина воля. естъ то єдина д(у)ша, ведлугъ овыхъ словъ Аристотеля Фи-

¹ Можливо, це також алюзія до Бут. 2:18 «І сказав Господь Бог: Не добре, щоб чоловік був сам; створім йому помічника такого, як він».

² Також див.: Бут. 2:21-23.

ліозофа: Прїятє(ль) ест(ь) єдина д(у)ша в(ь) дво(хъ) тѣлесе(хъ).]...» [218, с. 1121].

В рукописі ці фрагменти майже не відрізняються від друкованого варіанту, проте ім'я Аристотеля, поруч з цитатою «Прїятель єсть єдина душа в(ь) двохъ тѣлесехъ», узагалі не згадано [220, арк. 857 зв.]. Ця цитата, скоріш за все, запозичена Радивилівським з праці Діогена Лаєртського «Про життя, вчення й вислови знаменитих філософів» (кн. 5): «На питання, чим є друг, він відповів “одна душа в двох тілах”» [69], а в самих текстах Аристотеля подібні думки в іншій формі та більш ґрунтовно висловлюються в книгах 8 та 9 «Нікомахової етики».

Антоній Радивилівський залюбки використовує етичні та антропологічні ідеї Аристотеля для підсилення моральних повчань та коментування Євангельських притч. Так, обмірковуючи сюжет про митаря та фарисея, Радивилівський у «Слові першому на неділю тридцять третю по сходженню Св. Духа» пише:

«Аристотеле(сь) такъ о томъ Аргументуєть: кто правѣ не єсть яко иншіи люде, албо нѣчто лѣпшаго є(сть) на(дѣ) всякаго ч(о)л(овѣ)ка, яко Б(о)гъ, албо что подлѣйшого на(дѣ) всякаго чоловѣка яко бестыя. Всѣ чоловѣцы суть звѣрята разумныи, ты гдыся вызываєшь з(ѣ) истности ч(о)л(о)в(ѣ)чой, то єстєсь бестыя» [219, арк. 507 зв.].

Щоправда, у друкований варіант його збіроч це «Слово» не увійшло.

Ці міркування Аристотель наводить у «Політиці» (кн. 1, гл. 1, п. 9, 12): «той, хто з причини своєї природи, а не з причини випадкових обставин, живе поза державою – або нерозвинена в моральному сенсі істота, або надлюдина... А той, хто не здатен вступити в спілкування, вважаючи себе істотою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, вже не складає елемента держави, стаючи або твариною, або божеством» [10]. В цьому випадку Антоній Радивилівський творчо переосмислює текст Стагірита, додаючи міркування про людину як розумну тварину та про сутність людини («истность»), що зустрічається в текстах проповідника як переклад лексеми «субстанція» та для позначення сутності, що полягає в розумності та суспільності. Відмежовуючись від власної природи, людина перетворює себе на звіра, пише проповідник, солідаризуючись з думкою Аристотеля.

Етичні ідеї Стагірита використовуються Радивилівським і для обґрунтування окремих богословських постулатів. Особливо це

стосується ще не усталеного на той час в українському богослів'ї епохи бароко, а тому дражливого, католицького догмату про непорочне зачаття Богородиці. Зокрема, у «Слові першому на Зачаття Пресвятої Богородиці» Антоній Радивилівський звертається до концепції Аристотеля про «золоту середину» між крайнощами, обґрунтовуючи вчення про непорочне зачаття Богородиці:

«Єсть сентенція albo здан(ъ)є у Филіозофо(въ) такое, же mezi двома крайними противностями (в рукописному варіанті – «концами» [220, арк. 622] – *В.С.*), конечно маєть быти сродокъ. аже mezi родячимися натура(л)нымъ рожен(ъ)емъ, зъ мужа й жены, найдуться нѣкоторые зачатїи, ане рож(д)енїи в грѣху перворо(д)но(мъ)» [218, с. 724].

У «Слові на неділю “по Воздвиженію честнаго Креста”» проповідник зачіпає питання теодицеї, що належить до однієї з центральних проблем моральної теології. Міркуючи над коренем людських нещасть, Антоній Радивилівський доходить висновку, що їх причиною є сама людина. Для підсилення цього висновку автор використовує ідеї Аристотеля, висловлені в «Нікомаховій етиці»:

«злые суть на ч(о)л(о)вѣка rozmaityи турбації, albo замѣшаня, печалованя, фрасунки, й перешкоды rozmaityи насемъ свѣтѣ... а ктожъ й того зла бываєть причиною? самъ ч(о)л(о)вѣкъ. такъ мовит(ъ) Аристотелесь: самъ ч(о)л(о)вѣкъ началомъ своихъ дѣяній» (маргіналія: «Книг: г. Етикор:») [216, арк. 541].

Антоній Радивилівський використовує посилання на Етику Аристотеля (кн. 3, гл. 3) для підсилення міркувань про причини гріхів. Одну із них він вбачає у недостатньому розумінні природи речей: гріх виникає «напередъ з(ъ) невѣдомости розуму, которыйся незнаєть на рѣчахъ створеныхъ около которыхъ грѣшить. Другая з(ъ) невѣдомости тогожъ розуму около грѣха, гды невѣдаєть, що єсть грѣхъ» [216, арк. 305 зв.].

Після цих слів Радивилівський розлого пояснює, що якби запитали грішників, які мучаться в пеклі, про причини їхньої гріховної поведінки, вони б відповіли, що не знали суті речей, задля яких грішили, вважаючи їх благами. Відтак, гріховні вчинки людини зумовлюються або її хибним уявленням про благо, або незнанням самої суті гріха. Доводячи цю тезу, проповідник знову вдається до авторитету Аристотеля:

«Вырази(ль) тое Аристотелесь, ре(к)ши: Всякъ грѣшачїй, єсть невѣдающїй (маргіналія «г. Етик Глав: г.» – *В.С.*) чи не єсть же то правда? бо

гды бы ч(о)л(о)вѣкъ вѣдалъ, якая єсть злост(ь) ѿ тяжкость грѣха, нѣко-
либыся єго недопустилъ» [216, арк. 306].

Загалом, ця установка, що властива для Сократичної філософії, має свої особливості у трактуванні Аристотеля, для якого знання заховує подвійний зміст: це і володіння належною інформацією (в цьому випадку про благо), і здатність чинити відповідно до правильного знання, що не є одним і тим самим, адже людина може знати благо й при цьому чинити зло. Як видно з контексту, в цьому випадку Антоній Радивилівський має на увазі знання як формальну обізнаність в суті речей, а умовами правильного вчинку є відразу до гріха, після пізнання його суті.

Ще один сюжет, в якому проповідник звертається до текстів Аристотеля, це похвала Богородиці та деяким святим. Так, пишучи про необхідність хвалити Богородицю, він намагається довести, що її вшанування є виявом любові до Самого Христа. Тут Радивилівський обирає за аргумент цитату Стагірита про дружбу й, розвиваючи її, наводить приклад приятельських стосунків Олександра Македонського та Гефестіона. А позаяк приязнь між Христом й Богородицею є ще сильнішою, то шана, уділена Матері Божій, переноситься на Спасителя:

«ведлу(гъ) Аристотеля филозофа: Пріятє(ль) єсть другій сам. (Маргіналія: «Аристот: Етикорум: Книг ѳ. гл: д») если теды Александеръ Великій, та(къ) велце себѣ поважа(ль) пріятелство Гефестионово... якожъ далеко барзѣй Х(ристо)с Сп(а)сите(ль) немаєъ пріятелства поважати Матки своей! яко похвалы ей о(тъ) людей, ѿ Аггловъ Чинненой, немаєъ причитати себѣ за сполную...» [218, с. 964].

Тут проповідник послуговується «Нікомаховою Етикою» Аристотеля (книга 9, глава 4). У цьому випадку посилення відповідає дійсності – «друг – це інший (я сам)» [11], що опосередковано може свідчити про обізнаність Антонія Радивилівського з самим текстом трактату.

Підсумовуючи аналіз «присутності» ідей Аристотеля у творах Антонія Радивилівського, можна зробити такі висновки:

1. Український проповідник був обізнаний із латинськими перекладами праць Аристотеля та широко послуговувався ними при написанні власних текстів.

2. Окремі вирази, приписувані Аристотелю, проповідник запозичив з трактату Діогена Лаертського.

3. Серед масиву текстів Стагірита, використаних Радивилівським, найбільш часті посилання йдуть на ті, що містять природничо-наукову інформацію: зокрема, це трактати «Про походження тварин» (*Περὶ ζῴων γενέσεως / De generatione animalium*), «Історія тварин» (*Περὶ τὰ ζῶα ἱστορίαι / Historia animalium*), «Метеорологіка» (*Τα μετεωρολογικά / Meteorologica*) та псевдоаристотелівський трактат «Про дивовижні чутки» (*Περὶ θαυμάσιων ἀκουσμάτων / De mirabilibus auscultationibus*); у природничо-науковому контексті проповідник посиляється на «Метафізику» (*Μετὰ τὰ φυσικά / Metaphysica*), наводячи відомості з царини онтології та алхімії, що в ті часи знаходилась в полі зору натурфілософії.

4. Вчення Аристотеля про людину та її духовний світ проповідник черпає з трактату «Про душу» (*Περὶ ψυχῆς / De anima*); що ж стосується міркувань про належну моральну поведінку індивіда, то їх Радивилівський підсилює авторитетом аристотелівських трактатів «Нікомахова етика» (*Ἠθικὰ Νικομάχεια / Aeticorum Nicomachea*) та «Політика» (*Πολιτικά / Politica*).

5. Аристотелівське вчення (в тому числі й природничо-наукове) набуває у творах Радивилівського моралістичного характеру: воно використовується для підкріплення міркувань про моральну поведінку християнина, належний порядок в суспільстві, соціальну справедливість тощо.

6. Також Антоній Радивилівський звертається до текстів Стагірита з епідейктичною метою (прославлення Христа, Богородиці, святих, значних осіб) або й у пошуках простих, зрозумілих пастві способів тлумачення Святого Письма.

7. Радивилівський використовує приклади з текстів Аристотеля і в богословському ключі при висвітленні різних питань віровчення (догмату про Трійцю, вшанування Богородиці, теодицеї, християнської онтології та сотеріології тощо). У цих випадках він досить творчо переосмислює тексти Аристотеля, корегує їх зміст відповідно до мети своїх повчань та розкриває їх у нових аспектах.

2.3. ВПЛИВ РИМСЬКОГО СТОЇЦИЗМУ

Поза аристотелізмом однією з найбільш вагомих шкіл античної філософії, яка мала суттєве значення для формування та розвитку християнської доктрини, є стоїцизм, що належить до пізньоантичної традиції. Його вплив на творчість християнських

мислителів (насамперед в царині морального богослов'я) зумовлено суголосністю низки філософських концепцій стоїків ученню Церкви. В епоху бароко інтерес до творів Марка Тулія Цицерона (106-43 рр. до н.е.) та Луція Анея Сенеки молодшого (4 р. до н.е. – 65 р. н.е.) підкріплювався програмою гуманістичної освіти, яка значною мірою ґрунтувалася на засвоєнні їхніх творів, насамперед у курсах латинської мови та риторики. Не залишався осторонь від цього процесу й Києво-Могилянський колегіум. Відтак, його випускники теж залюбки послуговувались відповідними текстами.

Зокрема, в бібліотеці Києво-Могилянського колегіуму були придбані Петром Могилою [248, с. 49-50] книги: «Збірка вибраних промов з коментарями» та «3 промов Марка Тулія Цицерона. Коментарі, примітки і анотації вчених мужів» (обидві 1621 р. видання).

Тексти Цицерона цінувалися не лише як посібники з красномовства, але і як багате джерело прикладів практичного вирішення складних ситуацій морально-етичного характеру. Тож природно, що українські мислителі епохи бароко, а особливо проповідники (зокрема й Антоній Радивилівський), не оминали спадщину Цицерона при складанні повчань, запозичуючи фрагменти текстів римського автора для підсилення власної аргументації.

При аналізі текстів Антонія Радивилівського впадає в очі порівняно невелика кількість посилань на Цицерона. Принаймні їх значно менше, ніж покликань на інших мислителів, зокрема, на Сенеку (про якого мова піде нижче) або Аристотеля. Проте, це не означає, що проповідник був необізнаний з текстами римського стоїка, адже, зважаючи на велику популярність спадщини Цицерона в епоху Відродження та Новий час, не ознайомитись з нею Радивилівський, мабуть, не міг. Тим більше, що ораторське мистецтво, яким проповідник оволодів під час навчання в київській колегії, передбачало вивчення цицеронівських зразків.

Антоній Радивилівський використовує тексти Цицерона для похвали святим та підсилення морально-етичної складової своїх повчань. Так, у «Слові першому на Іоанна Златоуста» проповідник згадує цноти святого, серед яких є великодушність. Для вирішення питання про сутність цієї чесноти автор звертається до трактату Цицерона «Про обов'язки» (*De officiis*):

«Что бы была за власно(сть) великодушїя? выразилъ значне славный ораторъ й красномовца Рымскїй Цицеро, рекши (маргіналія: «Цицеро

Книг: г о повинностяхъ». – В.С.): Єсть правѣ крѣпости й великости с(е)рдца власность, нѣчого неботияся, всѣми речами земными погоржати, нѣчого такового, что бы ч(о)л(о)в(ѣ)ку притрафитися могло за незносное быти розумѣти» [218, с. 590].

Посилання в маргіналіях збігаються в обох варіантах проповіді (друкованому і рукописному) – це третя книга названого трактату Цицерона [220, арк. 929 зв.]. Висловлена в цьому фрагменті стоїчна ідея незворушності мудреця перед примхами долі якнайкраще відповідає ідеалу доброго християнина, який має витримувати всі спокуси та стійко й смиренно зносити всі життєві незгоди. Тож природно, що насичений моралістичними міркуваннями трактат Цицерона, написаний у формі листів до сина Марка, знайшов своїх прихильників серед християнських авторів.

Антоній Радивиловський посиляється на цю працю неодноразово та в різних контекстах. Так, у «Слові шостому на Різдво Богородиці» другого тому рукописного «Огородка» проповідник звертається до першої книги трактату «Про обов'язки» (маргіналія: «Цицер: книг: а о повинности») [220, арк. 413]. При цьому, вихваляючи цноти Богородиці, він апелює не до моральних настанов Цицерона, а до його історії про золотий жезл богині Афіни, використавши цей фрагмент трактату як риторичну прикрасу, котра не несе особливого смислового навантаження. Втім, видається, що це посилання на текст римського оратора говорить на користь знайомства проповідника з самим трактатом, оскільки різноплановість тем вищенаведених фрагментів (морально-етичне міркування в першому випадку і наративна ілюстрація в другому) та посилання на конкретні книги трактату свідчать про те, що Антоній Радивиловський не міг запозичити їх з якоїсь із поширених тоді «збірки прикладів».

Досить прикметним є посилання на Цицерона без зазначення його конкретної праці. Йдеться про розповідь проповідника про «сферу Архімеда» (механічна модель землі та обертання небесних тіл), яку автор розмістив як риторичну «цікавинку» у «Слові четвертому на Різдво Богородиці» друкованого «Огородка». У маргіналіях біля цього фрагменту зазначено: «Цицеро, Клявдіанусъ» [218, с. 443]. Перше слово вочевидь означає ім'я римського стоїка, а під другим іменем, можливо, ховається пізньоримський поет IV-V ст. Клавдій Клавдіан, оди якого були досить популярними в епоху бароко [122], тож, ймовірно, могли бу-

ти знайомі Антонію Радивилівському. Загалом обох авторів об'єднує те, що вони згадують про сферу Архімеда у своїх працях. Ще одним джерелом знань про цей продукт технічної творчості Архімеда є згадки ранньохристиянського мислителя Лактанція (III-IV ст.) [92, с. 48], праці якого, ймовірно, теж були відомі Антонію Радивилівському [167, с. 17-19], проте в цьому фрагменті не згадуються. Цицерон згадує про цей винахід у першій книзі трактату «Про державу» (*De republica*), а його ідеї, присвячені проблемам суспільних взаємин, були досить популярними у Речі Посполитій, оскільки політична культура цієї держави постійно апелювала до ідей республіканських свобод, патріотизму та загального блага, прихильниками яких був римський стоїк. Одноіменний трактат також був придбаний Петром Могилою для бібліотеки Київської колегії [248, с. 47-54].

Використовуючи тексти Цицерона, Антоній Радивилівський досить творчо тлумачить та християнізує їх зміст. Так, у «Слові на неділю шістнадцяту по сходженню Святого Духа», в якому йдеться про таланти, які люди отримують від Бога, та про їх належне використання, проповідник розвиває думку римських стоїків про причетність Бога до становлення «доброї людини» та інтерпретує їх фаталізм (цілковиту залежність обставин життя людини від фортуни та волі божества) в дусі християнської ідеї Божого промислу:

«Збогативши Б(о)гъ талантами своими ч(о)л(о)вѣка, придавъ до него провидѣніе свое Б(о)жкое, которое бы ему на семь свѣтъъ яко служебница нѣкая служила, ѿ до набытія зысковъ з(ъ) таланто(въ) ему повѣренныхъ помочною была... Пытати Цицерона сла(в)ного Римского Красномовца, кто при Б(о)з(с)кихъ талантахъ пѣстуєтъ Ц(а)рей, кто Князей, кто Гетмановъ, ѿ прочіихъ всякаго чину людей? отповѣдаетъ(ъ) же провидѣніе Б(о)жкое: Пожи(т)ки [правѣ] которыхъ уживає(мъ), свѣтъ который видимъ(ъ), д(у)хъ который маємъ, о(тъ) Б(о)га намъ даны бывають. (Маргіналія: «Книга: а. о естестве боговъ») [216, арк. 234 зв.].

Як видно з маргіналії, тут проповідник використовує першу книгу трактату римського стоїка «Про природу Богів» (*Denaturatione*), що має форму діалогу між стоїком Квінтом Луцієм Бальбом, епікурейцем Гаєм Велеєм та академіком Гаєм Аврелієм Коттою. Тут проповідник міг скористатися як оригінальним текстом цього трактату, так і наявним у бібліотеці Києво-Могилянської колегії «Вступом до стоїчної філософії» (*Manuductio ad Stoicam philosophiam*) відомого знавця латинської літератури та

представника неостоїцизму, нідерландського мислителя Юста Ліпсія (1547-1606).

Іншим шанованим мислителем давнини для європейських та українських інтелектуалів був Луцій Аней Сенека молодший, який впродовж століть залишався одним з найбільш цитованих християнськими авторами римських філософів. Так, вивчення творів Сенеки «Про короткочасність життя» (*De Brevitate Vitae*), «Про блаженне життя» (*De vita beata*), «Моральні листи до Луцилія» (*Epistulae morales ad Lucilium*) та ін. тривалий час залишалося обов'язковою частиною програми єзуїтської освіти. Природно, що із західної традиції інтерес до Сенеки прийшов і до України, що пов'язано з функціонуванням Києво-Могилянської колегії, яка запозичила від єзуїтських колегій не тільки методику освіти, але й програми, підручники та тексти для вивчення.

Антоній Радивилівський залюбки послуговувався текстами Сенеки, насамперед, при міркуваннях над моральними проблемами, які стосуються смисложиттєвих питань та проблем непевного становища людини в світі. Часом проповідник вказує посилання на конкретний текст стоїка в маргіналах, проте, досить часто, позначає лише його ім'я або ім'я та назву праці, не зазначаючи прямо, звідки взято цитату. А в деяких випадках, коли проповідник використовує лише невеликий фрагмент, розлого його коментуючи та інтерпретуючи відповідно до мети повчання, посилання на ім'я та твори філософа взагалі відсутні. Наприклад:

«нетравмо часу на прожнованю, й на сует(т)ных(ъ) с(е)го свѣта забав(ъ); але на услуга(хъ) Б(о)з(с)кихъ й добродѣтельныхъ справахъ, уважаючи себѣ тоє, же что колвекъ ч(о)л(о)в(ѣ)къ можетъ мѣти на земли, все то чужее, нехай будетъ равный в(ъ) Богатствахъ Крезусови, в(ъ) Мудрости Соломонови, в(ъ) Чести Іосифови, албо Аманови, в(ъ) Пѣенкности Авесоломови; в силѣ неха(й) будет(ъ) равный Самсонови, *все то чужее, единъ ты(л)ко часъ нашъ*» [216, арк. 239 зв.] (*Курсив мій – В.С.*).

В рукописному варіанті проповіді Радивилівський додає, що невиконання заповідей людини може виправдати обставинами життя (бідність, неосвіченість, хвороба...), але жоден не може виправдатись відсутністю часу: «*бо все чужее тылько часъ нашъ*» [217, с. 707]. Ми знаходимо виділений курсивом фрагмент у першому листі Сенеки до Луцилія, в оригіналі він звучить наступним чином: «*Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est*» [369]. Цей фрагмент можна перекласти так: «Все, Луцилій, чуже,

тільки час наш». При цьому, загальне тлумачення Антонієм Радивилівським слів філософа, загалом збігається з думкою, яку хотів передати Сенека своєму адресату, що, як і сам факт використання фрагменту листа при моральному повчанні, може говорити про прихильність проповідника до ідей римського мислителя і визнання за останнім морального авторитету.

Інколи, навіть за наявності посилання на конкретний текст Сенеки, з'ясовується, що вони не відповідають дійсності, оскільки в них наявні певні помилки, які можуть бути як авторськими, так і переписаними з іншого джерела. Наприклад, завершуючи розповідь про прокажених, яких зіцілював Христос, Антоній Радивилівський уподібнює їх до грішників, першим кроком до зіцілення яких має бути визнання своєї гріховності, так само як і лікування хвороби має розпочинатися з визнання факту її наявності. Тут проповідник, не вказуючи в тексті на Сенеку прямо, наводить цитату з його листів для підсилення ефекту морального повчання:

«бо якъ мовит(ь) єдинъ з(ь) м(уд)рыхъ (у рукописі – «философовъ». – В.С. [219, арк. 866 зв.]): Знакъ сп(асе)нія єсть, познан(ь)є грѣха; знакъ полѣпшено(го) с(е)рдца, гды ч(о)л(о)вѣкъ грѣхи свои познаваетъ» [216, арк. 358 зв.].

На маргіналії в обох варіантах тексту (рукописному і друкованому) присутнє конкретне посилання на лист 29 – «Сенека: епист.: Кθ» [216, арк. 358 зв.; 219, арк. 866 зв.]. Проте в названому листі цей уривок відсутній, ми знаходимо його у 28 листі до Луцилія з посиланням Сенеки на Епікура:

«Initium est salutis notitia peccati. Egregie mihi hoc dixisse videtur Epicurus; nam qui peccare se nescit corrigi non vult; deprehendas te oportet antequam emendes» [369]³.

У рукописному варіанті проповіді цей фрагмент уточнюється посиланням на лист 6:

«й на иншомъ мѣсцу тотъже: знакъ єсть полѣпшеннаго с(е)рдца. Гды ч(о)л(о)вѣкъ грѣхи свои познаваетъ» (маргіналія: «Епист.: s») [219, арк. 867].

³ «“Знати свій недолік – перший крок до здоров’я”. На мою думку, чудові ці слова Епікура. Бо той, хто не знає своїх недоліків, той не бажає їх викоринити. Спочатку слід викрити себе, потім виправлятися».

З порівняння тексту проповідника з оригіналом Сенеки видно, що Радивилівський дещо видозмінив початковий варіант:

«Et hoc ipsum argumentum est in melius translati animi, quod vitia sua quae adhuc ignorabat videt» [369]⁴.

Але щодо самої ідеї уривку з листа римського стоїка, то вона передається фактично без змін, лише з відповідним пристосуванням до євангельського змісту повчання.

В іншому місці, звертаючись до цієї ж теми та пристосовуючи її до зцілення євангельського сліпого, Антоній Радивилівський використовує наративний елемент 50-го листа Сенеки до Луцилія (при цьому посилаючись на 5-й), наводячи для ілюстрації розповідь мислителя про Гарпасту, яка осліпла й сама не знала про це, вважаючи, що зникло світло довкола неї:

«будучи ч(о)л(о)вѣкъ в(ъ) грѣхахъ занурены(мъ), не хоче(тъ) знати до себе недостатко(въ) й недлужноності свої(хъ), й дѣла свої спросные, за добрыє быти почитае(тъ). Пѣенкне тое выводі(тъ) любомудрець поганскій Сенека, пишучи до єдного, Пріятеля свого котрому повѣдаєть, рѣч(ъ) барзо трѣфную...» (маргіналія: «Спист. е: до Люциллія») [216, арк. 384].

Далі Радивилівський переповідає приклад Сенеки, емоційно прикрашаючи його. За задумом проповідника, цей приклад ілюструє духовну сліпоту грішника. Загалом Антоній Радивилівський солідаризується з римським філософом у погляді на цю проблему, розвиваючи та коментуючи його думку, а ще надаючи їй виразного соціального аспекту:

«Й повѣдає(тъ) тойже любомудрець зацный, же до такой слѣпоты, до такого глупства приходятъ люде, которые будучи зло(ст)ми заслѣпленны нехочу(тъ) до себе того знати, але рачей за добре видячихъ себе удають, то естъ за Пр(а)в(ед)ныхъ й стобливы(хъ) себе узнавают(ъ); барзо ясныє й здоровые очи мають, абы sprawy темности, й спросные грѣхи чинили, а жебы свѣтлыє дѣла, стобливыє й станови своему належитые повинности без(ъ) уразы Б(о)з(с)кой, й нарушеня сумнения своєго, о(т)правовали, то цѣлко(мъ) слѣпы суть» [216, арк. 384 зв.].

Усвідомлення та визнання своїх недоліків є кроком до виправлення, пише проповідник у «Слові другому “О исповѣдании грѣ-

⁴ «Бо, якщо душа бачить свої недоліки, яких раніше не знала, це свідчить, що вона звернулася до кращого».

ховъ”» другого тому рукописного «Огородка», де він посилається на Сенеку, не вказуючи джерела: «Сенека зась мовить: Где естъ сповѣдь, там отпущеніе» (Маргіналія: Сенека:)» [220, арк. 802 зв.].

Особливо активно Радивилівський використовує цитати з творів Сенеки для ілюстрації вад людської природи. Наприклад, коментуючи жадібність євангельського багатія, він пише про те, що жадібність людини дужчає разом зі збільшенням багатств:

«призна(ль) тоє й пога(н)скій Филіозофъ Сенека, гды рекль: Тымъ болшихъ рѣчій жадаемъ, имъ болшъ маемъ (маргіналія: «Сенека філософъ: кніга в. о добр.: глав.: kz»), й далеко пруд(д)шій ест(ь) // й охотнѣйшій до лакомства ч(о)л(о)в(ѣ)къ, в(ъ) собраню великихъ богатствъ посажденный; яко пламени горячая сила естъ, имъ зъ болшого запален(ъ)я приходитъ» [216, арк. 331-331 зв.].

Тут проповідник послуговується працею Сенеки «Про благодіяння» (*De Beneficiis*), в якій філософ розмірковує про людські взаємини [235]. Радивилівський майже без змін бере для свого повчання уривок:

«maiora cupimus, quo maiora uenerunt, multoque concitator est auaritia in magnarum opum congestu conlocata, ut flammae infinito acrior uis est, quo ex maiore incendio emicuit» [367]⁵.

Використовуючи тексти Сенеки, київський казнодія береться до їх тлумачення досить творчо та, як і належить церковному автору, надає їм християнського змісту. Посилаючись на листи філософа до Луцилія та називаючи Сенеку «премудрим», Антоній Радивилівський звертається до стоїчного фаталізму як до матерії для обґрунтування християнської ідеї промислу Божого, яким надаються віруючому всі необхідні блага:

«Пытати Сенеки премудрого, й той твердить тоєжъ, же за поводомъ провідѣнія Б(о)жого ч(о)л(о)в(ѣ)къ збогачает(ъ)ся та(къ) в(ъ) добра щастя, в(ъ) добра тѣла, якъ й в(ъ) добра души. Мовить албовѣмъ такъ: Близъ Б(о)гъ естъ, с тобою естъ, в(ъ) нутрь естъ, яко бы рекши: Ч(о)л(о)в(ѣ)че мѣзерный, же(сь) є(сть) богаты(мъ), й го(д)ністю на(дъ) иншихъ вывышенный, неماшь того о(тъ) себе само(го), але о(тъ) Б(о)га, бо близъ Б(о)гъ естъ. же(сь) є(сть) на тѣлѣ силны(мъ), здоровымъ, й

⁵ «Ми тим більшого бажаємо, чим більше нам дісталось, і жадібність того, хто знаходиться серед великої маси багатств, стає ще більш ненаситною, подібно до того, як сила полум'я безкінечно зростає, коли сильнішою буває пожежа, від якої воно здіймається».

пѣнкнымъ, о(тъ) Б(о)га тое маешъ, а не о(тъ) себе самого, бо Б(о)гъ с тобою естъ: же прем(уд)ростію й разсуж(д)еніємъ иншихъ целюешъ, й то не о(тъ) себе самого мае(шъ), але о(тъ) Б(о)га, бо Б(о)гъ в(ъ)нутрь естъ. й для того тойже мудрець нижей придаеъ чили може(тъ) кто на щаст(ь)е по(д)нестися хиба от Б(о)га вспоможенный? он даеъ совѣты великіе й гойныє в(ъ) кождомъ ч(о)л(о)вѣцѣ добромъ (маргіналія: «Сенека до люцилля.») [216, арк. 234 зв.].

Тут Антоній Радивилівський скористався фрагментом 41 листа до Луцилія, в якому Сенека доводить адресату думку про присутність божественного в людині:

«Non sunt ad caelum elevandae manus nec exorandus aedituus ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat: prope est a te deus, tecum est, intus est» [369]⁶.

Після коментування наведеної цитати проповідник наводить інший фрагмент з цього листа, що в оригіналі звучить наступним чином:

«Bonus vero vir sine deo nemo est: an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exsurgere? Ille dat consilia magnifica et erecta. In unoquoque virorum bonorum... [quis deus incertum est] habitat deus» [369]⁷.

Вочевидь, Антоній Радивилівський не тільки творчо інтерпретує тексти Сенеки, але й за необхідності вільно корегує їх зміст. Так, у проповідника Бог підносить людину не над фортуною (щастям), що відповідає стоїчному ідеалу незворушності (апатії) мудреця, а на щастя (дає щастя), тобто збагачує всіма видами благ (слід зауважити, що в рукописному варіанті проповіді даний фрагмент не відступає від тексту Сенеки [219, арк. 346]). У свою чергу, продовжуючи цитувати лист римського автора, Антоній Радивилівський опускає слова з «Енеїди» Вергілія [234] «quis deus incertum est habitat deus» (живе один, але не знаємо хто, з безсмертних), а залишок від речення поєднує з попереднім (Бог дає... поради в кожній добрій людині).

⁶ «Не потрібно, ні простягати руки до неба, ні просити служителя в храми, аби він допустив нас до вуха статуї Божества, наче воно краще почує нас: бо Бог біля тебе, з тобою, в тобі».

⁷ «Кожна добра людина причасна до Божества. Хто без допомоги Бога може піднятися над фортуною? Він дає нам благородні та правдиві поради. В кожній добрій людині ... живе один, але не знаємо хто, з безсмертних».

Звертаючи увагу на особливу опіку Бога та янголів над людиною, Антоній Радивилівський, посилаючись на Сенеку, пише про природну слабкість людини:

«Пытаю васъ слухачу, кто такъ) на земли потребуе(тъ) обороны, яко бѣдный ч(о)л(о)в(ѣ)къ, которого Б(о)гъ на то(тъ) свѣтъ бе(з)оружнымъ выставилъ? з(ъ) звѣрятъ дики(хъ), ктося себѣ противному борони(тъ) рогами, кто копытами, кто пыскомъ), кто зубами...; а ч(о)л(о)в(ѣ)ка бѣднаго нагого, слабого, бе(з)збройного, на покармъ каждой бестыи сотворилъ. Такъ мовить Сенека Філіозофъ: Чоловѣка слабого, уломного, нагого, бе(з)оружного, чужей помочи й ратунку потребууючого, кожному звѣрату на покармъ изведе. А такъ, кудася колвекъ ч(о)л(о)вѣкъ бѣдный поточить на земли, тутся за нимъ, й вшелякіи припа(д)ки валя(тъ)» (маргіналія: «Сенека Книга: утѣшене до Марцілі: гл: ка») [218, с. 580].

Вочевидь, тут використано працю Сенеки «Розрада до Марції» (*Ad Marciam, De consolatione*), в якій римський мислитель міркує про слабкість людської натури та неминучість смерті.

Міркуючи про свободу людської волі, Антоній Радивилівський також вдається до цитування Сенеки, не вказуючи при цьому конкретного джерела (багато уваги цій тематиці Сенека приділяє у трактаті «Про блаженне життя» (*De vita beata*), а також у моральних листах до Луцилія):

«нѣчого зацѣйшого в(ъ) ч(о)л(о)в(ѣ)ку немашь на(дъ) волю. такъ мови(тъ) Сенека любом(уд)рец(ъ): Неощанцованое добро естъ своимъ быти, бо гды бы ч(о)л(о)в(ѣ)къ волюй воли в(ъ) себѣ не мѣлъ, ани бы цнота похвалу, ани бы грѣхъ каране албо нагану, заслужил(ъ), й небыла бы межи Лю(д)ми й скоты розница» [216, арк. 539].

Свободу відбирають у людини земні речі, коли вона, догоджаючи тілу, починає понад усе прагнути їх накопичення. Цю ідею стоїцизму підхоплює Антоній Радивилівський, стосуючи її до ідеалу «доброго християнина»:

«Реклъ негдысь о себѣ Сенека: На чтось большого уродилемя, а нѣжели бымъ былъ неволникомъ у тѣла моего. тоежъ я речи могу о д(у)ши каждого Хр(ѣ)стїян(н)ского ч(о)л(о)в(ѣ)ка, ижъ на что(сь) большого сотворена естъ д(у)ша, а нѣжели, абы мешкала на земли, абы тѣлу своему догаджала, й его похоти выпо(л)няла; але абы уставичне о Н(е)бѣ мыслила» [218, с. 106].

В тексті посилання на конкретну працю римського автора відсутнє. Ця фраза є у 65 листі до Луцилія:

«Maior sum et ad maiora genitus quam ut mancipium sim mei corporis, quod equidem non aliter aspicio quam vinclum aliquod libertati meae circumdatum» [369]⁸.

Отже, ключем до спасіння душі є відречення від дочасних речей і зневага до них. Ця ідея християнської аскези обґрунтовується Антонієм Радивиловським цитатою з Сенеки:

«Кгды теды хочешъ ч(о)л(о)в(ѣ)че в(ѣ)весь быти Х(ристо)въ, погорди якъ Филиппъ свѣтомъ, ѥ тымъ что в(ѣ) немъ, ѥ все в(ѣ) н(е)бѣ мѣти будешъ, яко мовитъ(ѣ) Сенека: Если хочешъ мѣти все, погорди всѣмъ» (маргіналія: «Сенека: книг: в») [219, арк. 591 зв.].

Український проповідник посилається на «книгу 2» без зазначення її назви. Аналіз текстів Сенеки не дозволив віднайти дослівного відповідника щойно наведених слів. Проте у 2 листі до Луцилія є фрагмент, який за своїм змістом суголосний думкам, які наведено в проповіді Радивиловського:

«non qui parum habet, sed qui plus cupit, pauper est. Quid enim refert quantum illi in arca, quantum in horreis iaceat, quantum pascat aut feneret, si alieno imminet, si non acquisita sed acquirenda computat? Quis sit divitiarum modus quaeris? primus habere quod necesse est, proximus quod sat est» [369]⁹.

Фрагменти з праць Сенеки використовуються Антонієм Радивиловським не тільки при моральному повчанні, але й при тлумаченні тексту Святого Письма. Наприклад, розбираючи фрагмент Євангелія, в якому Спаситель просить Апостола Петра, аби той відплив човном від берега (Лк. 5: 3), проповідник пояснює, що Христос саме просить, а не наказує:

«абы Властителскимъ) своимъ росказанъ)емъ) Петра о(тъ) себе не о(т)разилъ, бо мовить Сенека, *Же вспанялый есть нравъ людскій*, ѥ латвѣй наклоненый бываетъ прозбою, нежели росказанъ)емъ)» [216, арк. 254].

⁸ «Я не настільки малий і не заради такої марноти народжений, аби бути лише рабом свого тіла, – на нього я дивлюсь не інакше, як на ланцюг, який скував мою свободу».

⁹ «Бідний не той, у кого мало, що є, а той, хто хоче більше. Хіба йому важливо, скільки у нього в скринях й коморах, скільки він пасе і скільки отримує на сотню, якщо він поривається на чуже та рахує не отримане, а те, що ще потрібно отримати? Ти спитаєш, яка межа багатства? Нижча – мати необхідне, вища – мати стільки, скільки тобі досить».

При цьому Радивиловський не робить прямого посилання на джерело, яким вочевидь є праця Сенеки «Про гнів» (*Ad Novatum De Ira*), присвячена його брату Новату [236]. В оригіналі текст римського стоїка звучить наступним чином:

«An secundum naturam sit manifestum erit, si hominem inspexerimus. Quo quid est mitius, dum in recto animi habitus est? quid autem ira crudelius est? Quid homine aliorum amantius? quid ira infestius?» [368]¹⁰.

Іншими причинами такого вчинку Сина Божого, за поясненням Радивиловського, є демонстрація цноти «кротости» та приклад «Преложенымъ», щоб вони мали:

«не такъ срогостю ѿ грозбою до якого дѣла своихъ наклоняти по(д)ручныхъ(ь), але барзѣй ласкаво(с)тю ѿ прозбою... жебы всегда прагнули барзѣй абы ихъ люблено, нижелися бояно... Але о якъ много естъ такихъ Преложонныхъ, которые ѿ прикрыми срогими росказаньями своими, барзѣй о(т)себе своихъ о(т)даляю(ть) подручныхъ(ь), анижели задержуютъ(ь)» [216, арк. 254].

Тут проповідник розвиває думку Сенеки, яку той висловив в наступному вигляді:

«Ita legum praesidem ciuitatisque rectorem decet, quam diu potest, uerbis et his mollioribus ingenia curare, ut facienda suadeat cupiditatemque honesti et aequi conciliet animis faciatque uitiorum odium, pretium uirtutum; transeat deinde ad tristiores orationem, qua moneat adhuc et exprobre; nouissime ad poenas et has adhuc leues, reuocabiles decurrat; ultima supplicia sceleribus ultimis ponat, ut nemo pereat nisi quem perire etiam pereuntis interest» [368]¹¹.

¹⁰ «Чи відповідає гнів природі, стане нам зрозуміло, щойно ми подивимось, що таке людина. Що може бути м'якше та ласкавіше людини, коли дух її налаштований правильно? Що жорстокіше за гнів? Яка істота любить інших більше ніж людина? Що більше вороже за гнів?»

¹¹ «Так і тому, хто охороняє закон та керує суспільством, належить скеровувати підопічні душі лише словом, та й те, обираючи слова найм'якші: він має радити, що слід робити, навіювати прагнення до чесного і справедливого, ненависть до пороків, повагу до чеснот, потім нехай переходить до речей більш суворох, до доган і попереджень; і тільки в останню чергу до покарань; та й те обираючи спочатку легкі, не ті, що гублять беззворотньо; вищу міру покарання нехай він призначає за найтяжчий злочин, аби на погибель засуджувались лише ті, чия погибель була б в інтересах усіх, включаючи самого гинучого».

Що стосується питання про вибір на користь любові чи ненависті підлеглих стосовно начальства, до якого не раз звертався Сенека у зв'язку з відомим афоризмом Калігули «Нехай ненавидять, аби боялись» і яке пізніше підіймав Ніколо Макіавеллі у його знаменитому трактаті «Государ» – проповідник вирішує його у християнському дусі, віддаючи перевагу любові перед страхом.

Отже, Антоній Радивилівський в цьому випадку майже не цитує Сенеку дослівно, а лише переказує його думку у стислому вигляді та доповнює її коментує її відповідно до свого задуму. Ідеї Сенеки за задумом проповідника мають розтлумачити «моральний сенс» Писання, який тут набуває виразного соціального забарвлення: важливою цінністю земного життя проголошується встановлення «соціального миру» та залагодження протиріч між різними прошарками суспільної ієрархії. Тож і в цьому випадку ідеї Сенеки використовуються Антонієм Радивилівським з моралістичною метою.

Також до міркувань Сенеки Радивилівський звертається задля підсилення раціональної аргументації православної догматики. Наприклад, відстоюючи православне розуміння Трійці, він, виклавши докази, що ґрунтуються на Святому Письмі, звертається до «доводів розуму», серед яких є і такий:

«Почварте, Мовить едень філософъ Сенека, Же жадной доброй речи без(ъ) товариша не естъ милая держава. Если теды Б(о)гъ пре(д)вѣки, Сына й Духа Святаго в(ъ) сполечности з собою немѣ(ль). тедыбы Са(мъ) найвы(ш)шого й нескончно(го) Бл(а)женства не мѣль, зачи(мъ) й Б(о)гомъ бы не бы(ль)» (маргіналія: «Сенека: епистол. ч») [218, с. 136].

Дослівного відповідника цьому вислову в листі 90 немає, але сам лист містить думки про «золотий вік», в який люди спільно володіли природою та жили щасливо, зберігаючи єдність між собою: «Quid hominum illo genere felicius? In commune rerum natura fruebantur» [369]¹². Вочевидь, тут проповідник змінив текст, передавши лише загальну думку стоїка, у формі, що відповідала меті повчання. Таким чином, вживання текстів Сенеки у творах Антонія Радивилівського набуває певного догматичного спрямування.

¹² «Чи було покоління людей, щасливіше за це? Вони разом володіли природою, насолоджуючись».

До цитування Сенеки український проповідник також звертається тоді, коли необхідно висловити похвалу Богородиці, святому чи якійсь поважній особі. Це один з поширених у добу бароко риторичних засобів переконання та прикрашання промови. Втім, використання висловів римського мислителя іноді виходить за межі декоруму та набуває філософського звучання, особливо тоді, коли йдеться про пояснення будови світу, людської природи, обґрунтування моральних норм тощо.

Висловлюючи похвалу Богородиці, Антоній Радивилівський пише, що вона освітлює всіх янголів та святих, як сонце дає своє світло зіркам. Вказану астрономічну тематику проповідник черпає з трактату Сенеки «Розрада до Марції»:

«Рекль Сенека Филозофъ: Обачишь тамъ [то естъ на н(е)бѣ] незличенныя звѣзды, задивишь(ъ)ся ижъ едно свѣтило всѣ звѣзды просвѣщает(ъ). Что Сенека филозофъ своего вѣку рекл(ъ) ку похвалѣ с(о)лнца натуралного, то я тепе(рь) реку ку похвали мысле(н)наго с(о)лнца М(а)рїи...» (маргіналія: «Сенека: о потѣшенъю до Мри») [218, с. 365].

В іншому місці проповідник, вочевидь посилаючись на працю Сенеки «Про природу» (*Quaestiones Naturales*), зауважує:

«моремъ естъ Б(о)гъ, бо яко море естъ всѣхъ вод(ъ) началомъ яко мовить едень з филѣзофовъ: Море естъ правѣ началомъ всѣхъ рѣкъ й жродловъ: Такъ Б(о)гъ естъ началомъ всего Створеня. яко зъ Моря всѣ воды, рѣки й жродла берутъ свою бытность, такъ зъ Б(о)га всѣ створеня взяли свою бытность» (маргіналія: «Сенека книг. ѳ натурал:», тобто книга «9») [220, арк. 519 зв.].

Щоправда, книга «Про води» (*De Aquis*, в середньовічній традиції *De Aquis Terrestribus* – «Про води земні») в названому трактаті йде під номером 3, а загальна їх кількість становить 7 книг [370].

Вихваляючи Архангела Михайла, Антоній Радивилівський наводить міркування римського стоїка про чесноти, якими мають бути наділені носії влади, переносячи їх на Архістратига:

«Рекль Сенека філізофъ, же Князя Повинность естъ противко гордыхъ смѣлости, а противко покорныхъ ласкавости уживати. Выразил тоє обоє с(вя)тый Архістратигъ Міхаиль, ужилъ смѣлости противко горды(хъ) бунтовниковъ Б(о)зкихъ, гды и(хъ) зтрутил(ъ) з(ъ) н(е)ба. Уживает(ъ) ласкавости противко людей поко(р)ны(хъ)... гды и(хъ) о(тъ) вшеляко(го) боронит(ъ) небе(з)печенства» [218, с. 404].

Видається, що ці думки Антоній Радивилівський запозичив із праці Сенеки «Про гнів» (*Ad Novatum De Ira*), в якій римський стоїк розмірковує над цією тематикою [368].

При конструюванні похвали значним особам, Радивилівський звертається й до проблем людських взаємин. Наприклад, у вступній присвяті до «Огородка», в якій проповідник висловлює подяку своєму патрону Інокентію Гізелю, він спершу говорить про загальні ознаки та ганебність невдячності, а вже потім переходить до висловлення власної вдячності, а її важливість пояснює словами Сенеки:

«Иле зась до другого знаку в(ъ) невдячномъ ч(о)л(о)в(ѣ)цѣ, Замолчан(ъ)я добродѣйствъ принятых(ъ); Незамолчую я оныхъ... будучи памятный Сенеки Философа сло(въ) тых(ъ): Который да(лъ) добродѣйство нехай молчить, а который взялъ нехай оповѣдаеть» [218, арк. 8].

При цьому наводиться посилання на третю книгу трактату Сенеки «Про благодіяння» (*De Beneficiis*) (маргіналія: «Книга: г, о Добродѣйствахъ») [218, арк. 8]. Насправді ж ця цитата почерпнута з другої книги зазначеного трактату: «qui dedit beneficium, taceat, narret, qui acceperit» [367]¹³.

Отже, можна зробити висновок про активне використання Антонієм Радивилівським спадщини Цицерона та Сенеки, що також дає змогу говорити про наявність у його проповідях певної філософської складової.

Підсумовуючи, слід ще раз вказати на такі моменти, що стосуються використання Антонієм Радивилівським праць Цицерона та Сенеки.

Можна обережно стверджувати, що Антонію Радивилівському були знайомі три трактати Марка Тулія Цицерона: «Про обов'язки» (*De officiis*), «Про державу» (*De republica*), «Про природу Богів» (*De natura deorum*); а також праці Сенеки молодшого: «Моральні листи до Луцилія» (*Epistulae morales ad Lucilium*), «Про благодіяння» (*Ad Aebutium Liberalem De Beneficiis*), «Про гнів» (*Ad Novatum De Ira*), «Про природу» (*Quaestiones Naturales*) та ін.

¹³ «Хто зробив благодіяння, нехай мовчить, а хто отримав, нехай говорить про нього».

Український проповідник послуговується текстами Цицерона та Сенеки і вихваляючи чесноти святих, і формулюючи моральні напучування прихожанам; відповідні фрагменти із праць римських філософів слугують у творах Радивиловського не тільки риторичними прикрасами, але й прикладами на підтвердження справедливості морально-етичних норм та вимог християнства;

У дослідженнях Михайла Марковського [167], Миколи Сумцова [257], Володимира Крекотня [134] та ін., як правило, лише констатувався факт знайомства українських барокових мислителів з творчістю римських стоїків, проте без зазначення конкретних творів. Тож, наведений вище перелік праць Цицерона та Сенеки молодшого, якими послуговувався Радивиловський, дещо доповнює наші уявлення про набір текстів, які були в обігу в українських церковних інтелектуалів ранньомодерного часу.

Проте, наявність низки помилок у посиленнях проповідника на конкретні праці Цицерона підштовхує до припущення про те, що Антоній Радивиловський міг запозичити уривки їхніх текстів не з оригінальних творів, а з інших джерел, zarazом переписавши хибні посилення.

Порівняння друкованих та рукописних текстів проповідника доводять, що це не друкарські помилки є джерелом неточностей, оскільки маргіналії, як правило, збігаються в обох варіантах. Опосередкованим джерелом для ознайомлення з працями римських мислителів Радивиловському могли слугувати коментарі представників неостойцизму (Юста Ліпсія, Гійома дю Вера, П'єра Шарона), що намагалися популяризувати етику стоїцизму в якості рекомендацій для християнського морального життя. Однак, ці помилки можуть пояснюватись й тим, що проповідник, працюючи над своїми проповідями, не завжди мав у своєму розпорядженні потрібні тексти. Тож він був змушений робити посилення, користуючись раніше зробленими виписками чи навіть напам'яті, часом допускаючи певні неточності.

До текстів Сенеки Антоній Радивиловський найчастіше звертається тоді, коли потребує навести приклади при моральних напучуваннях (стосовно проблем міжособистісних взаємин і соціальної етики) та міркуваннях щодо особливостей людської природи й низки інших «смісловиттєвих питань» (про призначення людини, міру та умови її свободи тощо). Також фрагменти з Сенеки використовуються в процесі тлумачення текстів Святого Письма, при пошуковій аргументації на користь православної дог-

матики та задля прикрашання проповідей, присвячених похвалі Богородиці, святим або й різним поважним особам. При цьому, як правило, в трьох останніх випадках коментарі Антонія Радивилівського до текстів Сенеки також набувають морально-філософського характеру.

Аналіз фрагментів проповідей, що ідентифікуються Радивилівським як слова Сенеки, та їх порівняння з оригінальними текстами римського стоїка, доводять, що проповідник досить вільно та творчо використовує і тлумачить спадщину римського мислителя. Він часто відходить від первинного тексту, передаючи думку стоїка лише в загальних рисах або корегуючи його слова на власний розсуд, якщо цього вимагає мета повчання. Часто проповідник, намагаючись надати ідеям Сенеки християнського змісту, розвиває та доповнює їх власними міркуваннями та навіть «примушує» їх звучати в іншій темі та контексті. Зважаючи на це, можна говорити про певну оригінальність ідейної палітри проповідей Антонія Радивилівського, в яких переплітаються елементи філософії та християнської моралі.

Отже, підсумовуючи розгляд проблем, пов'язаних із присутністю елементів античної філософської спадщини у проповідях Антонія Радивилівського, можна зробити наступні висновки.

1. Особливостями філософської складової спадщини Антонія Радивилівського є її тісний зв'язок з Західною латинською традицією, що представлена відповідним лексичним апаратом та текстами античних філософів: трактатами римських стоїків і їх пізніших інтерпретаторів, а також латинської версії праць Аристотеля, осмислених крізь призму пізньої схоластики.

2. У текстах Антонія Радивилівського спостерігається специфічна адаптація латиномовної лексики до українського мовного узусу. Ця адаптація зводилась до перекладу латинських лексем староукраїнською мовою та вплітання латиномовної лексики в український текст з відповідними поясненнями або без них. Така «українізація» стала «побічним продуктом» намагання проповідника зробити свої повчання доступнішими для широкої аудиторії. Перемішування староукраїнських та латинських мовних кодів та приміряння й адаптація до власних потреб чужого мовного апарату є проявом властивих українській бароковій культурі відкритості, поліморфізму та діалогізму.

3. Багатозначність, якої надає Радивилівський лексемам, що позначають латинські філософські поняття, не дає змоги говорити про їх послідовне й дисципліноване використання саме як понятійного апарату. Разом з тим можна уважати доконаним фактом, що виявлені тут особливості впровадження латинської філософської лексики та її староукраїнських еквівалентів у тексти проповідей свідчать про свідомі спроби ранньомодерних українських інтелектуалів сформувати власний (україномовний) філософський (богословський) понятійний апарат, який дозволить дисциплінувати мислення та мовлення.

4. Антоній Радивилівський був ґрунтовно обізнаний з латинськими перекладами Аристотеля та працями римських стоїків (Цицерона та Сенеки). Однак частину відомостей про вчення цих мислителів він запозичує з інших джерел: праці Діогена Лаєрського, коментарів Юста Ліпсія. Ймовірним є опанування інформації про вчення Аристотеля під час вивчення курсу філософії в Київській колегії та відтворення її в проповідях (про що може говорити часте ігнорування посилань на конкретні праці грецького філософа).

5. Елементи вчень античних філософів (в тому числі натурфілософських) набувають у творах Радивилівського моралістичного характеру й використовуються для підкріплення міркувань про моральну поведінку християнина, належний порядок в суспільстві, соціальну справедливість тощо. Також знання з античної філософії використовуються проповідником з епідейктичною метою та при роз'ясненні сенсу Святого Письма й богословських істин.

6. Антоній Радивилівський ставить до текстів античних філософів з властивою для барокової культури творчою манерою, коригуючи та змінюючи їх зміст відповідно до мети повчань. Ця особливість спадщини мислителя яскраво виражає здатність вітчизняної культури XVII ст. до відбору й асиміляції зовнішніх культурних впливів, що вписується у вже згадувані концепції відкритості й поліморфізму.



РОЗДІЛ 3.

ХРИСТИЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО В ТЕКСТАХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

У домодерних текстах богословського характеру часто порушувалися питання, що стосувалися не лише індивідуального благочестя, а й суспільної проблематики загалом. З позиції Церкви кожен вірянин є громадянином християнського суспільства, яке постає у двох площинах, намічених ще Августином: «Град Божий» – Церква, що функціонує на засадах «Божого права» християнської моралі, та «Град Земний» – світське суспільство, заражене гріхом, у якому діють людські пристрасті та норми права, що покликані їх упорядковувати чи гамувати. Завданням церковних мислителів було максимальне поширення в середовищі мирян засад релігійного благочестя з метою максимального наближення принципів функціонування соціуму до християнського ідеалу співжиття віруючих. З цією метою розроблялись рекомендації морально-етичного характеру, покликані узгодити особливості життя людини в «світі» («мирського» життя) з нормами християнської моралі. Так поступово відбувалося розгортання церковного вчення про ідеальне суспільство, що увібрало в себе доктрину Отців Церкви, ревізію античної спадщини, середньовічні та ренесансні суспільно-правові доктрини.

Це вчення ретранслювалося у суспільну свідомість через проповідь. Проповідники критикували вади суспільства, описували звичай пастви, надавали оцінку різним соціальним явищам, реагували на політичні події, характеризували суспільний порядок, давали рекомендації щодо належної поведінки християнина-мирянина тощо. Тож, як справедливо зауважує Наталя Яковенко, у проповіді завжди присутній момент «актуального соціального» [321, с. 18]. Хоч слід зауважити, що міркування проповідників щодо суспільного життя носять здебільшого шаблонний характер, адже вони є реакцією на вічні проблеми: соціальну нерівність, несправедливість, катаклізми (війни, епідемії, голод), падіння рівня моральності тощо. Але серед масиву «вічного» часто можна розгледіти «актуальне», що є специфічним саме для цього часу чи випадку.

У церковній доктрині перепліталися два погляди на стратегію поведінки християнина щодо соціуму: аскетичний ескейпізм та активне служіння інтересам Церкви й громади. Зазначені підхо-

ди, намічені ще в філософії Аристотеля, були християнізовані Церквою та зазнали поступових видозмін під впливом різноманітних суспільних зрушень. Так, на ранніх етапах розвитку православного вчення про взаємини християнина та суспільства набула особливої популярності стратегія «втечі від світу», що втілювалася в ідеалі чернечого життя та аскетичної «стриманості» існування в миру. Зосередившись на цій доктрині, теологи не приділяли багато уваги питанню відмінностей моральних вимог для різних суспільних станів. Незалежно від місця перебування (в миру чи поза ним) християнин має «уподобитися» Христу не лише дотриманням морального закону заповідей, але й зовнішніми актами вираження Христових «страстей», що передбачали самообмеження, страждання плоті і, за потреби, мученицьку смерть [173, с. 14]. Такі позиції зберігалися у вченні православної та католицької Церков протягом епохи Середньовіччя.

Однак під час суспільно-політичних змін та релігійних процесів у ранньомодерній Європі Церква поволі відмовляється від ідеалізації цієї доктрини. Протестантські течії відкидають чернечий аскетизм, натомість ідеалізують матеріальне самообмеження християнина, що було назване Максом Вебером «світською аскезою» [32, с. 115-160]. Ця вимога поєднується з новаторським наголосом на необхідності активної економічної та громадської діяльності кожного члена християнського суспільства.

Натомість потридентська доктрина католицизму вимагає активної «мирської» діяльності не лише для тих, хто живе у «світі», але й для духівництва, висуваючи на передній план стратегію «активного пастирського служіння», метою якого є поновлення побожності в суспільстві [224]. Священнослужитель має бути духовним провідником мирян, тобто допомагати їм торувати шлях до благочестя, опікуючись освітою, приймаючи жваву участь у житті громади та підштовхуючи її членів до сповідання ідеалів християнського життя. Хоч і від пропагування «втечі від гріховного світу» церковні мислителі також не відмовляються. Ці дві доктрини продовжують співіснувати поруч, часом переплітаючись між собою.

Особливістю ранньомодерного морального богослів'я є відмова від ригоризму та розмежування моральних вимог, призначених для духівництва й «достатніх» для виконання мирянами. Метою останнього стало вироблення вчення, яке б дозволяло християнам перебувати в «світі», досягаючи успіху під час земного існування,

та водночас не втрачати надію на посмертне спасіння душі. Необхідність такого вчення продиктована як змінами в реаліях життя, так і розгортанням раніше закладених тенденцій богословської думки.

Однак і тут спостерігається певна конфесійна специфіка, яка має підґрунтям сотеріологічне вчення, що відрізняється в доктрині Православ'я, Католицизму та Протестантизму. Східнохристиянська теологія виходить з розуміння релігії як містичного зв'язку між людиною та Богом, цей зв'язок має моральну природу, а його кінцевою метою є не просто виправдання, а відновлення та преображення людської природи – «обожнення» [151, с. 43]. Через гріх людська природа стала зіпсованою, недосконалою. Шляхом до відновлення досконалості є звільнення (очищення) душі від гріха, а не «залагодження» провини чи звільнення від покарання.

Натомість у Західному християнстві відбулось розгортання юридичного підходу до спасіння душі, що ґрунтується на ідеї виправдання людини перед Богом за гріх, який є образою Божої величі. Юридичні поняття у вченні про спасіння були введені Тертуліаном та Августином. Такий ключ розуміння союзу між Богом та людиною як нормативно-правових взаємин між володарем та підданим розвивався середньовічними схоластами, зокрема, Ансельмом Кентерберійським та Томою Аквінським, й отримав продовження в трактатах з моральної теології представників другої схоластики. Цей підхід трактує спасіння як повернення людині надприродних дарів, що відновлюють божественну гармонію людської природи. Умовою цього є наявність у вірянина заслуг (*merita*) та надання грішником «задоволення» (компенсації) за гріхи (*satisfactio*), що звільняє від покарання. Юридичний підхід притаманний і протестантизму, з тією різницею, що джерелом виправдання для нього стали не справи, а віра [151, с. 43]. Відповідно, при такому розумінні природи спасіння, гріха та спокути посталала необхідність у врахуванні обставин гріха, зокрема і станової приналежності грішника, адже від цього залежала й глибина провини та обсяг сатисфакції. Це й стало підґрунтям розробки детальної системи моральної теології та відповідних посібників для сповідників.

Українська православна культура, що в процесі реформ Петра Могили опинилася в тісному зв'язку з західною теологічною дум-

кою, переймає богословський арсенал ідей та сотеріологічну термінологію юридичного спрямування [151, с. 43].

Вітчизняні православні мислителі епохи бароко перебували під одночасним впливом візантійської аскетичної традиції та західної потридентської католицької програми. Для їхнього вчення є характерним поєднання вимог аскези з настановою на активну суспільну позицію, а також розмежування вимог для духовенства та мирян [79; 321]. Однак, соціальна доктрина вітчизняних церковних мислителів ще не є достатньо вивченою, а на матеріалах текстів Антонія Радивиловського майже не розглядалася.

Предметом аналізу в цьому розділі стали відповіді Антонія Радивиловського на низку питань, що стосуються суспільної проблематики, а саме:

- про можливість узгодження двох стратегій поведінки християнина щодо суспільства (соціального ескейпізму та активної суспільної позиції);
- про колізію узгодження вимог євангельської простоти з новочасним розвитком освіти в бароковій Україні;
- про природу й специфіку суспільної ієрархії (на прикладі взаємин господаря та слуги);
- про служіння Батьківщині й обов'язки християнина щодо неї та поведінку вірянина в суперечливих суспільно-політичних ситуаціях (на прикладі морально-етичних обов'язків військового стану);
- про політико-правові орієнтири Антонія Радивиловського;
- про особливості запропонованих мислителем стратегій поведінки для духовництва та мирян.

Коли в текстах проповідника вдасться знайти відповіді на ці питання, стане можливим скласти цілісну картину поглядів Антонія Радивиловського на реалії його соціального «сьогодення», а також його уявлень про належний устрій ідеального християнського «суспільства».

3.1. «ВТЕЧА ВІД СВІТУ» ТА «АКТИВНЕ СЛУЖІННЯ»

Загальне ставлення українських православних мислителів XVII століття до соціального світу диктувалося світоглядними змінами, що відбувалися в цей період. Тривалий час в українській культурі переважала орієнтація на внутрішній духовний світ людини, яка не виявляла активності у пізнанні зовнішнього світу, зосереджуючи всю увагу на спасінні душі [253, с. 73].

Однак у XVII столітті під впливом могилянських реформ ситуація поступово змінюється. Посилюється інтерес до освіти та здобутків західної культури, відбувається переорієнтація з містичного споглядання та самозаглиблення на раціональне пізнання дійсності. Поступово формується нове позитивне ставлення до активної суспільної позиції індивіда [73, с. 635-651]. Однак попередня установка на аскезу та внутрішнє життя не зникає та продовжує декларуватись вченими ченцями. Тож, як справедливо зазначила Ірина Бондаревська, у цей час паралельно існують два підходи до визначення життєвих цінностей: підхід споглядальний, що ґрунтується на візантійському благочесті, та активний підхід, в основі якого лежить усвідомлення важливості суспільного діяння людини. Ці дві «парадигми» співіснували між собою та часто накладалися одна на одну у свідомості українських мислителів тієї доби [24, с. 61-63].

На такі метаморфози в соціальній доктрині українських церковних мислителів епохи бароко звертали увагу Лариса Довга [79], Валерія Нічик [185, с. 75-89], Наталя Яковенко [321, с. 500]. Реальні стратегії поведінки київського духовництва XVIII ст. ґрунтовно описані Максимом Яременком [325]. Однак на матеріалах проповідей Антонія Радивиловського ця проблематика досліджена недостатньо.

Різні аспекти становлення освіти в Україні в добу бароко знайшли відображення у працях Віталія Безрогова [16, с. 91-109], Степана Голубева [44], Лариси Довгої [85, с. 341-358], Ярослава Ісаєвича [106, с. 114-132], Маргарити Корзо [124, с. 90-100], Віктора Котусенка [129, с. 83-107], Миколи Петрова [205], Людмили Посохової [214], Миколи Симчича [239, с. 74-85; 240, с. 145-155], Зої Хижняк [285], Олександра Чорного [302], Максима Яременка [323]. Зокрема, Л. Довга здійснила порівняльний аналіз поглядів Інокентія Гізеля і Лазаря Барановича на освіту та вченість [85, с. 341-358]. Видається актуальним доповнити цей перелік розглядом позиції Антонія Радивиловського, який є досить знаковою фігурою в українській духовній культурі того періоду.

Наслідком могилянських реформ стало виховання «нового духовництва», яке дещо відрізнялось від попередніх генерацій православних ієрархів. Такі священники мають «добру загальну освіту, володіють навиками роботи з текстами і дискусій з опонентами, мистецтвом проповідувати та працювати з вірянами» [113, с. 217]. Перед представниками ранньомодерного українського пра-

вославною духовенства постали виклики, які не розв'язувалися звичними методами, закоріненими у традиційних візантійських принципах благочестя. І Церква, і спільнота вірян нагально потребували освіченого священства, готового поступитися комфортним перебуванням за мурами монастирів на користь активної участі у суспільному житті. Прийшов час, коли «сумлінне виконання взятих на себе суспільних обов'язків, турбота про спасіння пастви та порядок у Церкві розцінюється як найкраще служіння Богові, що сприятиме й спасінню власної душі ієрарха. Несумлінне ж ставлення до праці на користь спільного блага кваліфікується українськими мислителями того періоду як гріх» [85, с. 341-358].

До цієї проблеми звертаються чи не всі представники київської вченості XVII ст. Наприклад, Інокентій Гізель уважає, що церковні ієрархи грішать, якщо вони віддаляються від людей [64, с. 213]. А Лазар Баранович зауважує, що служителі Церкви обов'язково повинні бути і освіченими, і здатними навчати паству [13, с. 11].

Природно, що такі тенденції відбилися і на творчості Антонія Радивиловського. Тож звернімося до питання про співвідношення в спадщині проповідника традиційної стратегії візантійського ескейпізму з новими вимогами активної життєвої позиції, що ставились до священників та мирян.

До елементів традиційної соціальної доктрини православної Церкви належать декларовані проповідником вимоги аскетизму, включно з чернечим ісихазмом (радикальною аскезою), що був доволі популярним в культурі «руського візантинізму» [279, с. 16, 23]. До найбільш вагомих ісихастських практик належать затворництво, постійна «умная» («Ісусова») молитва, обітниця мовчання [173, с. 309]. Іншими елементами аскези є відмова від світських благ та задоволень, «умертвіння плоті» постами та різними самообмеженнями, нехтування соціальними амбіціями, мирською славою тощо. Антоній Радивиловський був ченцем, тож гіпотетично ці ідеї повинні були викликати його симпатію. Другою складовою соціального ескейпізму є вимога «святої простоти», що протиставляється земній «мудрості» та новочасній освіті як таким, що спрямовують людину до «світу».

Натомість до нових тенденцій, які з'являються у моральному вченні ранньомодерного православ'я, є вимога активного соціального служіння інтересам Церкви та громади. Таке служіння

вимагало від кліриків високого рівня «учительності» (тобто освіченості та здатності навчати інших) та вміння швидко реагувати на виклики часу. Забігаючи вперед, зазначу, що Антоній Радивилівський радше є представником нового типу чернецтва, яке бачило свою місію не стільки у приватній молитві, скільки у проповідуванні Слова Божого. Втім, це також було своєрідним способом наслідування Христа, що належить робити ченцю.

Антоній Радивилівський цілком поділяє думку про те, що життя ченця (як і будь-якого християнина) має будуватися на «наслідуванні Христа» та повністю належати Христу. Посилаючись на Августина він пише:

«Хр(и)стіанинь прави он естъ, который животу Хр(исто)вому послѣдуетъ, который въ всемъ Хр(исто)ви ревнуетьъ» [218, с. 25].

Наслідування Христу дає нагороду на небесах та на землі [216, арк. 9].

Розмірковуючи про чернечі цноти, Радивилівський опирається на морально-аскетичне вчення Йоана Златоустого та цілком поділяє його погляди про те, що монах має «вмерти для світу»:

«Если кто естъ Инокомъ, маеться почувати, же власность Иноческая естъ, так(ъ) собѣ самому яко всѣмъ рѣчамъ свѣтовымъ умрѣти... маеться ч(о)л(о)вѣкоугодія выстерѣгати...» [216, арк. 522].

Вочевидь, під «смертю для світу» тут мається на увазі відмова від соціальних амбіцій та нехтї до марнотної людською слави.

У цьому контексті традиційною також є вимога «умерщвлення плоти», що досягається самообмеженням в їжі, питті та сні, частими молитвами й поклонами [218, с. 24]. Воно трактується проповідником як складова наслідування Христа:

«Крестъ который взявши на себе Пр(е)п(о)дѣная Імркъ: послѣдовала Х(рист)у, естъ траплене albo умерщвленіе плоти... На прикладъ, трапить кто тѣло свое Постомъ, Бденіемъ, Долгимъ на М(о)лт(ѣ)вѣ стояніемъ, Ношенемъ острой волосяницы, Колѣно поклоненіемъ, гладомъ, зимномъ, наготою, упаленемъ С(о)лнечнымъ, Битемъ до крове, желѣзом(ъ) острымъ, працами щоденными» [217, с. 1596].

З «умертвіння плоти» виводяться інші цноти. Проповідник пише, що той, хто пішов за Христом у нехтуванні земними благами та «умертвінні плоти», неодмінно слідує Спасителю й у таких чеснотах, як чистота, покора, бідність, поміркованість, молитва тощо:

«Чистости, Покорѣ, кротости, послушанїи, убозствѣ, воздержанїи, м(о)литвахъ, и прочїихъ добродѣтеляхъ») [217, с. 1600].

А ще, на думку київського казнодії, чернець має бути милосердним та незлобивим, володіти твердим характером, аби не піддаватись на спокуси та стійко зносити випробування й образи:

«Инокъ въ вшелякихъ искушенїяхъ и скорбехъ повиненъ быти твердымъ, терпеливымъ, жадного слова прикрого не мовити на того, кто кривду якую чинить» [218, с. 25].

Усі вищезазначені моральні якості складають загальний репертуар чернечих цнот, взірцем яких Радивилівський називає життя Антонія Печерського. Проповідник порівнює його з феніксом, який сидить «яко на древесяхъ пахнучихъ, на умервщленїи плоти, на молитвахъ, на любвѣ, на смиренїи й на богомыслїи» [218, с. 210].

Печерські подвижники правили вірянам Київської Митрополії за еталон святості та були носіями усього набору чернечих цнот, чим може бути пояснена присутність виразних мотивів ісихазму у присвячених їм проповідях. До таких, зокрема, належать проповіді на вшанування Антонія та Феодосія Печерських. Перераховуючи цноти цих святих подвижників, проповідник кілька разів згадує «безмолвіє»:

«...множество(мъ) цнот(ъ) Иночески(хъ), яко то Покаянїе(мъ), Посто(мъ), Бденїе(мъ), м(о)л(и)твою, смире(н)ном(уд)рїе(мъ), Чис(ото)тою, нищетою д(у)хо(в)ною, Бе(з)мо(л)вїе(мъ) ...» [218, с. 78]; «...в Долготерпїиї красенъ, в Любви исполненъ, в Безмолвїи Мужествен(ъ)...» [218, с. 80].

Постійна «Ісусова молитва» описується як незмінна практика Антонія Печерського, який «пасл(ъ)ся рососою устави(ч)ны(хъ) М(о)литовъ, гды ходячи й сидячи, маючи в(ъ) рукахъ(ъ) своихъ Чотки, бючися в(ъ) перси мовлять: Б(о)же м(и)л(ос)тивъ буди мнѣ грѣшному» [218, с. 212].

Розписуючи заслуги Антонія та красу його чеснот, проповідник вказує:

«Что вымовлен(ъ)е оное уставичное: Г(оспо)ди Іс(ус)е Х(рист)е С(ы)не Б(о)жїи пом(и)луй мене грѣшного, если не златый бляскъ» [218, с. 213].

В «Общих» словах на поминання святих мовчання та постійна молитва також представлені як ідеал чернечого життя. Так, у

«Слові “На Преподобныхъ женъ”» проповідник записує мовчання до загальних чернечих чеснот:

«Кгды уважимъ дѣла Пр(е)п(о)д(о)бной Імркѣ:... была Пр(е)п(о)-д(о)бна во всѣхъ дѣлехъ свои(хъ)... въ убозствѣ... въ погорженю Мѣра,... въ см(и)ренїи, послушанїи,... в молчанїи, и прочая...» [217, с. 1601];

Те ж саме стосується й постійної молитви [217, с. 1598].

Однак усі перелічені щойно чесноти та обмеження, властиві чернечому етосу, проповідник сприймає й описує не як випробування, а як насолоду спокоєм і тишею. Бо, на його думку, справжні турботи і страждання приносить не втеча від «світу», а життя в миру, де «мирські уряди» несуть «фрасунки й працѣ» [218, с. 29], котрих позбавлений чернець, маючи можливість повністю віддатись служінню Богу.

Отже, Радивилівський, детально характеризуючи чернечі цноти, більше не описує їх у категоріях «духовного подвигу», а швидше протиставляє комфортне, затишне і «просте» (усталене, позбавлене несподіваних тривог) монастирське життя сповненому клопотів, небезпек і страждань мирському. Можна обережно стверджувати, що навіть у тих проповідях, які адресувалися безпосередньо ченцям, фактично відсутнє заохочення до радикальної аскези. Виняток тут становлять хіба «Слова», що приурочені до свят поминання святих Києво-Печерської лаври та подвижників.

Врешті, хоч у текстах Антонія Радивилівського є чимало висловлювань на користь аскетизму та «втечі від світу», такі вимоги не розповсюджуються на мирян, для яких, на його думку, цілком достатньо християнської скромності, що проявляється у відмові від розкошу та надмірних задоволень [216, арк. 327, 369]. Аскетичні вимоги призначені суто для священнослужителів. Так, Антоній Радивилівський пише, що відмова від земних благ, «втеча від світу», «умертвіння плоті» «тылко до стану людей совершенныхъ належить» [216, арк. 374]. До «совершенныхъ» проповідник зараховує святих та ченців.

Сам же Антоній Радивилівський не ховався від «світу» за монастирськими мурами, а брав активну участь у житті Церкви та суспільства. Будучи головним проповідником та намісником Києво-Печерської лаври, а пізніше ігуменом Київського Микільського монастиря, він керував видавничою справою у Лаврі, піклував-

ся про забезпечення бідних приходів книжками, виконував різноманітні доручення свого патрона Інокентія Гізеля стосовно політичного та церковного життя України. З цього «послужного списку» стає зрозуміло, що життя Антонія Радивиловського включало значно більше «ролей», ніж ті, що передбачені споглядально-аскетичним ідеалом, який він час від часу декларував у повчаннях.

Звертаючись до обов'язків священнослужителя, проповідник пише, що той «маєть быти строителемъ тайнъ Б(о)жїихъ мудрымъ, на всѣ стороны опатрнымъ, такъ жіючи, абы з(ъ) него людѣ посполитый могль мѣти приклад(ъ) доброго й стобливого житїя...» [216, арк. 522].

Священик має не тільки бути прикладом чеснот для вірян, але й активно допомагати їм досягати благочестя й виправлення життя, про що Антоній Радивиловський зауважує:

«...нехайже на ч(о)л(о)в(ѣ)ка сповѣдаючогося в(ъ)кладаєть такую покуту, которую бы он могль понести, а того тяжару й самъ ему двигати нехай помагаєт(ъ)» [216, арк. 522].

Тобто, на думку київського казнодії, служитель Церкви має виразні соціальні функції, які пов'язані з моральним вихованням та духовною допомогою мирянам. Виконання цих функцій потребує відповідної підготовки, що здобувається під час освіти. Тож розгляд освітньої проблематики є необхідною ланкою вивчення міркувань Антонія Радивиловського щодо стратегій поведінки християнина в соціумі. Саме визнання православними священнослужителями того факту, що добра гуманістичної освіти та раціональні знання допомагають людині простувати стежкою спасіння, а не зводять її на манівці, сигналізує про зміну моральної парадигми: ідеал аскетичного відлюдника-простака поступається ідеалу освіченого ченця, який уміє протистояти мирським спокусам, не ховаючись від них за монастирські мури.

Освіта ставала сходинкою до активної участі в суспільному житті як Церкви, так і держави, відтак, кліриків до здобуття освіти підштовхувала необхідність якісного виконання душпастирських обов'язків. Врешті, бути освіченим стає престижно. Українські мислителі неодноразово підкреслювали цінність та вищість освічених людей щодо «простаків» [324, с. 369-388]. Як зауважує Наталя Яковенко, здобуття освіти сприяло підвищенню особистого престижу людини та виконанню патріотичного обов'язку

утвердження слави Вітчизни [319, с. 455]. А служіння «пером» уважалося одним зі способів реалізації себе в соціальному просторі.

Антоній Радивилівський отримав у Київській колегії ґрунтовну гуманістичну латинську освіту та був типовим представником «нового духовенства», що використовувало свої знання на користь Церкви. Як і належить продовжувачу справи Петра Могили, Радивилівський підносить мудрість та розум у ранг цноти та Божого дару. Проповідник зауважує з цього приводу, що Бог оздобив душу людини: «Вѣрою, Надѣєю, Любовію... прем(уд)-ростію, розумомъ и иншими многими цнотами» [217, с. 607].

Для українських барокових мислителів освіченість та мудрість не обов'язково є синонімами. Під мудрістю може розумітись не лише освіченість, але й уміння втілювати в життя істини християнської віри [79, с. 265], що не конче передбачає здобуття освіти. Окремим є уявлення про «земну мудрість», що зазвичай трактується у негативному значенні, як спрямованість і «розторопність» розуму щодо набуття земних благ, як правило зі шкодою для душі [217, с. 1273-1274]. Втім, така «мудрість» («мудрствування») не має безпосереднього зв'язку з освіченістю. Всі три розуміння мудрості відобразились в спадщині Антонія Радивилівського.

Освіченість, на думку Радивилівського, є щастям для людини, адже допомагає у досягненні життєвого успіху, а той, хто хоче бути щасливим, має дбати не тільки про тілесне, але й про освіту, аби був «на умыслѣ добре выцвиченый» [218, с. 514]. До того ж мудра (в значенні – освічена) людина здатна правильно хвалити Бога на відміну від «простаків», які не розуміються на істинах Віри [216, арк. 223 зв.]. Тож освіта, на думку Антонія Радивилівського, є вагомою складовою християнського благочестя, оскільки допомагає досягнути вчення Христа.

Метафори, почерпнуті з освітніх практик, проповідник вставляє у повчання і навіть у євангельські оповідання. Так, риторично звертаючись до Апостолів, Антоній Радивилівський уподібнює Христа викладачу, а Апостолів – студентам, яким Господь читає лекцію: «Не плачте Апостолове, ато вашъ Майстеръ знову вам(ъ) читати zaczynaєть лекцію...» [219, арк. 35].

Іноді у Радивилівського спостерігається тенденція до визнання вищості освічених людей над загалом. Освічені виділяються від інших своїм розумом, знаннями та навіть виглядом. Однак проповідник звертає увагу й на «небезпеки» освіченості. Так, ав-

тор, визнаючи мудрість/освіченість цнотою та приводом до пошани (поруч із шляхетністю, достатком та побожністю), закликає проявляти смирення й не впадати в гріх гордині [216, арк. 83 зв.].

Порівнюючи мудрість та простоту, Антоній Радивилівський визнає освіченість корисною, але пише про те, що для спасіння душі «простота» часто буває все-таки корисніша. Це обумовлене тим, що прості люди більш схильні довіряти повчанням священників, ніж люди освічені, адже

«часто барзо й межи людми тоє звыкло бывати, же ч(о)л(о)в(ѣ)къ простый, неучоный, й свѣтовый, Б(о)зского меча й караня лякается, Гды о тых рѣчах любовь в Ц(е)ркви от Казнодѣи з Катедры, любовь от с(вя)-щенника з Амвоны слышитъ; а м(уд)рый й довтепный... нѣчого о том всемъ не дбаючи, згола без(ъ) жадного страха Б(о)жого жїетъ, себе в(ъ) всемъ поблажаетъ й угажаетъ що разъ болшимъ себе подаючи грѣхомъ» [217, с. 1101].

Відтак освіченість може приносити не тільки користь, але й шкоду, позаяк стає своєрідною спокусою для душі, часто призводить до гордині та зневаги до ближніх. Антоній Радивилівський пише про те, що люди ставляться із презирством до «простаків», дорівнявши їх до «подлоурожоных» та жебраків: «...что правѣ той нендзникъ, той ч(о)л(о)вѣкъ подлоурожоный, м(уд)ростѣ й достатковъ немающей» [216, арк. 83 зв.].

Водночас мудрість поруч з посадами та багатством є приводом для людської пихи, адже «якъ доступятъ, любовь м(уд)ростѣ якои, любовь го(д)ности, любовь богатствъ; ажъ... пышнейшими, поважнейшими, й до себе недоступными зостануть» [216, арк. 83 зв.].

Йоаникій Галатовський також нагадує, що надмірне покладання надії на власний розум, а не на Бога, є гріхом [38, с. 377].

Найвищою мудрістю, яка потрібна людині для спасіння, є істини християнства, які даються через віру:

«Вѣра есть то учител(ъ)ка Б(о)жественной Мудростѣ, бо умудряетъ людей о таемницахъ Б(о)зскихъ, превышшающихъ всѣ мудростѣ мѣра сего» [216, арк. 316].

А ця «небесна» мудрість якраз властива більшою мірою людям простим, ніж освіченим, адже «часто простый ч(о)л(о)-вѣкъ з Писма несвѣдомый, далеко м(уд)рѣйшій бывает(ъ) в Б(о)зскихъ рѣчах, анижели мудрый и в фѣлїозофїей беглый...» [217, с. 1101].

Так буває через те, що «простаки» ставляться до релігійних повчань з повною довірою, без обдумування, сприймаючи їх від проповідника в готовому вигляді, і тому не схильні до впадіння в ересь. Таким чином, як пише Антоній Радивилівський, «простота» (неосвіченість) та «християнська мудрість» (знання основ віри та вміння жити відповідно до них) для душі часом є кориснішими та вищими, ніж здобуті впродовж навчання раціональні знання.

Подібно до цього Інокентій Гізель, розбираючи гріхи «простих» та неписьмених людей, пише, що для спасіння їм достатньо основ Віри, не згадуючи про необхідність іншої «науки»:

«Простыи или невѣдущѣи Писанія Согреѣшаю(тъ): Аще нетшат(ъ)ся увидѣти то, еже прислушает(ъ) къ сп(асе)нію. Якоже вещей прислушающих(ъ) къ Вѣрѣ, яке суть въ Символѣ Ап(о)с(то)л(л)с(ком)ѣ: прислушающих(ъ) къ Надѣжде, яке суть въ М(о)литвѣ Г(о)с(под)дней: ѣ прислушающих(ъ) къ Любвѣ, яке суть в(ъ) Заповѣдехъ Г(оспо)днихъ ѣ Ц(е)рковныхъ; Чесого подобае(тъ) блюстися? Якоже Грѣхов(ъ) Начальши(хъ) ѣ иныхъ: ѣ что подобае(тъ) пріймати? Якоже Тайны Ц(е)р(к)о(в)ныя» [64, с. 426].

Неосвічені люди мають дбати лише про здобуття знань з основ віровчення, адже їх цілком достатньо для спасіння. Водночас Інокентій Гізель бідкається через те, що рівень релігійної обізнаності пастви залишається доволі низьким [64, с. 426].

Такі міркування перегукуються з попередньою традицією, орієнтованою на втечу від «світу» та християнську «безхитрісність». Яскравим виразником цих ідей на межі XVI-XVII ст. був Іван Вишенський, у якого «простота» набирає визначального сенсу як найкращий метод наслідувати Христа. «Споглядальне» осягнення істини протиставляється мислителем латинській освіченості [85, с. 341-358]. Вочевидь, проповідуючи «святую простоту», Антоній Радивилівський до певної міри виражав і ці ідеали, що продовжували декларуватися в чернечому середовищі та переплітались з новими вимогами освіченості та активного служіння.

Поруч із зауваженнями про можливу «душевну» небезпеку «мудрості» в значенні освіченості, Антоній Радивилівський згадує «земну» мудрість як вміння здобувати матеріальні вигоди. Природно, що даний вид мудрості зазнає критики проповідника. Радивилівський пише, що шкодять своїй душі ті, хто служить земним речам, а не спасінню:

«которыеи земная м(уд)рствуют, которыеи о чемъ иномъ(ъ) немыслятъ, тылко, албо о збогаченюся, албо о доступленю честей; которыеи надто любя(ъ) достатокъ(ъ) земный, й славу міра сего; которыхъ житіе на земли естъ, а не на Небѣ» [217, с. 1273-1274].

Отже, знання та розум шкодять тим людям, які використовують їх на гріховні речі. Однак, за логікою Радивилівського, людям побожним та смиренним, що використовують свої знання на благо Церкви й суспільства, а не лише для власного збагачення та кар'єри, раціонально здобута «мудрість» не шкодить, а навпаки приносить користь. Тож здобуття освіти визнається проповідником доброю справою.

Обов'язком батьків є дати освіту своїм дітям та всіляко заохочувати їх до навчання. Так, Антоній Радивилівський описує різноманітні «поваби», якими батьки винагороджують дітей за навчання, «абы чрезъ(ъ) тое самое охочыми ихъ(ъ) учинили до науки» [216, арк. 285]. Про те саме пише Інокентій Гізель: розповідаючи про гріхи батьків та дітей, він зауважує, що батьки зобов'язані дати дітям освіту та всіляко сприяти їх залученню до навчання і праці [64, с. 393-394].

Антоній Радивилівський зауважує, що справжній учитель має давати позитивний приклад для учнів: «Науку свою на добрыхъ своихъ(ъ) учинкахъ маєть фундувати» [217, с. 1509-1510]. Якщо наставник хоче, щоб його наука мала добрий результат та спонукала до моральності, він сам має бути взірцем цнот та наслідувати Христа [217, с. 1511].

За Йоаникієм Галятівським, вчителі відповідають перед Богом за своїх учнів [39, с. 205] і тому мають сумлінно виконувати свої обов'язки та бути взірцем для них. Усе це збігається із загальноприйнятою на той час гуманістичною програмою «освіченого благочестя», у якій головною вимогою навчального процесу було виховання не просто освіченої людини, а, насамперед, «доброго християнина», з усім притаманним йому набором моральних чеснот [319, с. 293].

В Інокентія Гізеля окремо виписано гріхи письменних людей. Вчителі грішать, коли погано вчать, є некомпетентними, чим шкодять учням, коли наживаються на них, коли не стають для учнів добрим прикладом у житті, коли ставляться до них надто строго або надмір поблажливо [79, с. 271]:

«Учащїи писанїя юныхъ, согрѣшають: Аще не прилѣжными суть, ѿ неистинными въ Ученїи, не токмо Писмени, но ѿ Вѣри ѿ Добродѣтелей. Наводяще чрезъ то велїю тщету Учащимъ(ъ)ся, или Иждивающимъ на нихъ. // Аще не подають учащимся добрагои изъ себе образа, но паче соблазнъ. Аще казнятъ ихъ люте, а не точїю яко же должны, съ кротостїю о(т)ческу. Аще же ѿ зѣло имъ сънисходятъ, съ явственною обидою кому или ѿ тщетою» [64, с. 425-426].

Щодо учнівської молоді, її гріхів та обов'язків, Антоній Радивилівський пише про те, що молодь схильна до нехтування науками заради лінощів і «нечистого гріха», та усіляко застерігає від цього батьків та дітей:

«...для любви нечистой, ч(о)л(о)вѣкъ звыкъ ѿ Мудростїю ѿ Крѣпостїю погоржати, звыкъ оставовати ѿ Науки вызволенные, ѿ забавы Рыцерскїе» [216, арк. 316].

Молодість, на думку проповідника, є станом, сповненим душевних загроз [218, с. 698]. Радивилівський засуджує тих, хто: «з младенцевъ... заправует до игръ, до пещотъ... Кто в вѣку молодом удасться до роскошей сего свѣта», та хвалить тих, хто від молодості уникає спокус та має страх Божий [218, с. 698].

Особливо небезпечним для молоді є погане товариство, яке штовхає до погибелі душі [218, с. 699]. Галятівський з цього приводу пише, що «кто дотикається товари(ст)ва злого, з(ъ) людьми злыми товариство мѣсть, такїй ѿ самъ злый зостанеть» [38, с. 378].

Антоній Радивилівський закликає молодь, «наслідуючи Христа Спасителя» та святих (зокрема, Святого Миколая), призвичаюватись не до лінощів та розваг, а до науки та благочестя:

«...з(ъ) мл(аде)нце(въ) ты(хъ) лѣт(ъ) заправует(ъ)... до науки... до терпливости, ѿ до иншихъ цнотъ...» [218, с. 698-699].

За Інокентієм Гізелем, учні грішать, коли не мають «зачала премудрости страха Божия», не поважають своїх вчителів та не слухають їх, «коли ліниво учаться, непристойно поведуться, а кошти, призначені на їхнє утримання, витрачають на непотребні речі, коли знаються з поганим товариством і впадають у плотський гріх, або коли читають заборонені, сороміцькі чи ѿ супротивні вірі книжки» [79, с. 271]. Йоаникій Галятівський також згадує про необхідність пильно вибирати книжки для читання та про гріховність читання «книгъ геретицкихъ заказанныхъ, будучи самъ

в(ь) науцѣ недосконалый й не утвержденый» [38, с. 376]. До реєстру проступків, притаманних «синам» та загалом «молодим людям», Інокентій Гізель зараховує лінощі та ухиляння від отримання освіти:

«...аше любять празность, уч(е)нію не прилежать, иждивеніе, время и лѣта младыи всеу и(з)нуряють» [64, с. 398].

Тож можна зробити висновок, що освіта визнається Антонієм Радивилівським та іншими українськими церковними мислителями XVII ст. корисною для людини або, навпаки, шкідливою для її спасіння, не сама по собі, а залежно від того, як буде застосовано здобуті знання: на благо чи на злі речі. Піднесення мудрості та освіченості до рангу чеснот поєднується з закликами до дотримання християнської «благочестивої простоти».

З огляду на вищенаписане виникає справедливе питання про природу та мотиви такого, хоч і не завжди виразного, «пропагування» християнського ескейпізму та «святої» простоти, актуальність яких, здавалося б, спростовувалась як самим життям, так і низкою висловлювань проповідника.

Подібні колізії також можна спостерігати, розглядаючи вчення та життя інших українських мислителів цієї епохи. Як слушно зауважує Л. Довга, на їх прикладі «ми бачимо, як у діях (а може і в умах) тогочасної української інтелектуальної еліти (а це переважно представники православного кліру) комфортно співіснували здатність діяти за принципом “*vita activa*”, а проповідувати принцип “*vita contemliativa*”» [85].

З огляду на це подібні висловлювання, залежно від ситуації та контексту звучання, можна трактувати як формальні риторичні фігури, данину традиції, або й внутрішні переживання автора проповідей, адже не слід забувати про те, що Радивилівський залишався перш за все духовною особою.

Остаточну відповідь на питання про призначення аскетичних (зокрема й ісихастських) мотивів у текстах Антонія Радивилівського може дати характер проповідей, у яких присутні згадані тенденції. Як уже згадувалось, у творах, звернених безпосередньо до пастви та братії, що мали за головну мету подати моральне повчання, виразні елементи радикальної аскези фактично відсутні. Проте у «Словах», що мали на меті, перш за все, прославити печерських святих (хоч їх роль як прикладу до наслідування теж не слід відкидати), а також в «Общих» Словах, що не були виголо-

шені й імовірніше подають загальний образ чернечих чеснот, ніж повчання, ці мотиви є доволі виразними. Це дозволяє трактувати радикально-аскетичні тенденції, присутні в окремих проповідях Радивилівського, більше як данину традиції, ніж керівництво до дії.

Стосовно ж цінності освіти та важливості для християнина дотримуватися активної позиції, то Антоній Радивилівський самим своїм життям довів це положення, поставивши здобуті в Київській колегії знання на службу Церкві.

Аскетичний спосіб життя в текстах проповідника проголошується чернечою цноту та не розповсюджується на мирян (для них достатньо «стриманого» способу життя). Натомість освіченість уважається проповідником чеснотою, що може бути властива різним станам. Однак для духовних осіб, як пастирів, вона бажаніша, ніж для світських, що назагал можуть обійтися й без освіти.

Отже, в текстах Антонія Радивилівського віддзеркалюється процес переходу церковних інтелектуалів від стратегії «втечі з гріховного світу» до його «рехристиянізації» (поновлення християнського благочестя) через активне служіння інтересам Церкви в миру. Наступним кроком буде розгляд уявлень Антонія Радивилівського про належний порядок в християнському суспільстві.

3.2. СУСПІЛЬНІ СТОСУНКИ: ГОСПОДАРИ ТА СЛУГИ

Кожна епоха виробляє власні взірці та стратегії поведінки людини в суспільстві, і доба бароко не є винятком. У цей час українські мислителі розробляють та пропагують морально-етичний ідеал доброго християнина і громадянина, який більшою чи меншою мірою корелювався з реальними взірцями поведінки, що також ґрунтувалися на уявленнях про чесноти [322, с. 47-92].

Антоній Радивилівський торкається майже всіх аспектів християнського морального вчення. Для моральних приписів, уміщених у його проповідях, характерною є детальна розробка правил поведінки християнина в різних життєвих ситуаціях, а також уявлень про належні взаємини різних суспільних станів, їхні права та обов'язки стосовно одне одного.

У дусі свого часу суспільне буття Антоній Радивилівський уявляв, як ієрархічно побудований організм, в якому кожен стан відіграє свою роль. Відповідно, «знати своє місце» в суспільній

ієрархії та добре виконувати свої обов'язки вважалось проповідником умовою щастя:

«Щасливы(й) той, который часто са(мъ) себе хотячи по(з)нати что за е(сть)?... й на тое свое пытане сам себѣ о(т)повѣдае(тъ), якого стану й звания ест(ь), й в(ъ) своей повинностия почувает(ь), яко то, Если эсть Преложены(мъ), мається почувати, ижъ повинень своимъ по(д)ручнымъ, въ всемъ себе подавати образъ добры(хъ) дѣлъ... // ...Если кто эсть ч(о)л(о)вѣкъ Шляхетной якой Породы, тож повинень не такъ з(ъ) Уроженя своего шляхетного, якъ з(ъ) цноты хвалитися, вѣдаючи же шляхетность эсть самая цнота. Если кто эсть Судія, нехай же памятаетъ на тое, абыся на судѣ неуводиль подарками... справе(д)ливие судиль...» [216, арк. 522-522 зв.].

В іншому місці проповідник закликає до належного виконання станових обов'язків духовними та світськими можновладцями, які мають бути взірцем для наслідування у виконанні добрих справ, піклуватись про загальне благо, забезпечувати злагоду, спокій та порядок [217, с. 1404-1405].

Рекомендації Антонія Радивиловського, що стосуються засад суспільного життя, набувають морально-етичного характеру, а образ благочестивого мирянина вибудовується на виразно станових, ієрархічно диференційованих засадах.

То як же він уявляє собі взаємодію між різними соціальними верствами в ідеальному християнському суспільстві? Комплексне дослідження поглядів ранньомодерних українських мислителів на суспільну ієрархію та християнські обов'язки кожного стану – завдання, що виходить далеко за межі обсягу цього дослідження. Тому тут обмежусь розглядом лише одного, але вельми показового фрагменту тогочасних суспільних взаємин, а саме – стосунків між господарем та слугами, у якому, як було показано в попередніх розвідках, ніби в дзеркалі, відбивається вся повнота ієрархічності соціальних взірців епохи.

Слід наголосити, що мова йтиме здебільшого не про слуг-клієнтів, які зазвичай служили своїм патронам на «інтелектуальному» поприщі, отримуючи взамін їхню прихильність, опіку та матеріальні винагороди, а про так звану «челядь» – людей, які вели домашнє господарство та працювали у полі за харчування, одяг чи грошову плату.

Челяддю в той час називали найманих, формально вільних, слуг, на відміну від давньоруських текстів, де так іменували рабів-невільників, проте ця «свобода» челядника XVII ст. була до-

силь умовною, оскільки, покидаючи господаря, він мав одразу знайти нового, інакше автоматично починав вважатися одним з волоцюг, отже, опинявся поза суспільством та поза законом з усіма неприємними наслідками. Ці слуги складали численний прошарок тогочасного населення, який поповнювався внаслідок демографічних підйомів або будь-яких суспільних негараздів, що тягли за собою збільшення кількості убогих та знедолених. Залежність від господаря, згода стати слугою були для цих людей, за висловом Фернана Броделя, одним із засобів «вийти з пекла» [25, с. 518-519]. Слугами могли володіти не лише багатії та знать, але й сім'ї з відносно невеликим достатком, а наймитів-батраків мали навіть селяни [25, с. 518-519].

Від слуг Антоній Радивилівський вимагає, аби ті були не лінівими, старанними, «щирими, вѣрными, зычливими» [216, арк. 185] тощо. Головними критеріями доброго слуги є вірність, «заслуженість» (давність служби) та покірність. Натомість господар мусить любити та піклуватися про «челядку добрую верную й во всемъ жичливую» [216, арк. 128], «слугу вѣрне й давно тебе служачого» [217, с. 380], «которыйся состарилъ на услужѣ любовь о(т)ца твоего, любовь тебе самага» [216, арк. 129 зв.]. А от нещирих, зрадливих та ледачих слуг («ленивая й выкочная челядка») проповідник гостро засуджує, порівнюючи їх із вовками [217, с. 30].

Покірність була однією з найважливіших характеристик бажаного ставлення слуги до господаря та взагалі нижчого до вищого у тогочасній суспільній ієрархії. Як пише Фернан Бродель: «Скрізь король, держава, ієрархізоване суспільство вимагали послуху» [25, с. 519]. Покора трактувалася як одна з найвищих чеснот, – так, Антоній Радивилівський називає її фундаментом усіх цнот [216, арк. 396]. Покірність «старшим» означає покірність Богу – «послушенство, которое старшимъ бываетъ выполненое, Б(о)гу ся выконываетъ» [218, с. 1127]. Покора є Христовою чеснотою, оскільки сам Спаситель власним прикладом навчав людей покори – «з себе самого научил(ъ) покоры» [216, арк. 485 зв.]. Образи Іоана Хрестителя [216, арк. 521] та інших святих також використовується проповідником як зразок покори.

Йоаникій Галятовський називає «послушенство старшому своему» однією з трьох євангельських чеснот, поруч з добровільною убогістю та чистотою [38, с. 385]. Непослух старшим є тяжким гріхом та лихом, позаяк не тільки губить душу, а й підриває вста-

новлений Богом суспільний лад, і прирівнюється Антонієм Радивилівським до непослуху Богу: «...непослушенство, которое старшимъ выражаетъ, Б(о)гу ся выражаетъ(ъ)» [218, с. 1127]. Подібним чином бунти та непослух проти пана, на думку Йоаникія Галятівського, є гріхом «меншихъ людей противъ преложонныхъ» [38, с. 380]. За Інокентієм Гізелем, челядь також має бути слухняною та покірною господарям [81, с. 243]. Також, на думку Антонія Радивилівського, слугі належить бути тихим у присутності господаря [218, с. 1046] і, коли той карає, не перечити йому, а смиренно просити прощення [216, арк. 134 зв.].

Чи не найголовнішою характеристикою доброго слуги є вірність хазяїну. Зрада трактувалася як один з найгірших вчинків та тяжкий гріх, прояв невдячності. На думку Йоаникія Галятівського, зрада слугами свого пана є тяжким гріхом [38, с. 380]. Антоній Радивилівський з цього приводу пише, що є чимало таких слуг, що живуть на утриманні пана з його «добр», проте мало вірних, адже «жебы имъ вѣрне й зычливе служили, такихъ(ъ) немного» [216, арк. 185]. Проповідник засуджує лицемірів, що догоджають своєму панові, коли користуються його опікою, але у скрутні часи, коли володарю необхідна їхня підтримка, кидають свого добродія:

«...болшь такихъ обрѣтается. что по(д)часъ нещастя й припадку о(т)ца своего, добродѣя, й патрона, до овыхъ ся дѣволски(хъ) злы(мъ) намѣреніемъ(ъ), удаютъ(ъ) сло(въ): Что на(мъ) й тебѣ? Ты самъ єдинъ бѣду терпи, ты самъ єдинъ(ъ) злое о(т)бывай» [216, арк. 136 зв.].

Втім, вимога лагідності, покірності та смиренності стосується не тільки підлеглих, але і їх володарів. Слід зауважити, що загалом обов'язки господарів щодо слуг у творах Антонія Радивилівського прописано значно детальніше, ніж слуг до господарів, та й перелік цих зобов'язань відчутно ширший.

У стосунках з підопічними хазяїн має взоруватися на Христа й наслідувати Його смиренність та ласкавість навіть тоді, коли слуги чимось провинилися:

«...з Х(рист)а Сп(а)с(и)теля дали образъ тымъ которіи в дому своему владѣють челядкою, яко то господаремъ й господинямъ, жебы, если суть срокгими, запалчивыми, й фурѣй полными яко лвы; не лвей ку нимъ срокгости... за малый выступокъ уживали; але Агнчей кротости й ласкавости, яко Х(ристо)с(ъ) противко нас(ъ) себѣ выкročныхъ ужилъ, й теперъ завше уживаетъ... бо кротость й ласкавость Агнчая в Госпо-

дарє albo господынѣ рыхлей порушитѣ челядку до боязни Б(о)жей ѥ дѣль добрыхъ, нѣжили срокогость ѥ фурѣя лвая» [217, с. 29].

Найважливіша ж вимога до господаря полягає в тому, що він має бути добрим прикладом для слуг, взірцем для наслідування, адже останні переймають його звичаї – як добрі, так і погані: «...при якомъ кто зостаєть Г(оспо)дину, того ся ѥ обычаєвъ набираєть» [216, арк. 121]. Господар має для менших «въ всемъ зъ себе подавати образъ добрыхъ дѣль, словомъ, житіємъ, любовію, д(у)хомъ(ъ), вѣрою, чистотою» [216, арк. 522].

Погані господарі самі псують своєю поведінкою челядь:

«Гды сами Господари на всѣ нецноты распустятся, ѥ о(т)оль тоє походитъ(ъ), же якѣй Господаръ, таковая ѥ Челя(д)ка; если Г(оспо)даръ єсть зараженъ якою грѣх(в)ною проказою, тоєю(жъ) проказою заражается ѥ Челя(д)ка; если Господаръ будетъ(ъ) Пяница, Обжи(р)ца, Вше-те(ч)никъ, Кривоприся(ж)ца, Драпѣжца; то певне ѥ Домовыи єго таки-ми(жъ) при немъ жїючи зостану(тъ)» [216, арк. 357 зв.].

Натомість добрі господарі своїм прикладом мотивують слуг до праведного життя та вберігають від «гріховної прокази», про що проповідник пише:

«Гды Господаръ до всѣхъ цнотъ будетъ добрымъ прикладомъ(ъ)... слугамъ своимъ, гды ихъ(ъ) будетъ(ъ) в(ъ) добромъ цвѣченю ховати; неподобная рѣчь, абы такая проказа на нихъ пасти мѣла» [216, арк. 358].

Закликаючи господарів не бути надто суворими зі слугами, Антоній Радивилівський все ж таки говорить про необхідність карати їх за проступки заради підтримки порядку, оскільки безкарність породжує безлад:

«Злая заисте рѣчь єсть мѣти такого Пана, который нѣкому ничего непозволяетъ, ани перебачаетъ; але горшая далеко єсть жити подъ(ъ) такимъ(ъ) Паномъ(ъ), що всего допускаетъ(ъ); где албовѣмъ немашъ злomu ѥ выкочному караня, тамъ ѥ страху Б(о)ж(о)го а ни встыду немашъ» [216, арк. 53 зв.].

Обов'язком господаря є навчати слуг доброму життю та карати за гріховні вчинки, оскільки цим він здобуває для них Царство Небесне, а через недбалість господаря слуги гинуть, бо «гріховна проказа» падає на них насамперед з причини «недбальства Господарского» [216, арк. 357-357 зв.]. Відповідно, карати слуг є доброю справою, бо через покарання господар сприяє спасінню душі слуги:

«бо кто в(ъ) дому за каждый выступокъ... челядку, непоблажаючи имъ строфуетъ, научаетъ, ѥ караетъ ихъ; таковый чре(зъ) строфоване, научене, ѥ каране, // животъ вѣчный имъ позыскуеть» [216, арк. 357-357 зв.].

Йоаникій Галатовський з цього приводу пише, що усі «вищі» повинні «пилно старатися о сп(а)с(е)ніє людей менших, котри(х) по(д) владзою своєю мають(ъ)» [38, с. 381]. На думку Інокентія Гізеля, господар так само «зобов'язаний дбати, аби слуги знали, що належать до віри ѥ обов'язку християнського, тобто жили чесно, молилися. причащалися, святкували святі дні, дотримувалися постів» тощо, а також карати їх за гріховну поведінку [81, с. 243].

Таким чином, на господаря покладається відповідальність не лише за земне благополуччя підопічних, але ѥ за їхню моральність, а отже, спасіння. Так, Йоаникій Галатовський пише, що в останній день вищі будуть відповідати перед Богом за своїх підлеглих, зокрема ѥ «панове будуть о(т)повѣдати Б(о)гу за слу(г) и за по(д)данных своихъ» [38, с. 381].

Проповідуючи людяне ставлення до слуг, Антоній Радивилівський пише:

«Кождый Господаръ, если ему даль Г(оспо)дь Б(о)гъ, челядку добрую вѣрную ѥ во всемъ жичливую, повинень любити оную якъ д(у)шу свою, ѥ ничим(ъ) еи не озлобляти... коли з работы дневной приидеть, повинень накормити ѥ певное время по праці на о(т)почнен(ъ)е еѥ позволити» [216, арк. 128].

Господар є батьком для слуг і тому повинен їх любити та піклуватися про них, як про рідних дітей. Радивилівський наголошує, що «кождый Господаръ ѥ господиня пови(н)ни мѣти отцевскую любовь ку своей челядци» [216, арк. 358], при цьому він закликає господаря «такое стара(н)е мѣти (щодо слуги – В.С.), какое о сыне своем(ъ) ѥ дщерѣ мѣль бы...» [216, арк. 128].

Піклуватися потрібно не лише про здорового слугу, але ѥ коли той захворіє: «Любо о каждомъ челя(д)нику гды захорѣеть, повинень Господаръ добрый и Б(о)га ся боящий мѣти пыльное старане» [216, арк. 128 зв.]. Проповідник засуджує тих невдячних господарів, що відмовляються піклуватися про підлеглих, котрі захворіли та не можуть працювати, називаючи їх «гіршими від невірних»:

«Который Г(ос)п(о)дар(ъ), на той часъ ты(л)ко челядку свою любит(ъ), ѥ о ней промы(ш)ляе(тъ) гды ему ведлуг(ъ) воли его услугуе(тъ); а кгда захорѣеть, на той час уже за непо(т)ребную себѣ оную почи-

таеть, й жадного о ней стараня немає(ъ); а что горшая, й з дому своего до шпиталя, албо на улицу выправует(ъ); таковый горшы(мъ) стается над(ъ) невѣрного» [216, арк. 128].

Радивилівський повчає, що господар повинен клопотатися не тільки про молодого працездатного челядника, але й про слугу похилого віку, який постарів на його службі та вже не може працювати [217, арк. 377]. Інокентій Гізель також наголошує, що господарі грішать, коли не годують й не лікують хворих чи старих слуг [81, с. 243].

Порушуючи питання про те, чому слід милосердно ставитися до слуг та що може спонукати господаря до такого ставлення, Антоній Радивилівський звертає увагу, що челядник, як людина, за родовою ознакою є «кровним братом» господаря, адже «так же ч(о)л(о)вѣкъ якъ и онъ, же есть брать его, есть кровь единая, есть едино тѣло» [217, с. 154]. При цьому, редагуючи текст рукописного «Вінця...», проповідник у друкованому «Вінці» робить акцент вже не на кровному спорідненні господаря із слугою, а на їхньому братерстві як християн, тобто за релігійною ознакою: «так же ч(о)л(о)вѣкъ якъ и онъ, же есть, яко хр(ис)тіанинь, брать его» [216, арк. 129 зв.], що більш відповідало тогочасній суспільній доктрині, за якою челядник не міг вважатися братом пана, окрім як «во Христі».

Також господаря може спонукати до милосердного ставлення до підопічного й те, що слуга за промислом вищих сил перебуває під опікою господаря, відтак господар несе відповідальність за нього перед Богом. Подібні взаємини з двосторонніми обов'язками «служіння – опіки» між слугою та господарем є характерними для середньовічного суспільства. Таким чином, володар у стосунках із підлеглим повинен враховувати, що той «єсть одной с ним(ъ) натуры, же есть братомъего, а потомъ же есть й слугою его» [216, арк. 132 зв.], що з необхідністю буде спонукати до людяного відношення щодо челядника.

Проте, незважаючи на заклики піклуватися про слуг як про своїх «дітей» або про себе, Антоній Радивилівський все ж таки уточнює, що його слова не слід розуміти буквально, а підопічним достатньо простого задоволення нагальних потреб і не слід їх ставити в рівні умови з паном:

«...маешъ ты в хоробѣ своей ложко мяко усланое, маешъ избу покойную; нехай же мѣетъ в хоробѣ своей ложко...мяко усланое, й челядник твой; нехай не лежит(ъ) на голой соломѣ, нехай мѣет(ъ) издебку

спокойную, хочай нетакъ выгодную яко ты, принамнѣй нехай не лежить в(ъ) стайнѣ, нехай не лежить, на зѣмнѣ, на вѣтру... маешъ ты вымыслные потравы, ѣ коштовные трунки в(ъ) хоробѣ своей; нехай же мѣет ѣ слуга твой, хочай не такъ коштовные ани такъ вымыслные, принамнѣй потребные в хоробѣ посиляющіе. маешъ ты коштовные лѣкарства, нехай маешъ ѣ слуга твой принамнѣй посполитые» [216, арк. 129 зв.].

До смертних гріхів, властивих «господарям», Антоній Радивилівський також відносить переманювання до себе чужих слуг. Такий негідний вчинок, на думку проповідника, є одним з різновидів «Лакомства»:

«Грѣшат(ъ) смертне ѣ тыи, которыи слугѣ ближняго своего до себе, любѣ чрез обещоване болшей платы, любѣ чрез(ъ) якѣи иншій способѣ перевабляют(ъ)» [216, арк. 371].

Як бачимо, тут слуга вважається «власністю» господаря, яку не можна відбирати.

Тяжким гріхом для володаря також є не виплата або затримка заробітної плати слугам та найманим працівникам, проповідник пише, що:

«грѣхъ, задержане платы наемника, албо дневного работника, ѣ укрывжене в(ъ) оной, гды кто меншѣ платитѣ челядику ѣ работнику своему нижи з(ъ) нимѣ постановилѣ» [217, с. 1049].

Цей гріх розцінюється Антонієм Радивилівським, як і іншими українськими церковними мислителями, як один з найтяжчих, «о помсту до Б(о)га волающихъ» [217, с. 1049]. Господар зобов'язаний не обманювати свою челядь, адже «повиненъ ей заплату умовленную отдати» [216, арк. 128]. Йоанікій Галатовський також уважає «задержан(ъ)є заплати слугамъ, наемникомъ и работником(ъ)» тяжким гріхом [38, с. 377]. Інокентій Гізель прирівнює Божу кару за «удержаніє мзды наемниковъ, или обидѣніє ихъ, сіест(ъ) недоданіє мзды, или лестными пѣнзями (фальшивими грѣшми – В.С.) даяніє» до кари за вбивство [64, с. 341-342].

Гріхом є утискати та озлобляти «менших», зокрема і слуг та підданих. Так, Бог тяжко карає панів, які змушують слуг та підданих працювати «понаднормово» ѣ не годують їх при важкій роботі:

«Если какой панъ, албо урядникъ на работѣ утискуетъ тяжкою ѣ незною работою подданныхъ своих(ъ). яко то оранем щодненнымъ, жат-

вою, косбою, молотбою незвичайною, а до того при так(ь) тяжкой що дневной работѣ, ѥ покарму имѣ ведлугъ потреби недаеть... За що Б(о)гъ таковыхъ пановъ караеть дочасною ѥ вѣчною смертію» [217, с. 1049].

Інокентій Гізель та Йоаникій Галятовський також уважають озлоблення та утиски нижчих за соціальним статусом людей тяжким гріхом «...о помсту до Б(о)га волаючимъ» [64, с. 340; 38, с. 377].

Таким чином, з усього вищезгаданого можна зробити висновок, що головними принципами у стосунках господаря та слуги є взаємність та відповідальність: господар має забезпечити слугі своє піклування та опіку, а також людяно ставитись до нього, слуга, зі свого боку, має вірно, старанно та покійно служити своєму пану. При цьому на господаря покладається відповідальність не лише за земне благополуччя підопічного, але й за його спасіння, у чому значну роль відіграє особистий приклад праведного життя хазяїна та контроль за поведінкою челядника.

Отже, на прикладі взаємин цих двох соціальних станів можна окреслити основні принципи організації суспільства з погляду Антонія Радивиловського. Ці принципи в цілому повторюють традиційні судження церковних мислителів про християнську громаду як про ієрархічну спільноту, що керується нормами релігійної моралі.

3.3. МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ ОБРАЗ ХРИСТІЯНСЬКОГО ВОЇНА

Однією з важливих морально-етичних проблем епохи бароко є військова тематика, що охоплює питання війни (справедливої/несправедливої)¹⁴ та миру (як суспільного блага), образ «християнського» рицаря, що втілює у собі «належний» ідеал моральної поведінки воїна, та проблеми проявів негативної девіантної поведінки серед військового стану, а також інші взаємопов'язані питання. Окрім релігійно-філософських уявлень про названі проблеми, на формування морально-етичного вчення українських

¹⁴ Проблема справедливої та несправедливої війни у спадщині українських церковних мислителів досить детально досліджена Ларисою Довгою. Див.: Довга Л.М. Система цінностей в українській культурі XVII століття / Л.М. Довга. Київ–Львів: Свічадо, 2012. С. 272-279.

мислителів XVII століття впливали також політико-правові вчення, суспільно-політичні обставини, буденно-світоглядні уявлення тогочасного суспільства та інші фактори.

Для цього дослідження розгляд морально-етичного образу воїна є досить важливим, адже «християнський лицар» є еталоном служіння Батьківщині, а для українського суспільства XVII століття військові верстви шляхти та козаків є ще й провідними соціальними станами. Отже, без дослідження зазначеної проблеми огляд соціальної доктрини, вміщеної в проповідях Антонія Радивилівського, не був би репрезентативним.

XVII століття стало для Європи епохою майже безперервних війн, що потягли за собою різке збільшення чисельності армій та намагання їх модернізувати [337, с. 49]. Перетворення, викликані «державною волею», мали на меті раціоналізувати військову справу та впорядкувати військо в єдину цілковито підконтрольну систему (що було частиною загального процесу становлення модерної державної влади). Подібні перетворення були характерні й для українського війська, що було пов'язано зі спробами гетьманської влади замінити «свавільне» козацьке військо регулярними підрозділами [246, с. 101-116].

Наслідком активізації військових конфліктів стало посилення мілітаризації життя, яке, за влучним висловом Томаса Гоббса, у той період було «непевним, тяжким та коротким» [337, с. 77]. Зацікавлення мілітарними проблемами лишило слід і в культурі XVII ст., що проявилось, зокрема, у тому, що військова тематика стає вельми популярною у тогочасному письменстві.

Зазначені процеси зачепили також і Річ Посполиту та українські землі, де відбувалися бурхливі соціально-політичні потрясіння й радикальні зміни в усіх сферах життя. В Україні на перший план суспільно-політичного буття висувається козацтво як військовий стан, що значно розширився в період козацької революції, поглинувши значну частину інших верств населення: селян, міщан та старої політичної еліти — шляхти. Це досить яскраво відбилося в духовній культурі доби. Як зауважує Сергій Кримський, «...дух епохи Української козацької держави призводив до того, що притаманна бароко трагічність світосприйняття в контексті української культури витісняється на маргінес, а переднє місце починає займати героїко-патріотична тема» [138, с. 81].

Дух оновлення, що його плекала Церква, синтезуючи середньовічні та ренесансні уявлення про людину і її земне життя, ви-

магав освіження побожності і уявлень про норми щоденної поведінки та обов'язки всіх станів суспільства, зокрема і воїнів [337, с. 162]. В уявленні про ідеальний образ воїна, що створювався мислителями епохи, поєднувалися загальноприйняті «рицарські» зразки поведінки з християнською побожністю, взірцем для якої служили «житія святих» та сам Ісус Христос. Уплітаються у цю канву і певні нові ідейні елементи, що були продиктовані культурними та соціально-політичними змінами, пов'язаними із формуванням власної держави – Гетьманату.

До питання про те, як українські письменники та богослови доби бароко змальовували благочестивого християнського воїна, уже зверталася низка сучасних дослідників, зокрема Лариса Довга [79], Сергій Плохій [209], Наталя Яковенко [319] тощо. Проте на матеріалі проповідей Антонія Радивиловського цю проблему поки що досліджено недостатньо.

Часте звернення Антонія Радивиловського до військової тематики є відображенням буремних воєнних подій, що відбувались в Україні впродовж середини – другої половини XVII століття.

Досить детальну увагу Радивиловський приділив набору моральних чеснот, якими має володіти представник військового стану, аби бути гідним називатися християнським воїном.

Любов до Вітчизни вважається Антонієм Радивиловським однією з найвищих чеснот вояка:

«Презацное Хр(ис)тіанское воинство, двѣ речи найбарзѣй васѣ порушити, ѥ с(е)рдца ваши запалити могутъ къ мужественной росправе военной з(ѣ) тым(ѣ) окрутнымъ бисурманиномъ на насѣ невинне наступующимъ. Першая честь Б(о)жая, другая любо(въ) о(т)чизны» [221, с. 37].

Піклування про Вітчизну (особливо коли вона в небезпеці) є обов'язком не тільки рядових вояків, але й, насамперед, старшини, якій Бог довірив обороняти країну, адже «...кгда в якомъ небезпече(н)ствѣ застаеѣ О(т)чизна, теды каждый... Гетманъ повиненъ барзѣй взгляды мѣти на о(т)чизну свою, нежели на власный свѣй животъ ѥ здорове...» [221, с. 41].

Йоаникій Галятівський також пише, що заслуговує похвали християнин, який боронив Віру та Вітчизну:

«застановляеѣся за Ц(е)рковь Б(о)жью и за о(т)чизну, великіи працы ѥ труды для ц(е)ркви б(о)жей и для о(т)чизны подыймовать» [39, с. 221].

Таким чином, за Антонієм Радивилівським, Батьківщина має бути однією з найвищих цінностей у світогляді воїна, як доброго християнина, а любов до неї та її захист – його святим обов'язком. Таке положення раціонально обґрунтовується тим, що Вітчизна є джерелом життя та всіх благ для людини:

«Чтожь албовѣмъ въ мірѣ семъ можетъ вамъ быти милшого над(ъ) о(т)чизну? Если милое естъ вамъ здравіе, если милые жены, чада, братія; о(т)чизна далеко милшею быти повинна; бо она васъ уродила, она васъ выховала, она васъ всѣма добрами збогатила» [221, с. 39].

Доброчесна участь у справедливій війні приносить воїнам винагороду не тільки на небі, а й на землі, адже так здобувається одна з найважливіших для людини цінностей – свобода:

«Мече(мъ) Войнове добіяются волностей... что бы правѣ могло ч(о)-л(о)в(ѣ)ку на земли быти найлѣпшого?... Нѣчого немашь лѣпшаго над(ъ) Волность» [218, с. 469].

«Золота вольность» (лат. Aurea Libertas), як гарантовані законом свободи особи та рівність «громадян», становила поруч із благом Вітчизни та активною громадянською позицією стрижень системи суспільно-політичних вартостей шляхти Речі Посполитої [319, с. 120]. Про важливість вольності, як головного блага для людини, регулярно писали тогочасні автори. Наприклад, яскраво описує принади вольності Станіслав Оріховський-Роксолан:

«Дивіться на гордого вольністю і святою свободою на світі поляка... як неволя думку в людині тлумить, нищить, гасить (що теж і на обличчі людському відобразитись мусить), так і вольність у людині думку множить, серце підносить, обличчя веселим, око сміливим, погляд і ходу жвавою в ній робить» [197].

Козацтво, що здавна вважало себе «рицарським» станом, досить швидко перебрало на себе й відповідну систему цінностей, наголошуючи на тому, що воює за «віру та давні вольності» [319, с. 280]. Після зміни шляхти старшиною в процесі козацької революції вона досить швидко перебрала й шляхетські привілеї та уявлення про свій статус [319, с. 404].

Антоній Радивилівський, посилаючись на Еразма Роттердамського, трактує «вольность» як найвище благо з-поміж усіх «дочасних» (земних) «добр», яке необхідно оберігати всіма засобами:

«Межи всѣма добрами дочасными в(ъ) которы(хъ) колвек(ъ) ся ч(о)-л(о)вѣкъ кохаєть... немашъ лѣпшаго й зацнѣйшаго добра надъ Волность... //...нехай кто будетъ высокой породы, нехай кто будетъ щасливымъ, нехай кто будетъ богаты(мъ) й славнымъ въ семъ мѣрѣ, если не есть волнымъ, що єму в(ъ) тыхъ добрахъ за угѣха? поневажъ рекл(ъ) единъ з му(д)рыхъ: Нѣчого не єсть щасливого й милого в(ъ) сем(ъ) свѣтѣ, если немашъ Волности...» [216, арк. 479 зв. – 480].

Далі проповідник наводить приклад із життя філософа Діогена, який цінував «свою убогую Волность» над всі інші блага та ставив її вище над «щастя» й «честь обовязану чужею службою», які мав Аристотель, служачи вчителем юного Олександра Македонського.

Антоній Радивилівський згадує «вольность» як шляхетний привілей, даний від народження («Шляхетного уроження волность» [218, с. 356]), та Божий дар, що дається людям, аби вони любили Господа: «абысмо ку нѣму уставичне любовію палали, даровал(ъ) на(мъ) волнос(ть)» [218, с. 94]. Для того, щоб люди спокійно користувалися вольністю, Господь звитяжив диявола: «Которой Во(л)ности жебысмо заживали спокойне, неприятеля нашего знесль» [218, с. 94]. Джерелом соціальної вольності, окрім народження, є привілеї володаря: «Монархове й Гетманове сего свѣта... абы къ себѣ любов(ъ) по(д)данныхъ своих(ъ) потягнули Волнос(ть) и(мъ) даруютъ» [218, с. 93]) та вже згадуваний «меч», тобто, військова сила.

З наведених міркувань можна зрозуміти, що Антоній Радивилівський тлумачить «вольность» у кількох аспектах: як громадянську свободу та права (у дусі суспільно-політичних уявлень Речі Посполитої) і як свободу особисту (можливість вільно робити свій життєвий вибір), що виразно перегукується з антропологічними уявленнями про людину як про істоту, наділену від Бога «свободою волі», а отже, вільну за своєю природою. Причому в дусі тогочасних уявлень про співвідношення земного і трансцендентного світів соціальне тлумачення вольності-свободи вважається земною проекцією божественної свободи: у першому аспекті «вольность» надається і забезпечується володарем (що є прообразом Бога на землі – *«Imago Dei»*) та обороняється воїнами, у другому – надається Богом і охороняється Його заступництвом та самими людьми, які не дають заволодіти своєю свободою «земним» речам (прагненням честі та багатства) [216, арк. 480; 218, с. 177]. Отже, джерелом цього блага в усіх аспектах є союз з ви-

щою владою: в трансцендентному розумінні вольності – з Богом, а в земному – з володарем (в останньому випадку – добровільно чи з позиції сили). Воно забезпечується Божим заступництвом або (у соціальному аспекті) власними силами через оборону своїх прав воїнами, які б «о(т)чизны и волности своей боронили» [217, с. 1503]. У тлумаченні Антонієм Радивиловським обох аспектів цього блага присутній виразний акцент на здобутті вольності силою (Божою чи власною). У такому твердженні Радивиловського, ймовірно, відбився популярний серед шляхти та перейнятий козацтвом спосіб легітимізації свого суспільного положення через посилення на «право шаблі» (відоме мазепинське «же презь шаблю маємь право»). Тож «вольность», як особиста і громадянська свобода та виключні права, є невід’ємною рисою створюваного проповідником образу козака як представника «рицарського стану», християнського воїна.

Закликаючи боронити Вітчизну, проповідник наголошує, що ця справа нагороджується не тільки небесним блаженством, але й «вічною славою та пам’яттю» серед людей, яка є ціннішою за всі багатства:

«...о(т)важайтежъ теды здоров(ъ)е на вси военные припадки за милую о(т)чизну вашу... если хотите блаженства вѣчного и славы несмертелной на земли и на н(е)бѣ достигнути... Бл(а)женнїи которїи колвекъ бѣючися за о(т)чизну звѣтяжцами стаются... бл(а)жени тежъ и тыи которїи на пляцу полѣгають, албовѣмъ вѣчной памяти над(ъ) всѣ богатства зацнѣйшей доступятъ» [221, с. 40].

Вояки постійно перебувають під загрозою загибелі. Тож смерть, за традицією, займала вагоме місце у військовій тематиці. Наприклад, за Інокентієм Гізелем, воїни грішать: «Аще не памятають выну на см(е)рть, яко найближчую имъ, ниже готоват(ъ)ся на ню житіємъ Богоугоднымъ» [64, с. 417]. Пам’ять про смерть, традиційно, вважалася запорукою християнської моральності, проте у проповідях Антонія Радивиловського, що мали за мету надихнути воїнів на подвиги, тематика смерті набула дещо іншого звучання.

Війна за справедливу справу дає «несмертельну» славу, проте для того, щоб її здобути, треба зневажати всі небезпеки і саму смерть, як пише Антоній Радивиловський:

«Погоржайте смертію если хотите при нескрелной зославати сла-
вѣ... албовѣмъ ничого хвалы го(д)ного той учинити не може(ть) кото-
рого с(е)рце страхъ смерти опануе(ть)...» [221, с. 52].

Однак, смерть на війні є «доброю» та нагороджується від Бога
лише у випадку, коли війна «справедлива» (за Церкву та Вітчиз-
ну):

«Комуся за честь Б(о)жую й за о(т)чизну милую трафить на пляцу
умрѣти... таковий нехай буде(ть) певень великой награды в н(е)бѣхъ»
[221, с. 40].

Іти на справедливу війну є обов'язком християнського воїна, і
смерть у такому випадку не є страшною, пише проповідник:

«Кому стра(ш)ная смерть, а вамъ презацному... Рицарству да не бу-
де(ть) страшная; бо йдете на войну справедлиую, за честь Б(о)жую, за
Ц(е)ркви святыи, за о(т)чизну милую» [221, с. 52].

Отже, зневага до смерті та відчайдушна хоробрість як харак-
терна риса літературного і світоглядного образу козака-лицаря
знайшла свій слід у творчості проповідника.

Воїни, які віддали життя за Вітчизну, автоматично стають не
лише «Христовими рицарями», але й мучениками. Тож в небі
отримують від Христа дві нагороди: «єдну рыцарскую, а другую
м(у)ченическую» [221, с. 40].

Антоній Радивилівський вважає, що вояки, які полягли в бою,
воскресають у міцності держави і влади, продовжуючи жити в
них:

«Что были оные отважные воины котории тыхъ летъ за тебе за
Ц(е)рковь твою с(вя)тую, й за его Ц(а)рское пресвѣтлое величество на
пляцу от неприятелей полегли? были то сынове Ц(е)ркви матки нашей?
всѣх(ъ) она дотуль еще несама єдина оплакиваетъ, але й народ мног(ъ) с
нею... //... до Престола его Ц(а)рского величества доткнися своею лас-
кою Б(о)жією, абы тьи сыны полеглии на боевомъ пляцу в немъ яко
найрихлей, през(ъ) силу й крепость ожити могли... жебы й мы видячи
ожилые оныи в силахъ й крепости Ц(а)рской выхваляли его силу й кре-
пость» [217, с. 794-795].

Таким чином, вояк, який загинув на справедливій війні, отри-
мує три «форми безсмертя»: він продовжує жити в Царстві небес-
ному, у земній славі (пам'яті) та в результатах своєї справи –
сильній державі, що зміцнена його боротьбою та жертвою.

Отже, заклик пам'ятати про смерть, що є ваговою рисою християнської побожності та характерний для всіх проповідників, стосовно воїнів набуває певної специфіки: з одного боку, про неї необхідно пам'ятати, що є запорукою християнського морального життя, а з іншого – зневажати її, що є ознакою «рицарської доблесті» і запорукою спасіння душі воїна, а також міцності держави, у якій він «продовжує жити».

Закликаючи боронити Вітчизну, Антоній Радивилівський ставить воїкам за приклад патріотизму не тільки вітчизняних «героїв» [221, с. 39], але й визначних особистостей з історії античного світу: Олександра Македонського, Цезаря, Помпея, Сципіона, Ганнібала та ін., що було прикметним для тогочасного письменства. При цьому він не забуває нагадати, що

«...если погане такъ велче себѣ важили о(т)чизну же абы она в цѣлости заставала, самых(ъ) себе явне на смерть выдавали; якожь вы хр(ис)тіанами будучи, цѣлости о(т)чизны своей, над(ъ) животь й здорво(ъ)е свое прекладати немає!» [221, с. 42].

Заклик навчатися чеснотам у «язичників» є цілком характерним для барокової культури, яка мала здатність творчо переосмислювати «чужі» здобутки та відбирати й пристосовувати до себе те, у чому бачила для себе потребу. Тож моральний приклад язичників для християнського проповідника був цілком прийнятним, а сам факт того, що носіями моральних чеснот були «не християни», обігрувався ним як стимул для слухачів-християн не бути «гіршими за невірних» і перевершити їх у цнотах.

Воїн має любити Бога всім серцем, і одним з найкращих способів це довести є доблесна звитяга на війні, як його основному заняттю та службі Богу:

«Яко показати можете тоє же любите Б(о)га всѣмъ с(е)рдцемъ вашимъ, всею д(у)шею, й всею мыслію вашею? Покажете, гды на того непріятеля Б(о)ж(о)го съ всеи усилности с(е)рдца й мысли вашей, не оглядаючися ничего а ни на жены ваша, а ни на чада, а ни на милыхъ друговъ своихъ, а ни на дома; наступовати будете» [221, с. 54].

В уявленні українських мислителів епохи бароко добре виконання свого соціального обов'язку та праця задля загального блага розцінювалися як цнота, натомість несумлінне виконання свого обов'язку тлумачилося як гріх [81, с. 227-266].

Зазначена теза опосередковано підтверджується проповідником у «Вінці...» у «Слові на неділю першу Великого Посту». Тут

він говорить про важливість служби Богу всім серцем, а не тільки поверхово, тобто суто «зовнішніми справами» (коли богоугодні справи роблять лише формально «про людське око» або лише заради нагороди від Бога чи людей):

«...чили невѣдаеш(ъ) же Б(о)гъ не требует(ъ) о(тъ) тебе рукъ албо ногъ на свою службу позвѣрховную... не желаетъ усть, абысь оныє на позоръ тылко оборочаль на хвалу его; все то у него ничтоже ест(ь), ежели с(е)рдце твое похотми земны(хъ) рѣчій змазаное будетъ» [216, арк. 431 зв.].

У невідредагованому рукописному «Вінці...» підкреслений уривок звучить як «не просить ногъ абысь ходилъ смѣлей, не просить рукъ абысь воеваль силней» [217, с. 1219]. Зі зробленої проповідником редакції можна припустити, що ця проповідь первісно призначалася для виголошення перед представниками військового стану. Проте пізніше, в друкованому варіанті збірки, вона була виправлена заради розширення аудиторії або (що також здається слушним) через усвідомлення Радивиловським недоречності згаданої фрази, адже неспокійна ситуація вимагала від військових збільшення зусиль у їхній справі, яка тлумачилася проповідником як служба Богу.

Український казнодія не втомлюється нагадувати, що козацтво є станом, що перебуває під особливим «Божим заступництвом». Гарантом його перемоги у «справедливій» війні є Божа поміч:

«...мѣйте надѣю в(ъ) Б(о)гу, же й вы и(хъ) звѣтязите, поневажъ справе(д)ливе, бо за че(сть) Б(о)жую, за о(т)чизну милую, за себе самыхъ, за жены своя, за чада, й за братію свою противно того выправуетесь непріятели» [221, с. 39].

Сюжет «військового заступництва» (Самого Господа, Богородиці, Архангела Михайла, св. Георгія) був доволі популярним у вітчизняній літературі ще з часів Київської Русі, таке заступництво трактувалося як найвищий ступень політичної прихильності божественного до людини, як свідчення правильності вчинків та шляху «християнських воїнів» [121, с. 5-15].

Проповідник пише, що, йдучи на війну, потрібно добре підготуватися, але найважливіше – залучитися Божою поміччю, без якої зброя безсила. Антоній Радивиловський наполягає на тому, що лише поєднання доброї підготовки, молитви та чистої совісті здатне забезпечити християнському рицарству перемогу у спра-

ведливій війні [221, с. 50]. Той, хто не молиться про перемогу, програє битву:

«Кто бо вѣмъ выправуется на войну, не узброивши себе м(о)литвою с(вя)тою, таковый ляда джуры непріятелскаго боится и о(тѣ) него утѣкаетъ» [221, с. 57].

За Гізелем, воїни грішать, коли вважають власні перемоги наслідком своїх якостей та удачі, а не Божого заступництва, коли не просять Бога про допомогу і не жертвують військовою здобич на Церкву та убогих [64, с. 417]. Йоаникій Галатовський наголошує, що молитва додає воїнам сміливості: «Х(ристо)с(ъ) смѣлими людей чинить на войнѣ, которыи Х(рист)а на помощь взываютъ» [39, с. 112].

Отже, у вищезазначених думках Антонія Радивиловського та інших церковних мислителів спостерігається традиційна апеляція до образу «християнського рицаря» з відповідним набором чеснот: хоробрість, мужність, зневага до смерті, побожність, цнотливість, любов до Церкви та Вітчизни тощо.

Окрім християнських цнот, що мають бути властиві воякам, Антоній Радивиловський також багато уваги звертає на гріхи представників військового стану.

Так, згадуючи традиційну побожність християнських воїнів давнини, проповідник зауважує, що сучасні вояки не завжди відповідають цій цноті (тут ми також можемо спостерігати характерну реакцію на прояв серед воїнів «народної релігійності» у формі забобонів, пов'язаних з «поганими» прикметами):

«Але якъ далеко су(тѣ) отмѣнные теперешнихъ временъ войнове хр(ис)тіанскіе о(тѣ) давныхъ! Бо перед(ъ) тымъ войнове хр(ис)тіанскіи выправуючися на войну, не только до м(о)л(и)то(въ) Іерейскихъ удавалися, але и радилися ихъ что за поступокъ военный будетъ? Чи щасливый чи несчастливый? А теперь есть много такихъ mezi войнами хр(ис)тіанскими, же гды на пути въ тя(г)ненню споткаю(тѣ) якого д(у)ховнаго ч(о)л(о)в(ѣ)ка, то за несчаст(ъ)е себѣ почитаютъ» [221, с. 54].

Інокентій Гізель у тому ж дусі пише про «непоштивіе» ставлення вояків до представників Церкви. Воїни грішать, коли живуть не по-християнськи, не жертвують на Церкву та духовництво, а також «ихъ без(ъ)честятъ и изъ остака обнажаютъ» [64, с. 417].

Антоній Радивилівський серед поширених гріхів воїнів згадує боягузтво та намагання unikнути служби і походів під різними приводами, зокрема хвороби. Такі воїни не виконують своїх обов'язків перед Богом та людьми, але прагнуть користуватися привілеями військового стану, продовжуючи вважати себе «рицарями»:

«Чи маложь албовѣмъ такихъ естъ межи людьми войсковыми, которіи въ дому застаючи при покою, при всякихъ доста(т)кахъ, за крѣпкихъ й мужественныхъ себе почитаютъ Рицеровъ; а гды якій непріятель на о(т)чи(з)ну наступуетъ з(ъ) войскомъ, а Гетманъ приказуетъ йти до войска; ажъ они немощни» [221, с. 55].

Такі «воїни» не можуть розраховувати на небесну нагороду, навіть якщо і підуть у похід. Так, Антоній Радивилівський пише, що ті, хто зносить труднощі й небезпеки у боротьбі за Божу честь та Віру, можуть очікувати нагороду на небі, але головною умовою її отримання є мужня боротьба з неприятелем, без якої всі незручності військового побуту (досить важкого та небезпечного) є нікчемними в очах Бога:

«Нехай кто невѣдаю якъ великіє й прикрьє въ войску поеесть невчасы, нехай утерпить зимно, гладъ, нехай недоспить; если за честь Б(о)жую, за вѣру правосла(в)ную, й за цѣлость Ц(е)рквей с(вя)тыхъ мужественно зъ непріателемъ потикатися nebudeтъ, короны в(ъ) н(е)бѣ не доступить» [221, с. 38].

Тут проповідник, імовірно, натякає на вояків, які формально ставляться до служби і, опинившись у війську, прагнуть unikнути участі у бою, але вважають свій обов'язок виконаним лише через їх присутність у таборі.

Проте, Радивилівський, засуджуючи таких «воїнів» у «Словах часу війни», в іншому місці, очевидно, звертаючись до іншої аудиторії, говорить про можливість людини залишитися вдома, якщо та нездатна до війни чи не бажає воювати, оскільки примушувати таких людей воювати – марна справа і користі від них у війську нема жодної:

«...не примушай з(ъ) нихъ жадного до войны, але дай имъ на добрую ихъ волю; бо яко нехотящими волами трудно орати, такъ нехотящими й примуше(н)ными Воинами трудно воевати...» [216, арк. 539 зв.].

Таким чином, участь у військових діях, за Антонієм Радивилівським, має бути добровільною, а вищенаведена критика стосу-

ється вояків, які йдуть на війну добровільно і зараховують себе до військового стану, вимагаючи на цій підставі відповідних «привілеїв», але ухиляються від своїх обов'язків.

На думку Інокентія Гізеля, так само грішать і ті, хто не хоче йти до війська, виправдовуючись домашніми справами:

«...или до войска ити не хотѣли, занѣкоимъ попеченіемъ домовымъ(ъ), противу словесъ Ап(осто)лскихъ: Никтоже воинъ бывая, обязуется куплями житейскими, да Воеводѣ угодень будетъ» [64, с. 229].

Але, засуджуючи небажання воювати, з іншого боку, Інокентій Гізель не схвалює «втечу» до війська заради уникнення побутових проблем або ж «дабы ся кровью людскою натѣшили» [64, с. 229]. Християнські воїни мають йти на війну не заради вигоди, а заради того, аби «люды невинныхъ о(тъ) брани, неправедно наведенная... вѣрно защищали» [64, с. 229].

За Антонієм Радивиловським, багато вояків, йдучи на війну, дбають лише про здобич, при цьому ж уникаючи активних воєнних дій:

«Чи маложъ есть ѣ такихъ войновъ, которымъ гды назначить Гетманъ йти въ чату для какой добычи, то крѣпцы; а гды въ чоло зъ непріятелемъ поткаться каже(тъ), то немощны» [221, с. 56].

За цими висловлюваннями, можливо, криється бажання нагадати воякам, що «козацький хліб» (як військова здобич), що вже давно ствердився у вояцькому світогляді як невід'ємний привілей та право «людей війни», має виправдання в очах суспільства та Церкви лише в зв'язку з виконанням вояком своїх обов'язків – активного захисту Вітчизни та Віри [147, с. 143-158].

Інокентій Гізель більш детально перераховує подібні гріхи вояків, які, взявши плату, несумлінно виконують свої обов'язки, втікають з війська (воякам, як правило, відразу після «затягу» (вербування) видавалася частина платні і дехто намагався втекти з нею), уникають бою, порушуючи таким чином «договір», на який пристали, погоджуючись на службу [79, с. 195], не виконують службові обов'язки через «домашні справи» та ін. Так, воїни грішать,

«Аще ше(д)ше на службу О(те)чества, ѣ вземше мзду, изъ войска збѣгали; или крылися въ время брани. или стражи въ время бѣды испол(н)яти нехотѣли; любѣ прсж(д)е времени и(зъ) стражи исходили. Аще не съ таковымъ доволствомъ войнскимъ ѣ готовностію, службу

свою исполняли, якоже на то взимали мзду, но... съ оболщеніємъ Мздо-воздающихъ» [64, с. 416].

Антоній Радивилівський пише, що такі вояки є поганим прикладом для всіх інших, і радить старшині одразу їх позбуватися, аби не деморалізувати військо і не зазнавати поразки через них:

«Гетманы, й Полковники... повинни усмотровати тое, не якъ много мають войска, але якъ много маю(ть) добрыхъ молодцовъ й Рицеровъ, з(ъ) которыми бы смѣле могли ударати на непріятеля своего й его поразити... повинны въ войску своимъ чинити бракъ, й такихъ... которій бы с(е)рца засего были, albo которій быся въ грѣхахъ якихъ находвали, такихъ абы пречъ з(ъ) войска выправовали: бо такіи й добрымъ молодцомъ с(е)рце // псують й Гетманомъ до одержаня звѣтя(з)ства на(дъ) непріятелемъ, поданую о(т)ймують оказію» [221, с. 65-66].

Окрім мужності людям лицарського стану повинна бути власливою і побожність. Вельми необачно вирушати на війну, маючи непростені гріховні вчинки та нечисте сумління. Вояк має остерігатися гріхів та мати чисту совість, адже, залишаючись у гріхах, він позбавляється Божою опікою та програє:

«Тое вѣдати маєте презацное хр(и)стіанское войнство, же кто въ грѣхахъ смертелныхъ всѣвши на коня, albo й пѣхотою йдучи на непріятеля... завше програваетъ, й з(ъ) поля утѣкаетъ» [221, с. 63].

За Інокентієм Гізелем, вояки грішать, коли, йдучи на війну, не сповідаються, не миряться з тими, кого образили та не готуються до смерті [64, с. 417].

Антоній Радивилівський, перераховуючи гріхи воїнів (тут традиційно поширені пияцтво, розпуста, грабунок і вбивство) стверджує, що Бог не вислуховує молитов воїнів-грішників:

«Нехай невѣдаю якъ много ра(зъ) паница, драпѣжца, забойца, й крове невинныхъ людей розливца одной години до Б(о)га волаеть: Г(оспо)ди пом(и)луй, подай Г(оспо)ди; если не перестане(ть) грѣшити; не будетъ выслуханный» [221, с. 60].

Щодо грабунку та розпусти проповідник уважає перший з них «професійним» гріхом для воїнів, наводячи популярну в латинському письменстві легенду про шлюб «дочок диявола» (гріхів) з різними станами суспільства (з яких розпуста належить усім станам, зокрема і воїнам):

«Діявол з своєю жоною беззаконѣм сплодил 9 дочерей, из которых 8 видав за особливѣ стани: 1) Гордия – жена Ц(а)рямъ, Князям, Боярам, Прем(уд)римъ та иншим преложеним... 4) драпѣжство – воїни...нечистота, яко то любодєянїє, прєлюбодєянїє – всех ораз(ѣ) улюбила... // такъ д(у)ховныхъ, яко й свѣцкихъ» [217, с. 1144-1145].

В іншому місці проповідник більш детально зупиняється на насильницьких зловживаннях шукачів «козацького хліба». Він радить воєначальникам дізнаватися про грабіжників у своєму війську й карати їх, адже через цих грішників може програти все військо, позбавляючись Божого заступництва. При цьому коментарі проповідника мають виразний соціально-правовий аспект: тут він говорить про конкретні злочини військових, що мають негативні суспільні наслідки (в основному грабунок, вбивство та зловживання щодо мирних жителів), і покарання їх згідно з «військовим статутом», незважаючи на заслуги. Так, причиною поразок війська є безкарність та замовчування злочинів воєнків [217, с. 169-170].

Йоанікій Галятовський також звинувачує воєнків у тому, що вони «людємъ кривду чинят(ѣ), шарпають чужыи добра и маєностѣ пустошатъ» [257, с. 29]. Так само Галятовський стверджує, що через грішників у державі та війську Бог карає всіх:

«Яко в(ѣ) тѣлѣ ч(о)л(о)в(ѣ)чомъ для єдино(го) Члонку болѣючого болѣють инш(ѣ)є Члонки... Такъ в Речи Посполитой, которая тѣломъ называється, для єдиного злого ч(о)л(о)в(ѣ)ка многихъ людей добрыхъ Б(о)гъ караетъ».

І далі Галятовський подає біблійну історію про покарання ізраїльського війська через одного Ахара [38, с. 384].

Наведені повчання були досить актуальними з огляду на постійні військові конфлікти, від яких зазвичай найбільше потерпали мирні мешканці, стаючи жертвами насильства та грабунку [319, с. 337-343].

Анонім у Слові «во время бездождія, і глада, і всякоя пагуби...» бідкається, що «нова військова еліта» нічим не краща за попередню, адже «по незбожних панах взяли зверхность броварниці, п'яниці, костирове, картниці, злодієве... взявши мощь, не только жидов і панов своїх забивали, але і городов, гвалтом добуваючи і всюди огнем палячи, людей в невинності забиваючи і в неволю видаючи... братію свою драли, мучили і забивали, дівок і младенцов міських татарам... продавали» [6].

Інокентій Гізель у «Мирі...» прямо згадує про цей гріх воїнів: «Хр(ис)тіане сами суще Хр(ис)тіанъ, или Православныи Право-(с)лавны(хъ), Братію свою, въ плень взимають; паче же ѿ поганом(ъ) ихъ продають» [64, с. 417].

Окремим видом грабунку мирного населення вояками були зловживання під час постоїв («леж») та збору «стацій» (натуральних повинностей на утримання війська), що згадуються Антонієм Радивиловським як «драпѣжство на гостинцах» [217, с. 169-170]. З усвідомленням свого «рицарського» статусу козацтво вводило до уявлення про «козацький хліб», який раніше зводився до військової здобичі, другу складову – обов'язок суспільства («людей праці» та обивателів з інших станів) годувати вояків та забезпечувати всім необхідним для життя й ведення війни, чого й активно воно вимагало та отримувало під час військових дій та між ними [147, с. 143-158]. Природно, що до запровадження казарменого життя у новочасних арміях (як складової раціоналізації взаємин держави і населення), подібні «привілеї» в поєднанні з падінням дисципліни під час такого «відпочинку» оберталися зловживаннями, які, втім, були притаманні військам усіх націй [337, с. 60]. Тож військовий «постой» був одним з джерел конфліктів центральної влади та локальних спільнот [337, с. 11].

Інокентій Гізель вказує на грабунок та зловживання стосовно мирного населення (як прямі насильство і грабунок без приводу чи під вигаданою причиною, так і перевищення належних від мирного населення повинностей та вигадкування нових, вимагання відкупних «контрибуцій» тощо) як на поширений гріх вояків, і закликає їх вдовольнятися своєю платнею [64, с. 415].

Неприпустимим є грабунок і вимагання військових повинностей під час миру, що було досить поширеним явищем [147, с. 143-158]: «Аще не имуще службы, въ своеоупныя собиралися купы, дабыся в(ъ) чуждыхъ добрахъ живили» [64, с. 416]. Таке зауваження було доволі актуальним, оскільки, в умовах дефіциту платні для військових, контрибуції з місцевого населення стали характерними не тільки для воєнного, але й для мирного часу [337, с. 61].

Українські церковні мислителі залишають за вояками право лише на плату за службу та трофеї, взяті з ворога. Так, Гізель легітимізує «козацький хліб» як збагачення не тільки від платні за службу, але й за рахунок військових трофеїв, проте заперечує примноження статків за рахунок грабунку мирного населення:

«Прочее, да буде(тъ) здѣ памятован(ъ), Великаго Правды Рачите-ля Авреліана Кесара, преданыи Воемъ его Завѣтъ: Никтоже (рече) Куряти чуждаго да не вземлетъ, Овчати никтоже не прикоснет(ъ)ся, ягоды никтоже да не сорве(тъ)//... Оброком своимъ да доволенъ будетъ; изъ користи вражіа а не из(ъ) слезъ Людѣи домашних(ъ) да обогащает(ъ)ся» [64, с. 417-418].

Антоній Радивилівський також не виступає проти збагачення воїнів за рахунок здобутих трофеїв та не бачить у платі за війну нічого протилежного волі Божій (за умови її справедливого одержання від володаря, а не від грабунку), оскільки війна, на переконання проповідника, є видом праці, а всяка праця має винагороджуватися, тож є необхідним, аби володарі та начальники «...за кр(ы)вавѣе ѿ о(т)важные працы Рицтерству своему слушные, ѿ належитые дали нагороды, (же ведлу(гъ) сло(въ) Ап(ос)толскихъ: Достойныи естъ дѣлатель мзды своея.) ѿ оныхъ чрезу тоє до далшихъ военныхъ працу, ѿ о(т)важныхъ Рицтерскихъ дѣлъ заохотили» [216, арк. 525].

Гріхом воїнів є також свавільства і бунти проти влади і воєначальників, за які останні мають їх карати, про що Антоній Радивилівський не раз згадує у своїх повчаннях. Так само Інокентій Гізелъ вважає, що вояки грішать, коли «не хотяще служити чеснѣ, другихъ Воїновъ возмущали къ востанію на своего Обладателя, или на Князей ѿ Боляръ, или на таковая Возмущенія соизволяли, // любѣ имъ не творили перепоны, аще ѿ могли» [64, с. 416-417].

За Гізелем, гріхом воїнів є непокоря військовій старшині [64, с. 416]. Так само мислитель засуджує і розбрат та «дуелі» серед самих вояків [64, с. 416-417]. Йоаникій Галятовський у своїх «Гріхах» вважає недопустимими: «Противъ ц(а)ря, кн(я)зя, гетмана, воеводы... бунти, намова и зрада» [38, с. 380].

Досить багато уваги Антоній Радивилівський приділяє пияцтву як ваді, властивій людям військового стану¹⁵, для повноти картини гріхів якого цей недолік має досить вагоме значення. Пияцтво, поширене серед вояків, сприймалося Церквою як гріх, самим же вояцьким соціумом (незважаючи на очевидну шкоду від цієї звички) – як ознака «рицарського» способу життя, що поруч з ін-

¹⁵ Детально про це див.: Співак В.В. Гріх пияцтва у рецепції українських мислителів XVII ст. / В.В. Співак // Мультиверсум. 2007. – Вип. 63. С. 191-205.

шими «веселошами» вважалося гідним дозвіллям «людей війни». Таку саму роль «весела пиятика» відігравала й у козацькому середовищі, адже «згідно з каноном поведінки “справжнього” запорожця, усе здобуте належало щедро прогуляти в громаді, на людях» [319, с. 525]. Проповідник усіляко намагається розвінчати цей «міф», стверджуючи несумісність пияцтва та образу християнського воїна й успішного ведення війни за Божу Чесць, Віру та Вітчизну. Так, Радивилівський пише про поширеність пияцтва серед вояків:

«Можется й такихъ в(ъ) войску нашемъ найти войновъ немало которіи до выпит(ъ)я трунку при до(б)рой мысли за чіе колвекъ здоров(ъ)е, любъ за Царское, любъ за Гетманское, любъ за якого милого друга, то крѣпци; а гды непріятель натираеть на нихъ й насжджаеть мужественно; аж они немощны; здалека видячи непріятеля, уходя(ть)» [221, с. 56].

Проповідник наголошує, що такі вояки є більш здатними не для війни, а для випивки.

Відповідальність за належний моральний стан війська Антоній Радивилівський покладає на військову старшину, яка відповідатиме перед Богом за гріхи своїх «підлеглих» і тому повинна дбати про це:

«Ажебы малося в(ъ) войску находвало вшетечниковъ, чужоложнико(въ), драпѣжцовъ, забойцовъ; повторе набарзѣй Гетманы, й Полковники о тоє пилного стараня прикладати повинны, абы пянство яко всѣмъ тымъ грѣхомъ корень, з(ъ) войска выкорененое было» [221, с. 67].

Йоаникій Галятівський також пише, що «Гетманове за жо(л)нировъ своихъ... будутъ в(ъ) д(е)нь судный Б(о)гу отвѣдати» [38, с. 381].

На повчаннях Антонія Радивилівського також відбилися і певні зміни у сфері взаємовідносин вояцького стану та простолюду, а також деякі метаморфози й тертя всередині самого козацтва, що відбувалися в Україні в ту епоху. Вояків і простолюду віками розмежовував поділ суспільства на «людей війни» і «людей праці» з різними соціальними функціями, обов'язками, моделями поведінки, що протиставлялись одне одному. Проте, у XVII столітті в Європі під впливом державної політики відбулися різкі зміни у соціальному складі війська, яке поступово стає масовим і попов-

нюються вихідцями з невійськових верств, здебільшого з соціальних низів [337, с. 51, 56].

В Україні другої половини XVII століття ці процеси мали своєрідні особливості: так, внаслідок воєнного хаосу козацької революції та Руїни в середовищі козаків почала вливатися значна маса селян та міщан, які починають називати себе «козаками». У вирі воєнних подій «громади сіл і містечок ставали збройними ватагами, з них формувалися більші загони й висувалися “най-енергійніші” старшини, які оголошували їх козацькими. Самовидець у своєму літописі напише, що в козаки масово йшли: “не только тії, которіи козаками бували, але хто і нікгда козацтва не знав”» [319, с. 338]. Відповідно, ці процеси спричинили певне протистояння в лавах козацького війська, що згасало чи загострювалось залежно від ситуації і супроводжувалося природною нехиттю та зневагою «старих козаків» до покозачених «мужиків», яким час від часу «натякали» на їх старі обов'язки, а пізніше намагалися примусити повернутися до життя «підданих».

Антоній Радивилівський зважає на те, що для війська більш корисні професійні вояки:

«...болшь помагаеть Гетманомъ до одержаня звѣтязства на(дъ) не-пріятелями малость добрыхъ й о(т)важныхъ молодцовъ, анижели вели-кость люду до войны неспособного й нецвиченого» [221, с. 67].

Проте, вважає важливішим для воїна не походження, а вояцькі та моральні якості і радить полководцям обирати саме «цнотли-вих», адже

«...й межи ремесниками можется не мало добрыхъ знайти молод-цовъ которійся добре й о(т)важне з(ъ) непріятелемъ побити могу(ть); але нехай чинять такъй бракъ, абы жа(д)ный нецнота, жадный пяница, чужоложникъ, вшетечникъ, драпѣжца, крове невинной лю(д)ской ро(з)-ливца в(ъ) войску не zostаваль» [221, с. 67].

Таким чином, проповідник намагався моралістичним повчан-ням примирити суперечності всередині провідного стану укра-їнського суспільства. Однак ці суперечності продовжували на-ростати й пізніше були використані царською владою для про-тиставлення «корисних» державі («малоросійських») козаків та «свавільних» запорожців із знищенням останніх і суттєвим обме-женням в правах перших.

З усього вищезгаданого можна зробити підсумок, що у створеному Антонієм Радивиловським образі «християнського рицаря» відбилися всі традиційні риси та новочасні тенденції у баченні образу ідеального воїна як в українській, так і в європейській морально-етичній думці. Так, вояк має бути вірним сином Церкви та Вітчизни, відданим оборонцем держави, бути побожним та володіти усіма належними християнськими цнотами. Серед традиційних «ратних» чеснот Антоній Радивиловський зазначає сміливість та зневагу до смерті.

Специфічною характеристикою вояка є «вольність», яка може трактуватися і як особливе соціальне благо, і як цнота християнського воїна. Антоній Радивиловський тлумачить це поняття у кількох аспектах: як громадянську свободу та права (у дусі суспільно-політичних уявлень Речі Посполитої) і як свободу особисту (можливість вільно робити свій життєвий вибір), що виразно перегукується з антропологічними уявленнями про людину як про істоту, наділену від Бога «свободою волі», а отже, вільну за своєю природою. Причому у дусі тогочасних уявлень про співвідношення земного і трансцендентного світів соціальне тлумачення вольності-свободи вважається земною проекцією божественної свободи: у першому аспекті «вольність» надається і забезпечується володарем та обороняється воїнами, у другому – надається Богом і охороняється його заступництвом та самими людьми, які не дають заволодіти своєю свободою «земним» речам (прагненням честі та багатства). Отже, джерелом цього блага в духовному сенсі є союз з Богом, а в політико-правовому – з володарем. В останньому випадку «вольність» надається ним добровільно або обстоюється з позиції сили. Вона забезпечується Божим заступництвом або через оборону своїх прав воїнами. У тому, як Радивиловський тлумачить обидва аспекти цього блага, присутній виразний акцент на здобутті «вольності» силою (Божою чи власною). У такому твердженні ймовірно лишив слід популярний серед шляхти та перейнятий козацтвом спосіб легітимізації свого суспільного положення через посилення на «право шаблі». Тож «вольність», як особиста й громадянська свобода та виключні права, є невід’ємною рисою створюваного проповідником образу козака-воїна як представника «рицарського стану».

Тавруючи гріхи війська, Антоній Радивиловський звертає увагу на широке коло проблем дисципліни, насильства та грабунку

щодо мирного населення, що є відбитком «жахів війни», які потрясли Україну у другій половині XVII століття. Також проповідник побіжно зачіпає проблему розшарування та протиріч всередині самого козацтва, пропонуючи її розв'язання на засадах християнської моральності та єдності. Тож поруч з традиційним «ідеальним образом вояка» на бачення Антонієм Радивиловським військової проблеми вплинули й тогочасні суспільно-політичні процеси.

Окреслений вище образ козака-воїна як благочестивого захисника Віри й Вітчизни в загальних рисах повторювався й іншими мислителями та згодом став канонічним для української літератури, романтичної і народницької історіографії, суспільно-політичної думки тощо. Багато в чому він і досі залишається актуальним та активно експлуатується в сучасному українському культурному просторі.

3.4. ПОЛІТИКО-ПРАВОВІ ОРІЄНТИРИ

Церковні автори при написанні творів свідомо чи несвідомо виявляли певну політико-правову заангажованість, висловлюючи прямо чи опосередковано ідеї, що стосуються уявлень про владу, державу, право та політичний устрій суспільства. Такі міркування проявлялись у вигляді похвали за мудре правління, жалкування про сучасні «оплакані часи», розбору «гріхів і цнот», властивих носіям влади, моральних історій-прикладів, ідей про належний порядок та в інших, інколи доволі несподіваних, формах.

Загальна теорія політичної сфери життя суспільства у творчості українських церковних мислителів епохи бароко, природно, спирається на церковну доктрину, що синтезувала в собі доробок Отців Церкви (здебільшого Августина) та деякі ідеї Античності (зокрема, християнізоване схоластикою вчення Аристотеля й інших авторів: Епікура, Полібія, Цицерона, Сенеки). Окрім цього, зустрічаються репліки ідей, запозичених із праць Гуго Гроція, Еразма Роттердамського та ін.

Так, земна суспільна ієрархія та відповідна модель політично-го устрою у дусі августинівського неоплатонізму тлумачиться як відображення ієрархії небесних сил, а політична влада – як така, що має божественне походження. Відповідно, право є даром Божим та привілеєм, що надається володарем з огляду на Божу волю [60, с. 139-171]. Але поруч з такими вже традиційними теза-

ми, що стверджують сакральність суспільного порядку, звучать мотиви суспільного договору та природного права, що гарантується з боку держави та обороняється його носіями від її зазіхань, переводячи правову сферу в цілком «земну» площину узгодження інтересів та досягнення компромісу між громадянами та владою («покой» є однією з найвагоміших суспільних цінностей згідно з переконаннями Антонія Радивиловського).

Також спостерігаються певні особливості та світоглядні зміни й у викладі загальної картини суспільно-політичного життя. При цьому українські церковні інтелектуали XVII ст. проявляють доволі строкаті політико-правові орієнтації, що є конгломератом різноманітних ідей, часто суперечливих та навіть взаємовиключних. Вони поєднують у собі елементи традиційної політичної культури Речі Посполитої, руського та литовського права з політико-правовими уявленнями козацької старшини і апеляціями до московської «самовладної стабільності».

Визначення природи такої строкатості та суті, що криється за нею, є метою подальшого викладу. Виявлення політичного порядку, з яким себе ідентифікує Антоній Радивилівський, дозволяє виявити прихильність автора до тих чи інших політико-правових ідей. Це, зі свого боку, дає можливість уточнити специфіку політико-правових орієнтирів інтелектуалів могилянського кола.

До зазначеної проблеми вже зверталися у низці праць дослідники, як-от: Лариса Довга [79], Зенон Когут [123], Наталя Яковенко [318] тощо. Проте на матеріалах проповідей Антонія Радивиловського вона розглянута недостатньо.

Розглядаючи політико-правові вподобання Антонія Радивиловського, як орієнтири, на які міг спиратися проповідник, слід взяти образи чотирьох державних організмів. До них належать: Річ Посполита, у культурі якої формувався проповідник; Військо Запорізьке (Гетьманат), в умовах якого протікала активна фаза творчості мислителя; Давня Русь, образи якої правила київським інтелектуалам за матеріал для пошуків підстав власної культурної та політичної ідентичності; та Московське Царство, з яким усе тісніше пов'язувала свою долю козацька Україна та Київська митрополія.

Насамперед, у текстах Антонія Радивиловського зустрічається багато маркерів політичного життя Речі Посполитої. Так, проповідник описує суспільно-політичний устрій «граду земного», що є калькою з річпосполитського світу, у якому формувався автор.

Наприклад, звертаючись до моральної проблематики, Антоній Радивилівський згадує:

«...станъ Ц(а)рскій, станъ Сенаторскій, станъ Воинскій, станъ Радецкій... сенаторъ на крѣслѣ сенаторскомъ сидячи, прагнетъ примноженъ староствъ, прагнетъ булавы Гетманской, Печати канцлѣрской, лѣски Маршалковской» [217, с. 123].

Міркуючи про природу людської нерівності, Радивилівський пише, що «...в(ъ) Речи посполитой, не вси єдиним ся здоб(тъ) титулом, але кто Воєводою, Каштеляномъ, кто Старостою, Скарбникомъ, по(д)скарбимъ» [218, с. 696].

Поданий тут перелік «урядів» містить такі, що невластиві ані Московському двору, ані Війську Запорізькому, але цілком «свої» як для проповідника, так і його сучасників, позаяк закорінені у політичній культурі Речі Посполитої.

Окрім зовнішніх атрибутів та титулатури, Антоній Радивилівський широко використовує у своїх повчаннях правові поняття Речі Посполитої, наприклад, «обваровал тоє псалмиста страхом(ъ), нѣбы якою сеймовою конституцѣю, рекши...» [217, с. 336]. Саме ж право користується у проповідника високим авторитетом. Так, він висловлює ідею підпорядкування влади правовим нормам, що є властивим для уявлень Речі Посполитої. За проповідником, місто перебуває в цілості, «кгда жителіє онаго будуть послушными бурмистром(ъ), бурмистры зась правомъ» [217, с. 510].

Характерним є те, що зазначені річпосполитські атрибути, які присутні в наведених уривках з рукописного «Вінця Христова», пізніше були підчищені у друкованому виданні цієї збірки 1688 року [216, арк. 36 зв.-37, 116]. Цей факт може говорити про намагання автора зробити його більш «політкоректним» в очах московської влади. Але, незважаючи на таку редакцію, політико-правові поняття Речі Посполитої продовжують рясніти і в друкованих збірках Антонія Радивилівського: «Незнаетъ натура срожитися на Речъ Посполитую» [216, арк. 519 зв.]; «єдного разу учинили себѣ сеймъ» [216, арк. 541 зв.]; «поселства своего реляцію албо отнесенє чинилъ» [218, с. 1118].

«Річпосполитським духом» пройняті міркування проповідника щодо чеснот та обов'язків світського володаря. Описуючи «царські» цноти (Антоній Радивилівський фактично не згадує «короля» та не вживає цю назву для позначення монарха), проповідник

наділяє особу монарха всіма належними християнськими чеснотами [216, арк. 12; 218, с. 274-275]. Проте такий «цар» володіє рисами, що характеризують його не як візантійського василевса чи «московського самовладця», а, ймовірно, як монарха зі світу політико-правових уявлень Речі Посполитої [216, арк. 524 зв.; 217, с. 1419].

Так, «цар» приймає остаточне рішення лише «з полной й єдно-стайной рады...» [216, арк. 524 зв.]. Така «соборність» правління змальовується як запорука процвітання держави, адже «речь посполитая, албо Ц(а)рствія поты трываюць, поты от(ъ) небезпеченствъ волны бываюць, поки там(ъ) процвітаеъ й Царствуеъ мудрость й совѣтъ...» [217, с. 1419].

Далі проповідник радить всім можновладцям слухати добрих радників та стерегтися злих [217, с. 1421]. Проте, слід наголосити, що цей образ благочестивого монарха притаманний не тільки політичній культурі Речі Посполитої, але й розроблявся представниками Православної традиції. Так, подібні рекомендації володарю прописані у «Тестаменті Василя Великого...». Цей «тестament» був знайомий українським мислителям. Зокрема, він увійшов до складу «Лікарства на оспалий умисл чоловічий» (Острог, 1607), впорядкованого Даміаном Наливайком [278, с. 405].

Антоній Радивилівський змальовує просування особи по кар'єрній драбині на різні «уряди», причому така кар'єра завершується обійманням «царського уряду», що також є характерним для порядків Речі Посполитої:

«...нехай хто вси перейдет(ъ) уряды сего мѣра; ... нехай хто будет(ъ) на дворе Ц(а)рскомъ покоевымъ, потымъ нехай будетъ Секретаромъ, потымъ нехай буде(ъ)т Маршалкомъ(ъ), нехай будет(ъ) ротмистромъ, Полковникомъ, Гетманомъ, Сенаторомъ яким высокимъ; наостаток нехай зостанет й Царемъ...» [217, с. 753-754].

У друкованому «Вінці...» Радивилівський прямо пише про вибори народом особи на роль царя, князя або «старшинство» та бажані критерії обрання кандидата: пристойність звичаїв, смиренність, побожність, щедрість та ласкавість [218, с. 249]. Тож поняття «цар» у текстах Радивилівського, найімовіріше, є «московським» лише за формою, а не за змістом.

Щодо самого тлумачення поняття «Річ Посполита» (відома польська калька з латинського «республіка»), то для Антонія Радивилівського вона виступає не тільки як Литовсько-Польська

державна, а як синонім держави-суспільства взагалі. Так, він часто вживає слова «добро речі посполитої» для позначення спільного блага чи громадського майна (це стає зрозумілим з контексту). Також проповідник використовує зазначене поняття у тих місцях, де ця назва в загальновідомому сенсі є явно недоречною, наприклад, у «Слові», присвяченому святому князю Володимиру:

«С(вя)тый великій... Владиміре // памятеле(сь) на тоє, же... на(ді) добрый прикла(ді) Царя албо Князя нѣчого нема(шъ) той же Речи Посполитой здоровшого, ѥ пожитечнѣйшого...» [218, с. 249-250].

Тут, вочевидь, під Річчю Посполитою мається на увазі держава як така, що свідчить про прихильність до республіканських порядків взагалі, а не до політико-територіального утворення, яке носило цю назву. Отже, політико-правовий світ Речі Посполитої можна вважати базовим орієнтиром Антонія Радивиловського. Проте такий орієнтир є далеко не єдиним у текстах проповідника.

Політико-правові реалії Війська Запорізького також знайшли свій відбиток у повчаннях Антонія Радивиловського. Однак вони значно менше представлені, порівнюючи з річпосполитськими. Так, Радивиловський не згадує гетьмана як самовладного володаря, надаючи йому роль військового лідера та приписуючи риси християнина, що властиві кожній людині високого стану. Цар та гетьман у переліку суспільної еліти зазвичай ідуть поруч із властивими їм спільними та відмінними цнотами [217, с. 1404-1405]. Здебільшого гетьман згадується після царя, що може говорити про його підпорядковану роль у політичній свідомості Антонія Радивиловського, що відповідало як порядкам Речі Посполитої, так і погляду Москви на взаємини царя з гетьманом.

Про особливий статус гетьмана у повчаннях проповідника могло б побіжно свідчити те, що він досить часто називає гетьманом Ісуса Христа, якого Церква традиційно іменує Царем Небесним. Так, у рукописному «Вінці Христовому» Антоній Радивиловський називає Христа Гетьманом [217, с. 144], замінивши у друкованому варіанті на Царя [216, арк. 46]. В іншому місці проповідник називає Христа одночасно Царем та Гетьманом: «Хр(исто)сь Сп(аси)тель ... Царь над Царями, такъ Гетманъ над(ъ) Гетманы» [217, с. 1303]. Оскільки земний цар мав бути образом Царя Небесного, то у випадку порівняння Христа й гетьмана цей *«Imago Dei»* міг би переноситися й на останнього разом із наданням відповідного статусу земного володаря, влада якого

священна (на чому наголошував ще Богдан Хмельницький: «Божою милістю Гетьман...») [251].

Проте слід зауважити, що такі порівняння Христа та гетьмана не є чимось унікальним як в українській традиції того часу, так і поза нею, адже вони є характерними й для інших церковних мислителів другої половини XVII століття. Так, зокрема, гетьманом називає Христа Йоаникій Галятовський: «Єсть Хр(исто)сь, гетманомъ валечнымъ» [39, с. 119]. Таке порівняння Христа з воєначальником (у тогочасній українській традиції – гетьманом) є характерним для образу «Церкви воюючої» та є давньою традицією християнського письменства. Тож, зважаючи на те, що Христос був взірцем для кожного християнина, який мав «ревновати» йому у цнотах, питання про тлумачення особливого статусу гетьмана щодо царської влади у системі політико-філософської складової повчань Антонія Радивиловського залишається відкритим.

З інших маркерів суспільно-політичного життя гетьманської України присутній перелік «урядів» Війська Запорізького:

«...быти в(ъ) Войску Гетманомъ, Полковникомъ... Сотникомъ, Обознымъ, Писаромъ...» [217, с. 201].

Під «Войском» тут, вочевидь, мається на увазі саме Військо Запорізьке як політико-територіальне утворення. Антоній Радивиловський неодноразово звертається до козацької старшини з повчаннями та закликами:

«...презацные Гетманове, Полковникове» [221, с. 41]; «Гетмановъ, Полковниковъ, Сотниковъ, Асауловъ, й иныхъ... Запорожцовъ...» [221, с. 39]; «запорозкихъ Гетмановъ...» [221, с. 53].

Також проповідник неодноразово описує ради воїнів з різних питань [218, с. 59], що є характерним для козацької спільноти. Втім, під опис «рицарського кола» підпадає й феномен сеймиків та сеймів Речі Посполитої, адже кожен шляхтич вважався «рицарем».

Вагомою складовою політико-правових поглядів Антонія Радивиловського є сукупність образів, пов'язаних з українською історією давньоруського періоду.

Інтерес до образів Давньої Русі в українській духовній традиції був присутнім повсякчасно [133], проте особливо він активізувався у XVII столітті в період формування європейських націй та розквіту культури бароко, яка в кожній країні «промовляла до

людини близькою їй мовою» [319, с. 452] та образами (зокрема, й історичними). Україна активно долучилася до цього процесу, і для неї епоха бароко стала періодом утвердження власної національної ідентичності. У цей час підвищується зацікавлення національною історією, у якій іде пошук свого національного «Я» та підстав для подальшої реалізації себе як окремого політичного суб'єкта, що було особливо важливо для українського суспільства XVII століття [28, с. 421-435].

Помітну роль у подібних пошуках відігравала спадщина Київської Русі, що активно використовувалась в релігійній літературі. Звернення до киеворуських коренів особливо проявляло себе в переломні моменти української історії, коли творення та відстоювання власної ідентичності потребувало відповідної історичної аргументації. Таке відособлення себе як самостійного суб'єкта міжнаціональних відносин не було б можливим без використання образів держави Святого Володимира як обґрунтування історичної тяглості власної традиції. Невід'ємною ж складовою цієї традиції проголошується «благочестя грецької Віри».

Антоній Радивилівський у повчаннях звертався не тільки до біблійних персонажів, але й до видатних особистостей минулого, зокрема і до образів відомих персоналій часів Київської Русі, представляючи їх взірцем для наслідування щодо плекання цнот. Однією з ключових фігур у когорті давньоруських образів був Володимир Великий, якому Радивилівський присвятив дві окремі проповіді.

Проповідник досить детально передає літописні оповідання та легенди про вибір віри Володимиром, хрещення самого князя у Херсонесі, а його синів у «Криницѣ, которую до сего часу Кіяне Хрещатикомъ называютъ» [218, с. 239], та киян на Почайні. Щоправда, іноді легендам у літературній традиції того часу надається «сучасне звучання», щоб зробити їх зрозумілішими широкій аудиторії, для якої такі проповіді й призначалися. Так, в оповіданні про вибір віри мусульмани-болгари (волзькі булгари) замінюються на турків, хозари-іудеї – на «жидів», а літописні «німці від Риму» чітко розподіляються на німців (можливо, протестантів) та саме римлян (що чітко ідентифікуються з католиками):

«Были послове и о(тъ) Турковъ, были о(тъ) Нѣмцовъ, Жидовъ, ѿ Римля(нъ), а жадной з(ъ) нихъ себѣ не уподобаль» [218, с. 234].

Вищезазначене припущення ґрунтується на чіткому розмежуванні «Німців» та «Римлян», між якими вміщуються «Жиди» (іудеї), що не можуть бути об'єднані ні з ким з наведеного переліку, а отже, у легенді з'являється «зайвий» персонаж («Німці»), який потребує ідентифікації. Для цього слід звернути увагу на призначення застосування цієї легенди. Літописний «Вибір Віри» мав на меті показати переваги православ'я над іншими релігіями. В умовах XVII століття поруч з традиційними конкурентами (ісламом, іудаїзмом та католицизмом) вже давно існував ще один потужний «гравець» – протестантизм, – і застосування легенди в первісному вигляді не досягло б поставленої мети повністю, оскільки б не врахувало всієї повноти тогочасної релігійної палітри й залишило без відповіді чимало питань. Тож не згадати протестантів взагалі проповідник не міг. Проте, не маючи на меті полемізувати з «єретиками» (цьому він приділяє багато уваги в інших проповідях), оскільки це не відповідало б меті «слова», а також, можливо, аби уникнути докорів більш освіченої частини пастви в недоречності подібної згадки, Антоній Радивилівський обмежився лише натяком на конкурента, маркувавши його етнонімом «Німці». Зі свого боку, німці на той час уже давно були одними з носіїв цієї релігії і згадувались у літописі («Нѣмци о(тѣ) Рима» [210, с. 52]), тож виглядали цілком правдоподібними «гостями» святого князя. До того ж протестантизм (у цьому випадку – лютеранство) в Україні тих часів маркувався як німецька релігія [321, с. 319].

У цих справах самому Володимиру відводиться пасивна роль «Божого знаряддя», оскільки всі свої звершення він робить винятково через «осаяння божественною Благодаттю», яка й спонукає його до покаяння та перетворює на праведника [218, с. 325]. Антоній Радивилівський порівнює князя Володимира з царем Давидом та називає обранцем Божим [218, с. 241-242]. Проповідник упевнений, що на Київського князя було покладено «передбачену Богом» місію здійснення добрих, а навіть величних справ, відтак Володимир був просто призначеним до спасіння. В цьому можна вбачати певний вплив протестантизму у його кальвіністському варіанті, досить поширеному на теренах Речі Посполитої:

«...не Прадѣду, албо Дѣду, албо О(т)цу Владиміровому..., але ему самому о(т)верзе Г(оспод)ь с(е)р(д)це... увѣрити в(ъ) Х(рист)а ѿ кр(е)ститися, неиншая тому ест(ь) причина, тьлько же межи всѣми ими еди(нъ) Владимірь был(ъ) пре(д)увѣдѣнъ з(ъ) добри(хъ) свои(хъ) и стоб-

ливы(хъ) дѣл(ъ), которые мѣ(лъ) зоставши окр(е)ще(н)нымъ чинити, ѿ пред(д)нарече(нъ) ѿ учине(нъ) в(ъ) жизн(ъ) вѣчную» [218, с. 244].

Радивилівський порівнює святого князя з Апостолом Павлом, спираючись на те, що обидва були грішниками та отримали прозріння після «чудесного» осліплення фізичного та «сліпоти духовної» [218, с. 231-232].

Через хрещення Володимир став сином Божим [218, с. 237] (проповідник прямо проводить паралелі між князем та Христом) та приніс Благодать на Русь, зробивши цю землю священною. Отже, хрещення Володимира є освяченням всієї Русі, на якій після цієї події настає епоха Благодаті [218, с. 235-236, 247-248] (доктрина започаткована ще Іларіоном Київським у «Слові про Закон і Благодать»). Цю подію Антоній Радивилівський уподібнює до акту творення світу, вкладаючи в уста князя слова Творця «...да будетъ свѣтъ...»:

«земля н(а)ша Россійская бѣ... тмоу балвохвал(ъ)ства вся была покрытая... а Гдыся окр(е)стилъ Владиміръ С(вя)тый, ѿ... рекъ: Да будетъ // свѣтъ [Вѣры Православной в(ъ) земли моей Россійской] ѿ бысть тако, як от той рече, ѿ быша...» [218, с. 235-236].

Князь виступає як особа, що втілює в собі святість Руської землі та її людей як «богообраних». Тут проповідник проводить паралель між Руссю та Ізраїлем:

«Б(о)гъ з(ъ) особливою своею ку народу російському ласки поставилъ Кн(я)земъ, ѿ Монархоу, ведлугъ оныхъ словъ: Избрахъ Владиміра быти єму Властелину на(дъ) людьми моими І(зра)и(ле)м(ъ)» [218, с. 248].

Творчо пристосовуючи до мети проповіді 112-й псалом, Антоній Радивилівський вплітає події часів Володимира у загальну священну історію, подаючи хрещення Русі як реалізацію біблійного пророцтва:

«Вѣра православная, которую на Выходѣ в(ъ) Константинополю нашолъ Владиміръ с(вя)тый, азажъ не наслѣдовала вѣ всемъ с(о)лнца справедливости Хр(ис)та Г(оспо)да нашего? наслѣдовала. показался на Выходѣ Х(ристо)съ през(ъ) ласку свою яко с(о)лнце, показалася тамъ ѿ Вѣра... зайшолъ през(ъ) ласку ѿ бл(а)говолєніе свое Б(о)з(с)кое в(ъ) нашу Россійскую землю, зайшла тамъ ѿ Вѣра, абы ся выполнило оное Пр(о)рочтво: о(тъ) Востокъ с(о)лнца до запа(да) хвалю имя Г(оспод)не, хвална вѣра Правосла(в)ная» [218, с. 246].

Сам Володимир набуває характерних месіанських рис та порівнюється проповідником з царем Давидом, Олександром Македонським та Самим Христом. Загалом згадані особливості цілком відповідають літературним практикам та ідейному арсеналу київського духовенства епохи бароко.

Святий Володимир постає як уособлення всіх цнот християнського володаря та є взірцем для наслідування [218, с. 249-250]. Тож образ князя виконує потужну морально-дидактичну роль, хоч згадані проповіді призначалися не стільки для морального повчання, скільки для прославлення святого та ствердження переваги православної Церкви і руського народу над опонентами.

Проте, поруч з окресленням вже традиційного образу святого Володимира та міркуваннями про святість Русі і переваги православ'я, Антоній Радивилівський подає й певні політико-правові ідеї, що дозволяють говорити про специфічне навантаження цього образу.

Так, проповідник підтримує поширювану серед київського духовництва XVII ст. думку про спадкоємність московських царів від князя Володимира. Про це може свідчити титулатура київського князя, що перекликається з московською. Хоч у проповідях, присвячених безпосередньо Володимирі, Антоній Радивилівський не вживає до святого формулу «Цар та Великий Князь», проте «цар» та «князь» постійно згадуються поруч у моралістичних прикладах або міркуваннях про цноти володаря [218, с. 248-250]. Самого ж Володимира проповідник називає «Великій Кн(я)зь й Самодержець Російській Владимірь с(вя)тый» [218, с. 248] або «Кн(я)земъ, й Монархоу» [218, с. 248], що може тлумачитись як дещо завуальована московська формула. Більш відверто Володимир згадується саме як «цар» у проповіді, присвяченій князям Борису та Глібу, де вказується, що вони були «с(ы)нове Царевы» [218, с. 276] та померли мученицькою смертю, адже розуміли, що це для них значно краще, ніж «бытии Царемъ й Княземъ всей Росс(і)йской земли» [218, с. 266].

Також у проповідях, присвячених Володимирі, Антоній Радивилівський подає ідеї, що були більш характерними для політико-правових уявлень Речі Посполитої та Війська Запорізького, ніж для Київської Русі чи московських порядків.

Зокрема, у міркуваннях проповідника присутні яскраві акценти на виборному способі набуття влади володарем. Наприклад, звеличуючи цноти святого князя, Радивилівський стверджує, що

Бог поставив Володимира князем «зъ особливою своею ку народу Россійскому ласки» [218, с. 248], проте мотивом обрання Ним князя були не тільки його походження «з князів варязьких», а головним чином – цноти, що властиві ідеальному володарю. Далі проповідник наводить фабулу про «сейм» птахів, які обирали собі царя між павичем і орлом, та висловлює думку про те, що головним мотивом при обранні народом когось на високі уряди має бути належний моральний образ кандидата [218, с. 250]. У цих міркуваннях вичленовуються декілька аспектів уявлень мислителя про легітимність влади, зокрема, це санкція божественної волі, шляхетне походження володаря, його моральність та схвалення суспільством. Такі ідеї носять певні ознаки уявлень про народний суверенітет як джерело влади, що свідчить про прихильність проповідника до республіканських традицій.

Синам Володимира – святим Борису та Глібу – Радивилівський присвятив дві проповіді, у яких він показує їх в образі мучеників, носіїв цнот володаря та продовжує розкриття концепту «святої Русі».

Згідно з традицією, образ Бориса та Гліба використовується Антонієм Радивилівським для підкреслення цінності громадянського миру у християнському суспільстві та демонстрації шкідливості незгоди й жадоби панування [218, с. 269-272]. При цьому, як і належить, проповідник припасовує події минулого до сучасних йому реалій:

«Тоежся якъ видимо ѿ в(ъ) нашей Россіской дѣяло земли, ѿ теперъ есещя дѣет(ъ), коли нетылко ближнѣй ближняго, сусѣдъ сусѣда, але ахъ нестытежъ! бра(тъ) брата роженного забивает(ъ)» [218, с. 270].

Міркуючи про особливу Божу ласку до князів, через яку вони спромоглися мати істинну віру, Радивилівський використовує їх образ для полеміки з «єретиками» та доведення переваги православ'я [218, с. 261-264]. Для підтвердження своїх слів проповідник солідаризується з Західною Церквою, пишучи, що «єретичні» (тобто, протестантські) уявлення про те, що людина сама може досягти істинної віри, спростовують «Учителіе с(вя)тыи так(ъ) Веходней яко ѿ Заходней Ц(е)ркви» [218, с. 263].

Також Борис та Гліб виступають у проповідника як взірці для наслідування, що володіли усіма християнськими цнотами (Борис тут порівнюється з Самим Христом [218, с. 272]), насамперед вірою та її «плодами»:

«...на с(е)рдцу в(ъ) нашихъ стобливыхъ Россійскихъ Кн(я)зехъ Борисѣ й Хлѣбѣ, оказались на д(у)шахъ ихъ вси добра д(у)ховныи; оказалися й Надѣя й любовь й м(и)л(осе)рдіе, й благодать, й смиренном(уд)рїе, й кротость й долготерпенїе» [218, с. 262].

Далі Антоній Радивилівський славить князів як носіїв цнот, необхідних християнському володарю: смирення, покори, чистоти, ласкавості, щедрості, побожності, зневаги до слави та ін., посилаючись при цьому на міркування Блаженного Августина, зокрема на його працю «Про град Божий» [218, с. 274-275].

І знову ж таки як і у проповідях, присвячених князю Володимиру, Радивилівський вдається до порівняння Русі та Святої Землі, називаючи першу навіть щасливішою за другу через те, що вона освячена кров'ю двох мучеників – Бориса та Гліба, а не одного Авеля, як у випадку з Палестиною:

«Если теды щасливая была земля Палестинская, жеся при початку своемъ Кровїю единого Мученика Авеля о(тъ) Брата забитого посвятила. Ктожь не признаеть, же наша Россійская Земля далеко ест(ъ) щасливая! гдыся... Кровїю двохъ Мучениковъ Рожоныхъ Братїй Бориса й Глѣба... освящаеть» [218, с. 268].

Такі порівняння Русі зі Святою Землею, а Києва – з Єрусалимом були характерними для тогочасного українського церковного письменства [315; 320, с. 296-330] та слугували цілі ідеологічного обґрунтування позиції української Церкви та культури як рівнозначної чи навіть вищої серед своїх конкурентів. Тож, Антоній Радивилівський вміщував у своїх проповідях виразний ідеологічний аспект та намагався популяризувати ідею самодостатності українського православ'я, використовуючи давньоруські образи.

Отже, в проповідях Антонія Радивилівського давньоруські образи використовуються для популяризації ряду ідей, що несуть морально-етичний та політико-правовий характер. При цьому образи Давньої Русі рясніють відсилками як до порядків ментально близької проповіднику Речі Посполитої, так і до історіографічних міфів Московського царства.

Першим, що впадає в очі при зверненні до церковних текстів тієї епохи, є показна лояльність до московської влади та апеляція до царя як захисника Церкви та народу. Такі декларації можуть трактуватися як загальний настрій духовенства стосовно московського царя, що «видавався їм гарантом спокою та стабільності,

на відміну від розбурханої міжусобицями старшинської еліти» [319, с. 434]. Але водночас вони можуть бути даниною тогочасній традиції письменства, що передбачала висловлення лояльності до вищої політичної влади та патронів-спонсорів, що зі змінами у суспільно-політичній ситуації почала переноситися з короля і магнатів на царя та гетьманів.

Із прийняттям зверхності московської влади змінився лише об'єкт вшанування та формальне наповнення його вираження, самі ж засоби та суть такої апеляції залишаються в межах попередньої традиції церковного письменства (звеличення цнот володаря, його герба, діянь, прохання про патронаж). Тож вихваляння царських осіб навряд чи є однозначним виразом виняткової прихильності до Москви чи її порядків, адже з великою ймовірністю такі вислови можуть виявитись проявом бажання дотриматись етикету чи знайти міцний ґрунт під ногами та гарантію безпеки у неспокійні часи.

Відтак формулу, що вміщена Антонієм Радивиловським на початку друкованого «Вінця Христова» 1688 року, що характеризує московських царів Івана і Петра Олексійовичів та царівну Софію як «Пресвѣтлѣших(ъ) Державнѣйших(ъ) и Благочестивѣйших(ъ) Великих(ъ) Г(осу)д(а)рей н(а)ших(ъ) Ц(а)рей й Великихъ Кн(я)зей...» [216, арк. 2], а самого Автора як: «Вашего Ц(а)р(с)каго Пресвѣтлаго Величества Всегдашній Б(о)гомолецъ, нижайшій раб(ъ) й по(д)ножіє, Недостойный ...» [216, арк. 16 зв.], можна вважати не стільки проявом «відданості підданого», скільки дотриманням письменницького етикету стосовно осіб, що є символом вищої державної влади. На користь цього припущення свідчить повторення тут загальноприйнятої дипломатичної формули звертання до царя.

Відомо, що особи, які вступали у листування з Москвою, були змушені писати свої листи у формі «чолобитних», іменуючи себе «рабами та підніжками його царської величності». Цим не гребували й сучасники Антонія Радивиловського – представники козацької старшини – як гетьмани [46, с. 39-51], так і запорізькі отамани [237].

Зважаючи на те, що гетьмани, хоч і враховували волю Москви, відчували себе «господарями на власній землі», а запорізькі отамани фактично могли провадити незалежну політику не тільки від Москви, але й від наддніпрянських гетьманів: навряд чи вони реально усвідомлювали себе «рабами та підніжками». Тож у на-

ведених пасажах Антонія Радивиловського скоріше йдеться про дотримання загальнообов'язкової етикетної норми, що перекочувала в збірку церковних проповідей з суспільно-політичного дискурсу.

У посвяті до «Вінця...» Радивиловський характеризує московських царів як найдостойніших монархів:

«Не обрѣтохъ оубо по Ц(а)рѣ Н(е)б(е)сномъ на земли Достойнѣйшаго, на(дѣ) Ваше Ц(а)р(с)кое Пресвѣтлое Величество, и(н)шихъ Всем(и)л(ос)тивѣйшихъ Велики(хъ) Г(осу)д(а)рей, Монарховъ Православныхъ» [216, арк. 11 зв.].

Далі Антоній Радивиловський за традицією наділяє царську родину всіма християнськими цнотами, головною з яких є захист православ'я:

«...понеже Вѣру с(вя)тую Православнокафолическую в(ъ) Г(осу)д(а)р(с)твахъ своихъ распространяете, ѿ повсюду туюж де защищаете, Монастырѣ же ѿ Храмы с(вя)тыхъ Б(о)жеихъ Ц(е)рквей созидаете ѿ украшаете; а безчисленныхъ в(ъ) нуждѣ бѣдствующихъ яко Братію Х(ристо)ву, не токмо в(ъ) свои(хъ) Г(осу)дарства(хъ), но ѿ в(ъ) далечайши(хъ), прем(и)л(ос)тиво вспоминаете ѿ ущедряете» [216, арк. 12].

Наведений тут акцент на захисті Віри та Церкви (зокрема, і від ісламської загрози) як місії російських царів був характерний для дискурсу українських церковних інтелектуалів другої половини XVII століття [319, с. 434-435].

Окрім цього, церковні ієрархи прагнули знайти (і часто в них це виходило) в особі царя покровителя, спонсора й захисника від старшинської сваволі та інтриг конкурентів, на що, можливо, налякає у посвяті й Антоній Радивиловський:

«...а(зъ) недостойны(й) дѣлате(ль), сице ѿ сей тру(дѣ) мой, по(дѣ) покровеніе(мъ) Вашего Ц(а)р(с)каго Пресвѣ(т)ла(го) Величе(с)тва, могль сохраненъ быти о(тѣ) всякихъ злословій безбѣднѣ, ѿ да с(ъ) нимъ не убоюся зла, яко Ваше Ц(а)рское Пресвѣтлое Величество Пребл(а)гии мои защи(т)ници есте» [216, арк. 16].

Царське достоїнство московських правителів проповідник намагається підтвердити їх генеалогією:

«Вы есте Великіе Г(осу)д(а)ри н(а)ши, Предостойнѣйшіи; понеже о(тѣ) корене есте Великаго Монархи Россійскаго Владимира С(вя)таго, ѿ прочіихъ его крове ѿ Пр(е)стола наслѣдниковѣ, Велики(хъ) Г(осу)д(а)рей Ц(а)рей ѿ Великихъ Кн(я)зей Россійскихъ» [216, арк. 11 зв.],

підтримуючи таким чином легенду про походження Романових від Рюриковичів та їхнє право на спадок Святого Володимира. Ця ідея, що народилася при московському дворі, була продубльована у сучасній Антонію Радивилівському церковній історіографії («Синопис» Інокентія Гізеля, «Кройнік» Феодосія Сафоновича) [319, с. 436-438], тож тут проповідник виявив лише солідарність з «колегами по цеху».

Усі вищезазначені положення, що висловлюють підкреслену лояльність до царської влади, є цілком природними з точки зору традиційної позиції православної Церкви стосовно держави відповідно до формули – «...немає влади не від Бога» (Рим. 13:1). Тож Церква постійно шукала підтримки та лояльності з боку держави, хоч, з іншого боку, кожен церковнослужитель був відданий більше «небесній вітчизні», ніж земному володарю. Так, у рукописах Антоній Радивилівський наводить таке міркування (завбачливо викреслене в друкованому варіанті «Вінця Христова» 1688 року):

«Что ест(ъ) Царь? Что монарха? ч(о)л(о)вѣкъ естъ. а ч(о)л(о)вѣкъ что? Естъ тѣнь, сонъ» [217, с. 361].

І далі проповідник пояснює, чому слід служити Богу, а не можновладцям.

Своєрідним у політико-правовій складовій повчань Антонія Радивилівського є факт змішування категорій різних політичних порядків, особливо при описі суспільної еліти:

«мыслити бовѣмъ бытии... Княземъ, Сенаторомъ, Старостою, на дворѣ Царскомъ(ъ) быти Маршалкомъ, Канцлѣромъ, Каштеляномъ)... мыслити быти... Гетманомъ(ъ), Полковникомъ, Ротмистромъ, albo Сотникомъ, обознымъ, Писаромъ...» [217, с. 201]; «Князь, Воеводы, Сенаторове, Гетманове, поборцы, Старостове, й прочая» [217, с. 567]; «пойзришь в станъ Ц(а)рскій, Сенаторскій, Княжій, Воеводскій, пойзришь в станы Рыцарскіе, яко то в станъ Гетманскій, Полковницкій, Судейскій» [217, с. 202]; «учиняють его Паномъ великѣмъ, учиняють(ъ) его Боляриномъ, Каштеляномъ, воеводою, Гетманомъ, полковникомъ; учиняють его войтомъ(ъ), бурмистромъ, райцею, лавникомъ и прочая...» [217, с. 677]; «въ дворахъ Ц(а)рскихъ, сенаторскихъ // княжихъ, болярскихъ, Гетманскихъ, Полковничихъ й иныхъ, навѣтъ в домахъ войтовскихъ(ъ), бурмистровскихъ(ъ), радецкихъ...» [217, с. 1117-1118].

Тут ми бачимо перелік «значних урядів» Речі Посполитої, Війська Запорізького та Московського царства. Таке змішування

«старого» та «нового» політичних порядків говорить про властиву всій бароковій культурі «еклектичність» політичного світогляду, що була характерною як для Антонія Радивиловського, так і для інших його сучасників [318, с. 371-398]. Природою такої еклектики можна вважати ментальні особливості автора, що інтелектуально сформувався ще до козацької революції під впливом «могилянського оновлення», свідому чи несвідому корекцію політичних уявлень та образів, що їх передають залежно від кон'юнктури політичного життя, а також особливу здатність світогляду «людини бароко» поєднувати в єдине ціле навіть непок'єднуване з нашої точки зору (це стосується і образів, і ідей). Врешті, цілком можливо, що нові політичні реалії, насамперед правова система Московського царства, яка принципово відрізнялася від звичних Радивиловському світів Речі Посполитої та Гетьманату, доволі складно надавалися розумінню українському мислителю, і він нанизував назви різних урядів, намагаючись знайти відповідники чи просто не завжди усвідомлюючи різницю поміж ними.

Отже, звертаючись до політичної тематики, проповідник користується близькими для себе й сучасників поняттями політико-правових уявлень Речі Посполитої, додаючи до них особливості нового козацько-старшинського політичного укладу. У цю мішанину додаються апеляції до московського трону, що служить для проповідника символом вищої влади православного монарха. Але, висловлюючи свою лояльність до Москви, Антоній Радивилівський не заглиблюється в подробиці політичного життя царського двору та його підданих, тож символ залишається лише символом. Така характеристика є типовою для українських ієрархів, які виявляли зовнішню лояльність до царської влади і частково навіть служили її дипломатичним інтересам, але мали явну нехоть до запровадження «московських порядків» на своїй території та ще довго обстоювали свою окремішність [326, с. 152].

Порівняно менша кількість посилянь у проповідях Антонія Радивиловського на образи козацько-старшинського політичного життя та «неувага» до московських порядків свідчить про «річ-посполитськість» політичного світогляду проповідника, у якому нерозривно злилися політичні світи Русі та Речі Посполитої (як політичного ладу) з філософськими політико-правовими ідеалами республіканізму й уявленнями про громадянські свободи, що ціл-

ком відповідають тенденціям тогочасної політичної і правової філософської думки.

Давньоруські образи використовуються проповідником для популяризації ряду ідей, що носять морально-етичний та політико-правовий характер. Так, у морально-етичному аспекті «святі князі» постають як носії цнот доброго християнина, ідеального володаря та як взірець для наслідування. Що стосується релігійно-політичного навантаження цих образів, то вони слугують інтересам Церкви, використовуючись для обґрунтування ідей вищості православної віри над усіма іншими. Так, образ князя Володимира застосовується проповідником для обґрунтування переваги православних у змаганні з католиками, мусульманами, іудеями та, гіпотетично, з протестантами.

Також киеворуські образи використовуються проповідником для підняття престижу української Церкви як такої, що має апостольське походження та знаходиться на святій землі – Русі, що є другою Палестиною у центрі з Києвом – другим Єрусалимом. Водночас давньоруські образи застосовуються автором для трансляції політичних ідей, що стосуються як обслуговування політичних міфів московського двору, так і підтримки місцевих політико-правових уявлень, що характеризуються досить виразними тенденціями до республіканізму.



РОЗДІЛ 4.

МЕТА ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ У РЕЦЕПЦІЇ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Питання про мету життя є однією з центральних морально-етичних проблем, що розглядалася мислителями минулого у зв'язку з осмисленням сенсу людського існування. Різноманіття уявлень про даний феномен, що пропонувались філософами давнини, можна звести до єдиної максими: мета життя людини реалізується у прагненні до блага як вищої цінності, що «поєднується з питанням про справжнє або добре життя» [15, с. 5]. Самі ж уявлення про благо обіймають широке коло явищ: моральні чесноти, тілесні й духовні задоволення, матеріальні цінності, соціальний успіх й нарешті – щастя, яке досягається володінням зазначеними благами [166, с. 117, 211].

Отже, можна зазначити, що мета життя та щастя – досить тісно пов'язані поняття. Погляд на щастя в різних його формах як на мету життя людини сформувався в епоху Античності й залишався провідним для класичної етики, принаймні до початку XIX століття [166, с. 213].

Звісно, що щастя є не єдиною можливою метою життя людини, що мала місце в історії філософії. Однак, не маючи можливості в межах одного дослідження розглянути весь спектр уявлень про мету життя, я зосереджусь саме на феліцитарному аспекті даної проблеми як основному для періоду, що становить хронологічні межі цієї розвідки.

Проблема щастя в різних його аспектах зачіпається українськими церковними мислителями XVII ст. у зв'язку з розбудовою системи морального вчення та наданням пастві рекомендацій щодо особливостей ведення життя доброго християнина. Кожне моральне явище чи вчинок людини оцінювались церковними інтелектуалами з точки зору його відповідності «блаженному» життю та сприянню/не сприянню у досягненні остаточної мети небесного блаженства, що є вищим ступенем щастя. З огляду на це, можна стверджувати, що осмислення щастя як вищої телеологічної категорії належить до кола центральних проблем вітчизняної релігійно-філософської думки епохи бароко.

Аналіз текстів церковних авторів XVII ст. вказує, що їх розуміння щастя є багатоаспектним. Щастя тлумачилося ними як:

– блаженство, що містило в собі вічне щастя на небесах та блаженство святого життя на землі;

– «благословенність» доброго християнина, що супроводжувалась духовним багатством чеснот та зовнішнім благополуччям;

– земне щастя, пов'язане з володінням «світськими» благами, що є загальною метою життя людини в суспільстві, незалежно від її морального стану;

– радість від володіння благами та помірною користування ними, від позитивних подій та сприятливого протікання життя;

– радість від гріховної тілесної насолоди та емоції, пов'язані з пристрастями, що мають негативний характер (хіть, радість від чужого горя тощо);

– успіх, випадкова удача, посмішка фортуни, джерелом якої є Божественна воля. Вона може приходити з благою метою (нагорода, знамення тощо) або як диявольська спокуса, омана, ознака осудження...

Усі ці тлумачення щастя досить часто накладалися одне на одне та змішувались у єдиному сюжеті морального повчання, що ускладнює їх розмежування й осмислення.

Навіть цей побіжний погляд на вживання лексеми «щастя» в текстах українських мислителів епохи бароко породжує чимало проблемних питань:

– Яким був набір лексичних засобів передачі цієї категорії?

– Від чого залежало вживання окремих лексем для позначення щастя?

– Який сенс вкладали в це явище церковні інтелектуали в тій чи тій ситуації?

– Які традиції вплинули на їх уявлення про щастя?

– Яким чином узгоджувались колізії між протилежними сенсами цього феномену (земне/небесне, спокуса/нагорода, радість/насолада...) тощо.

Багатоаспектність та породжена майже повною відсутністю спеціальних досліджень смислова «аморфність» уявлень про щастя в українській духовній культурі XVII ст. спонукає до детальнішого розгляду цієї проблеми. Розкриття цього питання не тільки заповнить відповідну лакуну у вітчизняній науці, але й може в подальшому допомогти узагальнити накопичений іншими дослідженнями матеріал, що стосується історії таких філософських понять, як: чеснота, свобода, честь... Адже всі ці поняття пов'язані зі щастям, яке є і проміжною, і остаточною метою морального

життя в тогочасній (а багато в чому й у сучасній) аксіологічній парадигмі. Отже, вивчення уявлень про щастя в українській традиції XVII ст. може дати додатковий ключ до розуміння «духу епохи» та побудови цілісної моделі морально-етичних уявлень «людини бароко».

Важливою проблемою при вивченні уявлень про щастя в творчості Антонія Радивиловського та інших церковних інтелектуалів XVII ст. є дослідження мовного арсеналу передачі семантичного поля лексеми «щастя», що застосовувався ними. Аналіз лексичного ряду, прийнятого Радивиловським для відтворення уявлень про «щастя», а також порівняння застосування відповідних мовних засобів із практиками інших мислителів епохи бароко, дозволив виокремити основні аспекти, з яких складається загальний концепт щасливого життя, притаманний ранньомодерній вітчизняній культурі. Своєю чергою, це дозволило визначити її відповідність/невідповідність європейському інтелектуальному простору. Також це допомогло з'ясувати особливості культурного збагачення староукраїнської мови та функціонування філософської лексики у вітчизняному культурному просторі, ступінь та шляхи запозичень цих лексем з інших мов.

Відповідно до логіки дослідження, в цьому розділі здійснено розгляд інтерпретації проблеми щастя в європейській традиції. Наступним етапом є дослідження лексичних та змістових форм маркування уявлень про «щастя» в обраних для аналізу текстах. Далі систематизовано погляди Антонія Радивиловського на блаженство як вище щастя й остаточну мету – в контексті спадщини інших церковних мислителів його епохи.

4.1. ФЕЛІЦИТАРНИЙ АСПЕКТ УЯВЛЕНЬ ПРО МЕТУ ЖИТТЯ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ТРАДИЦІЇ

Однією з фундаментальних категорій етики вважається щастя, що поруч з категоріями блага, добра, зла, сенсу життя, смерті, свободи, справедливості, любові складає фундамент універсальної аксіологічної парадигми суспільної та особистісної моральної свідомості. Категорія «щастя» є засадничою для аналізу морально-етичної системи, норм поведінки, що пропонуються певною епохою або традицією. На думку Абдусалама Гусейнова, саме у зв'язку з уявленнями про «щастя» сформувалося поняття чесноти та її філософсько-етичне осмислення. Під час пошуків відповіді

на питання про те, що робить людину щасливою, було вироблене поняття моральної досконалості та етичних чеснот [62].

Проблемі щастя присвячено низку фундаментальних досліджень та розвідок. Проте, незважаючи на постійний інтерес до цього феномену, щастя й досі, за висловом польського філософа Владислава Татаркевича, є «поняттям важким, для багатьох невідзначеним та туманним» [261, с. 282]. Ця багатоаспектність робить проблему щастя цікавою для дослідницького пера.

Уявлення про щастя в українській духовній культурі XVII ст. належить до малодосліджених проблем, а на матеріалі церковної проповіді це питання зачіпалося лише побіжно при розгляді різних аспектів морально-етичної та антропологічної проблематики. Спеціальні студії, присвячені зазначеній проблемі, наразі фактично відсутні.

Зважаючи на компілятивний характер творчості українських мислителів цієї епохи, аналіз зазначеної проблеми слід розпочати з огляду уявлень про щастя, що склалися в різних філософських традиціях, які, зі свого боку, стали фундаментом формування філософської культури могилянського кола.

Філософське осмислення щастя у європейській традиції починається вже в межах Античності, яка пропонує свої моделі щасливого життя. Так, у соціальній етиці давньогрецького полісу щастя осмислюється як сукупність зовнішніх ознак благополуччя: добробуту, соціального статусу, здоров'я, або як відсутність страждання [111, с. 349-355]. Відповідно, ідеалом щасливого життя була наявність родини, матеріальний добробут, громадянська активність, суспільне визнання у вигляді «громадських почестей» і «добра» смерть (на війні або від старості серед численної родини) [233, с. 16-25]. Однак, ця «загальноприйнята» опінія образу щастя є далеко не єдиною для античної культури.

Давньогрецька культура мала для позначення цієї категорії досить розгалужений лексичний арсенал. Так, слова *μακαριότης*, *μακάριος* (*makariótēs*, *makários*) позначали переважно блаженне, позбавлене страждань існування богів і людей, що виявляється і в зовнішньому благополуччі [117]. Поняття «щастя» також передавалося лексемами:

– *εὐδαιμονία* (*eudaimonía*) – блаженство, можливе лише при заступництві благого божества, демона (*δαίμων*), часто використовувалося як синонім *μακαριότης* [117];

– ὀλβος (*ólbos*) – переважно зовнішнє щастя, добробут, багатство [262, с. 257-258];

– εὐτυχία, τύχη (*eutychía, tuche*) – щастя, удача, везіння, що співвідносяться з поняттями фатуму, фортуни, долі, випадку [233, с. 16];

– ἡδονή (*hēdonē*) – задоволення, чуттєва насолода [7].

Усі ці аспекти щастя мали своє специфічне наповнення та перепліталися в складних взаємозв'язках.

В античній культурі простежується два основні погляди на джерела щастя. Перша точка зору стверджувала його походження від богів. Давньогрецьке слово «евдемонія» (*εὐδαιμονία*), яке позначало щастя, складалось з двох компонентів: *εὖ* – добро, *δαίμων* – божество, що дослівно перекладалось як «доля людини під покровительством богів» [117]. Також щастя могло походити від обумовленого богами чи долею випадку (удачі). У грецькій міфології за щасливий випадок відповідала богиня Тіюхе (Тіхе, Тихе, Тіхея, давньогрецькою *Τύχη*, «випадок», те, що випало при жеребкуванні). У Римі таке щастя позначалось ім'ям богині – Фортуна. Саме слово *fortuna* мало два значення – удача і доля [215, с. 362-369]. Атрибутами богині був ріг достатку та колесо. Вона уособлювала божественну милість, яка є мінливою: вчорашні «щасливчики» можуть бути швидко позбавлені свого щастя.

Другим варіантом джерела щастя було творення його самою людиною, яка через працю та самовдосконалення здобуває його як винагороду за докладені зусилля. Боги при цьому можуть залишатися поза увагою або відігравати роль справедливих вищих сил, які винагороджують гідних [208, с. 74].

Відповідно, у змісті щастя розмежовувались два різні за походженням компоненти: той, який залежить від самого суб'єкта та його активності, і також той, що не залежить від людини та обумовлюється зовнішніми факторами (доля, випадок, воля богів...). Тому питання про сутність щастя та його досяжність було пов'язане з питанням про те, чи залежить щастя здебільшого від зовнішніх обставин, чи може бути досягнуте людиною самотійно. Вважалося, що те, що залежить від людини, обумовлювалось її моральними чеснотами. Центальною проблемою античної етики стало співвідношення чесноти та щастя, а точніше, роль моральних чеснот у системі факторів, які обумовлюють щастя [62]. Щастя людини та її доброчесність пов'язував між собою вже Сократ [351, с. 25].

На думку А. Гусейнова [62], антична культура запропонувала три підходи до вирішення цього питання, які надалі відігравали фундаментальну роль для міркувань європейських мислителів над проблемами людської моральності. Перший розглядає чесно-ти як засіб досягнення щастя, що, власне, і є метою людського життя. У цьому випадку саме щастя може тлумачитись по-різному. Так, учень Сократа Арістіпп Кіренський ототожнював щастя з насолодою, започаткувавши напрямок гедонізму. Тілесна насолода розглядалася мислителем як істинне благо та мета життя людини [166]. Щастя в цій традиції також може ототожнюватись з успіхом або з відсутністю тілесних страждань та душевної безтурботністю. Останній погляд втілювався в євдемоністичній традиції, започаткованій Епікуром. Щастя тут постає вищим принципом та метою людської моральності. Із задоволень Епікур визнавав лише ті, що ведуть до щастя, яке позбавлене тілесних страждань та душевного неспокою. А отже, філософ наголошував здебільшого на духовних втіхах, які не набридають та не несуть негативних наслідків. При цьому він розрізняв пасивні задоволення (відсутність страждань та атараксію – безтурботність душі) і активні (радість та веселощі). Етика Епікура надає вагомого значення філософському пізнанню, дружбі, естетичній насолоді. Саме вони можуть дати людині стан безтурботності та відсутності страху [166].

Згідно з другим підходом, щастя розглядається як наслідок чесноти. Такої точки зору дотримувались стоїки і кініки. Так, Антісфен та Діоген Синопський пов'язували щастя із внутрішньою незалежністю людини та вмінням жити відповідно до природи, що дає свободу. Для стоїків (Цицерона, Сенеки, Марка Аврелія) щастя є наслідком сили характеру, що унезалежнює людину від обставин, а моральна досконалість індивіда збігається із внутрішньою стійкістю, що має джерелом розум [62]. У цьому відношенні істинне щастя, яке у Сенеки позначалося лексемою *felicitas*, протиставляється фортуні (успіху, пов'язаному з багатством, почестями, суспільним визнанням тощо), яка є уявним щастям, оскільки робить людину залежною від зовнішніх обставин. Відповідно, моральним ідеалом стоїків є мудрець, що знаходиться в блаженному стані незворушності – апатії, яка є істинним щастям.

Третій принцип, який було закладено Аристотелем, певною мірою синтезує два щойно згадані, стверджуючи, що чесноти є одночасно і шляхом до щастя, і головним його елементом. Відпо-

відно до вчення Аристотеля, щастя трактується як «діяльність душі у повноті чесноти» [11]. Ця діяльність пов'язана з самореалізацією, розвитком і використанням важливих здібностей людини. Така досконала діяльність відбувається відповідно до «другої природи», що проявляється у людини як діяльнісний розум. Свої власні унікальні задоволення й чесноти, що ведуть до щастя, властиві розумно влаштованій природі людини. Роль розуму у вченні Аристотеля є досить значною, оскільки досягненню щастя він надавав раціональне обґрунтування. Загалом, за Аристотелем, природу людини характеризує здатність мислити (вона має розумну душу) й творити політичні організації (людина – «політична тварина»). Ці здатності властиві лише людині, а отже, вони обумовлюють те, що лише їй властиве щастя, яке не є винятково дарунком вищих сил, а визначається самостійною діяльністю індивіда [62].

Такий підхід пов'язує щастя з аналізом конкретних видів людської діяльності та обставин життя. Наприклад, у «Нікомаховій етиці» філософ пише: «для одних щастя – це щось наочне й очевидне, скажімо, задоволення, багатство чи пошана: у різних людей різне; а часто навіть для однієї людини щастя – то одне, то інше: адже, захворівши, люди бачать щастя у здоров'ї, збіднівши – у багатстві, а знаючи за собою нещасття, захоплюються тими, хто розмірковує про що-небудь велике і таке, що перевищує їхнє розуміння» [11]. Цей підхід дозволяє розглядати співвідношення особистого та суспільного (громадського) щастя, його людського (земного) та божественного рівнів. Поняття «щастя» в загальному вигляді позначає найбільш повне втілення людського призначення в індивідуальній долі. Щасливим є життя, яке реалізувалося у гармонійному поєднанні всіх його проявів, у повноті бажань та можливостей, у володінні найбільшими благами, у стійкому стані емоційного піднесення, радості. Це характеризує людину як істоту, яка призначена бути щасливою [62]. Отже, у вченні Аристотеля відбувається постулювання щастя як моральної мети життя людини. Сам філософ з цього приводу пише: «як більшість, так і люди витончені, називають найвищим благом щастя (ευδαιμονία), а під благоденством і благополуччям мають на увазі те ж саме, що й під щасливим життям» [11].

Ця мета може мати свою градацію та набувати різного вигляду залежно від обставин життя та вибору індивіда. Щастя, що досягається фізичною насолодою, є тваринним видом щастя, а отже,

не є прийнятним для ролі досконалого людського щастя. Відтак, щасливими визнаються громадський діяч, що активно служить батьківщині та отримує почесні, а також філософ, який веде споглядальне життя (вища форма щастя) [351, с. 49]. Аристотель, однак, не применшує роль фізіологічних потреб (їжі, одягу, житла...), без задоволення яких людина не може бути щасливою, та матеріальних засобів для гідного життя й прекрасних вчинків.

Отже, на думку Аристотеля, досягнення щастя деякою мірою залежить від зовнішніх чинників (долі), але в основному визначається діяльністю самої людини і її чеснотами [266, с. 37-38]. Щастя може досягатися тілесними насолодами, доброчесною діяльністю громадянина та споглядальним життям філософа. В останньому відображається божественне щастя, адже щастя богів також є споглядальним [11].

Щастя визнається метою людини, яка має низку рівнів: суспільний (*εὐδαιμονία*), пов'язаний з етичними чеснотами, та вищий споглядальний рівень (*μακαριότης*), пов'язаний з діаноетичними чеснотами (доступний богам та частково – філософам). Зазначене розмежування породило термінологічне розрізнення щастя і блаженства [62]. Така відмінність рівнів щастя є характерною для поглядів уже згадуваного Епікура, який говорив про щастя двох родів: вище, до якого не можливо щось додати і яке властиве богам, та те щастя, яке допускає збільшення чи зменшення насолод і яке властиве людям. Таке розмежування людського та божественного щастя згодом оформилося у релігійно-філософських вченнях (зокрема у християнській моральній теології) в уявленні про відмінність земного щастя та небесного блаженства. Блаженство стало семантичним дублетом щастя [36, с. 112].

Епоха Середньовіччя успадкувала античну традицію, синтезувавши її із християнським вченням у творчості Отців Церкви та схоластів. Відповідно, в уявленнях про щастя почала превалювати релігійна складова з акцентом на вищості «небесного блаженства», порівняно з «дочасним земним щастям», яке вважалося церковними мислителями нетривким та ілюзорним або навіть небезпечним для спасіння душі [96, с. 20].

Успадкувавши етичне вчення Аристотеля разом з уявленням про щастя як мету людської діяльності, християнські мислителі надали перевагу його релігійному аспекту. «Земне щастя» не може сприйматися як остаточна мета життя християнина, отождествляючи щастя, як ідеал, на землі не досягне. Проте, щастя може бути досяг-

нуте як винагорода за земні чесноти в потойбічному житті. Проміжною метою життя людини є збереження душі від гріха за допомогою виконання приписів Церкви та заповідей. Система моралі почала сприйматися не як система особистих людських чеснот, а як система надіндивідуальних норм релігійних заповідей [266, с. 168], дотримання яких є головним джерелом доброчесності. А сама християнська доброчесність виступає засобом досягнення кінцевої мети – вічного блаженства в Царстві Небесному, заради якого слід терпіти труднощі в земному житті. Іоан Златоуст пише з цього приводу: «Для заспокоєння буде інший час; досягати досконалості нам слід за допомогою скорботи» [105].

Абсолютним, остаточним щастям (ціллю цілей) є споглядання Бога або «блаженне бачення». Тобто небесне блаженство у християнській етиці виходить на перший план, нівелюючи цінність щастя земного. Наприклад, Боецій писав, що щастям є Бог, і люди можуть стати щасливими, лише долучившись до божественного [351, с. 117].

Августин присвятив ученню про блаженство-щастя трактат «*De beata vita*» («Про благе (блаженне, щасливе) життя») та неодноразово згадував про нього в інших працях. Так, у десятій книзі «Сповіді» він пише, що стремління до щастя є природним для людини: «Але, хіба не всі хочуть щасливого життя? Нікого ж нема, хто б не хотів його! Де ж про нього дізналися, щоб так його хотіти? Де побачили, щоб полюбити? Не знаю як, але ми ним, звісно, володіємо, по-різному, правда; один щасливий тоді, коли вже живе щасливим життям; інші щасливі надією на нього – останні щасливі в меншій мірі, ніж ті, хто щасливий насправді, але все ж їм краще, ніж тим, хто і не живе щасливим життям і не сподівається на нього. І все-таки, не знай і вони якимось чином про нього, вони б так не хотіли бути щасливими; а що вони хочуть, це безсумнівно... І якби можна було разом запитати всіх: чи хочуть вони бути щасливі, всі, не вагаючись, відповіли б, що хочуть» [1].

Стосовно сутності щастя Августин писав, що істинним щастям є Бог, і блаженства можна досягти лише через пізнання Бога й випробування душі за допомогою віри та розуму. Тож на землі щастя досягти неможливо [351, с. 96-111] й ті, хто бажає щастя без Бога, обманюють себе: «ті, хто не хоче радіти Тобою (Господи) – тільки в цьому і є щасливе життя, – не хочуть насправді щасливого життя... Адже щасливе життя – це радість, що дарується істиною, тобто Тобою, Господи» [1].

Усе це призводило до тенденції певного стирання відмінностей між поняттями щастя та блаженства, що спостерігалось в неоплатонічній та патристичній традиції. Так, у Прокла та грецьких Отців Церкви поняття *makaria* (= лат. *beatitudo*) було нерозривно пов'язане з *eudaimonia* (= лат. *felicitas*). Щоправда, останнє могло мати зовсім не Аристотелівський сенс і також тяжіти до потойбічного блаженства [287]. У такому випадку в латинських текстах воно вживається як *aeterna felicitas* (вічне щастя). На думку Михайла Хорькова, ці два поняття мали джерелом різні царини знання (теологію та філософію), а отже, у межах єдиного тексту вони, як правило, були пов'язані метафорично. При цьому їх зв'язок міг бути взаємним: у філософському контексті *beatitudo* виступало метафорою *felicitas*, а в богословському навпаки [287].

У спадщині Августина *aeterna felicitas* вживається для позначення вічного блаженства та еквівалент *beatitudo*, обидва поняття використовуються ним з однаковою частотою та наповнюються близьким значенням [287]. Пізніше Северин Боецій також користується обома поняттями в своїх міркуваннях про щастя [365, с. 237-248].

Таке вживання цих понять, освячене авторитетом Августина, дісталось латинському Середньовіччю як частина спільної пізньоантичної та ранньохристиянської спадщини. Схоласти послідовно розмежовують *felicitas* та *beatitudo* [36] або ж використовують їх як замітники. Як пише М. Хорьков, метафора блаженства, що утворюється понятійною парою *beatitudo* – *felicitas*, отримує синонімічний характер у творчості Томи Аквінського. Для нього *aeterna felicitas* – це парне поняття до більш коректного з богословської точки зору і тому більш прийняттого для вжитку в теологічному тексті поняття *beatitudo*, через цей зв'язок *aeterna felicitas* також вживається Аквінатором. Обидва поняття виявляються тісно переплетеними між собою, що часто створюють загальні, неподільні за змістом контексти [287].

Проте поняття *aeterna felicitas* як замітник *beatitudo* має другорядне значення, яке одразу дається взнаки, коли синонімічність цих понять порушується. Тома Аквінський створив своє вчення у тісному зв'язку з етикою Аристотеля, тож ідея Стагірита про два види щастя мала вплив на розуміння щастя Аквінатором, і поняття *felicitas*, тісно пов'язане з етикою Аристотеля, отримує власне своєрідне забарвлення.

За Томою Аквінським, вищим благом (блаженством) для людини є єдність з Богом, інтелектуальне бачення Його. Таке блаженство не пов'язане з емпіричним, чуттєвим задоволенням, воно є результатом інтелектуальної діяльності людини. В земному світі блаженство обмежене чуттєвою природою людини, тож повне блаженство досягне лише в загробному житті [266, с. 368].

Але він стверджує, що недосконале щастя (*felicitas*) все ж може бути досягнуте людиною в земному житті. Тут Тома Аквінський, безперечно, знаходиться під впливом Аристотеля, який стверджував, що щастя досягається актуалізацією природних здатностей людини. Найважливішою серед них є здатність мислити, а отже, людина може досягти щастя пропорційно доступності істини розуму. Людський розум здатен (хоч і обмежено) сприймати істину, а отже – наблизитись до розуміння Бога, що є щастям. У той час, коли досконале пізнання Бога відбуватиметься на небесах, на землі можна досягти «недосконалого аналогу» цього бачення. Тож, Аквінат проводить розмежування між повним щастям *beatitudo* та неповним *felicitas* [332, с. 395-404]. Завдяки цьому вчення Томи Аквінського про щастя займає проміжне становище між вченням Августина, який стверджував, що через розум щастя в його вищому значенні (пізнання Бога) на землі недосяжне, та Аристотеля, який уважав можливим досягнення щастя протягом життя за рахунок розвитку свого потенціалу.

Після Томи Аквінського, під впливом теологічних дискусій, поняття *aeterna felicitas* поступово зникає з богословського лексикону на користь *beatitudo* та зустрічається лише в своєму початковому сенсі, пов'язаному з «Нікомаховою етикою» Аристотеля, і не як *aeterna felicitas*, а просто як *felicitas* [287]. Тож розрив між видами щастя поступово відновлюється. Отже, можна говорити про три базові поняття схоластичної філософії, що відображали уявлення про щастя: *beatitudo* – вище щастя, небесне блаженство; *aeterna felicitas* – дублет *beatitudo*, або ж земне блаженство святого, який досягнув духовного бачення Бога; *felicitas* – благословенне життя християнина під Божою опікою.

Не минула християнська етика й поняття фортуни, хоча й надалі надавала йому другорядного значення порівняно з блаженством. Так, Боецій у праці «*De consolatione philosophiae*» («Розрада від філософії») християнізував ідею колеса фортуни (лат. *Rota Fortunae*). Фортуна для Боеція є інструментом у руках Бога, за допомогою якого Творець перевіряє стійкість християн перед

спокусами та нещастями [340, с. 35]. Іоан Златоуст пише, що Господь керує людською долею, мудро даючи щастя та нещастя задля нашого блага: «(Бог) не дозволяє нам: ні постійно бідувати, щоб ми не зневірилися, ні постійно перебувати у благоденстві, щоб ми не занепали» [105]. Тож християнину слід проявляти помірність та стійкість духу в щасті та нещасті, що є близьким до стоїчного ідеалу, до якого звертались Отці Церкви. Григорій Богослов (вочевидь, цитуючи Клеобула) у листі до Григорія Ніського з цього приводу пише: «філософія вміє і те й інше: і щастям користуватися помірно, і в скорботах дотримуватися благопристойності» [54].

Як і в етиці стоїцизму, у християнській традиції фортуна залишається оманливою, з цього приводу Боецій пише: «Я знаю, як Фортуна найбільш приязна та приваблююча для тих, кого хоче обманути, доки вона не переповнить їх смутою нестерпимою, покинувши, коли вони найменше того очікують...» [23]. Григорій Богослов також вважає земні блага, що даються фортуною, ненадійними: «...тутешні блага швидко протікають, даються на годину, і подібно до камінчиків у грі, перекидаються з місця на місце і переходять то до тих, то до інших; нічого тут не можна назвати своїм, все або час відніме, або заздрість переведе в чужі руки. ... Видимі блага піддаються і піддають нас то тим, то іншим примхам, то підносяться вгору, то падають вниз і кружляють як у вихорі, і перш, ніж здобудемо них, тікають і віддаляються від нас, і таким чином грають нами, обманюють нас» [55].

Для Середньовіччя фортуна та успіх, поруч із насолодою та земними благами, залишаються спокусами, які не мають відношення до істинного щастя. Так, Іоан Златоуст пише, що спокуси земного щастя можуть розбестити людину: «Щастя легко може звабити і розбестити людей неуважних» [105]. Таке щастя часто є спокусою від диявола та несе за собою шкоду для душі: «Диявол багато обіцяє нам, але не з тим, щоб дати, а щоб у нас взяти. Обіцяє доставити багатство за допомогою розкрадання, з тим, щоб відібрати в нас Царство і правду; розстеляє по землі скарби, як би сітки та мережі, для того, щоб позбавити і цих скарбів, і небесних; хоче збагатити нас тут, щоб ми не мали багатства Там» [105].

Земні блага для Отців Церкви є недосконалими, люди прагнуть їх лише тому, що не знають справжнього блага, але ці спокуси не здатні задовольнити їх та принести їм дійсну користь. Ва-

силь Великий з цього приводу зауважує: «...неосвічені люди і світолюбці, не знаючи природи самого добра, часто називають блаженним те, що не має ніякої ціни: багатство, здоров'я, блиску-че життя – все, що по природі своїй не є добро, тому що не тільки зручно змінюється на протилежне, а й власників своїх не може зробити добрими. Бо кого зробило справедливим багатство або цнотливим здоров'я! Навпаки того, кожен з цих дарів для тих, хто зловживає ними, часто сприяє до гріха» [31].

Тома Аквінський не вважає щастям оволодіння земними благами, оскільки вони є недосконалими, а щастя людини може міститися лише в досконалому, яке не залишає бажати кращого. Таким вищим благом є лише Бог, пізнання якого дає людині блаженство [280], а фортуна, тілесні втіхи та успіх не можуть дати індивіду повного задоволення.

Таким чином, в епоху Середньовіччя поняття «щастя» набуває християнського релігійного забарвлення. Відповідно, першорядного значення набуває дублет поняття «щастя» – блаженство, яке розуміється як вища мета життя християнина, яка стосується перебування в Царстві Небесному. Земне щастя відходить на другий план і розуміється в двох аспектах. По-перше, як недосконале відображення небесного блаженства, що проявляється у досягненні християнського благочестя, яке необхідне для спасіння душі, та обмеженого розуміння Бога шляхом засвоєння основ Віри та містичного або інтелектуального «споглядання» божественної істини. Земне щастя як задоволення (в гедоністичному чи епікурівському сенсі), соціальний успіх, оволодіння матеріальними благами відкидається Отцями Церкви та середньовічними теологами як неістинне, ілюзорне, таке, що може нашкодити остаточній меті. Поняття «фортуна» також вживається для позначення щастя, але розуміється або як знаряддя Бога для заохочення/випробування віруючих, або як диявольська спокуса. Загалом, у ставленні до фортуни християнські мислителі дотримуються стоїчного ідеалу незворушності при її ударах та помірності при її сприянні.

Середньовічне осмислення поняття «щастя» заклало фундамент для його подальшої еволюції в гуманістичній традиції Ренесансу, для якої характерним є відродження морально-етичних ідей античної філософії та реабілітація людської «земної» природи. Водночас і небесне блаженство не було позбавлене цінності, оскільки воно визнавалося вищою метою людського буття [379,

с. 143], але для земного щастя у етиці ренесансного гуманізму знайшлося власне місце.

В епоху Відродження запанувала ідея окультурення людської душі через вивчення античних авторів і реалізацію всіх закладених в індивіді можливостей. Гуманісти спиралися на засади античної етики, культивуючи в літературі та мистецтві образ філософа-мудреця (взірцем якого залишався образ Сократа, Платона і Аристотеля) [349, с. 51-52]. Особливий вплив на етику Ренесансу мали насамперед ідеї стоїцизму, епікурейства, неоплатонізму, не втрачав свої ваги й Аристотель. Для мислителів епохи Відродження характерним є прагнення християнізувати античних авторів та надати їх ідеям щодо Церкви коректного звучання.

Звернення гуманістів до античної спадщини відрізнялося досить сильним зацікавленням стоїцизмом, насамперед через легке його поєднання з християнською мораллю. Серед філософів епохи Відродження були популярними тексти Цицерона та Сенеки [349, с. 109-110]. Звертаючись до язичницьких мудреців як до зразків «окультурення» заради морального вдосконалення, гуманісти залишалися прихильниками християнського віровчення й досить часто були релігійними особистостями. Наприклад, Петрарка та Салютаті вважали римський стоїцизм Цицерона і Сенеки «правильним напрямком» мислення, хоча, на думку гуманістів, через незнання Христа ці античні філософи не досягли повноти істини [379, с. 142-143].

У зв'язку з цим в етиці гуманізму набула актуальності проблематика істинного блага та щастя, осмислення сутності фортуни і її ролі в житті людини, а також співвідношення фортуни зі свободою волі [379, с. 144]. Ці питання напряму були пов'язані зі статусом людини у світобудові, а отже, становили важливу складову гуманістичного світогляду із характерним для нього культом людини та її чеснот.

Епоха Відродження дала досить великий масив текстів, повністю присвячених фортуні, або таких, у яких ця проблема лише зачіпається. Для прикладу можна навести трактати Петрарки «*De remediis utriusque fortunae*» («Про засоби проти фортуни») та Салютаті «*De fato et fortuna*» («Про долю та фортуна»), у яких автори дають реінтерпретацію ідей стоїцизму, поєднуючи їх з християнським віровченням. Для мислителів епохи Відродження фортуна досить часто є не тільки владою над людиною позаземних сил

чи долі (фатуму), але й набуває характеру соціальної необхідності чи впливу обставин.

Проте людина не є безборонною перед лицем фортуни: оскільки вона володіє свободою волі, тож здатна діяти всупереч обставинам та навіть перемагати долю завдяки своїм чеснотам і допомозі вищих сил. Культивування «римських» чеснот для гуманістів було засобом, за допомогою якого вони прагнули «відродити» у суспільстві давній ідеал моральності та служіння громадським інтересам. Ці риси вимагали стійкості перед ударами фортуни. Зі свого боку, ця стійкість спиралася не лише на моральний аспект, але й на релігійне переконання в божественній підтримці «шляхетної людини». Свобода волі людини є проявом уній божественної суті, отже, вона має співвідноситись з божественним провидінням. Таким чином, людина, яка стійко зносить всі примхи фортуни, отримує Боже заступництво і не повинна нічого боятися [379, с. 143].

Тож, як слушно зауважує Корліс Ламонт, гуманізм усупереч всім теоріям універсального детермінізму, фаталізму та провіденціалізму визнає за людиною свободу творчого вибору та дій в об'єктивних межах [347, с. 14].

У такій інтерпретації ідея фортуни знов отримує християнське звучання, як фактор, що спрямований на випробовування чеснот людини та її незворушності на шляху до істинного блага, яким залишається Царство Небесне. Наприклад, Бартоломео Фацію у трактаті «*De vitae felicitate*» («Про щасливе життя») полемізує з епікурейством. Гуманіст стверджує, що стоїчне життя цнотливої стриманості під ударами фортуни є щасливим, оскільки воно веде до небесного блаженства [379, с. 144].

Окрім стоїчної традиції, гуманісти відроджують філософію епікурейства [349, с. 111], яка пропагує насолоду, але, насамперед, духовну, що пов'язана з наукою та мистецтвом, дружбою та іншими «не гріховними втіхами». На захист ідей Епікура пишуться трактати Козімо Раймонді «Промова на захист Епікура...» (кінець 1420-х), діалог Лоренцо Валли «*De vero bono*» («Про істинне благо») (1433 р.) тощо. Так, Лоренцо Валла християнізує епікурівський евідемонізм та навіть пов'язує земні задоволення з небесним блаженством, останнє ж визнається ним вищим благом. Але й земні «помірні» насолоди вважаються мислителем цілком прийнятними для християнина та є кращою альтернативою, ніж стоїчна «незворушність» [379, с. 143-144].

Тілесна насолода й тілесні потреби людини також знаходять виправдання у творах гуманістів (варту згадати хоча б творчість Боккаччо), що дозволяє простежити в їхніх ідеях відродження гедоністичної лінії [349, с. 111]. Так чи інакше, але реабілітація земних потреб та насолод людини (в розумній мірі) говорить про те, що однією з рис гуманізму Відродження є віра в цінність земного життя та можливість досягнення земного щастя, яке знов набуває статусу можливої (хоча б і проміжної) мети морального життя людини [347, с. 14].

Головним принципом етики Ренесансу було вчення про високе призначення та гідність людини, яка наділена могутнім розумом та свободою волі, володіє безмежними творчими можливостями та моральними чеснотами. Ці ідеї, сприйняті від Античності та поєднані з християнським вченням про створення людини за образом і подобою Бога, породили ренесансний антропоцентризм та титанізм. Людина, як вища істота, має шукати відповідні своєму статусу цілі як у майбутньому, так і в земному житті. У небесному обоженні вона досягне кінцевої мети, але в земному житті вона також може частково досягти її, наблизившись до рівня Господа через наслідування Його творчої діяльності [379, с. 144]. Така реалізація людських можливостей є шляхом до земного щастя, що цілком відповідає Аристотелівській евдемонії. Засобами досягнення щастя уважалися духовна свобода (свобода волі, матеріальна незалежність і вільний час) та активна діяльність, яка б мала творчий (науковий, освітній, мистецький) або громадський характер. Наприклад, Томас Мор, описуючи державний устрій Утопії, зауважує, що «...державна ця так влаштована, що перш за все важлива лише одна ціль: наскільки дозволяють суспільні потреби, відгородити всіх громадян від тілесного рабства та дарувати їм як можна більше часу для духовної свободи та просвітництва. Бо саме в цьому, гадають вони, міститься щастя людини» [174, с. 63]. Тобто для гуманізму є характерною віра в те, що людина, спираючись на свої пізнавальні та творчі здібності, здатна самостійно вирішувати свої проблеми та досягати щастя [347, с. 14].

Як було зазначено, складовою етичного ідеалу Відродження була активна громадська діяльність індивіда. Ідеали споглядального (*vita contemplativa*) і активного (*vita activa*) життя, окреслені ще Аристотелем, взаємодіяли між собою, часто накладаючись одне на одне у свідомості тогочасних мислителів. Відповідно до ідей так званого громадянського гуманізму, досконала людина

має бути гідним громадянином своєї Батьківщини. Такий індивід вивчає науки та мистецтва не тільки заради власного щастя, але й для служіння суспільним інтересам. Епоха Відродження актуалізує питання про загальне благо та його співвідношення з індивідуальним щастям [347, с. 271-284]. «Шляхетна людина» може досягти щастя шляхом гармонійного поєднання задоволення особистих інтересів, науки, творчості та інших видів діяльності, що роблять внесок у забезпечення загального блага [347, с. 14]. Тож щастя суспільства та щастя індивіда пов'язані між собою.

Таким чином, в епоху Відродження спостерігається поглиблення градації різних типів уявлень про щастя. Так, істинним щастям та кінцевою метою життя людини продовжує визнаватися небесне блаженство. Водночас із певними застереженнями визнається право людини на земне щастя, яке також трактується різними способами. Так, виправдовуючи людську природу, гуманісти визнають право індивіда на задоволення тілесних потреб, а отже, і на отримання матеріальних благ та тілесних задоволень, які дають щастя (хоч і в обмеженому вигляді). Іншим способом трактування цього поняття є епікурівська тенденція розуміння щастя як споглядального життя мудреця, який знаходить втіху у задоволенні без наслідків. Активне життя, спрямоване на досягнення духовної свободи, на творчу працю, пов'язану з нею успішність та пізнання, що актуалізує божественну суть людської природи та реалізує здібності індивіда, також розуміється як різновид щастя. Служіння Батьківщині своїми талантами та примноження її благополуччя є щастям самим по собі, а також шляхом до нього, адже особисте щастя (добробут, почесні і слава) напряду залежить від суспільного блага. Один з дублетів поняття «щастя» – фортуна – також займає вагоме місце в етиці Ренесансу і розуміється як результат дії надприродних сил або зовнішніх випадкових обставин, як сила, що випробовує людську стійкість та сприяє або перешкоджає досягненню цілей індивіда. Людина, яка володіє чеснотами та користується Божим благословенням, здатна стійко витримувати удари фортуни, обертати її на свою користь та перемагати.

Загалом, етика Ренесансу, що синтезувала в собі середньовічні та античні уявлення про щастя, заклала досить потужне підґрунтя для подальшого осмислення цієї проблеми.

Поширення гуманістичних ідей, що виправдовували право людини на земне щастя, спричинило необхідність перегляду мо-

рального вчення церковними мислителями, які прагнули синтезувати етику гуманізму з християнським моральним вченням. Досить своєрідну відповідь на питання «Чи може християнин бути щасливим у земному житті та не втратити при цьому небесного блаженства?» дали протестанти, передусім, Жан Кальвін (1509-1564 рр.) – один з лідерів бюргерського напрямку Реформації.

Кальвін висунув ідею про наперед визначену долю (*praedestnatio* або *praedeterminatio*) людини до спасіння й загибелі [32, с. 117]. Бог, який є всемогутнім та всезнаючим, наперед розподілив одних людей до спасіння, а інших – до загибелі. Люди не можуть змінити свою долю, проте можуть здогадатися про неї за перебігом їх земного життя. Земне щастя – ознака спасіння, нещасливе життя – показник призначення до загибелі. Бог є джерелом щастя та дає його тим, кого обрав повною мірою, тобто той, хто обраний для небесного блаженства, той веде і на землі «щасливе» життя «доброго християнина». Професійна діяльність є Божим напередвизначенням, а успіх у ній, чесне багатство та володіння іншими земними благами – ознака спасіння. Водночас, кальвінізм не вважає розкішне життя та насолоду щастям, натомість висуває вимогу скромного користування земними благами. Одна з чеснот християнина – «світська аскеза» – ощадливий спосіб життя, який характеризується матеріальним «достатком», але без «надлишків» [32, с. 115-160]. Тобто щасливе життя – це життя успішного, «благопристойного» члена християнської громади, який володіє достатком, але живе без показного розкошу, здобуває матеріальні блага чесною працею. Джерелом цього способу життя є Боже благословення, яке свідчить про «обраність» людини для Царства Небесного. Таким чином, у етиці протестантизму у християнізованому вигляді відбувається своєрідне відродження та сакралізація первісного античного уявлення про земне щастя (евдемонію) як Божу благословенність та ознаку опіки вищих сил. Небесне блаженство (вища форма щастя) та земне щастя стають невід'ємними, взаємопов'язаними частинами Божого задуму спасіння людини.

Кальвіністський погляд на проблему щастя набуває ваги для цього дослідження, оскільки це віровчення було досить популярним на теренах Речі Посполитої у другій половині XVI – першій половині XVII ст., отже, могло мати вплив на погляди українських церковних мислителів епохи бароко.

Вчення протестантизму про щастя в подальшому справило значний вплив на вирішення цієї проблеми представниками інших християнських конфесій, що змушені були дати власну відповідь на це питання. Зокрема, таку спробу було зроблено католицькою Церквою, яка у відповідь на успіхи реформаційного руху розпочинає процес Контрреформації. Цей процес полягав у оновленні Церкви, активній роботі з паствою, боротьбі з «єресями», місіонерській діяльності тощо [227]. Складовою цього руху було «осучаснення» морального вчення Церкви, для чого розбудовано систему моральної теології. Першість у цій діяльності утримували єзуїти.

Позиція творців єзуїтської моральної теології щодо щастя є важливою для вивчення історії української філософської культури, оскільки діяльність ордену поширювалася і на Річ Посполиту, зокрема, і на українські землі. На наших теренах було відкрито мережу єзуїтських колегій, які значно вплинули на інтелектуальний простір України XVII ст. На програму та освітні практики єзуїтських колегій орієнтувалася створена Петром Могилою Київська колегія, вихованцем якої був Антоній Радивилівський. Тож на його погляди моральне вчення єзуїтів, безумовно, могло справити досить значний вплив.

Моральна теологія як самостійна галузь богословського знання відокремилася з догматичної теології в потридентський період. В основу її змісту було покладене католицьке вчення про таїнство покути, розроблене на Тридентському соборі [348]. У єзуїтських навчальних закладах моральна теологія викладалася як прикладна дисципліна, що мала на меті підготовку сповідників. Тож її зміст вичерпувався вузьким колом практичних питань: як правильно визначити та оцінити гріховні дії й накласти на грішника відповідну епітімію.

Для сповідників розробляються підручники з моральної теології під загальною назвою «*Institutiones morales*» («Моральні настанови») [345, с. 289]. Зокрема, під такою назвою видав свій твір іспанський єзуїт Хуан Азор. Одним з найпопулярніших підручників був трактат Германа Бузембаума «*Medulla theologiae moralis*» («Сутність моральної теології»). Також користувалися популярністю твори Роберто Белларміно, Франциско Суареса тощо. На теренах Речі Посполитої побутували як західні підручники, так і твори польських єзуїтів: Ієроніма Поводовського, Миколая Мосцицького, Войцеха Тильковського тощо.

Католицька моральна теологія розвиває етичне вчення Томи Аквінського та розглядає людину як розумну істоту, яка володіє свободою волі та совістю, яка здатна оцінювати вчинки з точки зору їх відповідності/невідповідності благу. За цим принципом дії диктуються моральним обов'язком людини, який накладається на нею Богом, проте суть та оцінка її вчинку залежить від ситуації, наслідків, мотивів суб'єкта, обізнаності людини в обставинах її дій тощо. Людина, яка є вільною у своїх вчинках та володіє розумом і совістю, здатна оцінити ситуацію та зробити правильний (або кращий у цій ситуації) вибір. Відповідно, проступок (а моральна теологія здебільшого звертається до аналізу гріхів) залежно від ситуації може мати різний ступінь тяжкості або не вважатися таким взагалі. В будь-якому випадку, оцінка моральної поведінки здійснюється з огляду на вищий порядок та остаточну мету людини, якою є небесне блаженство [348].

У цьому ж ключі оцінюються й інші явища морального життя людини, зокрема і щастя, що розуміється як небесне блаженство, Аристотелева евдемонія та стоїчна фортуна. Його корисність чи шкідливість оцінюються винятково в перспективі вищої цілі людини – спасіння душі й небесного блаженства.

Слід зазначити, що проблема щастя не належить до центральних для моральної теології, яка більше зосереджена на проблемі гріха та обов'язку. Так, ми не знаходимо детального вчення про щастя у трактаті Хуана Азора «*Institutiones Morales*». Автор ділить моральне вчення на дві частини: загальну моральну теологію та спеціальну моральну теологію [339]. Перша з них відповідає вступу до етичного вчення Томи Аквінського в перших двох книгах «Суми теології». Азор ділить цю частину на чотири трактати: заповіді, людські вчинки, совість та гріх. Якщо порівняти це з «Сумою теології» Аквіната, то можна констатувати відсутність у Азора вчення про блаженство як мету моральної дії, а також систематизованої теорії про чесноти, натомість додано розмірковування про совість. Друга частина присвячена спеціальній моральній теології та містить питання, що стосуються винятково царини сумління, і детальний розгляд заповідей з точки зору дозволів та заборон [364]. До проблеми щастя мислитель тут також не звертається.

Натомість досить детальний аналіз феномену блаженства та щастя уміщено в трактаті Франциско Суареса «*De ultimo fine hominis*» («Про кінцеву мету людини») (1628) [377]. Мислитель, по-

силаючись на вчення Томи Аквінського, пише, що щастя у формі небесного блаженства є кінцевою метою людини (для його позначення він вживає *beatitudo*) – «*Beatitudo hominis reipsa idem est cum ultimo fine*» [377]. Бог створив людину, здатну бути щасливою, і вона прагне до щастя. Намагаючись з'ясувати суть цього поняття, Суарес звертається до різних дефініцій щастя. Вище щастя трактується ним як небесне блаженство. У тісному зв'язку з категорією блага та моральної чесноти земне щастя розуміється як сукупність людських чеснот, як досконалість індивіда, як володіння багатьма благами та їх повнотою. Також, посилаючись на Боеція, Франциско Суарес пише, що щастя – це стан ідеального поєднання всіх благ («*Est Beatitudo status omnium bonorum aggregatione perfectus*») [377]. Щастя також виступає станом, який маркує досконалість людини, тобто кінцевий результат її зусиль по моральному вдосконаленню. У стані щастя всі частини душі людини взаємодіють ідеально, адже щастя є станом душевної гармонії.

Істинне щастя має духовну природу, проте земне щастя також визнається автором цінним. Тут Суарес посилається на Аристотеля й пише, що людина може бути щаслива, ведучи «добре життя» на землі: «*bene vivere et felicem esse*» [377]. Як видно з посилання, для позначення цього виду щастя єзуїт використовує *felicitas*. Суарес розрізняє щастя душі та щастя тіла: духовне щастя вище за статусом, проте тілесне також необхідне, але за умови, що воно досягається на шляху до істинного блаженства, не збиває людину з правильного шляху. Тож обидва види щастя мають бути доступними для християнина [377].

«Добре життя», що сприяє щастю, досягається шляхом дотримання раціонально обґрунтованих, відносно постійних правил поведінки християнина, що діють на основі заохочень та покарань і необхідні через слабкість людської натури та схильність волі до гріха. Суарес розробляв ці принципи, послуговуючись юридичним підходом, етикою Аристотеля та Аквіната. Людина, користуючись своїм розумом та знаннями цих правил, а також керуючись совістю, здатна обрати правильну дію в конкретній ситуації та провадити добре життя. Таке життя є земним щастям, що веде до остаточної мети – небесного блаженства [366].

Суарес відкидає тілесне щастя у вигляді задоволення чи володіння «зайвими» земними благами, називаючи його «фальшивим щастям» (*falsa beatitudine*) [377].

Отже, згідно з теоретиками католицької моральної теології, земне щастя, що пов'язане з володінням земними благами, саме по собі не вважається чимось неодмінно поганим чи гріховним, хоч і не завжди воно може бути благом для людини. Тобто воно не є обов'язково ознакою загибелі чи Божого благословення. Щастя та нещастя на землі дається людині з Божої волі, як нагорода чи випробування, і лише від людини залежить, чи підуть вони їй на користь, чи призведуть до загибелі. Щаслива на землі людина може досягти остаточної мети – спасіння (небесного блаженства), а може згубити душу, забувши у щасті про Бога. Так само й нещаслива людина може як отримати нагороду на небесах за свої страждання, якщо витримає їх із християнською мужністю та покорю, так може і впасти у відчай та згубити свою душу. Тож земне щастя є добром, коли сприяє спасінню, і злом, коли стає йому перешкодою. Природно, що гедоністична модель щастя католицькими теологами відкидається.

Надалі проблема щастя породила багато міркувань у трактатах з етики мислителів XVII ст. (Спінози, Граціана, Тезауро) та в творчості філософів-просвітників XVIII ст. Проте, позиції авторів, що працювали наприкінці XVII ст. та у пізніший час, історично не могли мати впливу на творчість українських церковних інтелектуалів доби бароко, відтак тут не окреслюються як такі, що виходять за межі цього дослідження.

Для аналізу погляду на проблему щастя у творчості українських церковних мислителів варто зробити загальну класифікацію підходів до розуміння щастя, що мали місце в історії європейської морально-етичної думки від Античності до першої половини XVII ст. За допомогою такої класифікації можна буде з'ясувати, де вітчизняні мислителі знаходились під впливом тієї чи іншої традиції, а де проявили оригінальність, а також визначити, що з напрацювань минулого знайшло відображення у творчості ранньомодерних українських інтелектуалів.

Досліджуючи історію розвитку філософських вчень про щастя, польський філософ В. Татаркевич виділяє чотири основні значення поняття щастя:

1) «щаслива доля», везіння, успіх – щастя в його міфологічному значенні, як евдемонії (божественне благословення). Тут щас-

тя виступає в якості об'єктивного феномену, що дається зовнішніми силами та обставинами;

2) внутрішній психологічний стан інтенсивної радості, захвату, блаженства;

3) оволодіння найвищими благами, позитивний баланс життя. Це уявлення про щастя подібне до «евдемонії» у Аристотелівському розумінні;

4) почуття задоволеності життям взагалі (як реакція на володіння благами життя) [166].

Загалом погоджуючись із польським дослідником та беручи за основу його класифікацію, вважаю за потрібне дещо модифікувати її відповідно до мети цього дослідження. Зокрема, за рахунок поглиблення релігійно-філософської складової, розмежування специфіки вживання семантичних дублетів «щастя» – «блаженство» разом з окресленням бінарних опозицій використання різних аспектів поняття «щастя» та деталізації розуміння суті «фортуни» як різновиду щастя.

Виходячи з вищевикладеного, пропонується наступна класифікація розуміння щастя:

1. Блаженство – стан найвищого щастя, досконале духовне благо та стан досконалості самої людини. Поняття «блаженство» розуміється в двох аспектах:

а) як остання мета людини, пов'язана з потойбічним життям – «небесне блаженство», що в середньовічній релігійно-філософській лексиці позначалося терміном *beatitude*;

б) як вищий ступінь земного щастя, «земне блаженство», що досягається за життя мудрецем, святим, «добрим християнином», має відношення до «споглядального» способу життя, свободи, вільного нехтування «земними спокусами» заради духовних благ. Таке блаженство розглядається як проміжний етап на шляху до вищого блаженства. У давньогрецького філософа Аристотеля позначалося лексемою «макарія» (*μακαρίτης*), а у Томи Аквінського – *aeterna felicitas*. Таке розуміння щастя є також характерним для стоїцизму.

2. Земне щастя, що розуміється як характеристика життя та пов'язане з успіхом, суспільним визнанням, достатком та володінням іншими благами. Таке щастя трактується в двох аспектах:

а) земне щастя як «благословенність» вищими силами, проявляється в опіці божественної волі над людиною, наслідком чого є цноти та матеріальне благополуччя людини (без надмірного роз-

кошу). Людина під опікою вищих сил веде життя пристойного громадянина, має все необхідне для гідного існування, приносить користь громаді, отримує повагу та визнання соціуму, досягає успіху в своїй справі. У філософській спадщині античності таке щастя позначалося лексемою «евдемонія» (*eûdaimonía*). У протестантській етиці така «благословенність» стала ознакою «божественного призначення» людини до небесного блаженства. При цьому носієм такого щастя може бути не тільки окрема людина, але й суспільство, яке перебуває під опікою вищих сил. Таке щастя виступає нагородою за доброчесність та будується спільними зусиллями громадян;

б) щастя як концепт загальної мети людської діяльності, спрямованої на оволодіння «земними» матеріальними та духовними благами, успішність в сімейній, громадській, політичній, економічній та інших сферах життя. Таке щастя не пов'язане з релігійною сферою, не є нагородою від вищих сил, образ релігійного благочестя є для нього суто зовнішньою, необов'язковою ознакою. Тут щастя є результатом зусиль самої людини, її прагнення до успіху або інших факторів, не конче пов'язаних з божественною опікою. Це бачення щастя перекликається з загальними уявленнями про щасливе життя та успіх, поширеними на буденному рівні суспільної свідомості.

3. Щастя як насолода земними благами, емоційний стан людини, переживання повноти земного життя. Розуміється в позитивному та негативному аспектах:

а) стійкий стан радості від володіння земними благами (без зловживання ними), насолода життям, відсутність страждання, благополуччя та душевний спокій, що їх супроводжує. Джерелом такого щастя може бути божественне втручання або зусилля самої людини. Таке розуміння щастя близьке до епікурейського;

б) мінливий стан радості від володіння земними благами (багатство, слава, успіх, тілесні задоволення), як правило, таке щастя несе за собою негативні наслідки для тіла та душі людини. Таке гедоністичне уявлення про щастя, зазвичай, розуміється як фальшиве.

4. Фортуна (доля, талан, везіння) – розуміння щастя, що пов'язане з успіхом у справах, який має випадковий, мінливий характер. Також розуміється у двох аспектах:

а) фортуна як везіння, успіх у справах, що судилися людині долею: або нагорода за заслуги перед вищими силами, або нещас-

тя, що посиляються людині з вищою метою. Удари такої фортуни мають причиною Божу волю, що має на меті допомогти індивіду у справі спасіння душі через покарання, випробування, звільнення від «зайвого» тощо. Така фортуна приносить людині блага та радість або очищає від гріха;

б) мінлива фортуна, що приносить людині страждання, даючи, а потім відбираючи блага. Жертва такої фортуни є нещасною в повному розумінні цього поняття. Для нейтралізації впливу цієї фортуни слід вчитися протистояти її спокусам. Таке сприйняття зазначеного терміна було характерним для стоїцизму та філософії Відродження.

Особливістю християнського розуміння фортуни є те, що її джерелом визнається Бог, який або сприяє людині, або, навпаки, насилає («попускає») нещастя з метою нагородити її, випробувати, засвідчити свою прихильність або попередити про необхідність виправлення, дати знамення тощо. Проте фортуна може розумітися і як інструмент диявола (світу), який з Божого попущення «світовими спокусами» намагається збити людину з істинного шляху, посіяти в її душі відчай чи інші негативні почуття.

Подана класифікація не є вичерпною, проте відповідає завданням цього дослідження та може бути використана як базова для подальшого розгляду поставленої проблеми.

4.2. СЕМАНТИЧНЕ ПОЛЕ ЛЕКСЕМИ «ЩАСТЯ» В ТЕКСТАХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Перш ніж розглядати змістове наповнення уявлень про щастя у текстах Антонія Радивиловського та інших українських православних інтелектуалів XVII століття, слід окремо зупинитись на лексиці, яку вони використовують для зазначеного феномену.

Лексема «щастя» належить до загальнослов'янських лексем (польське – *szczęście*, чеське – *štěstí*, болгарське – «щастие», білоруське – «шчасце», російське – «счастье»...), значення яких розкривається як «перебувати з частиною, спільна частина, хороша частина, добрий уділ...», тобто вони означають сприятливе протікання життя, успіх у справах, удачу, «причетність» до блага. Серед інших лексем для позначення цього поняття лексема «щастя» в текстах Антонія Радивиловського вживається найчастіше. Проте, як і саме це поняття, так і лексема, що його позначає, характеризуються певною неоднозначністю і потребують роз'яснення.

Щастя – це «гібридна категорія», незалежно від її дефініції: у ній присутній, з одного боку, духовний стан суб'єкта, з іншого – зовнішні обставини, що його визначають. Суб'єктивним моментом щастя є переживання людиною відчуття щасливості. Об'єктивним – його зовнішні ознаки, прояви та умови досягнення. Будь-яка з цих двох основних феліцитарних складових може відділятися від іншої, формуючи різні види щастя. Так, без свого суб'єктивного моменту, щастя – це удача, везіння, благополуччя, воно ж без свого об'єктивного моменту – радість та блаженство [36, с. 115].

Усе це робить змістове звучання концепту щасливого життя досить різноманітним та формує широкий лексичний ряд для позначення різних його аспектів.

Тож, передусім, слід вказати, що лексема «щастя» в текстах Антонія Радивиловського має багатоаспектний характер й може позначати будь-який його вимір: блаженство, благословенність, радість, фортуна тощо. Стикаючись з лексемою «щастя» у будь-якому варіанті («щастя» [218, с. 1030], «щасливымъ» [216, арк. 480], «щасливый» [218, с. 306], «щасливый» [219, арк. 842 зв.], «щасливість» [218, с. 132], «щасливое» [216, арк. 228 зв.]...), є необхідним повсякчасне уточнення, який вид щастя мається на увазі в кожному конкретному випадку. Тут на допомогу може прийти контекст вживання даної лексеми, з якого можна зрозуміти, який саме сенс автор вкладав у неї. Інколи лексема «щастя» вживається з певним епітетом, який вказує на її смислове наповнення: «вѣчна щасливість» [218, с. 1029], «вѣчное щастя» [219, арк. 835], «щастіє сего свѣта» [219, арк. 843], «правдивое щастя» [218, с. 1030], «дочасного живота... щаст(ъ)е» [218, с. 216] тощо.

Це ж саме стосується й лексеми «нещастя», як бінарно-опозиційної щодо щастя, яка, однак, входить до його семантичного поля, оскільки допомагає визначити суть уявлень про щастя, відштовхуючись «від протилежного»: чим воно не є, а точніше – що йому протиставляється. Як і категорія щастя, нещастя є багатоаспектним поняттям: удар фортуни, нещаслива доля, покарання, знамення, випробовування... Привертає увагу те, що «нещастя» («нещасте» [218, с. 1026], «нечасливый» [216, арк. 523], «нечасливые» [216, арк. 251 зв.]...) не завжди має негативне смислове наповнення, адже нещастя можуть приносити людині душевну користь, бути платою за набуття вищих благ, свідчити про «обраність» людини для вищого щастя тощо.

Лексема «нещастя» має досить велику низку синонімічних заміників («утрапленіє», «пригода», «злоключеніє», «смутки», «фрасунки» тощо), які слугують риторичними засобами підсилення емоційного впливу промови (через подовження ряду «різноманітних» нещасть) та синонімічними лексемами для позначення несприятливих обставин, випадків чи інших прикрих явищ людського життя, що є протилежними різним видам щастя. У цьому дослідженні буде розглянуто поняття «нещастя» як наповнену негативним сенсом складову з обсягу уявлень про «щастя».

Щастя та нещастя в текстах Антонія Радивиловського (як і у багатьох інших церковних авторів) є поняттями, які тісно пов'язані між собою в силу властивості культури бароко антитетики та вільно можуть перетікати одне в одне: земна щасливість грішника обертається для нього вічним нещастям в пеклі, а нещасливість життєвого шляху доброго християнина винагороджується вічним щастям на небесах.

Лексемою «щастя» та її спільнокореновими лексичними формами («щасливий», «щастиль», «щасливість»), для передачі різних аспектів уявлень про щастя, користуються Йоаникій Галатовський [39, с. 114, 117, 130, 170, 185] та Інокентій Гізель. Останній використовує це поняття в обох своїх трактатах без змін, як в церковнослов'янському «Мирі з Богом чоловіку», так і в староукраїнському тексті «Науки...» (щастю, щастемъ, щастя...) [65, с. 503; 64, арк. 7 зв., с. 417]. Польські проповідники Петро Скарга [372, с. 16, 319] та Томаш Млодзяновський [354, с. 26, 41, 71, 80; 356, с. 164; 357, с. 15, 82, 188] також користувалися лексемою *szczęście*, яка набуває у їх текстах різноманітних значень. У польських авторів використовується лексема *nieszczęście* [372, с. 319; 355, с. 34] для позначення поняття, протилежного щастю.

Таким чином, лексему «щастя» можна уважати загальноживаною як для українських православних, так і для католицьких церковних мислителів. Проте, уявлення про «щастя»/«нещастя» в їх текстах набуває багатозначності, яка змушує залучати інші лексеми для його вираження.

Своєрідним є співвідношення лексем «щастя» (в будь-якому варіанті її звучання) та «добро». Зазначені лексеми та поняття, які вони позначають, не є синонімічними, проте в деяких випадках Антоній Радивиловський та інші автори використовують лексему «добро» для передачі як самого «щастя», так і його умов. У текс-

тах Антонія Радивиловського, залежно від ситуації та потреби, «щастя» може виступати одним із видів «добра»:

«Межи всѣма добрами дочасными в(ъ) которы(хъ) колвек(ъ) ся ч(о)-л(о)вѣкъ кохаеѣ. [яко то можется кохати вѣ высокой породѣ, в(ъ) щастю, в(ъ) богатствѣ, в(ъ) славѣ, в(ъ) силѣ, в(ъ) піє(н)кнoстѣ тѣла, в(ъ) пріятелехъ]» [216, арк. 479 зв.].

Також володіння певними «добрами» може трактуватися умовою досягнення щастя [216, арк. 232]. Лексема «добро» доволі часто використовується українськими ранньомодерними церковними інтелектуалами для позначення різних видів та ступенів щастя: «добра небеснѣ» [219, арк. 842 зв.], «добра вѣчные» [39, с. 58, 206], «добра невымовные» [39, с. 196], «найвышее добро» [65, с. 517], «добра щасливости» [216, арк. 482], «добра временные» [218, арк. 12], «добра дочасные» [218, с. 638]. Не вдаючись детально в аналіз уявлень про «добро», розглядатиму цю лексему як таку, що може вживатися церковними мислителями епохи бароко як допоміжний засіб для передачі уявлень про щастя чи його умови.

Для передачі уявлень про різні складові концепту щасливого життя (блаженство, благословенність, успіх, радість, удачу...), окрім самої лексеми «щастя», церковними мислителями використовується ряд допоміжних лексичних засобів, що мають власне поле застосування.

Семантичним дублетом щастя, найчастіше використовуваним для його позначення у церковній та світській літературі, є «блаженство» [36, с. 113]. Концептуальна орієнтація на об'єктивний або суб'єктивний моменти простежується в лексичній передачі щастя в давньогрецькій та латинській мовах: «евдемонія» протистоїть «макарія», як щастя блаженству у Аристотеля, *felicitas* не збігається з *beatitudo* у схоластів і західних Отців Церкви [36, с. 115]. У слов'янських мовах дублетом щастя стало «блаженство» та його однокореневі відповідники (напр., польське – *blo-gość*). Поняття «блаженство» виражає суб'єктивне переживання залучення до вищого блага, вищий ступінь щастя, що асоціюється з неземною насолодою Царства Небесного або епікурівською безтурботністю й незворушністю мудреця, що пізнав людські й божественні речі. Остання в християнській культурі кристалізувалася в концепт святості. У цьому контексті слід згадати про особливий ступінь святості – «блаженний» (греч. *μακάριος*, лат. *beatus*),

до якого зараховують тих, хто насолоджується баченням Бога та спілкуванням з Ним (Августин, Ієронім та ін.). Таким чином, блаженство у релігійному розумінні розглядається у двох аспектах: як небесне та земне.

У текстах Антонія Радивиловського для позначення цього ступеня щастя використовується як сама лексема «блаженство» [217, с. 1598] (в обох її значеннях), так і її еквіваленти з єдиного семантичного поля. Коли йдеться про вище блаженство, проповідник вживає цей термін з відповідним епітетом: «доступѣл(ъ) по смерти бл(а)женства вѣчнаго» [216, арк. 295], «уживане вѣчного Бл(а)женства» [216, арк. 213], «Бл(а)женства вѣчнаго въ немъ участникомъ zostаль...» [217, с. 1476] тощо. Земне та Небесне блаженство можуть згадуватись Антонієм Радивиловським поруч, як теперішній стан людини на землі та її мета в майбутньому небесному існуванні. В цьому випадку проповідник називає перше просто блаженством, а для другого застосовує епітет «вічне» [218, с. 274].

Як замітники для лексеми «блаженство» Антоній Радивиловський застосовує: «небесна розкошь», «сладость небесная» [216, арк. 295], «богатства небесные» [216, арк. 111], «добра небеснѣ» [219, арк. 842 зв.], «добра вѣчные» [216, арк. 162 зв.] тощо. Для позначення блаженства проповідник використовує також і лексему «щастя», наділяючи його відповідним епітетом «правдиве щастя» [218, с. 1030], «вѣчное щастя» [217, с. 835], «щасливость» [217, с. 815], або «вѣчна щасливость» [218, с. 132], або навіть «щаслива вѣчность» та «вѣчна щасливость» [218, с. 1029].

Часом лексеми «щастя» та «блаженство» згадуються Антонієм Радивиловським поруч, як, наприклад, у конструкції «щасливость та блаженство вѣчні» [218, с. 274], яка є плеоназмом, що застосовується як раніше згадувані *aeterna felicitas* та *beatitudo* в схоластичному дискурсі (зокрема у Томи Аквінського). А розповідаючи про Адама та Єву, Антоній Радивиловський зводить ці поняття до земних «добрѣ щасливости й бл(а)женства» [216, арк. 482], маючи на увазі об'єктивну (володіння благами райського саду) та суб'єктивну (переживання емоційної насолоди) складові райського щастя перших людей.

Йоаникій Галятівський застосовує у своїх проповідях для позначення вищого ступеня щастя лексему «блаженство» [39, с. 141] та її замітники: «добра вѣчные» [39, с. 58, 206], «добра небесные» [39, с. 156], «розкоши небесные» [39, с. 196].

Інокентій Гізель так само використовує для позначення вищого щастя лексему «блаженство», часом додаючи до нього епітет – «вѣчное блаженство» [64, с. 177]. Лексичними замінниками блаженства у текстах Гізеля виступають «добра вѣчные» [64, с. 157], «неизреченная радость» [65, с. 517]. Про земне блаженство Гізель фактично не висловлюється.

Польський проповідник Петро Скарга не використовує для позначення вищого ступеня щастя (як земного, так і небесного) лексему «блаженство» (*blogość*). Натомість для передачі міркувань про небесне щастя він широко використовує синонімічні: «розкіш» [372, с. 260], «вічні добра» [373, с. 88], «найвище щастя» [373, с. 88].

Томаш Млодзяновський так само не використовує лексему блаженство у безпосередній лексичній формі (*blogość*), проте широко застосовує замінники. Так, для позначення земного блаженства він використовує лексему «досконалість» (*doskonalość*) [355, с. 362], що виражає «знання» Бога та споглядання його під час перебування на землі. У латинському покажчику до своїх збірок проповідник, вказуючи на відповідний фрагмент, у якому пише про щастя обізнаної в божественних справах людини, позначає його як *felicitas*, що відповідає томістському розумінню недосконалого (земного) блаженства. Для позначення небесного, досконалого блаженства Томаш Млодзяновський використовує словосполучення «добра вічність» (*dobra wieczność*) [355, с. 364], «щаслива вічність» (*szczęśliwa wieczność*) [355, с. 363].

Іншим підпорядкованим щастю поняттям є «благословенність», що трактується як вид щастя, його атрибут або умова. На відміну від блаженства, що реалізується в усій повноті на небесах, поняття благословенність характеризує тих, що сподобилися спеціальної милості Творця вже тут, на землі. Людина, обрана (благословенна) Богом «передвічно», живе на землі під знаком Божого благословення, яке залишається з нею, коли вона досягає небесного блаженства. Благословення означає заступництво, допомогу Господа праведній людині, нагороду за її чесноти. Зовнішніми атрибутами благословенного життя є доброчесна поведінка і сімейне щастя, що виражається в численному потомстві, благополуччі, матеріальному достатку, довголітті, мирі та спокої, або навпаки – нещастя, що посиляються на знак особливої Божої уваги з певною метою.

Для позначення цього виду щастя Антоній Радивилівський застосовує лексему «благословенность» [218, с. 1123; 219, арк. 812 зв.], використовуючи її окремо від іншої лексики, що виражає поняття «щастя». Натомість лексема «благословенність» іноді виступає як заміник лексеми «щастя» або поруч із ним для риторичного продовження синонімічного ряду: «Щасливый, а правѣ Бл(а)гословенный» [218, с. 84], «вѣчной щасливости й Бл(а)гословенія» [218, с. 132], «за щасливыхъ й за благословенныхъ себе почитали бысмо» [216, арк. 40], «О щасливыи! О бл(а)гословенныи естесмо» [216, арк. 13 зв.], «щасливый й благословенный» [218, с. 306], «щасливый й благословенный» [218, с. 306], «О щасливые! О благословенные!» [216, арк. 517 зв.], «О щасливый! О бл(а)гословенный» [216, арк. 517 зв.], «О щасливое! о бл(а)гословенное» [218, с. 664].

Залежно від контексту такі «подвоєння імен» можуть розумітися як плеоназм, що використовується для риторичної прикраси або як згадування різних видів щастя, де власне «щастям» (залежно від конкретного випадку використання) називається радість, земне благополуччя або блаженство (в обох варіантах), а під «благословенням» мається на увазі особлива Божа опіка, що є видом щасливості або її умовою.

Також Антоній Радивилівський передає поняття «благословенність» (Божу опіку, благополуччя, сімейне щастя тощо) лексемою «щастя» [216, арк. 480 зв.]: «Щасливый заисте той ч(о)л(о)-вѣкъ, котрого Б(о)гъ в опатрности своей маеть» [218, с. 251], «можетъ себе за щасливого почитати...» [216, арк. 347], «дознавалъ розныхъ от(ъ) Бога добродѣйствъ... дознавалъ щасливости... въ шелякомъ оплывалъ щастю» [216, арк. 52].

Антиподом благословенності є прагнення до зовнішнього благополуччя, яке передається проповідником як «щастя дочасное» [217, с. 517], «дочасного свѣту щастя» [218, с. 216] або «щастя» [216, арк. 347], «щасливость» [216, арк. 66], без відповідних епітетів (в такому випадку з контексту зрозуміло, що мова йде про оманливе земне благополуччя). Таке благополуччя є спокусою для людей, які, досягнувши матеріальних статків («добра щастя» [216, арк. 232], «добра щасливости» [216, арк. 482], «добра временные» [218, арк. 12], «добра дочасные» [218, с. 638]), уже «розумѣють на семь свѣтъ себе быти за щасливыхъ, за богатыхъ, за благословенныхъ...» [216, арк. 346 зв.], але насправді можуть згубити свою душу.

Йоаникій Галятовський використовує лексему «благословенність», яка зазвичай позначає Божу опіку над праведником: «въ всемь ему Богъ благословиль, щастиль й давалъ все, чого он жадаль» [39, с. 130]. Туж саму лексему вживає Інокентій Гізель: як у згаданому сенсі (Боже благословення) [64, арк. 7 зв.], так і в значенні символічного обряду закликання Божої благодаті на людину [63, с. 97, 126, 159, 340].

Петро Скарга неодноразово застосовує лексему «благословенство» (*blogosławieństwo, blogosławiony...*) для позначення Божої опіки та благодаті (*szczęście blogosławionych* [376, с. 49]), що сходинить на праведника, і наслідків цього явища, що проявляється в земному благополуччі людини [373, с. 252-255; 375, с. 23]. Для заміни лексеми «благословенство» Петро Скарга також застосовує: «дари Божі» [375, с. 23], «щастя» [375, с. 24], що використовується окремо або з епітетом «дочасне» [373, с. 88] (*doczesne*). Томаш Млодзяновський так само використовує *blogosławieństwo* як переклад латинського *benedictiones*, що вживається ним поряд [355, с. 31]. Як заміну цьому поняттю проповідник використовує «дар від Бога» (*dar ot Boga*) [355, с. 16] та лексему «щастя» [354, с. 41; 355, с. 17].

Наступним елементом уявлень про щастя в текстах церковних інтелектуалів XVII ст. є «радість». Це поняття є невід'ємною складовою образу щасливого життя. Адже суб'єктивна складова феліцитарних концептів найбільше близька почуттю радості, тим більше що найчастіше щастя ототожнюється саме з ним [36, с. 115].

Антоній Радивиловський досить часто користується лексемою «радість» для передачі стану людської щасливості як земного [219, арк. 833], так і вищого порядку [219, арк. 842], причому радіють від щастя не тільки люди, але і Богородиця, і Сам Господь [219, арк. 841 зв.]. Як заміник цієї лексеми проповідником використовується «весел(ь)е» [218, с. 289] («веселый», «веселость»). Так само веселість людина може відчувати на землі [216, арк. 10] та на небесах [218, с. 1030]. «Весел(ь)е» може звучати поруч із «щастям» або ж бути його замінником [216, арк. 199, 482]. В цьому ж контексті дана лексема використовується щодо блаженства [216, арк. 482]. Іншими замінниками для «радості» виступають «утѣхи» [218, с. 1028], «кротофѣлы» (забава) [217, с. 204], «учты» [216, арк. 66], «смѣхи» [216, арк. 65 зв.-66] та «щастя» [218, с. 216], які можуть набувати як позитивного, так і негатив-

ного значення. Негативним смислом завжди наповнені лексеми, що позначають радості, пов'язані з насолодою земними благами та виражають гедоністичне тлумачення щастя: «роскоши тѣлеснѣ» [217, с. 1522-1523], «роскоши сего... свѣта» [218, с. 28], а також широкий спектр лексичних виразів «тілесного гріха» [217, с. 1017-1018] в усіх його різновидах.

Йоанікій Галятовський для позначення почуття людської щасливості послуговується лексемами «веселіє» та «радость», тлумачачи їх як небесні [39, с. 144] або земні [39, с. 184]. Насолода земними благами традиційно описується як гріхи, що мають відношення до «тілесних роскошей», «нечистоти», «обжирства», пияцтва [39, с. 69, 147] тощо.

Інокентій Гізель у трактаті «Мир з Богом чоловіку» для позначення позитивної складової уявлень про щастя застосовує загальноживані лексеми «веселіє» [64, арк. 7 зв.] та «радость» [64, арк. 9]. Для вираження негативного розуміння радості як гедоністичної насолоди проповідник застосовує: «Безчинное веселіє», «утѣхи», «радость», «смѣхи» [64, с. 242], а також широкий спектр термінів, що позначають різновиди тілесного гріха [64, с. 237-265].

Петро Скарга для позначення радості як виду щастя застосовує лексеми: *weselie* [372, с. 318], *pociechy*, *zabawy* та ін., що, залежно від контексту, мають позитивне чи негативне наповнення. Для передачі їх сенсу польський проповідник використовує відповідні епітети. Так, для земної радості (як правило, в її негативному значенні) використовуються епітети *doczesny* або *swiecki*: «*doczesny pociechy*» [372, с. 294], «*pociechy swiecki*» [372, с. 302], «*zabawy swiecki*» [371, с. 254], «*weselia swiecki*» [371, с. 270-271], «*roskoszy swiecki*» [372, с. 303]. Для відображення небесної радості або земної з позитивним змістом Петро Скарга найчастіше використовує лексему *pociecha* з відповідними епітетати: «*pociechy wieczny*» [372, с. 294], а також «*pociechy prawe*» [372, с. 335], «*pociechy duchowne*» [372, с. 320], «*pociechy dobrych na swiece*» [375, с. 180] та ін.

Томаш Млодзяновський використовує подібний лексичний ряд (*weselie*, *smiech* [354, с. 218], *pociecha* [354, с. 220]...) для передачі уявлень про радість як вид щастя. Вказані лексичні засоби, в цілому, за формою та змістом повторюють ті, що використовує Петро Скарга.

Останнім аспектом щастя, що розглядається в цьому дослідженні, є фортуна. Латинську лексему *fortuna* Антоній Радивилівський повсякчас перекладає як «щастя». Наприклад, використовуючи у своїх проповідях фрагмент тексту 41 листа Сенеки до Луцилія «*an potest aliquis supra fortunam nisi ab illo adiutus exsurgere?*» («Хто без допомоги Бога може піднятися над фортуною?») (переклад мій – В.С.), проповідник перекладає латинський текст таким чином: «чили може(ть) хто на *щаст(ь)е* (курсив мій – В.С.) по(д)нести́ся хиба от Б(о)га вспомо́жений?» [216, арк. 234 зв.].

Образ колеса фортуни використовується проповідником досить часто, наприклад, «живот яко коло у воза», «щастя назваль коломъ» [219, арк. 824, 836], що говорить про його знайомство із зазначеною метафорою, поширеною в письменстві та образотворчому мистецтві для передачі нестабільності людського щастя.

Лексеми «щастя» та «фортуна» можуть наводитися Антонієм Радивилівським поруч для продовження риторичного ряду, але при цьому вони мають різне смислове навантаження. Щастя сприймається в позитивному ключі як успіх, отриманий за працю або з Божого благословення, а фортуна – як мінлива удача чи невдача, що несе людині негаразди та розчарування [219, арк. 36].

Інша лексема, що неодноразово вживається Антонієм Радивилівським як одне з означень щастя, «доброе повожене» [216, арк. 173]. Вочевидь, воно є калькою з польського виразу «*dobrze powodzenie*», що перекладається як «удача». У текстах проповідника «доброе повожене» заміняє собою латинську лексему «фортуна». Інколи Антоній Радивилівський вживає зворот «щасливе повожене» [216, арк. 228 зв.] у значенні удача, сприятливі обставини тощо.

Галятовський для позначення мінливої удачі-фортуни використовує лексему «щастя» [39, с. 114, 117, 185], саме ж латинське *fortuna* ним не застосовується. Хоч образ «колеса фортуни», безперечно, знайомий проповіднику:

«коломъ естъ свѣтъ... свѣтъ(ь) естъ оборотный й нестатечный, поднесеть ч(о)л(о)в(ѣ)ка на гоноръ высокій, потымъ его надолѣ кинеть и розоб(ь)еть... И теперъ не обезпечайся, ч(о)л(о)вѣче, которого поднесло до горы тоє коло, бо... прудко тебе ч(о)л(о)вѣче, свѣтъ зрадить, богатого убогимъ, пана слугою, потентата неволникомъ учинить» [39, с. 185].

Такий опис є характерним для зображень алегорії «кола фортуни», поширених у західному образотворчому мистецтві та письменстві. Так само, лексемою «щастя» для позначення фортуни користується й Інокентій Гізель [65, с. 503].

Католицький проповідник Петро Скарга не використовує у своїх текстах латинське *fortuna*, проте у випадках, коли заводить мову про цей вид щастя, застосовує лексеми *szczęście* [372, с. 16] або *powodzenie* [371, с. 304]. Останнє слово проповідник використовує рідко: як заміник «щастя», як його дублет для подовження риторичного ряду при перерахунку «земних благ» або в тому випадку, коли йдеться про везіння.

Інший польський проповідник, Томаш Млодзяновський, послуговується лексемою *fortuna*, проте досить специфічно. Зокрема, у латиномовних покажчиках до його збірок казань *fortuna* вживається повсякчас як синонім щастя, при цьому навіть там, де не йдеться про фортуну у власному її розумінні, а просто для позначення «земного щастя» у будь-якому його прояві (що характерно для стоїків, зокрема Сенеки). У польськомовних текстах самих проповідей *fortuna* так само перекладається як *szczęście* [357, с. 15, 82, 188] або *powodzenie* [357, с. 280], хоча часом латинське *fortuna* передається в польському тексті без змін [357, с. 188]. Для інших проявів щастя Томаш Млодзяновський інколи послуговується лексемою *felicitas*, знову ж таки перекладаючи її польською як *szczęście*. Також проповідник неодноразово використовує образ «кола фортуни» у своїх моралістичних міркуваннях про життя людини, зазначаючи, що «*vita seu rota*» [357, с. 634] («життя подібне колу» – *В.С.*). Описуючи це коло, Томаш Млодзяновський пише, що «лячно впасти вниз, лячно скинутим бути... але обійти тих, кого був нижче, ще важче» [354, с. 41] (переклад мій – *В.С.*), вказуючи на клопоти, злети і падіння, пов'язані з кар'єрним зростанням.

Таким чином, лексема «щастя» є загальноновживаною як для українських православних, так і для католицьких церковних мислителів. Проте, уявлення про щастя/нещастя в їх текстах набуває багатозначності, яка змушує залучати інші лексеми для його вираження.

Для позначення вищого ступеня щастя Антоній Радивилівський та інші українські церковні мислителі другої половини

XVII ст. використовують лексему «блаженство», яка виражає насолоду (земну чи потойбічну) від залучення до сфери божественного. Також українські церковні інтелектуали використовують широке коло лексичних замінників, що передають різні аспекти уявлень про блаженство. Можна констатувати, що лексема «блаженство» міцно увійшла в тогочасну українську духовну культуру. Саме ж уявлення про блаженство мало достатньо широкий мовний богословський та філософський арсенал для його вираження. Натомість польські автори досить слабо використовують польськомовний варіант лексеми «блаженство», застосовуючи його замінники. Таким чином, польський вплив на українську духовну культуру у цьому випадку не був суттєвим.

Католицькі проповідники фактично не використовують польськомовну лексему *blagość* (блаженство). У текстах Томаша Млодзяновського для позначення земного блаженства використовується лексема «досконалість», що чітко виражає відповідний концепт (*felicitas*) в схоластичній традиції.

Іншим ступенем щастя є благословенність, яку отримує добрий християнин «предвічно» та в нагороду за свої чесноти. Лексема «благословенність» вживається як українськими православними, так і польськими католицькими мислителями для позначення земного щастя, що обумовлене Божою опікою та сходженням Божої благодаті на людину, яка проявляється у зовнішньому благополуччі та матеріальному достатку.

Для продовження лексичного ряду передачі цього явища авторів текстів, що досліджуються, використовують низку замінників, які переважно відображають його суть, не додаючи нових аспектів. Загалом, «благословенність» у їхньому тлумаченні в загальних рисах відповідає грецькій «евдемонії».

При передачі уявлень про радість як вид щастя українські церковні автори застосовують ідентичну за звучанням лексему, однак для польських текстів лексема *radość* не є характерною і для її позначення використовуються різні замінники. У текстах українських та польських мислителів міститься широке коло синонімічних замінників (утіха, потіха, сміх...) для позначення поняття «радість» в його позитивному та негативному змістових наповненнях. Найпоширенішим замінником для передачі лексеми «радість» як українськими православними, так і польськими католицькими мислителями є лексема «весел(ь)е» (*weselie*), також використовується «щастя» (*szczęście*) з відповідними епітетами або

без них. Загалом українські та польські автори в міркуваннях про радість користуються (з незначними відмінностями) єдиним рядом лексичних засобів (це пояснюється близькістю традицій), не вдаючись до іншомовних запозичень.

Останнім аспектом уявлень про щастя виступає «фортуна». Незалежно від конфесійної приналежності автора усі мислителі перекладають латинське *fortuna* як щастя, використовуючи цю лексему як основну. Наприклад, православні автори Інокентій Гізель та Йоаникій Галятовський взагалі не користуються власне латинським словом, використовуючи лексему «щастя».

Серед польських проповідників у цьому питанні немає однаковості. Петро Скарга та Томаш Млодзяновський використовують для позначення фортуни в польськомовних проповідях лексеми *szczęście* або *powodzenie*. Однак Петро Скарга не використовує латинське *fortuna* зовсім, натомість Томаш Млодзяновський користується ним не тільки в латиномовному покажчику, але і вставляє його у польський текст (щоправда, робить це рідко).

Проміжне становище між ними займає Антоній Радивилівський, який широко послуговується всіма зазначеними лексемами («щастя», «повожене», «фортуна»). Окрім транслітерованого кирилицею латинського *fortuna* – «фортуна», проповідник також використовує лексему «щастя» як заміник або близьке за значенням слово, а також термін «повоження» з оціночними судженнями (добре, щасливе) або без них.

Особливістю текстів Антонія Радивилівського є досить густе (порівнюючи з іншими авторами) вживання лексеми «фортуна». Водночас автор ігнорує вимогу «простої мови» для проповідницького жанру, відповідно до якої він мав би при редагуванні вилучити з друкованого варіанту проповідей малозрозумілу для загалу латинську термінологію. Це говорить не про поширеність уявлень про фортуну та обізнаність з цим поняттям серед пастви (інакше ним би вільно користувалися інші православні і тим більше – католицькі автори), а про вибір самого Антонія Радивилівського.

Польські впливи на лексичний арсенал староукраїнських текстів є масовими. Окрім загальнослов'янського «щастя» та деяких інших лексем (потіха, «весел(ь)е...»), спільним для польських авторів та Антонія Радивилівського є полонізм «повожене», що не використовується іншими українськими авторами.

Широке використання Антонієм Радивиловським лексеми «фортуна» відображає процес збагачення арсеналу філософської лексики в українській духовній культурі другої половини XVII ст. А обмеженість використання цієї лексеми у розглянутих католицьких текстах може говорити про відсутність польського посередництва у цьому випадку збагачення мовних засобів філософської складової проповідницької спадщини Антонія Радивиловського.

4.3. БЛАЖЕНСТВО ЯК ОСТАТОЧНА МЕТА ЖИТТЯ В СПАДЩИНІ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Як мовилось вище, найдосконаліший ступінь суб'єктивного переживання щастя в релігійному дискурсі позначається лексемою «блаженство», яка досить часто виступає дублетом поняття «щастя». В релігійному дискурсі «блаженство» є найвищим ступенем щастя та остаточною метою життя людини.

У грецькій мові блаженство передавалося лексемою *μακάρια*, у латинській – *beatitudo*, а в наслідок перекладу цих слів на слов'янські мови з'явилася як церковнослов'янська лексема «блаженство», так і її однокореневі відповідники [36, с. 119].

Саме ж слов'янське слово «блаженство» походить від «блага», тобто традиційно тлумачиться як залученість до блага. Так само у давньогрецькій філософії «блаженство» співвідноситься з розвитком вчення про природу блага. Залежно від контексту вживання цього слова, блаженство тлумачилось як буття богів та посмертне існування душ окремих людей, безтурботне й незворушне життя мудреця-філософа, який наблизився до божественного буття та ін. У дискурсі християнства лексема «блаженство» пов'язується з нормами праведності та свідчить про отримання «духовних дарів» від Бога. Так чи інакше, блаженство завжди виступає як стан вищого духовного задоволення та нескінченної радості.

Відповідно до християнського вчення джерелом блаженства є Бог, який Сам називається блаженным (1 Тим. 1, 11; 6, 14-15). За Старим Завітом, блаженство досягається в «житті з Богом», що означає повне віддавання себе Йому, безмежну надію на Нього (Іс. 30, 18) та пов'язується з зовнішнім благополуччям праведника. У Новому Завіті відбувається перехід від поняття земного щастя і довголіття як критерію блаженства до «небесного блаженства».

Церква трактує блаженство як суб'єктивний стан досконалої духовної радості, що досягається через єднання з Богом – «обоження» людини на Небесах або містичне спілкування із Творцем. Звісно, повне блаженство не досягне на грішній землі, воно належить до майбутнього стану Царства Небесного, тож зазначене поняття в релігійних текстах досить часто супроводжується епітетами «вічне», «небесне», «райське». Блаженим є Сам Господь, Богородиця, янголи та святі небожителі. Проте, можливими є й інші види блаженства: те, що мало місце в Едемському саду, та те, що досягається окремими християнами під час земного життя. Ці три види блаженства: небесне, «перше» райське та земне – були описані Августином [2]. Мислитель стверджував, що після гріхопадіння перші люди втратили стан блаженства, а разом з ним і здатність відрізнити реальне благо від уявного. З тих пір людська душа прагне до єднання із Творцем, але не може досягти цього й відчуває постійне невдоволення. Після Втілення Ісуса Христа повнюється спілкування людини з Богом, а отже, завдяки божественній благодаті та зусиллям, яких докладають самі люди до виконання заповідей Божих, вони отримують шанс очиститися та повернутися до єднання з Богом, тобто до дійсного блаженства, яке і є кінцевою метою людського життя.

Що ж стосується прижиттєвого блаженства, то воно важко доступне та недосконале, але все ж можливе. Таке блаженство є нагородою за виконання заповідей [36, с. 121] та приписів християнської етики, на кшталт дев'яти Заповідей Блаженства з Нагірної проповіді Ісуса Христа (Мф. 5:2-12). Євангельське уявлення про блаженство, очевидно, походить з феліцитарних уявлень античних філософів (Платона, Аристотеля, стоїків), які вважали джерелом щастя чесноту. У християнській доктрині її місце займає праведність як неухильне слідування Божим заповідям, що приводить віруючого до богопізнання та пов'язаного з ним стану вищого духовного задоволення й радості. Шлях до блаженства «богоспілкування» полягає в покайнні, вірі, молитві, бажанні жити по Божій волі та виконанні Заповідей Блаженства за допомогою смирення, плачу про гріхи і жадоби правди, пом'якшення серця лагідністю і милосердям, бажання стати помічником Бога у миротворчості, добродіянні, творенні, насамперед, свого душевного миру, заради чого людина готова радісно терпіти ганьбу, гоніння, скорботи, страждання, навіть смерть за Христа. Початковою стадією шляху до блаженства є пізнання себе, що також від-

силає до відповідного принципу античної філософії. Людина, яка усвідомила свою гріховність та непевність буття у світі, отримує стимул стати на істинний шлях, підпорядкувати свою волю волі Божій. Стан грішника, який розкаявся, тлумачиться Церквою як дар благодаті, а отже, сам по собі є видом блаженства. На допомогу у самопізнанні людині посилаються випробування та спокуси, які християнин має зі стоїчною гідністю витримати. Тож блаженство досягається через страждання та є відповідною платою за них (Діян. 14:22). Праведник, який страждає на землі, наслідує, таким чином, Ісуса Христа і є носієм Його образу. Така позиція, вочевидь, є відгомонам етики стоїцизму у християнській моральній доктрині.

На шляху до вищої мети людина завдяки Божій благодаті може отримати прояв Царства Небесного у душі як «передчуття» небесного блаженства. Такий стан називають земним блаженством, а людину, яка є його носієм, «блаженною» (грец. *μακάριος*, лат. *beatus*) [117]. Блаженство є особливим ступенем святості, до якого зараховують тих, хто насолоджувався духовним баченням Бога та містичним спілкуванням з Ним (Августин, Ієронім та ін.).

Також епітетом «блаженний» позначають особливий вид святих-«юродивих», які своєю поведінкою та зовнішнім виглядом демонстративно протиставляли себе «гріховному світу». Культ юродивих був менш поширений на Заході (відсутній в протестантизмі та лише в обмеженому вигляді наявний в католицизмі), але набув розповсюдження у православ'ї, можливо, як відгомін філософських практик кінізму у Візантійській імперії, а згодом – і на Русі. «Подвиг юродства», що не під силу звичайній людині, також є наслідком Божої благодаті. Самі ж юродиві часто наділялися особливими духовними дарами: «зцілення», «передбачення», «прозорливості» (бачення суті речей) тощо [178]. Втім, в українському православ'ї юродство також не було яскраво проявленим, становлячи, радше, маргінальне явище.

З наведених тлумачень поняття блаженства видно, що воно пов'язується не стільки з особистими зусиллями людини, скільки з «промислом» Божим та впливом Його благодаті. Це вносить у зазначене поняття об'єктивне наповнення, дозволяє співставляти блаженство з долею і дає можливість вважати його сакралізованим відповідником «щастя».

Уявлення про блаженство залежали від особливостей конфесійного характеру, авторського сприйняття та конкретних обста-

вин звернення до цієї тематики. Вітчизняні барокові мислителі також не залишались осторонь від цієї проблеми. Як зауважує Л. Довга, «українські мислителі розглядали проблему “остаточної мети” життя людини у двох аспектах. Оскільки в Україні у XVII ст. раціоналістичні погляди ще тільки зароджувалися, а Віра в Бога залишалася важливим складником світогляду, професори Києво-Могилянської академії розглядали “фізичну” (або “просто останню”) і моральну мету людини» [73, с. 629]. У якості першої виступає блаженство, що полягає в ясному баченні Бога, яке одночасно є найвищою мірою досконалості людини [73, с. 630].

Мислителями, тексти яких стали об’єктом аналізу в цьому дослідженні, блаженство тлумачилось у тому ж значенні: як вище щастя та остаточна мета життя. Так, Інокентій Гізель пише, що грішники віддаляють себе від «послѣдня(го) // конца ч(о)л(овѣ)-чаго, сіест(ь) о(ть) Вѣчнаго Бл(а)женства» [64, с. 319-320]. А Антоній Радивилівський позначає втрачене через гріх блаженство Царства Небесного як «щасливість» й «остатній свой кінець» [216, арк. 66]. Таким чином, в подальшому викладі блаженство буде розглядатися саме в такому розумінні.

У творчій спадщині Антонія Радивилівського містяться згадки про всі види блаженства, окреслені Августиним: едемське, небесне та земне. Про перший з них проповідник пише, що Адам був щасливим та блаженным, поки жив у раю, оскільки там він перебував у мирі з Богом та самим собою [216, арк. 319 зв.]. Згадуючи про особливості едемського блаженства, Радивилівський зауважує, що в райському саду людям були доступні всі блага світу:

«Першії продкове наши Адамъ й Єва, зоставали в Раю на мѣсцу безпечном(ъ), в(ъ) щасливости вшелякой оплываючомъ, а зоставали всѣми достатками й дарами Б(о)жеими обдарены, бо ихъ были й скоты полныи, й птицы Н(е)б(ес)ныи, й рыбы морскіи» [216, арк. 482 зв.],

тож вони мали можливість вести щасливе, безтурботне життя. Також перші люди володіли досконалим здоров’ям та духовними благами, втілюючи в собі античний ідеал тілесної та духовної гармонії, адже Бог створив першу людину досконалою:

«Г(оспо)дѣБ(о)гъ (правѣ) сотворилъ першого ч(о)л(овѣ)ка в совершенной мощи й крѣпости ведлугъ тѣла, й в совершенной сили й добродетелехъ ведлугъ д(у)ши» [216, арк. 482 зв.].

Таку досконалість Антоній Радивилівський називає щастям:

«Быти силнымъ, чирсты(мъ), здоровымъ, чи то не великая щасливость? был ты(мъ) всімъ от Б(о)га обдаренный Адамъ. Быти розны(хъ) добродітелей дарами збогаченымъ, чи то не великая щасливість // ч(о)-л(о)в(ѣ)ческая. Былъ оными ущедренный о(тъ) Б(о)га Продок наш Адамъ» [216, арк. 482 – 482 зв.].

Однак, проповідник пише, що ця «перша щасливість» була втрачена людиною внаслідок гріхопадіння. Через своє прагнення зрівнятися з Богом («хтивость годности») Адам та Єва піддалися спокусі й втратили райське блаженство разом з всіма його благами: «вшелякой его щасливости й достатко(въ), которыхъ в Раи уживали, чуж(д)ыми zostали» [216, арк. 482 зв.]. Втрату райського блаженства Антоній Радивилівський описує як переселення людей з місця щасливості в місце нещастя: «зступилъ з мѣсца щасливости на мѣсце вшелякого нещаст(ь)я...» [216, арк. 320].

У міркуваннях щодо «першого блаженства» Радивилівський прямо посилається на авторитет Августина [216, арк. 482]. Проте, проповідник продовжує августинівський ряд видів блаженства, згадуючи ще одне – втрачене блаженство Люцифера до падіння людини, яке було значно вищим за Адамове і втрачене з тієї ж причини:

«На мѣсцу беспечнѣйшо(мъ) веселшо(мъ) й далеко роскошнѣйшо(мъ), zostавалъ першій Ангель Люциферъ, бо на Н(е)бѣ, где Б(о)зскихъ рѣчей познаван(ъ)емъ барзо былъ просвѣщены(й), й Б(о)жеими дарами далеко барзѣй на(дъ) Адама былъ збогаченый...» [216, арк. 482 зв.].

Люцифер як і Адам втратив своє блаженство через пиху й прагнення панування:

«А що(ж) его з так(ъ) великой низвергло щасливости?... нещасливая збытная хтивость годности, Б(о)гу самому ведлугъ естества належитои» [216, арк. 482 зв.].

Блаженством, яке назавжди втратив Люцифер, продовжують володіти янголи та святі небожителі.

Можливість людини перебувати в стані блаженства була втраченою не назавжди, а до відновлення миру з Богом, яке відбулося у поєднанні божественної й людської природи в Ісусі Христі. Антоній Радивилівський пише, що до Благовіщення всі часи були нещасливі, при чому не тільки на землі, але й на небі [219,

арк. 818 зв.]. З пришествям та Воскресінням Христа настає «Великая щасливість» [219, арк. 840 зв.].

Таким чином, «перша щасливість» – вид блаженства, що існував до гріхопадіння, характеризувався володінням усіма матеріальними й тілесними благами, а також духовними чеснотами й благами, зокрема і «богоспілкуванням». Це блаженство перших людей, що поступається небесному, однак значно вище за можливе земне щастя, втрачене людьми, і сприймається проповідником як образ давно втраченого «золотого віку». У дусі проповідницького жанру Антоній Радивилівський використовує образ втраченого райського блаженства з повчальною метою як урок для перестороги від можливих гріховних вчинків.

Вищим ступенем блаженства, якого людина може досягнути в майбутньому, є небесне блаженство, яке для ченця Антонія Радивилівського, природно, вважається і найвищим ступенем щастя («бл(а)женство вѣчное», «Сладость небесная»... [216, арк. 213, 295], «вѣчное щастя» [219, арк. 812 зв.]), якого праведники стають гідними після смерті.

На небі людині будуть доступні всі блага у їх максимально можливій повноті і навіть більше, небесне щастя є істинним на відміну від земного, яке часто є оманюю. З цього приводу проповідник пише:

«Гды теды слухачу Православный на семь свѣтъ щасте з нещаст(ь)-ем(ъ), весел(ь)е з(ъ) плачемъ, богатство з убожествомъ завшеся лучит(ь), то гдѣ(жъ) маемъ шукати... такового щастя, с которымъ нѣгдыся нелучить нещаст(ь)е?... в н(е)бѣ... что ся ткнѣтъ щастя без(ъ) нещаст(ь)я, ано тамъ щасливая вѣчность й вѣчная щасливість» [218, с. 1029].

Людська душа прагне цього блаженства, через що ніколи не буває задоволена [218, с. 1030]. Щодо змісту такого правдивого щастя проповідник, традиційно для релігійної літератури, констатує його «невимовність» в порівнянні з земними благами [219, арк. 812 зв.]. Так, Антоній Радивилівський пише, що праведник, який полюбив Господа, отримає на небі вічне життя і «таки(хъ) доступить добръ, якихъ тут(ъ) на земли нѣколи не мѣлъ, й мѣти бы не могълъ, хочъ бы найдолшей жил(ъ)»...» [216, арк. 227 зв.].

Однак, для унаочнення морального повчання, що було необхідним для кращого пояснення пастві переваг правильної поведінки, часом проповідник надає небесному блаженству цілком земного наповнення (що є характерним для ренесансної літерату-

ри), вдаючись до «олюднення небес», наповнення сакрального простору змістом, зрозумілим для лаїка та властивим для повсякденних уявлень про щастя. Таке небесне блаженство іноді набувало в текстах Радивиловського обрисів цілком осяжного земного щастя, але вічного. Так, посилаючись на Августина, проповідник пише:

«поспѣшаймо до Н(е)ба с(е)р(д)цемъ ѿ умысломъ... Въ н(е)бѣ єсть что колвекъ любите, чоґо колвекъ жєлаєте. Если утѣшаєт ч(о)л(о)вѣка пѣенкнос(ть) // Просвѣтя(ть)ся Пр(а)в(єд)ници яко с(о)лнце, если прудкость, крѣпость, волность; подобны будутъ Агглом(ъ). Если утѣшаєт долгїй ѿ здоровый животъ, тамъ єсть здоровая вѣчность, ѿ вѣчноє здоров(ъ)е... Если укрѣпляет(ъ) насыщенїє, Насытя(т)ся вєгда яви(т)ся слава Г(оспо)дня. Если утѣшаєт(ъ) напито(къ), Упѣются о(ть) обилия дому єґо. Если музыка, тамъ Аггли без(ъ) конца спѣвають. Если прем(уд)рость, всѣ будутъ прем(уд)рыми ѿ разу(м)ными. Если утѣшає(ть) ч(о)л(овѣ)ка на семъ свѣтѣ честь, слава ѿ баґатство; в Н(е)бѣ всѣ будутъ че(с)тны, славны ѿ баґаты...» [216, арк. 67 зв.-68].

У цьому фрагменті наведено перелік благ, які, на думку проповідника, приносять щастя людині: краса, сила, свобода, здоров'я, саме життя, тілесні втіхи (їжа, напої, музыка), мудрість, честь, слава, баґатство тощо. Ці блага (добра щастя), що на землі є мінливими або здатними збити людину з істинного шляху, на небі будуть доступними завжди і даватимуть чисту насолоду.

В іншому місці, знову цитуючи Августина, Радивиловський надає цим благам сакрального значення, пишучи, що всі земні блага замінить Сам Господь, який виступатиме в ролі небесних баґатств, честі, слави тощо: «Б(о)гъ будєть ѿ баґатством(ъ), ѿ честїю, ѿ славою, ѿ щастєм(ъ), ѿ животомъ єґо» [216, арк. 228]. У цих ідеях можна вгледіти вірогідний вплив на проповідника ренсансного християнізованого епікурейства.

Святі праведники є щасливими, оскільки обрані Богом для щастя – «избраныи щаслившыи» [216, арк. 106 – 106 зв.]. Проповідник пише, що на таку людину звернув увагу Бог, який дивиться на неї «веселим оком» [216, арк. 110]. Розмірковуючи про блаженність святих мучеників, Антоній Радивиловський вказує на те, що вони були предвічно призначені Богом до вищого щастя (небесного блаженства) [217, с. 1471]. Проте, проповідник зауважує, що обраними вони були саме тому, що вони самі здійснили вільний вибір на користь «духовного подвигу». Тож кожен святий мученик отримав блаженство завдяки персональному подвигу:

«мужественно и скоро свѣй добрый подвижь вѣры в(ъ) добываню онаго н(е)б(е)сного І(є)р(у)с(а)лиму отпировалъ, же презъ конечное претерпеніе въ мукахъ в(ъ)падши въ оный всякихъ добр(ъ), роскошей, славы и Бл(а)женства вѣчнаго в(ъ) немъ участникомъ zostалъ... мужественный и скорый былъ в(ъ) добрымъ подвижъ Вѣры, для осягнення славы и бл(а)женства вѣчнаго» [217, с. 1476].

Отже, Антоній Радивиловський відкидає фаталістичне сприйняття блаженності християнина як прояву винятково Божої волі та стверджує важливе значення свідомого, вільного (хоч і передбаченого Богом) вибору людини на користь істинного щастя. Ця теза підтверджується і тим, що відповідальність за нещастя і втрату небесного блаженства та «добр вічних» перекладається на самого грішника:

«О несчастливый ч(о)л(о)вѣче! признати мусишь тоє, жесь коли грѣши(ль) й кривду чинил(ъ) инши(мъ), отважился на утрату добръ твоихъ, далеко болти(хъ), бо всѣ добра Н(е)б(е)сныє чрєзь грѣхъ утратилъ...» [216, арк. 523].

Так само у владі людини з Божою поміччю виправити ситуацію покаянням та добрими справами, що можуть мати характер жертв:

«якось былъ о(т)важный на утрату добръ вѣчных(ъ) гды грѣшилъ, так(ъ) теперъ маєшь быти о(т)важнымъ на утрату добръ дочасных(ъ) гды покутуєшь(ъ)!» [216, арк. 523 зв.].

Спокутуючи гріхи, людина заслуговує на Царство Небесне й стає «щасливою та блаженною»:

«за грѣхи свои, покоры, м(и)л(осє)рдїя, й молитвы, Б(о)гу приносятъ офѣру. если тоє чиняють... для любви щасливости й блаженства вѣчна(го), такихъ... правдиве назвати можемо щасливими й бл(а)женным(и)» [218, с. 274].

Милосердні вчинки та пожертви на Церкву дають можливість здобути нагороду на землі і на небі [218, с. 638].

Земне блаженство в текстах Антонія Радивиловського виступає як ступінь щастя, що досягається за життя «добрим християнином», має відношення до «споглядального» способу життя, свободи, добровільного нехтування «земними спокусами» задля духовних благ та майбутньої небесної нагороди. Таке блаженство розглядається як проміжний етап на шляху до вищого блаженства.

Антоній Радивиловський навчає, що земне щастя у його світському розумінні не несе абсолютної втіхи, що істинного блаженства можна досягти, лише звільнившись від всього зайвого. Без такої свободи всі земні блага нічого не варті [217, с. 508].

Одним із засобів досягнення земного блаженства та звільнення від скорботи є послух божественній волі. Посилаючись на Сенеку, проповідник пише, що «быти послушнымъ Б(о)гу, есть то быти на волности, хочешъ быти волнымъ от скорби, служи Б(о)гу... кто барзѣй есть послушны(мъ) Б(о)гу, тымъ болшую от Него одержитъ(ъ) ласку?» [217, с. 510].

Блаженна людина всі свої здібності застосовує для слави Божої та отримує за це вищу нагороду – у цьому й полягає її щастя:

«...о щасливыи, о Бл(а)гословенны есте, что взявши о(тъ) Хр(ис)та Сп(а)сителя противу силы своей тыи таланты, оными купчите ку славѣ Б(о)жей, ку спасенію самыхъ себе и ближнихъ» [216, арк. 233 зв.].

Однією з ознак блаженної людини та водночас умовою досягнення блаженства вважається мудрість, що є Божим даром та допомагає «догодити Богу» [216, арк. 223 зв.]. Мудрість служить за порукою «блаженності» людини, оскільки вона пізнає божественні речі і стає ближчою до Бога, споглядаючи Його. Тож пізнання Господа «...есть головою, причиною, и початкомъ вѣчной щасливости и Бл(агосло)венія» [218, с. 132]. Тут проповідник передає сформований античністю та християнізований схоластикою образ блаженного мудреця, який пізнав «божественні і людські речі», умовою та результатом чого є плекання різних моральних чеснот, що, зі свого боку, є ознакою блаженної людини. До її головних чеснот належить любов до Бога та ближнього, як пише проповідник:

«ч(о)л(о)вѣкъ вымовитися от ней неможетъ. албовѣмъ до набытия славы Н(е)б(е)снои, непотребуеъ Б(о)гъ премуд(р)ости ч(о)л(о)вѣческой, силы, богатствъ, и овшемъ ани такъ збытнего посту, и умерщвленія плоти; але паче всего любити Б(о)га, и блѣжняго своего» [216, арк. 223 зв.].

Так само чесноти людини є результатом божественної любові до «обраного». Блаженна людина черпає цноти з божественної любові, як зі скарбниці [218, с. 668]. До чеснот доброго християнина традиційно належать такі: пам'ять про муки Христа, Страшний суд, а також покаяння, терпіння тощо. Людина, яка володіє ни-

ми, отримує від Бога нагороду у вигляді щастя й небесного блаженства. З цього приводу Антоній Радивилівський пише:

«...если размышляемъ часто о муцѣ Хр(ис)та Сп(а)сит(е)ля, еслия присмотруемъ часто разумомъ нашимъ хвалѣ Н(е)б(ес)ной, если уважае(мъ) часто страшный Судъ Б(о)жій, й муки пеке(л)ные; если уважае(мъ) пїенкность цноты, покоры, терпенія, послушанія, й инши(хъ) добродѣтелей; щасливими буде(мъ), одержи(мъ) себѣ животъ, дас(тъ) намъ Бог Ц(а)р(с)тво Н(е)б(ес)ное» [216, арк. 286].

В іншому місці проповідник називає щастям можливість «бачити» рани Ісуса Христа [219, арк. 841].

Добрих християн Антоній Радивилівський називає щасливими, оскільки вони носять у своєму серці образ Ісуса Христа та матимуть велику нагороду на Небі [217, с. 1607]. Наслідкування Христа відкриває людині «прямий шлях» до небесного блаженства, про що проповідник пише:

«Креста ношеню, наше вѣчноє залежить Бл(а)женство, и неиначѣй наслѣдниками застаемъ Ц(а)рствія Н(е)б(ес)наго... Бл(а)женни которіи Крестъ свой зъ охотою носятъ, и правдиве Х(рист)у послѣдуютъ, Албо вѣмъ таковымъ способомъ до Н(е)бсного Іер(у)с(а)лиму прійдуть» [217, с. 1598].

Частиною практики взорування на Христа є зневага до земних благ, за що людина винагороджується небесними [216, арк. 111]. Проте, така зневага до земного не передбачає буквальної відмови від матеріальних благ, адже доброму християнину достатньо лише «не прикладати до них серця», тобто не прив'язуватися до них:

«Кож(д)ый Хр(ис)тіанскій чо(л)ов(ѣ)къ хотячи Н(е)б(ес)ные роскош(ъ) й утѣхи, богатство й славу одержати, повиненъ Хр(ис)та напередъ наслѣдовати в(ъ) погорженю свѣта й его добръ дочасныхъ; повинен(ъ) все что маєтъ, й что мѣти можетъ, если не рѣчу самою, то принамѣй духомъ непекущимся о тоє опушати... бо иначе жаденъ ч(о)л(о)вѣкъ одержати оныхъ неможетъ» [216, арк. 111].

Зневага до земних благ, навіть за умови володіння ними, є ознакою стоїчного мудреця і християнського блаженного. Отже, блаженства може досягти і багата людина, яка має моральні чесноти та правильно використовує своє багатство, допомагаючи убогим [216, арк. 287]. У рукописному «Огородку...» Радивилівський називає багатіїв, які дають милостиню убогим, «благосло-

венними» [219, арк. 812 зв.], маючи на увазі т. зв. «першу благоденність», тобто «передвічне» передбачення для спасіння.

Людина, яка наслідує Христа, вважається проповідником щасливою, при цьому він робить акцент на обраності праведника до такого шляху:

«Щасливый той ч(о)л(о)в(ѣ)къ которы(й) скоро почуе(тъ) на с(е)р(д-)цу своемъ ижъ его Х(ристо)с(ъ) Сп(а)ситель до наслѣдованя себе в какой цнотѣ, взываетъ, заразъ все оставивши, наслѣдуе(тъ) его в ній... такому общуе(тъ) Н(е)б(ес)ныя роскоши, и утихи, богатства и славу вѣчную да-ти» [216, арк. 110 зв.].

Христос «взиває» віруючих до наслідування Його чеснот, але людина може знехтувати цим закликком й позбавити себе щастя. Таким чином, Антоній Радивилівський поєднує ідею божественного обрання блаженного із свободою людської волі; блаженство йде від Бога, але за умови правильного вибору та активної діяльності людини.

Проповідник пише у «Слові Общєму на День святих мучеників», що однією з головних ознак наслідування Христа є терпляче знесення різних нещасть та прикростей:

«...такъ каждый хр(и)стіянскій ч(о)л(овѣ)къ наслѣдуючи въ томъ ст. м(у)ч(е)н(и)ка Імрекъ: зъ тыхъ же мукъ Х(ристов)выхъ припомнєня, повиненъ себе побужати и змощнати до знесення всякихъ прикростей на еємъ свѣтѣ» [217, с. 1479].

Праведник, який хоче досягти небесного блаженства, має його заслужити через зусилля та терпіння:

«Такъ власне, если кто хочеть на добрый по смерти своей в Н(е)бѣ напасти живот(ъ). На передъ на сем(ъ) свѣтѣ потреба ему дознати розмаиты(хъ) бѣдъ, праць, клопотовъ, фрасунковъ» [218, арк. 27].

Загалом, Антоній Радивилівський повторює загальнопоширену серед Отців Церкви думку про земні страждання як ознаку життя християнина:

«Далеко бы слушнѣйшая намъ Хр(ѣ)стеяномъ, завше себѣ самымъ оповѣдати и уважати, ижъ для того живемъ на земли, жебысмо н(е)бо оглядали, а не для того, жебысмося тут(ъ) добре мѣли, а по том(ъ) в пеклѣ были, чого заховай на(съ) Б(о)же» [218, с. 110].

Земні страждання можуть бути ознакою святості християнина [218, с. 1083]. В іншому місці Антоній Радивилівський пише, що

Христос зробив людей християнами не для марнування життя в «в честяхъ, в богатствахъ, в славѣ, в щастю», а для того, аби вони заробляли собі на вічне життя терпінням різних прикростей й нещастя [216, арк. 303].

Терпіння та зневага до земного є ознакою істинних християн, які виділяються на фоні тих, хто лише називає себе такими, що прагнуть минушого сьогосвітнього щастя («щастя сего свѣта»): розкоші, честі, багатства [216, арк. 462 зв.]. Проповідник пише, що справжніх християн мало, оскільки ніхто не хоче терпіти біди й нещастя. Однак, за життя, яке спливає без скорбот, за Радивилівським, людина може отримати покарання від Бога [219, арк. 834 зв.].

Терпіння формує правильне християнське ставлення до земного щастя, тож є ознакою блаженної людини:

«долготерпеливый [правѣ] все зноситъ... каждой рѣчи мощнымъ и статечнымъ пребываетъ, жадными зрадами ошуканъ не бываетъ, въ нещастю радуется, в щастю не возносится» [217, с. 1610].

Тобто, «блаженна» людина зі стоїчним спокоєм ставиться до примх фортуни, яка, очевидно, мається на увазі під щастям у наведеному фрагменті. Така людина володіє головною рисою мудреця — «величчю», яку Антоній Радивилівський називає «великість» серця:

«Величество, пре(зъ) что значитъ великост(ь) с(е)р(д)ца... Что бы была за Великость с(е)р(д)ца? розне Филізофове описують. Єдни правят(ь), же великость с(е)р(д)ца, цнота є(сть), для который щастя й нещастя, честь й зельживость знести с(е)р(д)це можетъ. иншіи правятъ, же великость с(е)р(д)ца есть цнота поступуючая о(тъ) меншихъ речій до наиболшихъ по правому разуму.» [218, с. 306].

Однак таких смиренних мудреців серед християн небагато. Більшість віруючих, живучи в щасті, починають пишатися й важати себе кращими за інших. Натомість в нещасті такі християни легко впадають в розпач й нарікають на «гірку долю» [218, с. 307]. У цитованих вище фрагментах проповідник наводить почерпнуті з античної філософії міркування про риси мудреця, надаючи їм християнського звучання. Наприклад, запозичена Радивилівським у Єфрема Сиріна згадка про мудреця, який в щасті та нещасті зберігає «пристойність», міститься в життєписах філософів Діогена Лаертського, зокрема в афоризмі Клеобула: «В щасті не підносься, в нещасті не принижуйся». Ця ж думка була

повторена в міркуваннях Григорія Богослова, через якого міцно закріпилася в християнському дискурсі й неодноразово повторювалась іншими авторами.

Заслугує уваги ще один аспект земного блаженства, що згадується Антонієм Радивилівським та є характерним для християнського письменства, – блаженство християнського володаря. Згідно із вченням Церкви, християнський праведний монарх є образом Божим на землі: йому довірено долю підданих, на нього покладено відповідальність за їх тілесне та душевне благо. Бог підтримує його, даючи владу та мудрість приймати правильні рішення, але й може покарати за гріхи. Для того, щоб мати Божу підтримку, монарх має бути праведним, а отже, через Божу опіку та власні чесноти, може досягти земного блаженства, адже «хр(ис)тіанскихъ Монарховъ, Ц(а)рей, й Кн(я)зей, правдиве назвати можемо щасливими й бл(а)же(н)ным(и).» [218, с. 274].

Зазначену тему проповідник досить активно проводить у посьвятих царям до своїх друкованих збірок та в «Словах», присвячених святим князям – Володимирі, Борисі та Глібу.

Таким чином, у творчості Антонія Радивилівського відбилися сформовані Отцями Церкви три аспекти розуміння блаженства: едемське, небесне та земне. Повторюючи ці ідеї, зокрема, активно посилаючись на Августина, проповідник намагається надати їм оригінального звучання і форми, додаючи до традиційних ідей про ознаки та зміст цих видів блаженства власні міркування, насичуючи їх ідеями, запозиченими з античної традиції. Так, описуючи едемське блаженство, Антоній Радивилівський вдає з нього втрачений через гріх «золотий вік», активно використовуючи цей образ для моральних повчань. Небесне блаженство проповідник наповнює образами земного щастя та його благ, а земний блаженний отримує виразні риси античного мудреця, що пізнав себе, світ та сферу божественного. Антоній Радивилівський поділяє ідею обраності («першої благословенності») людей до блаженного життя на землі та на небесах, однак не приймає фаталістичного її розуміння, стверджуючи активну роль людини у здобутті блаженства та врахування цієї активності Господом при здійсненні Його вибору.

Відповідно до задекларованої вище логіки цього дослідження, належить проаналізувати погляди на блаженство та його види ін-

ших українських церковних мислителів XVII ст., зокрема, Йоанікія Галятовського та Інокентія Гізеля.

Серед всіх видів блаженства Йоанікій Галятовський найбільше уваги приділяє небесному. Так, він пише, що на небесах праведники отримають в нагороду «добра вѣчные» [39, с. 58, 206], «добра н(е)б(е)сныє» [39, с. 156], «розкоши н(е)б(е)сныє», «кору ну н(е)б(е)сную» [39, с. 134], «добра невымыные» [39, с. 196].

Суть цього щастя та його змістове наповнення Йоанікій Галятовський залишає здебільшого не окресленим через його «невимовність», вказуючи, що небесне блаженство пов'язане з баченням Господа та товариства янголів і святих:

«...Где есть наибольшая шасливість, виденіє Лица Б(о)жого? В(ъ) н(е)бѣ. Где есть товариство з(ъ) агглами, зъ архангелами, з(ъ) херувимами, з(ъ) серафимами и изъ иншыми силами безплотными? В(ъ) небѣ. Где есть мешкан(ъ)є з(ъ) ап(с)толами, з(ъ) пр(о)р(о)ками, з(ъ) патріархами, з(ъ) м(у)чениками и з(ъ) иншими с(вя)тым(и)? В(ъ) н(е)бѣ. Где суть добра невымыные, о которы(х) написано: Око не видѣ й ухо не слыша и на с(ер)дце ч(о)л(о)в(ѣ)ку не възйде, яже уготова Б(о)гъ любящ(мъ) его? В(ъ) н(е)бѣ» [39, с. 196].

Бачення лиця Господа трактується проповідником у відповідності із вченням Церкви як найвище щастя – «въ н(е)бѣ наибольшую шасливо(сть), виденіє лица Б(о)жого...» [39, с. 171]. З такого споглядання Бога будуть задоволені всі святі небожителі, яким більш нічого не буде потрібно:

«Древомъ животнымъ и водою животною называется видѣніє лица Б(о)жія, которымъ(ъ) будутъ с(вя)тыи в(ъ) н(е)бѣ навѣки насыщаться» [39, с. 147].

Неодноразово згадуючи небесні «добра» [39, с. 58], окремо та поруч з земними «на земли добра дочасной в н(е)бѣ вѣчныє» [39, с. 206], Йоанікій Галятовський, на відміну від Антонія Радивиловського, не змішує їх та не надає земним благам небесного статусу. Натомість небесні блага окреслюються як «невимовні» або передаються через біблійні образи. Наприклад, даючи розгорнену картину небесного блаженства та звертаючись до Бога з молитовним проханням дати його всім вірним, Йоанікій Галятовський звертається до образів Іоанна Богослова та його Апокаліпсису [39, с. 171].

Людина втрачає всі чесноти, земне та небесне блаженство через гріх, який «ч(о)л(о)в(ѣ)ка в нѣвечь обертаєть, позбавляєть

ч(о)л(о)вѣка добръ прирожденныхъ и на(д)прирожденныхъ, дочасныхъ ѿ вѣчныхъ, земныхъ и н(е)б(е)сныхъ, позбавляєть ч(о)л(овѣ)ка цнотъ, ласки б(о)жой ѿ славы вѣчной» [39, с. 156].

Йоаникій Галатовський протиставляє небесне блаженство гріховному світу, у якому на людину очікують різні неприємності. Він рекомендує вірянам віддалятися від всього земного та старатися заслужити Царство Небесне, «бовъ н(е)бѣ вшелякіи роскоши находятъ(ь)ся...» [39, с. 196]. Натомість на світі нема нічого доброго, лише лихо та нещастя:

«На свѣтѣ за(сь) находятъ(ь)ся в(ъ)шелякіи бѣды, неволя, утрапеніе, на свѣтѣ война, голодь, повѣтр(ъ)е, хоробы ѿ безпеченства rozmaityи находятъ(ь)ся... На свѣтѣ все злое найдеться...» [39, с. 196].

Водночас, як пише Галатовський, Господь приготував небесне блаженство всім, але не кожен його зможе отримати через свої гріхи:

«Єднакъ не всѣ люде пріймуютъ от Б(о)га почестъ, не всѣ пріймуютъ корону н(е)б(е)сную вѣчную...» [39, с. 134],

Не здобудуть його ті, що живуть не по-християнськи, грішать, ганяються за світськими благами й не дбають про спасіння душі [39, с. 134].

Аби заслужити небесне блаженство, потрібно мати християнські чесноти, любити Бога та ближніх, виконувати Заповіді блаженства [39, с. 141], взоруватися у своєму житті на приклади найвищої святості: житія Христа, Апостолів, святих [39, с. 198-206], про що проповідник пише:

«...глядѣмо на ихъ житіе и в(ъ) житіи наслѣдуймо ихъ то и мы, глядячи на нихъ, будемо... въ с(е)р(д)цу своемъ(ъ) мѣти rozmaitye цноты и добрыи учынъ(ь)ки... то и мы за тоє з(ъ) веселъ(ь)ємъ до н(е)ба поидемо и зберемо в(ъ) н(е)бѣ снопки, самого Б(о)га, зберемо виденіе лица Б(о)жого» [39, с. 144].

Інокентій Гізель неодноразово згадує «Вѣчное блаженство» [64, с. 320] та пов'язані з ним «добра вѣчнѣ» [64, с. 157], «найвышее добро», «неизреченная радость» [65, с. 517], «вѣчне щастя» [65, с. 517]. Проте, мислитель здебільшого лише констатує факт його абсолютної цінності як загальної мети людського життя, майже не вдаючись до опису змісту небесного блаженства.

Проповідник закликає цінувати спасіння душі вище за матеріальні блага й засуджує фаталістичне сприйняття блаженства як

виключного наслідку Божого вибору. Так, він пише, що люди позбавляють себе блаженства, маючи хибне уявлення про свою гадану призначеність до спасіння чи загибелі. Вочевидь, така думка носить полемічний характер і спрямована проти протестантського (кальвіністського) погляду на природу спасіння. Інокентій Гізель виступає проти «лживого и неразумнаго Помышленія: яко Нѣсть извѣ(ст)но, аще оста(ви)лши утѣшенія сего міра, ѿ подемши труды многи, воспріму по семъ, на Н(е)б(е)си нѣкое Утѣшеніе; занеже сіе походить из(ъ) Бл(а)говоленія сама(го) Б(ог)а, и изъ его Предвѣчнаго ѿ нео(т)мѣннаго Пре(д)увѣдѣнія: ѿ тако Или Азъ есмь до Сп(а)сенія Пред(ъ)увѣдѣнъ, или нѣ? Аще есмь Пре(д)увѣдѣнъ, либо буду найгоршій, сп(а)суся: Ащеже не-пре(д)увѣдѣ(нъ), либо буду наилучшій, не сп(а)суся» [64, с. 654].

Така думка, за автором, здатна привести до відчаю та «клінос-ті» у справі свого спасіння. Через це людина позбавить себе небесного блаженства. Тож прийняття єретицького вчення «Єсть удаленіе себе о(тъ) послѣдня(го) // конца ч(о)л(овѣ)чаго, сіест(ъ) о(тъ) Вѣчнаго Бл(а)женства, чрезъ нечаяніе М(и)л(осе)рдія Б(о)-жего, ради опущенных(ъ) изъ Лѣности Бл(а)гихъ Дѣлъ...» [64, с. 319-320].

Насправді ж, констатує Гізель, небесне блаженство багато в чому залежить і від самої людини, правильності її вчинків та дотримання істин Віри [64, арк. 9].

Про земне блаженство та питання святості у трактаті «Мир з Богом чоловіку» мова не йде, оскільки головною його метою є аналіз людських гріхів і процесу їх покути. Виняток становить риторичний образ «Блаженного царя», згаданий Гізелем у передмові до «Миру...». Автор уподібнює царя до Бога, а його підданих – до небожителів, які отримують блаженство від бачення «царського лица»:

«...къ Тебѣ Пресвѣтлый Ц(а)ру... Бл(а)жени сут(ъ) Думныи твои Бояре, Бл(а)жени Дворяне ѿ Слуги, иже всегда стояще пред лицемъ(ъ) Твои(ъ)м, Прем(уд)рости Твоея слышаніемъ(ъ), ѿ Твои(хъ) Добродѣтелей зрѣніемъ(ъ), наслажд(а)ют(ъ)ся. Обаче ѿ мы либо мѣстом о(т)стоящій за Бл(а)женныхъ себе почитаемъ, яко ѿ самыи умныи очима, Видѣти Твоя преславная Дѣла сподобляемъ(ъ)ся» [64, арк. 8].

Наведений фрагмент є риторичною прикрасою, що мала на меті прославити царську владу, проте, аналізуючи зазначену екстраполяцію небесного блаженства на земні стосунки, можна констатувати, що Інокентій Гізель дотримувався загальноприйнятого

церковного погляду на природу небесного блаженства як на насолоду від споглядання Господа.

Підводячи попередній підсумок в аналізі поглядів українських мислителів XVII ст. на проблему «блаженства», можна стверджувати, що найбільшу увагу вони приділяли саме «небесному блаженству», яке у текстах Йоаникія Галятовського та Інокентія Гізеля набуває характеру невимовної насолоди від бачення Бога. Його досягнення і є справжньою метою земного життя людини. Втім, Антоній Радивилівський описує іще два види блаженства: едемське та земне, а небесне блаженство іноді описує як насолоду небесними благами, що мають характер земних у їх максимально можливій повноті.

Щодо причин блаженності християнина, українські церковні мислителі солідарні в тому, що людину на блаженство обирає Бог, проте на цей вибір впливає передбачена Ним поведінка самого індивіда. Усі аналізовані автори послідовно виступають проти фаталістичного сприйняття природи блаженства.

Так, для Антонія Радивилівського обраність людини доповнюється її власними зусиллями, Йоаникій Галятовський стверджує, що Царство Небесне приготоване для всіх, але грішники самі себе його позбавляють, Інокентій Гізель висловлюється категорично проти фаталізму, стверджуючи, що небесне блаженство залежить від зусиль індивіда, підтриманих Божою благодаттю.

Польські проповідники, Петро Скарга та Томаш Млодзяновський, досить часто звертаються до тематики блаженства як останньої мети життя людини та найвищої щасливості.

Так, Скарга вважає небесне блаженство найвищим ступенем щастя, закликаючи паству любити майбутнє вічне життя на небаесах, у якому людина отримає всі вищі блага:

«Kochaymy się w przyszłym żywocie... gdzie słońce nie zachodzi, i miesiąc nie ubywa, gdzie wszystko wiosna bez zimy, rokosz bez uprzykrzenia, pomieszkanie wesole bez teskności, kto się o twoich dobrach...wypowie?» [372, Т. II, с. 260]¹⁶.

¹⁶ «Любимо майбутнє життя... де смерті нема, де сонце не заходить й місяць не убуває, де завжди весна без зими, розкіш без погіршення, проживання веселе без смутку, хто ж може твої добра... описати?»

Як видно з наведеного уривка, у польського проповідника, який досить часто згадує «небесні блага» та молить про них Господа [371, с. 57], вони залишаються невизначеними і далі констатації їх вищої цінності він не просувається. Також проповідник пише, що праведники отримують вищі блага відповідно до їхніх заслуг [375, с. 237-238].

Петро Скарга, як і інші церковні автори, вважає, що християнину корисно зневажати земні блага, бо людина не може забрати їх з собою [372, с. 304]. Отже, небесні блага не асоціюються в текстах проповідника з земними. Останні не йдуть ні в яке порівняння з першими, і добрий християнин має, без сумніву, жертвувати земною розкішшю заради небесної нагороди:

«Dobrze nam na docześnych pociechach szkodę mieć: abyśmy na... wiecznych zyskowali» [372, с. 294]¹⁷.

На шляху до небесного блаженства християнин має терпляче зносити всілякі утиски й нещастя, адже для людини краще тимчасово перетерпіти неприємності та досягти вищого щастя, ніж «groskoszy dzień mieć, a piekła na wieki» [372, с. 305]¹⁸.

Петро Скарга проводить думку про передвічне призначення людей до спасіння Богом, який передбачив їх майбутнє життя:

«...Tak wielka i głęboka jest mądrość i wiadomość jego: iż zliczył i napisał imiona tych wszystkich, którzy z nim królować mają choć ich jeizcze nie//masz ani się urodzili. Y naznaczył im rozmaite korony i dostojęstwa w Królestwie w domu Niebeskim swoim» [376, с. 48-49]¹⁹.

Господь «предвічно» передбачив праведників на блаженство і надав їм не тільки майбутнє небесне щастя, але і все необхідне для того, щоб його досягти [376, с. 49]. Насамперед, Бог наділив своїх обранців чеснотами, необхідними для досягнення блаженства:

¹⁷ «Добре для нас на тимчасових втіхах мати шкоду, аби на вічних мати прибуток».

¹⁸ «Розкоші день мати, а пекло на вічно».

¹⁹ «Так велика й глибока мудрість й обізнаність Його, що поррахував й написав імена тих всіх, хто з ним королювати мають, хоча їх ще нема // й не народилися. Й призначив їм різні корони й уряди в Королівстві в Небесному домі своєму».

«...aby mieli... Wiarę Katolicką, i inne łaski i dobra duchowne, s dobre uczynki, i wytrwanie w nich aż do śmierci, i inne środki bez których wniść do Nieba nikt nie może. Y z tym idzie każde przezyrenie Boże: iż ten który jest do zbawienia przezyrzany i wybrany, i któremu tam zgotowano chwałę wieczną: bez tych drog i srodków byź nie ma. Musi z swey dobrej woli, łaski Bożky którą mu daje Pan Bóg, dobrze używać, i w niey robić, i to sobie... zasługować, co mu Bóg zgotował» [376, c. 49]²⁰.

Таке, на перший погляд, фаталістичне бачення блаженності праведників Скарга пом'якшує визнанням необхідної ролі свободи волі у справі спасіння людини. В іншому місці польський проповідник говорить про те, що в людській владі навіть змінити це приречення. Проповідник пише, що Господь не відкидає свободу людської волі й завжди готовий змінити свій вирок, якщо людина сама захоче змінитися [373, c. 311].

Після втілення Ісуса Христа, який поєднав у Собі божественну та людську природу, люди отримали можливість стати щасливими, перетворившись із синів Адама у синів Господа [375, c. 225]. Тобто, віруючі в змозі досягти не тільки небесного блаженства, а й земного, яке було втрачене праотцями. Окрім окреслених вище чеснот, важливою ознакою блаженної людини та найвищим земним щастям Петро Скарга вважає пізнання Бога:

«Szczęście naywyższe jest ludzkie... znać Pana Boga... w którym wszystkę nadzieję położyć mamy, do dobrego naszego wiecznego i doczesnego» [373, c. 88]²¹.

Людина, яка цього досягла, може вважатися щасливою, адже:

«Wielkie i naywyższe szczęście, kto zna prawego Boga Twórcę i Pana swego. Jeśli Filozof w tym ludzkiego żywota ostatnie szczęście kładł, gdy kto mógł co pewnego o dziwach świata tego i tych stworzonych rzeczy wiedzieć? a po nich do znajomości Twórcę ich przychodzić: jako nie ma byź wielkie szczęście tych, którzy o Panu Bogu tak wiele wiedzą, nie po rozumie

²⁰ «аби мали... Віру Католицьку, й інші дари й блага духовні, й добрі вчинки, й перебування в них до смерті, й інші передумови, без яких ніхто не може досягти Неба. І з тим йде кожне призначення Боже, що той, хто для спасіння призначений та обраний, й котрому там приготовано хвалу вічну: без тих доріг та речей бути не може. Мусить зі своєї доброї волі ласку Божу, котру йому дає Господь Бог, добре використовувати, й працювати, й те собі... заслуговувати, що йому Бог приготував».

²¹ «Щастя найвище людське... знати Господа Бога... в якому всі свої надії покладати маємо, до добра нашого вічного й дочасного».

który się omylić możedomysłaną, ale pewną i z nieba obesłaną i zjawioną wiadomością?» [373, с. 89]²².

Тут образ блаженного, який досяг безпосереднього містичного споглядання Бога, проповідник порівнює з рисами античного мудреця, що пізнав земні й небесні сфери.

Блаженний мудрець однаково ставиться до щастя й нещастя [372, с. 319], така людина переживає зі стоїчним спокоєм усі земні події і не переймається щасливим чи нещасливим (у світському розумінні) перебігом життя. Петро Скарга, описуючи блаженного мудреця, також посилається на античну (поганську) філософію:

«Tey Filozofij i poganie nauczali, i w tym doskonałość mądrego i mężnego kładli, aby się i z szczęścia nie radował i z nieszczęścia się nie smucił» [372, с. 318]²³.

Тут польський проповідник, вочевидь, має на увазі вже згадуваний фрагмент Діогена Лаертського з життєпису Клеобула, освячений авторитетом Отців Церкви.

Томаш Млодзяновський згадує про перше блаженство Адама та Єви, але говорить про його остаточну втрату. Натомість у майбутньому людей очікує вище щастя [354, с. 41]. Христос Своїм народженням несе людям можливість досягти блаженства [355, с. 362]. Небесне блаженство, що отримує у проповідника назву «вічне щастя» [354, с. 42], «добра вічність» (*dobra wieczność*) [355, с. 364], «щаслива вічність» (*szczęśliwa wieczność*) [355, с. 363], є найвищим ступенем щастя, яке неможливо передати земними поняттями. Вічного щастя заслуговують лише ті, хто присвятив себе служінню Богу та зневажає світські блага й спокуси [354, с. 42].

²² «Велике й найвище щастя того, хто... знає правдивого Бога Творця й Господа свого. Якщо Філософ в тому розумів остаточне щастя людського життя, коли хто міг що правдивого про дива світу того й тих створених речей бачити, а по них до знання Творця їх приходив, як не має бути великим щастям тих, хто про Господа Бога так багато знають, не по розуму, які себе ввести в оману можуть домислами, але певну з неба надіслану й об'явлену мають відомість?»

²³ «Тієї філософії й Язичники навчали, й в тім досконалість мудрого й мужнього покладали, аби в щастю не раділи, а в нещастю не засмучувались».

Земне блаженство у Томаша Млодзяновського пов'язане з досягненням християнської досконалості [355, с. 362], що виражає «знання» Бога та споглядання Його під час життя на землі (схоластичне *felicitas*). Проповідник зауважує, що «Христова наука» робить людину мудрою, а мудрість робить її щасливою [355, с. 462]. Людина здатна пізнати Бога та Його задум й за допомогою цих знань стати щасливою [355, с. 362]. Далі автор пише, що досконала людина дає іншим приклад до наслідування:

«Doskonałym nie moia rzecz nauki dawać, ale raczy od niechże brać, abym się od niech P. Boga moiego kochać nauczył» [355, с. 362]²⁴.

Блаженна людина має жити так, якби крім Бога та неї нікого не було б на світі:

«Ziy tak, iakoby nie było na świecie, tylko Bog a tu, gdybys gruntownie to przeiał, nie masz już w Niebie Aniołów, nie masz na świecie ludzi, już Bog nikt nie miłuje z stworzenia... ty go tylko miłujesz» [355, с. 362]²⁵.

Блаженна людина має любити Бога за весь світ і не озиратись на інших, не чекати похвали ні від кого, а дбати лише про Божу любов [355, с. 362]. Таке містичне розчинення у спілкуванні з Богом є характерним для августинівського вчення та відображає в собі образ мудреця «не від світу сього», що є спільним для концепту християнської святості та античного філософа.

Отже, польські католицькі проповідники приділяють значну увагу небесному блаженству та земному у вигляді образу доброго християнина чи святого. Традиційно зазначаючи вищість небесного блаженства, Петро Скарга та Томаш Млодзяновський залишають без уваги його наповнення, обмежуючись декларацією його «невимовних» благ. Цей факт пояснюється приписом Тридентського собору, який рекомендував проповідникам уникати в повчаннях складних теологічних побудов, які б могли бути невірні витлумаченими паствою [125, с. 33].

Постулюючи ідею обраності частини християн для небесного блаженства, католицькі проповідники водночас відкидають фата-

²⁴ «Досконалим науку давати – не моя справа, а скоріше в них навчуся любити Господа Бога свого».

²⁵ «Живи так, якби нікого не було на світі, тільки Бог та ти, щоб ти добре засвоїв, що вже нема в небі Янголів, нема людей на світі, ні хто Бога зі створінь не любить... тільки ти його любиш...».

лістичне тлумачення цієї ідеї, стверджуючи залежність цього вибору від людської волі і навіть можливість для людини змінити «Божий вирок».

Досить детально польськими проповідниками описується земне блаженство, що проявляється в таких ознаках майбутнього небесного блаженства, як праведне життя та богопізнання. При цьому Петро Скарга вважає його джерелом обраність та поведінку людини, а Томаш Млодзяновський відводить велику роль освіти у процесі пізнання божественних речей. Блаженний християнин, що володіє даром мудрості, є прикладом для наслідування іншим християнам.

Таким чином, у творчості Антонія Радивиловського відбилися сформовані Отцями Церкви три аспекти розуміння блаженства: едемського, небесного та земного. Повторюючи ці ідеї, зокрема, активно посилаючись на Августина, Радивиловський намагається надати їм оригінального звучання і форми, додаючи до традиційних ідей про ознаки і зміст цих видів блаженства як власні міркування, так і образи, почерпнуті з античності.

Інокентій Гізель та Йоаникій Ґалятовський зосереджують основну увагу на небесному блаженстві, не вдаючись до детального аналізу інших його видів. Натомість у текстах Антонія Радивиловського є детальний опис всіх видів блаженства: едемського, земного та небесного. Так, описуючи едемське блаженство, Антоній Радивиловський вдає з нього втрачений через гріх «золотий вік», активно використовуючи цей образ для моральних повчань. Петро Скарга та Томаш Млодзяновський зачіпають едемське блаженство лише побіжно, не вдаючись до детального аналізу небесного, проте досить виразно описують земне блаженство людини, яка пізнала Бога.

У текстах Йоаникія Ґалятовського та Інокентія Гізелі небесне блаженство набуває «невимовного» характеру насолоди від бачення Бога. Польські мислителі взагалі не деталізують зміст небесних благ, обмежуючись констатацією їх безумовної вищості щодо земного щастя.

Натомість Антоній Радивиловський, констатуєччи непізнаваність «небесних розкошів» та вбачаючи вищу насолоду в баченні Господа, подає опис небесного блаженства як насолоди небесними благами, що мають подібність до земних, проте у їх макси-

мально можливий повноті. Саме цей вид блаженства проповідник наповнює образами земного щастя та його благ, розкриваючи зміст небесної насолоди «земним ключем», у чому можна вбачати вплив ренесансного гуманізму.

Інокентій Гізель та Йоаникій Галятівський звертають мало уваги на земне блаженство, обмежуючись описанням чеснот святих або поданням рекомендацій щодо ведення праведного життя доброго християнина, – для тих, хто хоче досягти небесного блаженства.

Відповідно до поглядів польських проповідників, земне блаженство проявляється у таких ознаках майбутнього блаженства, як праведне життя та богопізнання. При цьому, як зазначалося вище, Петро Скарга вважає його джерелом обраність та поведінку людини, а Томаш Млодзяновський у процесі пізнання божественних речей велику роль відводить освіті. Блаженний християнин, що володіє даром мудрості, є прикладом для наслідування іншим християнам.

Погляди Антонія Радивиловського наближені до католицької сторони. Так, у його текстах блаженний отримує виразні риси античного мудреця, що володіє не тільки рисами святості, яка досягається через наслідування Христа, але й мудрістю. Остання проявляється у пізнанні себе, світу і Бога. Джерелом такої мудрості є Одкровення та власні зусилля християнина.

Православні мислителі також використовують концепт блаженства для передачі ідеї сакральності влади християнського володаря. Християнський володар, який є образом Бога на землі та користується божественною опікою, називається блаженным, як і піддані, що переживають блаженство, перебуваючи під його владою. Католицькі проповідники не вдаються до такого способу освячення влади.

Характерною рисою для представників обох таборів церковних мислителів є відсутність уявлень про юродство як вид блаженства.

Щодо причин блаженності християнина, українські православні мислителі та польські католицькі проповідники солідарні в тому, що людину на блаженство обирає Бог, проте на цей вибір (вище благословення) впливає і поведінка самого індивіда. Усі аналізовані автори послідовно виступають проти фаталістичного сприйняття природи блаженства. Так, для Антонія Радивиловського обраність людини доповнюється її власними зусиллями, Йо-

аникій Галятовський стверджує, що Царство Небесне приготоване для всіх, але грішники самі себе його позбавляють, Інокентій Гізель висловлюється категорично проти фаталізму, стверджуючи, що небесне блаженство залежить від зусиль індивіда. Католицькі проповідники, постулюючи ідею обраності частини християн для небесного блаженства, також відкидають фаталістичне тлумачення цієї ідеї, стверджуючи залежність цього вибору від людської волі і навіть можливість для людини змінити «Божий вирок». Зазначені твердження носять яскраво виражений антикальвіністський характер та загалом вписуються у тогочасну систему моральних уявлень, згідно з якими щастя людини залежить не лише від небесної волі, але й від її особистих зусиль.



РОЗДІЛ 5.

КОНЦЕПТ ЩАСЛИВОГО ЗЕМНОГО ЖИТТЯ В ТВОРАХ АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО

Погляд на щастя, як на досягнення блаженства Царства небесного, який, вочевидь, переважав у дискурсі українських інтелектуалів XVII ст., все ж не виключав розгляду ними інших ракурсів цієї проблеми: для земного щастя залишилось своє місце, та й ставлення до нього не завжди було негативним.

В цьому розділі продовжено розгляд проблеми щастя в творчості Антонія Радивиловського: аналізуються різні аспекти уявлень про земне «щастя» (благословенність, радість, фортуна) в їх позитивному та негативному наповненні (небесне/земне, щастя/нещастя, користь/школа). Найбільша увага зосереджена на таких моментах, як: змістове наповнення; оціночне судження про певні види щастя; джерела походження земного щастя в цьому аспекті (Божественна воля, диявольська спокуса, доля, власні зусилля); обставини, пов'язані з набуттям та володінням окремими видами щастя (нещастя); роль суб'єкта (носія щастя/нещастя) в отриманні цього виду щастя чи нещастя (нагорода чи кара, можливість впливу на стан речей); наслідки від отримання/володіння земним, минулим щастям (чи нещастям); спільне та відмінне в тлумаченні окремих аспектів щастя.

5.1. БЛАГОСЛОВЕННІСТЬ ТА МИРСЬКЕ ЩАСТЯ

У цьому підрозділі йтиметься про світське (земне) щастя, що розуміється як характеристика життя, що пов'язана з успіхом, суспільним визнанням, матеріальним достатком і володінням іншими благами. Цей аспект феліцитарного концепту асоціюється здебільшого з зовнішніми, об'єктивними обставинами життя людини. Однак він має і суб'єктивну сторону, адже, до певної міри, може залежати від поведінки й зусиль самого суб'єкта – носія щастя.

Земне (світське) щастя трактується Отцями Церкви у двох аспектах [189].

По-перше, це «благословенність» вищими силами, що проявляється в опіці божественної волі над людиною, наслідком чого є моральні цноти та матеріальне благополуччя індивіда. Людина під опікою вищих сил має все необхідне для гідного життя, отри-

мує повагу та визнання соціуму, досягає успіху у своїй справі, нагороджується довголіттям і сімейним благополуччям тощо.

У філософській спадщині античності таке щастя позначалося терміном «евдемонія» (*εὐδαιμονία*). У протестантській етиці така «благословенність» стала ознакою «божественного призначення» людини до небесного блаженства. Таке щастя виступає нагородою за добродієність та будується власною працею, а також спільними зусиллями громадян заради загального блага, тобто поєднує в собі об'єктивну обраність до щастя та суб'єктивну заслугу перед вищими силами, за яку дається нагорода.

По-друге, це концепт загальної мети людської діяльності, спрямованої на оволодіння «земними» матеріальними та духовними благами. До обставин такого щастя належить успішність у сімейній, громадській, політичній, економічній та інших сферах життя. Однак воно не є нагородою від вищих сил, а образ релігійного благочестя є для нього суто зовнішньою, необов'язковою ознакою.

Тут щастя є результатом зусиль самої людини, її прагнення до успіху або інших факторів, не конче пов'язаних з божественною опікою. Це бачення перекликається з загальними уявленнями про щасливе життя та успіх, поширеними на буденному рівні суспільної свідомості, про нього йдеться навіть у правничих документах, зокрема Литовський Статут 1529 р. (розділ 3, артикул 8) легітимізує прагнення шукачів кращої долі:

«Теж узычаем: абы княжата и панове хоругвовные, шляхта и бояры преречонные мели волную моц выйти с тых земель наших, Великого князства Литовского и иных, для набытя лепшого щастья своего» [155].

У релігійному ж дискурсі таке щастя набуває негативного характеру і трактується як оманливе, тимчасове благополуччя, диявольська спокуса, результат гріховної діяльності або ознака загибелі душі. До прагнення такого щастя людину призводять гріховні почуття гордості, пихи, самолюбства тощо.

Однією з лексем, яка досить часто вживається Антонієм Радивилівським як окремо, так і поруч із щастям, а також як його заміник для позначення щасливої людини «під Божою опікою», є «благословенність». Щастя та благословенність можуть використовуватись поруч для подовження риторичного ряду:

«О щасливые! О бл(а)гословенные!» [216, арк. 517 зв.], «О щасливший, о бл(а)гословенший» [219, арк. 143 зв.], «О щасливое! о бл(а)гословенное твое поволаи(ъ)е» [218, с. 664].

Часом вони вживаються проповідником у різних аспектах як, власне, стан щасливості та його причина – Божа опіка:

«О якъ за щасливых(ъ) й за бл(а)г(осло)венныхъ себе почитали бысмо. Гды бы нась... моць... Бл(а)г(ода)ти Д(у)ха с(вя)того порушила! абысмо погордѣвши водою роскошей, бщга(т)ства, й чести сего свѣт(а); всѣмъ с(е)р(д)цемъ нашимъ, прагнули Воды Бл(а)г(од)ати Д(у)ха с(вя)того...» [216, арк. 40].

Так чи інакше, щасливість та благословенність пов'язані між собою в текстах Антонія Радивиловського, для якого останнє виступає синонімом щастя, його причиною та видом.

Благословенною є віруюча людина, яка пам'ятає про «Христову жертву» та має інші християнські цноти [216, арк. 13 зв.]. Благословенна людина наслідує своїм життям Ісуса Христа:

«Щасливый. а праве Бл(а)г(осло)венный є(сть) такой ч(о)л(о)вѣкъ который наслѣдующи Іоанна Пр(ед)т(е)чу: [любъ его люде вынося(тъ) з(ъ) Родовитости, з(ъ) Прем(уд)рости, з(ъ) с(вя)тоблнвого живота, з(ъ) щастя й бо-га(т)ства,] Хр(ис)ту Сп(аси)телю своему... (все те приписує – В.С.)» [218, с. 84].

Така людина взорується на святих, є смиренною та вдячною Богу за блага, що супроводжують її життя:

«О щасливый! О бл(а)г(ословенный той ч(о)л(о)вѣкъ! который наслѣдующи Іоанна Пр(ед)т(е)чу: [любъ его люде вынося(тъ) з(ъ) Родовитости, з(ъ) Прем(уд)рости, з(ъ) с(вя)тоблнвого живота, з(ъ) щастя й бо-га(т)ства,] Хр(ис)ту Сп(аси)телю своему... (все те приписує – В.С.)» [216, арк. 522].

Як видно з наведеного фрагменту, щастя-благословенність супроводжується різними благами (сім'я, мудрість, моральні чесноти, багатство, удача тощо), що вписуються в загальний образ земного благополуччя. В іншому місці проповідник пише про смиренність та чесноту як характеристику щастя-благословенності: «Щасливый й бл(а)г(ословенный той, которого животъ высокій а д(у)хъ смиренный» [218, с. 306]. Однак Антоній Радивилівський, з притаманним релігійним напученням пафосом, зауважує, що багато християн на шляху до Царства Небесного більшу увагу звертають на «щастя сего свѣта, на роскоши, на чести, на Богатства...» [216, арк. 462 зв.].

Благословенність ґрунтується на пізнанні істин віри, що асоціюється у проповідника з початком всякої вченості та мудрості, а також «вѣчної щасливости й бл(агосло)венія» [218, с. 132].

Благословенна Богом людина, яка володіє моральними чеснотами, знаходиться під особливою опікою вищих сил, тож її супроводжує успіх у всіх справах, і сам успіх обертається їй на добро, про що проповідник пише:

«...удастся на службу до якого двору (справедливий та люблячий Бога чоловік – *В.С.*)... ано єму там добре й все идет(ъ) позитечно... Зостанеть справедливый ч(о)л(о)вѣкъ (что ся ткнет(ъ) стану д(у)ховнаго) Архѣреємъ, Іереємъ, Учителемъ, алит добре, й то єму позитечно; зостанет ч(о)л(о)вѣкъ справедливый й Б(о)га любячий (что ся ткнет(ъ) стану свецкого) Ц(а)ремъ(ъ), Княземъ, Каштеляномъ, Гетманомъ, Паномъ великимъ(ъ), алит добре, й то єму барзо позитечно; Зостанеть кто з любячихъ Б(о)га, Войтомъ, Бурмистромъ, Райцею, Лавникомъ, алит добре, й то єму барзо позитечно» [217, с. 675].

Людина, яка перебуває під божественною опікою, знаходиться в безпеці і їй ніщо не може зашкодити:

«Щасливый заисте той ч(о)л(о)вѣк(ъ), которого Б(о)гъ в(ъ) опатрности своей маєтъ... Такому бовѣмъ ч(о)л(о)вѣку на свѣтѣ ничего противного шкودити не можетъ» [218, с. 251].

Окрім успішності в громадській діяльності та кар'єрних намірах, благословенна людина щаслива і в сімейному житті. Сім'я, дім є ознакою земної щасливості індивіда, який має надійний притулок на своєму життєвому шляху. Проповідник вказує на це, згадуючи земні поневіряння Ісуса Христа, який «немѣлъ щастя на семъ свѣтѣ», бо не мав постійного притулку [218, с. 207].

Щодо «сімейного щастя» Антоній Радивилівський висловлюється досить обережно. Проповідник розвиває думку про те, що шлюб може як сприяти, так і стояти на перепоні щастю індивіда, а його якість залежить від обставин та чеснот подружжя. Вступаючи в сімейний союз, людина сподівається на щастя, проте не завжди отримує те, на що розраховує. Так, кожен бажає отримати за дружину «Деву богатую, надобную и родовитую», проте може отримати «убогую... шпетную, сваволную» [217, с. 441]. Сам шлюб є джерелом для неспокою, тож ризикований з огляду на прагнення християнина до спокійного життя:

«жену пояль, а той товаришъ естъ такѣй, которому выгоды потреба, бо хочай мало єму не подмысль, то заразъ до гнѣву, до свару...» [216, арк. 346 зв.].

В іншому місці проповідник у традиційно патріархальному дусі висловлюється про належні відносини між чоловіком та дружиною, стверджуючи головуючу роль першого:

«Боязнъ жены до мужа ест(ъ), еже не вопреки глаголити, еже непротиво востаяти, еже нежелати первенствъ» [218, с. 1123].

При цьому, для підсилення авторитетності своїх слів, проповідник посилається на Златоуста. Однак, автор невтішно констатує, що в житті буває навпаки і жінки намагаються керувати чоловіками.

Навіть «правильний» вибір нареченої, що відповідає усім уявленням про ідеал, не є гарантією сімейного щастя:

«который пояль себѣ за жену якую без(ъ) наганы девицу, ѥ взял по ней много посагу, чи уже розумѣть себе быти за щасливого? чили розумѣть же на вси уже натрафилъ роскоши? Але нехай вѣдает(ъ) ѥ той, же трафилъ на болшіи клопoty, нежели на роскоши, на бо(л)шіи печали, нежели радости; бо завше мусить мыслити якъ бы могль барзѣй выгодити женѣ, а нежли себѣ» [216, арк. 346 зв.].

Антоній Радивилівський визнає, що щасливе сімейне життя можливе (хоч і не без «криз»):

«Правдаты, коли кто натрафилъ на жену добрую, то якожъ також(ъ), (хоча ѥ не без(ъ) клопоту на семь свѣтѣ бываетъ) можетъ себе за щасливого почитати, бо жена разумива, вѣнец(ъ) мужу своему» [217, с. 992].

Проте, далі застерігає, що, натрапивши на злу дружину, чоловік стає нещасливим:

«...але колы на злую трафить, то за нещасливого себе нехай розумѣть...» [216, арк. 347].

Але для доброї людини шлюб завжди на користь:

«Пойметъ жену в(ъ) дому зацном и богатомъ... сплодить ч(о)л(о)-вѣкъ любящий Б(о)га з женою побожною дѣток немало, алитъ добре, ѥ то єму пожитечно» [217, с. 675].

Тож сімейне щастя, яке для більшості є переважно результатом примх фортуни, для благословенної людини є закономірним елементом її стану справжнього «земного щастя». Шлюб благо-

словенної Богом людини характеризується любов'ю і може вважатися щасливим:

«О щасливый! о бл(а)гословенный доме! въ которомъ мужъ з женою жиеть въ любовь. о бл(а)гословенное таковыхъ мешкан(ъ)е! бо не сами едины, але зъ самымъ мешкають Б(о)гомъ» [218, с. 1123].

Однак сім'я не є вищою цінністю, ніж небесне блаженство, тож Антоній Радивилівський пише, що цінувати сім'ю понад усе є неприпустимим для християнина, адже такий «зразковий сім'янин» не гідний Христового благословення:

«О шаленство ч(о)л(о)вѣческое!... Лѣпшей кохатися... в женахъ, в дѣтѣхъ, анѣжели в Творцѣ своему...» [219, арк. 333].

Благословенна людина, окрім успішності та сімейного благополуччя, може володіти достатнім для ведення пристойного життя обсягом матеріальних благ. Матеріальний достаток є ознакою благословенності [218, с. 207]. Світські блага, які позначаються як: «добра щастя» [216, арк. 232], «добра щасливости» [216, арк. 482], «добра временные» [218, арк. 12], «добра дочасные» [218, с. 638], набуваються благословенною людиною з Божої волі.

Антоній Радивилівський вважає, що людина може заслужити земні блага разом з небесними:

«...на ласку Б(о)жую заслужити ся можемъ... а заслужившия, з(ъ) того его Б(о)жого скарбцу... что разъ тутъ на земли болшіи добра дочасныи беручи, ѿ вѣчныхъ в Н(е)бѣ браня годнымися станемъ» [218, с. 638].

У передмові до «Огородка...» проповідник виступає в ролі богомольця, який випрошує «дочаснѣ добра» для свого патрона: «Тебѣ всѣх(ъ) добръ временныхъ ѿ вѣчныхъ зычливый богомолець».

Антоній Радивилівський зараховує до земних складових благословенної щасливості «богатства, чести ѿ слава... пѣенность // ...долгій ѿ здоровый животъ, ... насыщеніе, ... напитокъ, ... музика, ... прем(уд)рость...» [216, арк. 67 зв.-68]. Кожна людина отримує стільки благ, скільки потребує «ведлугъ потребы каждого зособна стану ѿ повинности ихъ» [218, с. 343]. Як видно з наведеного переліку, до цих благ, окрім честі, слави, здоров'я, краси, мудрості потрапляє ще й багатство: світські блага не є чимось негативним, коли вони даються праведній людині з Божої волі.

Матеріальні блага не несуть душевної шкоди тим, хто більше думає про спасіння душі, ніж про збереження й примноження багатства. Отримані від Бога блага така людина витрачає правильно, використовуючи на необхідне та на добрі справи. Тож благословенні ті люди, які «богатствъ себѣ о(тѣ) Б(о)га даныхъ уживають, на вспоможене ближнихъ своихъ, на пропитан(ъ)е убогихъ людей, на розные ялмужны...» [216, арк. 66].

Таким чином, матеріальні блага для благословених людей виступають засобом для чинення добрих справ, а отже, сприяють їх спасінню.

Достаток набуває у міркуваннях проповідника морального значення, хоч Антоній Радивилівський не приймає протестантський погляд на багатство як ознаку спасіння. Так, він пише, що земна щасливість може бути ознакою приреченості людини до погибелі душі, натомість нещастя, що супроводжують життя християнина, часто призводять до його майбутнього спасіння:

«щасте дочасное естъ знаком осужденія, нещасте засѣ естъ знаком(ъ) спасенія» [217, с. 517]; «Которыи засѣ жадных бѣдѣ на сем свѣтѣ не дознавають, але завше живутъ щасливе; знакъ певный вѣчного ихъ осужденія» [216, арк. 173]; «...але которые предвѣчне назначены суть до сп(а)сенія, тые на семъ свѣтѣ бѣдами й розными утрапленіями стиснены бывають» [216, арк. 173].

У цьому випадку можна говорити про певну полеміку Радивилівського з протестантським вченням щодо успіху як ознаки спасіння, яка фіксується і при згадках про інші види щастя.

Благословенність дарується Богом за праведне життя не тільки окремим людям, а й цілим народам. Так, на думку проповідника, український народ є щасливим та благословеним, бо має істинну віру та святих покровителів, зокрема апостола Андрія [218, с. 663-664].

Натомість за гріхи народу або окремих його представників Бог карає нещастями: війнами, хворобами, неврожайми та іншими катаклізмами. Як приклад, Антоній Радивилівський згадує юдеїв, що благоденствували, коли дотримувалися Божих заповідей, але потерпали від різних кар, коли відступали від істинного Бога:

«коли испо(л)нялиѣ Волю Б(о)жую, колися выстерѣгаль грѣховѣ, дознаваль розгныхъ о(тѣ) Б(о)га добродѣйств(ъ); на войнѣ о(т)носиѣ звѣтязтва на(дѣ) непріятелями, в(ъ) дому жиючи вшелякой в(ъ) кождыхъ рѣчахъ дознаваль щасливости... ово з(ъ)гола въ вшелякомъ оплываль

щастю. Тойже народъ жидовскій, якъ почаль о(т)ступо вати // отъ Б(о)га свого... аж(ъ) й Б(о)гъ зо всѣх(ъ) сторон(ъ) поча(лъ) его розными стискати непріятелями...» [216, арк. 52].

Так само Радивилівський трактує причину нещастя українського народу у середині – другій половині XVII ст.:

«Б(о)гъ Вседержитель за грѣхи наши Которыми щоразъ Маестать Его Б(о)жій уражаемъ и до гнѣву его побужаемъ, як(ъ) срогими вѣтрами непріятелями Кр(е)ста Х(ристо)ва замыслилъ насъ карати» [217, с. 1497].

Відповідно, проповідник закликає світську та церковну владу, аби ті дбали про загальне щастя, викорінюючи гріхи серед своїх підлеглих, адже Боже благословення є запорукою загального блага. Сумлінне ж виконання можновладцями їх призначення і їм самим винагороджується на небесах вічним щастям [218, с. 274]. Проповідник застерігає, що у разі виникнення різних нещасть, від яких потерпає громада, влада зобов'язана виявити винних та покарати їх, тоді Бог припинить кару:

«гды зась преложеные видячи якіе Б(о)з(с)кіє, на народъ людскій албо на самы(хъ) себе, пляги, пилнося бадають, Чи не уразилъ кто любъ з(ъ) них самы(хъ), любъ з(ъ) людей посполиты(хъ) Маестату Б(о)жого яким смерте(л)нымъ грѣхом?... Єслися мовлю заразъ удають до сихъ словъ: Кто согрѣши? а знашовши ви(н)ного, ведлугъ права Б(о)жо(го) й гра(ж)данска(го) карають; теды й Б(о)гъ пляги й вшелякіє утрапленія, которыми за грѣхи карастъ, о(т)даляеть» [216, арк. 52 зв.].

Таким чином, Антоній Радивилівський передає у християнізованому вигляді ренесансну ідею загального блага, що подається у вигляді Божого благословення, яке належить праведному народу та якого позбавлені грішники. На владу покладається відповідальність за гріхи підлеглих та піклування про суспільне щастя.

Отже, на думку Радивилівського, благословення людина може отримувати від Бога не лише небесне, але й земне, мирське щастя, яке не шкодить її моральному стану та не є перешкодою для спасіння душі. Складовими такого щастя є успіх у справах, сімейне благополуччя, належний моральний стан та матеріальний добробут. Таке розуміння щастя досить близько стоїть до грецького поняття евдемонії.

Водночас проповідник відмежовується від кальвіністського бачення земного щастя як переконливого свідчення призначення

людини до спасіння, стверджуючи, що воно, навпаки, може вказувати на близькість індивіда до загибелі, оскільки здатне збити з істинного шляху. Проте праведній благословенній людині всі ці блага йдуть на користь та слугують засобом для реалізації позитивних моральних якостей. Благословенними можуть бути не лише окремі особи, але й цілі народи, – за умови дотримання істинної віри і наявності благословенної Богом церковної та державної влади.

Щастя, що розуміється у світському аспекті як досягнення матеріальних благ, яке не ґрунтується на благочесті, природно, не знаходить схвалення Антонія Радивилівського. У дусі християнської антропології проповідник веде мову про «старого та нового Адама» й виділяє у природі людини три складові: земну, тілесну та духовну. Людей, що підпорядковують свої прагнення матеріальному світові, Радивилівський називає «земними»:

«Земнаго ч(о)л(о)вѣка носятъ Образъ на себѣ тыи которыи земная мудрствуютъ, которыи ни о чемъ иншом(ъ) не мыслятъ, тылко, албо о збогаченюся, албо о доступленію честей; которыи надто любятъ достаток земный, й славу міра сего; которыхъ житіе на земли естъ, а не на Н(е)бі» [217, с. 1273-1274].

Проповідник акцентує увагу на надмірній жадібності людей до земного щастя, та схильність до нехтування небесним:

«Правдаты много межи нами естъ такихъ что подвизаються добрымъ подвигомъ, абы могли постигнути, албо честь якую, албо богатство, албо славу, албо доброе о себѣ у людей розумен(ъ)е, албо роскоши сего свѣта, албо пріязнь й фаворъ людскій, але жебы для одержаня вѣчной жизни подвизалися добрымъ подвигомъ вѣры... як(ъ) барзо мало естъ!» [217, с. 1483].

Таке прагнення є наслідком надлишкового себелюбства, що вважається проповідником аморальною рисою [217, с. 1614]. Щоправда, подекуди Антоній Радивилівський у дусі християнського ригоризму впадає в іншу крайність, вимагаючи від пастви зневажати усі потреби чуттєвого тіла та ігнорувати їх задля служіння Всевишньому. Втім, такі пропозиції зазвичай бувають продиктовані темою проповіді (наприклад, «Слово Обще на День святых мучеників») [217, с. 1614].

Загалом Антоній Радивилівський уважає цілком природним прагнення до успіху, уявлення про який може суттєво відрізнятися у людей, що належать до різних суспільних прошарків. Відпо-

відно, кожний представник суспільної ієрархії прагне досягти бажаного щастя:

«Царь... прагнеть разширенія своего ц(а)рствія, прагнеть звѣтязства над непріятелями. Сенаторъ... прагнеть примноженъ староствъ, прагнеть булавы Гетманской, Печати канцлѣрской, лѣски Маршалковской. Воинъ... прагнеть ласки Царской й Гетманской, прагнеть здобычи зач-ной. Райци сидячи в Ратушѣ на судѣ... прагнутъ абы люде позывали абы єдни на другихъ накладали. Купци... прагнутъ абы что добре продали, абы что тане купили...» [217, с. 123].

У прагненнях до того, аби реалізуватися у своїй сфері діяльності, немає нічого гріховного, більш того, бажання збудувати успішну кар'єру Радивилівський називає «золотою мыслѣю» [217, с. 201].

Втім, проповідник виступає проти «крайнощів» у кар'єрних та економічних амбіціях, адже людина, яка занадто затьмарює розум бажаннями отримати «сьогосвітні блага», забуває про Бога й опиняється в полоні гріха. Тоді занадто сильне прагнення «зробити кар'єру» може призвести до втрати вищих благ, адже «збытная Хтивость Годности, приносить шкоду, на утратѣ... всѣхъ добръ щасливости й Бл(а)женства» [216, арк. 482]. Також світська кар'єра пов'язана з багатьма «клопотами, фрасунками, небеспеченствами й працами». Тож людина, яка приймає високі посади, уподібнюється проповідником до голодної миші, яка попадає в пастку, спокусившись приманкою [218, с. 29]. Теж саме стосується багатства:

«Кто барзо хтивый естъ до набытя богатства, нехай вѣдаеть же не любитъ Б(о)га всѣмъ с(е)р(д)цемъ своимъ(ъ)» [217, с. 667-668].

Такі бажання не гідні справжнього християнина, а надмірне шукання «світського» щастя несе загибель душі, оскільки у гонитві за земними благами, навіть здобуваючи їх чесним способом, через працю, людина забуває про Бога, не відвідує церкву, працює у свята тощо. Антоній Радивилівський пише, що при цьому вона може прикриватися цілком пристойними мотивами (наприклад, необхідністю піклування про родину), але це не зменшує її провини. Така поведінка є результатом спокуси світу, який вабить людину, «абы збытнее старанъ(ъ) е о себе чиниль, абы и в с(вя)тые дни не прожноваль». Проповідник закликає не шукати собі хліба з «уразою Б(о)жою, й нарушенемъ сумнения своего» [217, с. 1267].

Показово, що Антоній Радивилівський не виступає проти успішності як такої, вона стає благом чи злом залежно від ставлення до неї та способів використання її «плодів». Так, скажімо, багатство як таке є нейтральним. Воно може бути похвальним та корисним, коли використовується на добрі справи та славу Божу, але також може набувати негативного морального сенсу, коли людина надто сильно у ньому кохається, стає скнарою чи вживає на розпусту. Зокрема, гріховним є ставлення до багатства як до щастя та остаточної життєвої мети:

«которым(ъ) то богатым(ъ) Х(ристо)с(ъ) оповѣдаеть быти горе... тымъ который оныхъ (багатств – *В.С.*) на зло уживають, яко то на обжирства, на пянства, й на іншіє гріхи. котры оныхъ набывають, то чрезъ лихвы, то чрезъ драгѣ(з)ства, которые в(ъ) нихъ свою щасливост(ъ), й яко бы остатній свой конецъ закладають» [216, арк. 66].

Як видно з цитати, проповідник робить акцент не тільки на гріховному використанні достатку, але й на його неправедному набутті.

Також, на думку Антонія Радивилівського, варто пам'ятати про примарність земного багатства:

«...уважаимо бога(т)ства, роскоши, что иного сут(ъ), если не тѣнь й дымъ? Яко албовѣ(мъ) тѣ(нь) ч(щ)л(овѣ)ч(ес)кая непоказуется ажъ за просвѣщенієм(ъ) с(о)лнца: та(къ) вси утѣхи, вси ро(с)коши люд(с)кїи земныи, потыся показую(тъ), поки на(мъ) сего дочасного живота свѣти(тъ) щаст(ъ)е. а яко прудко гине(тъ) ды(мъ), та(къ) пруд(д)ко гину(тъ) роскоши сего облуд(д)наго свѣта» [218, с. 216].

Матеріальні блага здатні відвернути від Бога навіть побожних людей. Проповідник пише, що «много естъ тыхъ, которые пред тымъ бывали побожными, до Ц(е)ркви, до Исповѣди першими, а потымъ обтяжившиися рѣчами сего свѣта», стали лінівими до служіння Богу, виправдовуючись домашніми клопотами, «чи уже то розумѣють на семь свѣтѣ себе быти за щасливыхъ, за богатыхъ, за бл(а)гословенныхъ...», тому не звертають уваги на божественні речі [216, арк. 346 зв.]. Показовим є розподіл у наведеному фрагменті понять «щасливі» та «благословенні», що може свідчити про різне їх смислове наповнення. Так, щастя в цьому випадку, вочевидь, більше асоціюється з успіхом та везінням, водночас благословеність вказує на опіку вищих сил і «благополучний образ» людини.

У той час, як благословенній людині достаток йде на користь, грішнику отримані блага лише шкодять й успіх обертається для нього злом. Так, Антоній Радивилівський пише, що

«будеть мѣти незбожнѣй ч(о)л(о)вѣкъ великую у людей прїязнь, будутъ его всѣ на годность подносити... учинятъ(ь) его Паномъ великим... и прочая. ано всѣ тые людскіе прїязни, вси промоції обернутя ему на вѣчное осужденіе» [217, с. 677].

Сімейне щастя грішнику також недоступне, і якщо він навіть «поймет за жену деву красную й богатую» [217, с. 675], йому це обернеться злом на землі та на небі.

Загалом, не варто захоплюватись мріями про цілковитий успіх, адже людина нічого не здатна зробити досконало. «Нема(шъ) такой речи на свѣтѣ о(тѣ) ч(о)л(овѣ)къ так(ъ) щасливѣ учиненой, абы какой в(ъ) себѣ немѣла омылки, albo недосконалости» [218, арк. 12], пише проповідник у передмові до «Огородку». Така недосконалість людських досягнень впливає з недосконалості самої людини.

Отже, Антоній Радивилівський не засуджує прагнення до успішності, багатства та самі ці феномени, але застерігає від зайвої гонитви за ними і неправильного їх розуміння, аби вони не стали перешкодою на шляху до остаточної мети – небесного блаженства.

Таким чином, на думку українського мислителя, благословенність є особливим видом щастя, при якому людина володіє даними від Бога земними благами, які не шкодять її моральному стану та не є перешкодою для спасіння душі. Зовнішніми проявами благословенності є успіх, сімейний затишок, належні моральні якості та матеріальне благополуччя.

Стосовно світської успішності проповідник висловлюється неоднозначно. Загалом, він не засуджує прагнення до успішності, багатства та не вважає їх гріховними, але застерігає від зайвої гонитви за ними і неправильного їх розуміння, аби вони не стали перешкодою на шляху до остаточної мети – небесного блаженства. Адже для грішника земне щастя зазвичай обертається злом та вічними муками.

Стосовно щасливої «благословенності» християнина під час земного життя Інокентій Гізель висловлюється дещо скупіше, ніж

Антоній Радивилівський. Однак, у його творчості є певні міркування про те, як людині «зберегти надію на спасіння, не відмовляючись від земного (“дочасного”) щастя» [75, с. 34]. Інокентій Гізель також не вважає багатство чимось неприйнятним для християнина. Так, він пише, що людині потрібно мати певний матеріальний достаток для підтримки гідного життя, яке має відповідати її соціальному статусу [64, с. 347-348].

Натомість Йоаникій Галятовський звертає на це питання дещо більше уваги. Так, він описує щасливе життя біблійних персонажів, що супроводжується матеріальним достатком, а все ж триває під Божою опікою:

«добрымъ людямъ дасть Б(о)гъ ласку свою великую, а злымъ людямъ не дасть такой ласки. Мѣлъ ласку Б(о)жую великую Исаакъ, патріарха старозаконный, въ всемъ ему Б(о)гъ бл(а)гословилъ, щастилъ и давалъ(ъ) все, чого онъ жадалъ. Далъ(ъ) ему достатокъ збожа, овецъ и вшелякого богатства» [39, с. 130].

Боже благословення є причиною земного благополуччя, що виражається у «вшелякихъ добрахъ дочасныхъ», які загалом оцінюються проповідником позитивно і яких він бажає своїм покровителям [39, с. 58]. Справедливо здобуті блага, за умови їх правильного використання, допомагають людині досягти спасіння [39, с. 146]. Також до ознак щасливості належить тривале життя, після якого має наступити небесне блаженство:

«...жебы по долгихъ и щасливыхъ лѣтѣхъ д(у)ши вашѣ Х(ристо)с(ъ), вызувши з(ъ) шаты шпетной, з(ъ) тѣла смертелного, потымъ...» (нагородив Царством Небесним – *В.С.*) [39, с. 190].

Отже, в текстах Йоаникія Галятовського відображаються вже окреслені вище типові риси земного життя благословенної людини.

Щодо сімейного щастя, обидва церковні мислителі говорять небагато. Так, Інокентій Гізель, описуючи основні обов'язки ідеального християнського подружжя та можливі гріхи членів сім'ї [81, с. 238-241], фактично не зосереджується на питанні про їх щасливість чи нещасливість. Або ж благочестивість сім'ї сприймалася ним як синонім щасливості, адже вона є запорукою майбутнього вищого щастя.

Значно ширше обидва автори висловлюються про благословенність народів, втрата якої може відбуватися через гріховність

їх представників. Йоаникій Галятовський ілюструє цю ситуацію, звертаючись до типових біблійних прикладів:

«Мѣли великую ласку Б(о)жую в(ъ) Єгиптѣ і(зра)лтяне, барзоя роз(ъ)множили» [39, с. 130], «Припоминайте собѣ Капернаум мѣсто, которое было высоко по(д)неслося наукою и чудами Х(ристо)выми. Поднеслося было багатствами своими... Потымъ его тоє щаст(ь)е о(т)мѣнилось, же не хотѣло Х(ристо)вѣ упокоритися...» [39, с. 114].

Таким чином, згадки Галятовського про благословенну щасливість народів та її втрату мали на меті показати головну причину суспільних катаклізмів різного характеру – втрату благочестя й гріховність. Вочевидь, наведені міркування мали, насамперед, морально-дидактичну мету. Стосовно зв'язку благословенності народу та зусиль суспільної еліти проповідник пише, що можна-владці відповідають за вчинки підданих. Тож від носіїв влади залежить благословенне життя всього народу [39, с. 204-205].

Суголосно з Антонієм Радивилівським і Йоаникієм Галятовським, Інокентій Гізель також зауважує, що народ може бути благословенним та втрачати цей дар за гріхи, але значну увагу проповідник звертає на зв'язок благословенності влади з благословенністю народу (як і у випадку з блаженством). Наведені думки наявні в посвяті до «Миру з Богом чоловіку», у якій мислитель, переслідуючи, насамперед, мету прославлення царської влади, висловлює низку шаблонних міркувань про зв'язок моральних рис володаря та життя його підданих.

При цьому, якщо Галятовський головним чином описує колишню благословенність юдеїв, то Інокентій Гізель звертається до «теперішньої» благословенності українців. Так, Україна нещаслива через гріхи, однак щаслива через підпорядкування благословенній владі московського царя й має через це надію на Божу ласку:

«Того ради Россія Малая, еще ѿ ест(ъ) о(тъ) многихъ винъ не щаслива, Блаженна обаче за сѣе естъ, яко сихъ лютыхъ(ъ) временъ, на о(т)вращеніе бѣд(ъ), на утоленіе скорбей, Тебе Пресвѣтлый Ц(а)ру, тако Бл(а)гочестиваго ѿ Премудраго Монарху надъ собою имѣеть» [64, арк. 8 зв.].

Така надія обумовлюється давньою ідеєю про сакральність влади, яка «еманує» отриману від божества благословенність на підданих. Пристосовуючи цю ідею до потреб свого тексту, Інокентій Гізель пише:

«Сицевое Бл(а)гословеніє Орель Твоего Ц(а)р(с)кого Пресвѣтлаго Величества съ Воиномъ своимъ(ъ) о(тъ) Г(оспо)да получивши, незабываетъ ѿ Повинующихъ(ъ)ся ему: но по своей Бл(а)гости, творить ѿ оныхъ Учасниками тогожде Бл(а)гословенія» [64, арк. 7 зв.].

Ознаками благословенного життя народу є традиційний набір благ: мир, спокій, радість, багатство [64, арк. 8 зв.]. Влада (церковна та світська), що переймається загальним благом, несе відповідальність за успішність своєї діяльності перед Богом [81, с. 233, 246]. Таким чином, у тексті Інокентія Гізеля міркування про благословенність народу набуває не тільки морально-дидактичного, а й ідеологічного характеру.

Головною причиною благословенності є дотримання канонів православної віри, що також є проявом майбутнього небесного блаженства. На цьому наголошують як Йоаникій Галятівський, так і Інокентій Гізелъ [64, арк. 9].

Водночас отримання Божого благословення не є пасивним. Так, Інокентій Гізелъ висловлюється проти ідеї про напередвизначення [64, с. 654] та пише про заслуженість благословення:

«Видимъ(ъ) яко ѿ онъ за свои труды особое о(тъ) Г(оспо)да пріемлетъ Бл(а)гословеніє» [64, арк. 7 зв.].

Про необхідність праці для отримання благополуччя пише Йоаникій Галятівський, який вважає, що працююча людина перебуває під захистом Бога, тож її душі нічого не загрожує:

«Которыи за(съ) люде працюютъ(ъ), якую речъ добрую чинятъ(ъ), на ты(хъ) непріятель душныи не смѣютъ(ъ) воевати» [39, с. 205].

Проте земне благополуччя може обернутися для людини загибеллю, якщо воно не має своїм підґрунтям Божого благословення та якщо людина в погоні за світськими благами забуває про Бога. Йоаникій Галятівський досить часто описує гонитву грішників за владою, славою [39, с. 155] та багатствами [39, с. 94], називаючи ці принади «сѣтями» для ловлі людських душ [39, с. 68]. Проповідник закликає слухачів служити Богу, а не ганятися за марнотами світу [39, с. 73], адже останні віддаляють людину від Бога та приносять їй клопоти [39, с. 88]. Тих, хто в погоні за земними благами забуває про Бога та не дбає про спасіння душі, Йоаникій Галятівський порівнює з «гадами земными» й пише, що «люде, которыи всю мысль свою в(ъ) богацтвахъ, в(ъ) гонорахъ и в(ъ) иныхъ(ъ) марностяхъ(ъ) земныхъ(ъ) утопили, а о збавленю д(у)ши

своєю не мисля(ть) и не стараю(т)ся. Такѣи грѣшати и н(е)ба не доступуют(ъ)» [39, с. 101].

Однак і ті, хто служить Богу, але прагнуть багатств й інших земних благ, ризикують спасінням душі, адже неможливо досконало служити обом цілям: Царству Небесному та багатству:

«которые Б(о)гу служат и н(е)б(ес)ного мешканя хотятъ доступити, еднѣкъ за марностями земными, за богатствами ся уганяють и такіи грѣшати и н(е)ба не доступятъ, бо мовиль Х(ристо)с: Не можете Б(о)гу рабѣвати и маммонѣ....» [39, с. 101].

Досягнувши життєвого успіху, людина починає занадто пишатися ним і губить душу гордістю:

«кто естъ богатый... для того богатства в(ъ) пыху по(д)носится... кто естъ... монархоу и потентатомъ на свѣтъ... в(ъ) пыху подносит(ъ)ся, иныхъ людей нѣ за що маеть(ъ)... кто естъ и межы д(у)ховными преложонымъ... в пыху подносится, иншими людми в(ъ)згоржаеть... Кто естъ ораторомъ, філіозофомъ, теологомъ, астроліогомъ, математикомъ, аритметикомъ албо иншую мудрость и науку в(ъ) собѣ маеть и для тоси мудрости и науки в(ъ) пыху подносится, много о собѣ розумѣтъ...» [39, с. 114].

Фактично, на думку Йоаникія Галятівського, через жадібність людина втрачає всі духовні блага, стаючи зарозумілою, заздрісною [39, с. 194] тощо. Інокентій Гізелъ досить детально описує моральні вади людини, пов'язані із заздрістю до успіхів й здобутків ближнього [64, с. 279-280].

Через гріхи людина втрачає не лише вічні, але й земні блага:

«грѣх(ъ) естъ нѣчого, бо ч(о)л(о)в(ѣ)ка в нѣвечь обертаеть, позбавляеть ч(о)л(о)вѣка добръ приржоныхъ и на(д)приржоныхъ, дочасныхъ и вѣчныхъ, земныхъ и н(е)б(ес)ныхъ, позбавляеть ч(о)л(о)в(ѣ)ка цнот(ъ), ласки б(о)жой и славы вѣчной» [39, с. 156].

Виходячи з наведених прикладів, можна константувати, що благословенність як вид «земного» щастя знаходить певне висвітлення у спадщині Інокентія Гізеля та Йоаникія Галятівського, однак вона представлена у цих авторів значно скупіше, ніж у Антонія Радивилівського. Атрибутами благословенної людини є значна тривалість її земного життя, забезпеченість матеріальними благами, спокій та ін. Про можливість збудувати сімейне щастя обидва мислителі не висловлюються, обмежуючись викладенням обов'язків та потенційних гріхів християнського подружжя.

Щастя-благословенність не надається людині Богом беззастережно, запорукою його здобуття є дотримання православної віри та заслуги, що виражаються в зусиллях людини, спрямовані на здійснення різного роду добрих справ.

Благословенність народів пов'язується мислителями не тільки з їх благочестям, але й з особливостями морального стану представників влади, яка несе відповідальність перед Богом за поведінку та долю підданих. Тож наведені міркування носять не лише морально-дидактичний, але й політико-правовий характер.

Щодо світської успішності та її благ (багатство, честь, слава...) мислителі традиційно висловлюються в душі християнського самообмеження. Така успішність, якщо вона позбавлена Божого благословення та досягається через гріх, або ж якщо людина прагне її заради самої успішності, а не задля слави Божої, веде до загибелі душі, а отже – не може вважатися істинним щастям.

Польські проповідники XVII ст., зокрема Петро Скарга та Томаш Млодзяновський, вважають, що благословенне життя праведника підкріплюється наявністю певних матеріальних благ, джерелом яких є Божа милість [373, с. 88].

Петро Скарга пише, що всі людські блага від Бога [376, с. 41], та намагається відповісти на дражливе соціальне питання про причину нерівномірного їх розподілу. При цьому він не торкається грішників, земний успіх яких, природно, не є перевагою перед менш успішними, зі світської точки зору, «праведниками». Він намагається відповісти на питання, чому навіть благочестиві християни є нерівними в отриманні земних благ. Так, проповідник наводить традиційну відповідь про незрозумілий людям промисел Божий. Бог дає людям блага по своєму задуму, який нам невідомий, люди ж мають довіряти своєму Творцю [375, с. 21].

Також Творець посилає блага згідно з людськими потребами та з огляду на справу спасіння душі. Розподіл благ відбувається відповідно до можливостей та сил людей, так, аби вони могли витримати їх тягар. Окрім цього, ті, хто володіє благами, за Божим промислом, мають підтримувати тих, у кого їх нема [375, с. 22]. Християнське суспільство є тілом, у якому люди доповнюють одне одного та підтримують, така християнська любов походить з нерівності, без якої не було б можливості проявити турботу про ближнього [375, с. 23]. Люди мають дякувати Богу за Його щедрі

дари: блага тілесні, духовні та матеріальні, бо Він думає про кожного та дає блага відповідно до потреб та суспільного становища: «On ma odmyślanie o każdym, s rozdaje wedle potrzeby, i wedle stanu» [375, с. 23]²⁶. Тож смиренність людини у володінні земними благами є ознакою благословенності, адже

«Błogosławiony który z swego content i z stanu i z dsrów Bożych przy nim. Mówiąc: i tegom nie godzien» [375, с. 23]²⁷.

Щастя благословенної людини пов'язане з істинною вірою та знанням божественних речей. Так само й Млодзяновський пов'язує земне щастя з «богопізнанням» [355, с. 461-462].

Стосовно сімейного щастя польські проповідники висловлюються в межах традиційного церковного погляду, не вдаючись в деталі подружнього життя. Так, Петро Скарга, згадуючи про шлюб, викладає католицьке вчення про нерозривність цього таїнства, а також формулює мету «християнського» шлюбу: народження дітей, взаємодопомога, запобігання розпусті та взаємна підтримка в розвитку християнських чеснот [371, с. 122]. Однак у випадку невдалого шлюбу можуть відбуватись певні негативні пертурбації, зокрема, зла дружина може всупереч праву та звичаю намагатися керувати чоловіком [375, с. 194], що зазвичай приводить до плачевних наслідків. Тож, суголосно з християнською доктриною, польські проповідники зазначають, що хоч шлюбний стан і є добрим, але безшлюбність завжди краща, адже дозволяє особі залишатися вільною та цілковито присвятити себе служінню Богу й досягненню спасіння [376, с. 226-228]. Томаш Млодзяновський з приводу сімейного життя пише, що коли подружжя благочестиве та живе у згоді, то це дар від Бога, але коли дружина зла, то від шлюбу самі неприємності для тіла й душі [357, с. 17].

Щодо прагнення земного успіху, який не ґрунтується на благочесті, проповідники висловлюються негативно. Так, Петро Скарга вважає це проявом людської самовпевненості та пихи, які призводять до загибелі душі [373, с. 337-338]. Дбати про себе та власне збагачення є ознакою зараженого гріхом «лакомого» серця.

²⁶ «Він думає про кожного та роздає по потребах й по стану».

²⁷ «Благословенні, хто зі свого достатку, й стану, й з дарів Божих при нім, кажуть: й того не гідний».

Томаш Млодзяновський нагадує пастві про мінливість і марність земного успіху [354, с. 71, 80].

Скарга негативно висловлюється щодо надлишкової уваги до здобування земних благ, адже такі прагнення роблять людину невільною та призводять до гріха:

«Robim okolo świata i nabywania dóbr doczesnych: pracą niestem ustawiczną, o dostawianiu chleba, urzędów, sławy, podniesienia świeckiego uzda nas świat, i zaprzęga do swej roboty. Ciało name rządzi, i sługa Pana bije... Słudzy nasi nas opanowali. I ciężkaby a przykra mała nam bydź ta niewola, zwłaszcza dobrze urodzonym. Czart zaś kładzie na nas wory i kamienie ciężkie, pod którymi stękamy: na grzechy iego robim, jako kmiecie na łakomego Pana: a pracy nie czujem. Dla czarta nie ciężko... ludzka omylna nadzieja, ktura od czarta pociechy czekała, a miasto niey zgube dochesną i wieczną odnosila: a dlz Pana Bóga i małe rzeczy zdadzą się nam ciężkie... Izali świat, i czart, i ciało któremu tak pilnie służym, wyzwoli nas od śmierci, sądu, i piekła?» [375, с. 194]²⁸.

Людські турботи про земні блага є безсенсовими, адже вони спрямовані на здобуття непотрібних речей, які шкодять спасінню. А ще проповідник нарікає на розкіш як прояв марнославства [372, с. 303].

Зайва турбота про «земні речі» є перешкодою до духовних благ:

«w urzędach, w pracach i gospodarstwach, którymi się... serca obciążają... które wszystek czas i myśli ludzkie w się biorą, i wsiane słowo Boże wyciskają i uduszają. Bo wiele ich jest, którzy radzi słuchają słowa Bożego, i radzi je do dobrego serca swego kładą: ale nie rodzi w nich pożytku cnot świętych, dla zabaw świata tego, które im czasu do rozmyślenia i używania i wykonania rzeczy w sercu postawionych i już wsianych nie dają... Tak

²⁸ «Працюємо на світ та набування дочасних благ: праця не звична, заради хліба, посад, слави, успіху світського, накладає узду на нас світ та запрягає до своєї роботи. Тіло нами керує, й слуга пана б'є... Слуги наші стали нам панами. Й тяжка та прикра мала б бути нам та неволя, особливо шляхетним. Чорт на нас вантажить мішки та тяжке каміння, під якими стогнемо: працюємо на гріхи його, як селяни на жадібного пана: а праці не відчуваємо. Для чорта не тяжко... людська марна надія, чекала від чорта втіхи, а замість неї дочасну й вічну згубу отримала. А для Господа Бога й малі речі здаються нам важкими... Хіба світ, й чорт та тіло, яким так старанно служуємо, визволять нас від смерті й пекла?»

zbytnie sprawy świeckie, odeymują czas, który na duchowne zabawy obracać ma» [371, с. 254]²⁹.

Також, за Петром Скаргою, перешкодою до спасіння є гроші й багатства, в яких потопляють людські думки та любов [371, с. 255]. Томаш Млодзяновський пише, що людина ризикує стати невільником свого багатства, що відбувається тоді, коли вона вбачає в «багатствах, достатках та маєтках» своє щастя [354, с. 33-34]. Навпаки, багатство може стати причиною людських нещасть [355, с. 34] та навіть загибелі, адже «багатства й достатки є початком прокляття» [355, с. 35].

За Скаргою благословенність/щастя народу залежить не тільки від його благочестя, але й від влади. Він нагадує про особливу місію можновладців, які отримали владу від Бога, який

«...daie naukę wszystkim urzędnikom i starszym przełożonym. aby o ludziach sobie ot Pana Boga poruczonych myśleli, a dobro pospolite, orzed się brali, miłując poddane, a dobrze im czyniąc, nie swoich ale ludzi wszystkich pożytków przestrzegając... O wszystkich i o Rzeczypospolitey radzić i pospółtwu i stanom wszystkim dobrze czynić: to prawie Boska cnota» [372, с. 74]³⁰.

Проповідник пише, що той з вищих, хто більше проявляє любов до людей, той ближче до Божої любові. Від можновладців залежить матеріальне благополуччя, моральний стан та спасіння підданих. Володарі мають дбати про три види благ: корисні, моральні та вічні. Перший вид благ, за Скаргою, зводиться до забезпечення спокою й правопорядку, другий полягає у піклуванні про моральність підданих, а третій – у спрямуванні їх до небесного

²⁹ «При врядуванні, в праці, в господарстві, якими собі... серця обтяжуємо... які весь час та думки людські на себе перетягають й посіяне слово Боже витискають й душать. Бо багато є таких, хто радий слухати слово Боже та радий до серця доброго його вкладати, але не родять в них врожаї святих чеснот, через турботи сьогосвітні, які їм часу для обмірковування й втілення речей в серці посіяних не дають... Так зайві світські справи відбирають той час, який мав би використовуватись на духовні вправи».

³⁰ «Дає науку всім урядникам та старшим, аби про людей собі від Господа довірених думали, а загальне добро понад себе цінували, люблячи підданих й добре їм чинячи, не про свої, але про людські всі блага дбаючи... Про всіх та про Річ Посполиту думати і народу й станам всім добре чинити, то справді Божа цнота».

блаженства, шляхом турботи про Церкву [374, с. 235-236]. Загалом, проповідник неодноразово згадує про обов'язок влади турбуватись не лише про тілесні блага, але й про душі підданих [374, с. 208; 376, с. 62].

Томаш Млодзяновський так само говорить про те, що мати добрих зверхників є щастям для народу [357, с. 15]. Щастя володаря та його підданих тісно поєднані між собою. Тобто, коли володарі благословенні, то й народ перебуває під Божим благословенням, якщо вищі дбають про підданих, то останні стають щасливими. Християнські монархи та можновладці за добре правління отримують винагороду від Господа. Тож ознакою доброго володаря є щастя його підданих:

«Zaiste przymiot dobrego radcy, niecheć wygody, gdy lud iey nie ma... Wprzymierzu ma być szczęście Panskie z szczęściem poddanych, sromota Tronu: dostatec Pana, przy niedostatku Państwa» [357, с. 16]³¹.

Петро Скарга всіляко дорікає тим можновладцям, які забувають про свій обов'язок піклуватися про благополуччя підданих, адже вони мають не своїх, а Божих підданих, про яких Господь доручив їм дбати [373, с. 337].

Таких злих урядників Бог попускає людям та цілим народам за їхні гріхи [376, с. 113]. В свою чергу, через негідну еліту занепадають держави та народи [376, с. 124].

Однак, природно, влада сприймалась польськими проповідниками як священна. Петро Скарга закликає слухачів підкорятися можновладцям та не прагнути влади, адже коли суспільство заражене прагненням до панування, то ця вада завдає шкоди всім [376, с. 60]. Польський проповідник пише про те, що не потрібно заздрити високим посадам, адже чим вища посада, тим вища відповідальність і тим більші клопоти:

«Nie zayrzymy tum co się na świecie mają lepey, abo na wielkich urządach siedzą, abo wysokie dary Boże mają. Bo Každy ma swoją ciężkość i nędze w naywiększym szczęściu, i surowszy sąd Boży z darów większych» [375, с. 24]³².

³¹ «Дійсно ознака доброго начальника – не хотіти вигоди, коли її не мають піддані... В перемішку мають бути щастя панське з щастям підданих. Сором для трону – достаток володаря при нестатках країни».

³² «Не заздримо тим, хто на світі себе відчують краще, або на вищих посадах сидять, або вищі дари від Бога мають. Бо кожен має свою тяж-

Проти зайвого прагнення до успіху виступає і Томаш Млодзяновський, що вихваляє споглядалне життя благословенного християнина, який не ганяється за владою, славою та іншими спокусами [357, с. 189].

Благословенність земного життя християнина пов'язується польськими проповідниками з матеріальним достатком, що відповідає суспільному положенню, зі спокоєм та пізнанням істин Віри. При цьому досить детальна увага приділяється питанню про природу нерівності розподілу матеріальних благ між християнами.

Сімейне щастя, багатство та кар'єра для католицьких проповідників не є обов'язковими умовами земного щастя благочестивої людини. Навпаки, шлюб, прагнення влади та багатств можуть бути причиною нещастя і перешкодою до духовних благ і вищого щастя.

У питанні щодо зв'язку земного щастя людей та діяльності влади Петро Скарга та Томаш Млодзяновський досить широко описують залежність морального стану можновладців та щастя підданих. Влада є священною, однак пов'язана з відповідальністю, яку несуть володарі за щастя підданих, для благословенного життя яких правителі роблять все можливе. Натомість, за гріхи Бог карає народи злими можновладцями, які не дбають про загальне благо, і держави занепадають під їх правлінням.

Отже, «благословенність» у творчості українських та польських авторів одним зі своїх значень має земне щастя християнина, ознаками якого є володіння земними благами: матеріальними статками, соціальним успіхом, сімейним благополуччям, довголіттям, обізнаністю в справах віри, які супроводжуються моральним благочестям суб'єкта. Названі блага мають своїм джерелом божественну опіку та не шкодять моральному стану людини, а отже, не є перешкодою для спасіння душі.

Матеріальні блага розподіляються серед благочестивих християн відповідно до їхніх потреб та суспільного положення. При цьому католицькі автори приділяють досить велику увагу питанню про природу нерівності такого розподілу.

кість й навіть в найвищому щасті, й більш суворіший суд Божий до тих, хто має більші дари».

Сімейне благополуччя для православних та католицьких мислителів не є обов'язковою умовою земного щастя благочестивої людини. Навпаки, шлюб може бути причиною нещастя і перешкодою до духовних благ і вищого щастя. Характерно, що міркування про можливість «сімейного щастя» присутнє тільки в текстах Антонія Радивиловського, інші автори, незалежно від віросповідного табору, звертають увагу лише на взаємні обов'язки та часті гріхи християнського подружжя. Причиною сімейних негараздів традиційно проголошується гріх, також, у патріархальному дусі, провина перекладається на жінку, яка прагне здобути керівну роль в подружньому житті.

Міркуючи про природу божественної опіки над людиною, українські та польські проповідники, природно, відкидають кальвіністську ідею абсолютного напередвизначення. Водночас вони визнають передбачення Богом людських гріхів та благочестивості, яке є основою для передвічного «першого» благословення праведників, яке, однак, ґрунтується на власних чеснотах останніх. Основним фактором Божого благословення є заслуга, яку віруючі здобувають, плекаючи християнські чесноти та виконуючи добрі справи.

Благословенними можуть бути не лише окремі особи, але й цілі народи, але за умови дотримання істинної віри і наявності поставленої Богом церковної та державної влади. Також українські та польські автори однаково негативно висловлюються про злих можновладців, яким Бог дозволяє стати на уряди над людьми і які впали у важкі гріхи й не прагнуть навернення на добрий шлях.

Відстоюють вони й ідею відповідальності влади за неналежне піклування про моральний стан, спасіння підданих та загальне благо. Проте у текстах Інокентія Гізеля простежується архаїчна ідея еманування благословенності влади на підданих, що є запорукою їх благополуччя. Натомість католицькі автори більшу увагу звертають саме на діяльнісний аспект благословенного володаря, який дбає не лише про душі, але й загальне благо. Проміжну роль займає позиція Антонія Радивиловського, який у своїх міркуваннях про роль держави у щасті підданих поєднує ідею Божої опіки над благочестивим володарем і його народом з вимогою до можновладців активно дбати про благо підданих.

Стосовно світської успішності (кар'єра, багатство, влада...) православні та католицькі мислителі висловлюються неоднозначно. У спадщині Інокентія Гізеля, Йоаникія Галятовського, Петра

Скарги та Томаша Млодзяновського світське щастя характеризується негативно, адже для грішника земне благополуччя зазвичай обертається злом та вічними муками. Так само усі автори відкидають кальвіністське бачення земного щастя як ознаки спасіння, зауважуючи, що воно може бути вказівкою приречення людини до загибелі, оскільки здатне збити з істинного шляху. Проте, на думку Антонія Радивиловського, праведній благословенній людині всі ці земні принади йдуть на користь та слугують засобом для реалізації її позитивних моральних якостей. Загалом, він не засуджує прагнення до успішності, багатства та не вважає їх гріховними, але застерігає від зайвої гонитви за ними і неправильного їх розуміння, аби вони не стали перешкодою на шляху до кінцевої мети – небесного блаженства.

5.2. РАДІСТЬ ТА ЗАДОВОЛЕННЯ

Невід'ємною складовою феліцитарного концепту є «радість», що виражає суб'єктивний аспект щастя як емоційного переживання позитивного наповнення життя. У ряді філософсько-етичних систем існує досить виразна тенденція до певного отождолення щастя та радості або вживання лексем, що їх позначають, як взаємозамінних. Так, на думку Лейбніца, щастя є станом стійкої радості [146, с. 419], а Фром вважає, що радість та щастя співвідносяться як ситуативне та постійне, радість є переживанням впливу одиничного позитивного факту, а щастя є постійним переживанням радості [284, с. 147]. Тож розгляд складових уявлень про щасливе життя без врахування радості був би не повним.

Радість є однією з основних емоцій людини, внутрішнім відчуттям задоволеності та, в підсумку, щастя. Традиційно радість тлумачиться як суб'єктивний, внутрішній емоційний стан людини. Проте вона має досить виразний об'єктивний аспект, оскільки її причиною, як правило, є зовнішні сили чи події. Також радість може «переноситись» на явища зовнішнього світу (наприклад, «радісний день»), залишаючись при цьому характеристикою людської екзистенції.

Природно, що поняттю «радість» у філософському та релігійному дискурсах надавалося моральне звучання, адже воно виражає позитивну мотивацію людської діяльності і відображається в її вчинках, а отже, пов'язане з моральним життям індивіда.

В античній культурі радість (грец. *χαρά* або *περίχαρής*, лат. *gaudium*) асоціювалася із задоволенням та тілесними бажаннями і сприймалася нерозривно від них [309]. З поширенням християнства на перший план виходить розуміння радості як вищого духовного почуття, доброзичливості та спокою (тиха, «світла» радість християнського святого на противагу язичницькій «буйній» радості) [116, с. 146].

За своєю етимологією лексема «радість» походить від старослов'янського «радъ», яке дало низку однокореневих відповідників у слов'янських мовах. Це слово тісно пов'язане з його лексичними формами «радєть», «ради», що передбачає певну цільову і «діяльнісну» спрямованість цього почуття. Деякі дослідники тлумачить лексему «рад» як «добровільний», «готовий до благодіяння» [193, с. 37-43]. Тобто радість – це почуття, що переходить у поведінку. Тож важливим її параметром є «діяльнісний» характер.

Застосування поняття «радість» (та його дублету «веселість») є досить поширеним у християнській літературі, зокрема, у літургійних текстах та Святому Письмі (Лк. 1:28; Гл. 5:22 та ін., взагалі, у Новому Завіті вона згадується майже 70 разів) [86, с. 165-179]. У релігійних творах стан радості у її духовному розумінні виразно перекликається з вищим ступенем земного щастя – блаженством, що пов'язане з «раденієм о дарах духовних» [36, с. 119]. Останнє безпосередньо перегукується із християнським уявленням про діяльну любов до ближнього, яка, зі свого боку, приносить порятунок душі.

Отже, радість виникає, по-перше, завдяки любові до того, про кого людина піклується, кому допомагає, про кого дбає; по-друге, у зв'язку з надією на те, що душа попрямує до Царства Небесного, оскільки людина виконує християнські заповіді.

У християнській традиції йдеться про існування радості людської (душевної і духовної) і радості божественної (благодаті, божественної гармонії людини зі світом) [70, с. 23-28]. Тут радість має неземну, духовну суть, адже джерелом «істинної радості» виступає Бог. Тож радість може тлумачитись як благодать, що сходить від Господа [193, с. 37-43]. Так, виходячи із внутрішньої форми слова-концепту «радість», Олександр Долженко визначає як його етичну смислову частку «стан внутрішньої гармонії зі світом», інакше – «божественну гармонію», тобто благодать [86,

с. 165-179]. Отже, у релігійних текстах Бог є одночасно причиною, метою та об'єктом радості.

«Істинній радості» протистоїть «фальшива», що має своїм джерелом спокусу благами світу або зло («зла» радість від шкоди іншому, помсти тощо). У християнському дискурсі радість також «парадоксальним» чином поєднується з позірним «несчастьям» (різними життєвими випробуваннями), адже земні негаразди можуть принести людині радощі небесні (небесне блаженство).

Уявлення про радість може набувати різних відтінків, стаючи радістю душі, серця, тіла, які то переплітаються, то протиставляються одне одному. Так, погляди щодо «світських радощів» у релігійних текстах підкреслено протиставляються «радошам духовним». «Земні» (світські, тілесні) радощі також окреслюються лексемою «задоволення» (насолода), яка стосується «радостей тіла».

Зв'язок концептів «радість» та «задоволення» розглядався в дослідженнях російського філолога Олександра Пеньковського [203, с. 375-383], який зазначав, що ці поняття протиставляються одне одному, як духовне та тілесне. Радість – почуття, що є характерним для людської душі, натомість задоволення здебільшого сприймається в гедоністичному сенсі, як радість «тіла», тобто «насолода». Радість може відділятися від задоволення та протиставлятися йому як більш високе почуття, яке пов'язується з душею. Натомість задоволення трактується як відчуття-реакція на насолоду та асоціюється з чимось тілесним.

У релігійних та світських текстах обидва концепти інколи переплітаються та тлумачаться одне через інше [98, с. 155-158]: радість є задоволенням душі, а задоволення виступає як радість тіла. Однак радість, зважаючи на її, переважно духовну, сутність, у релігійних текстах розуміється як більш реальна, істинніша, ніж оманливе фізичне задоволення [203, с. 375-383].

Що ж стосується середньовічних та ранньомодерних церковнослов'янських текстів, то вони свідчать про порівняно пізні розмежування мовних засобів вираження уявлень про земну та небесну насолоду [309].

Як вже було зазначено, радість у релігійних текстах утворює пару з веселістю, що також може бути небесною і земною (пов'язаною з душевною чи тілесною насолодою). На думку дослідників, у ранніх текстах, написаних церковнослов'янською мовою, спостерігалась тенденція до ототожнення веселості з матеріальною складовою концепту радості, остання ж набувала духовного

значення [70, с. 23-28]. Проте в подальшому цей розподіл не зберігся, і в епоху бароко обидві лексеми використовувалися як дублети [309]. На матеріалі староукраїнських текстів ця проблема, на жаль, досі не досліджувалася.

У комплекс ранньомодерних уявлень, пов'язаних із зовнішніми проявами радості/веселості, входять спів, танці, сміх тощо. Тож вони слугують своєрідними маркерами для позначення стану «земної» радості/веселості людини або як їх замітники.

В окремих випадках для позначення духовної чи небесної радості церковними авторами використовується лексема «блаженство», однак земного задоволення/насолади вона не стосується. У свою чергу лексема «щастя» може слугувати замітником як для радості, так і для задоволення.

Таким чином, при дослідженні уявлень про радість та задоволення необхідно брати до уваги не тільки ті фрагменти міркувань мислителів, де вони оперують однойменними лексемами, але й звертати увагу на широкий арсенал інших лексичних засобів (веселість, насолода, втіха...), що залежно від контексту можуть передавати те чи інше уявлення про радість душі або тіла.

Такої ж думки дотримуються Олена Озерова та Марія Покручіна, які вважають, що до «ядерної зони» концепту «радість» можна відносити також «синонімічні лексеми, що є іменами суміжних концептів: “веселощі”, “тріумф”, “щастя”, “задоволення”, “насолада”, “блаженство” та ін.» [193, с. 37-43]. Залежно від ситуації їх значення можуть повністю збігатися або ж мати певну відмінну конотацію. На користь їх спільної онтології свідчать і часті використання цих лексем поруч у випадках, коли йдеться про вираження суб'єктивного переживання щастя і пов'язаних з ним емоцій [131, с. 4-7].

При проведенні подальшого аналізу уявлень про суб'єктивні складові концепту щастя в творчості Антонія Радивиловського та інших обраних для дослідження текстах будуть враховані всі вищевикладені обставини. Тож надалі радість і задоволення розглядатимуться як дві бінарно-опозиційні складові переживання щастя у його духовному (небесному) та тілесному (земному) тлумаченнях.

Антоній Радивиловський досить часто використовує лексему «радість» та її дублет «веселість» у своїх повчаннях, передаючи

ними уявлення про різні аспекти суб'єктивно-емоційної складової щастя.

Радість («радость, веселіє») у текстах проповідника може позначати як суб'єктивне почуття (людини чи когось із небожителів), так і переноситись на якусь подію [219, арк. 332 зв.], дію [219, арк. 38 зв.] або момент часу («радосна година»).

Антоній Радивилівський досить чітко вказує на суміжність радості та щастя, використовуючи їх поруч:

«Якъ много щасливыхъ дней упередило звѣтязцовъ сего свѣта, в(ъ) которые надъ непріателями своими на выграную трубити казали, а жадень з(ъ) оныхъ незамыкал в себѣ такой щасливости, такого веселя яко день нынѣшній Братіе Возлюбленная» [219, арк. 36].

Також автор вдається до пояснення одного явища через інше, зазначаючи, що веселість є щастям: «смотря весело, то есть, если в(ъ) счастью остается» [216, арк. 199]. Тож зв'язок уявлень про веселість та щастя в текстах Антонія Радивилівського не викликає сумнівів.

Джерелом істинного щастя, що здатне задовольнити людину, як і належить для текстів релігійного характеру, проголошується Бог. Наприклад, у рукописному «Слові п'ятому на Воскресіння Господнє» Антоній Радивилівський, вочевидь, звертаючись до лаврських ченців, пише:

«Тутъ братіе научитесь где правдивой маєте шукати радости?... негде инде тылко в(ъ) самому Г(о)сподѣ, мовить албовѣмъ: се(рд)це мое // ѿ плоть моя возрадовастся о Б(о)зѣ живѣ, а Ісаія: Радующеся возрадоуюся о Г(оспо)де, ѿ возвеселится душа моя о Б(о)зѣ моемъ» [219, арк. 37 зв. – 38].

Як видно з наведеної проповідником церковнослов'янською мовою цитати з шістдесят першої глави книги Ісаї, радість та веселість використовуються поруч, при чому друге належить душі, що не вкладається у вищезгадану схему Наталі Дмитрієвої, яка стверджувала тілесність «веселості» й духовність «радості» в церковнослов'янських текстах [70, с. 23-28]. Загалом, у біблійних цитатах, вміщених у текстах Антонія Радивилівського, «радість» та «веселість» досить часто згадуються поруч:

«Что за веселіе з(ъ) сего звѣтяжства? обачемо... на розвеселіе свое уживаєть словъ, мовячи: *«обратилъ еси плачь мой в(ъ) радость мнѣ, ... ѿ препоясал(ъ) мя веселіємъ»* [219, арк. 33] (Пс. 29:12) (курсив мій – В.С.) та ін.

При цьому не знаходить підтвердження й «тілесність радості», адже радіють не тільки люди, але й небожителі: святі, янголи, Богородиця та Сам Господь [219, арк. 840 зв., 841 зв.].

Так само і в основному тексті своїх повчань Антоній Радивилівський використовує ці лексеми як синонімічні для подовження риторичного ряду або надає їм відповідної конотації. В одних випадках він користується лексемою «веселість» для позначення земного щастя, а «радість» відносить до небесного блаженства [218, с. 1029; 219, арк. 333], однак «веселість» набуває в текстах проповідника і духовного значення [219, арк. 35]. Відтак, можна стверджувати, що зазначені лексеми здебільшого використовувались проповідником як синоніми.

Христос є головною причиною радості християнина, адже саме Він втішає людей у злигоднях земного існування. Антоній Радивилівський пише, що завдяки своїй милості Господь людей «з(ъ) смутку на веселіє, з(ъ) непокою на покой припровадилъ» [219, арк. 37 зв.]. Завдяки Боговтіленню у людей з'явилася надія отримати істинну радість на небесах: цю богословську ідею проповідник намагається донести через образ шлюбу Господа з людською природою. Коли Господь «поцілував свою наречену» (став людиною), то покращив людську природу та змінив її суть, зробивши людину здатною отримати вічне щастя. Тож ця подія (Боговтілення), яка несе людям радість, є радістю сама по собі:

«о веселое поцалован(ъ)е! през(ъ) которое шпетность натури нашей премѣнилася в пѣнность» [219, арк. 332 зв.].

Природно, що найвищою для проповідника є радість, пов'язана з переживанням неземного щастя перших людей та небесного щастя праведників. Так, Едем називається найвеселішим місцем, що було втрачене людьми через гріхопадіння [216, арк. 482]. Після втрати цього правдивого щастя людина завжди відчуває потребу в ньому, її душа прагне справжньої радості: «Чи не терпимо на семь облудномъ свѣтъъ великаго правдивой радости гладу?... терпимо» [218, с. 1030].

У стані повної істинної радості знаходяться лише небожителі: Господь, Богородиця, янголи, святі, які радіють від перебування у досконалому небесному блаженстві або з якогось іншого добродісного приводу. Так, проповідник описує «веселиє» Діви Марії та янголів на небесах з приводу «перемоги Ісуса Христа» («з звѣтства Хр(исто)ваго Радость»):

«Звѣтяства его веселятся Аггли, веселит(ъ)ся М(а)рїя» [219, арк. 840 зв.], «Веселятся з(ъ) того звѣтяства й самыи небесныи Моцарства» [219, арк. 33 зв.].

Навіть Сам Бог Отець радіє з Вознесення Ісуса Христа та зустрічає Христа з перемогою, як цар свого гетьмана [219, арк. 153]:

«Б(о)гъ О(те)ць з Вознесенія Хр(исто)ваго Радуеться» [219, арк. 841 зв.]; «Б(о)гъ От(е)ць радується й триумфуєть» [219, арк. 143].

Стосовно радощів небесного блаженства, що їх переживають праведники, проповідник традиційно стверджує їх «невимовность» [219, арк. 842]:

«...кто(ж) може(тъ) такъ высокаго розуму й быстрого быти довѣпу, жебы н(е)б(ес)наго Ц(а)р(с)твія могль выразити радости! нехай кто будетъ такъ бѣглымъ в(ъ) мѣричной науцѣ яко Архимедесь, неомѣри(тъ); якъ много й якіє суть радости в(ъ) н(е)бѣ; неха(й) кто будетъ такъ вимовный яко Туллѣушъ, довципный яко Плято, анѣ словы выславити златыми, ани аргументами досконале до(й)ти можетъ тоєй н(е)б(ес)ной радости великости» [219, арк. 328].

Однак у рукописному «Слові в неділю чотирнадцяту по сходженню Святого Духа» проповідник намагається передати небесні радощі, удаючись до біблійного порівняння їх з радощами на розкішному царському весіллі:

«на веселяхъ за(сь) Ц(а)р(с)кихъ сыновѣ, ассистенція свѣ(т)лая, сплендоры богатые, ношеня о(тъ) кореня, напитки высменитые, сладкости вонные. Жебы теды выразилъ великость радости веселя н(е)б(ес)наго, до веселя сыновѣ Ц(а)р(с)кихъ оноє прировнялъ... // Тутъ на веселяхъ ктоса веселить, кто плачетъ... В Н(е)бѣ за(сь) на веселю Агнчомъ о(т)всю(ль) радо(сть)» [219, арк. 328-328 зв.].

Таким чином, проповідник намагається дотриматись ідеї «невимовності» небесних благ, одночасно надаючи їм цілком конкретної образності земних розкошей в їх максимально можливій повноті та без «небажаних» наслідків, що цілком відповідає його манері описання небесного блаженства. Далі проповідник, посиляючись на Бернарда Клервоського, намагається конкретизувати духовні причини й зміст радості праведників:

«С(вя)тыи будутъ веселити внутрь себе з(ъ) Д(у)ши й тѣла увелбленя, зверху себе, з(ъ) ч(о)л(о)в(ѣ)ковъ й Аггловъ зтоваришеня, на(д) себе з(ъ) виденія Пр(есвя)той Тр(ои)цы, нижей себе, з(ъ) н(е)ба иншихъ ство-

рень телесныхъ пїенкости, около себе, то є(сть) з(ъ) утѣшен(ъ)я всѣхъ смысловъ. ово згола нехай тр(ы)ваю(тъ) всея // сего облудного свѣта, такъ долго яко негды(сь) трвалъ банкетъ Асверовъ; противко веселя н(е)б(ес)ного, ничтоже» [219, арк. 328 зв.-329].

Антоній Радивилівський закликає паству цінувати цю майбутню небесну радість вище за земну і, зрозуміло, вважає неприйнятним віддавати перевагу останній [219, арк. 333]. Проповідник постійно підкреслює оманливість земних радощів:

«Щаст(ъ)е правѣ, сего свѣта, неприемность маєт правдивую, веселость ѥ утѣху фалшивую... Азаж(ъ) то невеликая слѣпота ч(о)л(о)в(ѣ)-ч(ес)кая?... за тымыся речами уганяти которые (мають – *В.С.*)... подъ змышленнымъ веснл(ъ)емъ правдивый смутокъ, подъ змышленнымъ щаст(ъ)емъ правдивое не щаст(ъ)е» [218, с. 1028].

Для підсилення своєї аргументації Антоній Радивилівський посилається на авторитет Блаженного Августина, якого називає «святим».

Фальшива радість, що спирається на світські блага, приводить людину до духовної смерті [219, арк. 833]. Проповідник пише, що світська радість є оманною та завжди змішана зі смутком та смертю [219, арк. 38].

Далі проповідник наводить приклади з античної літератури (Тита Лівія та Плутарха) про смерть людей від радості з приводу певних подій. Наприкінці цих розважань Антоній Радивилівський цитує слова святої Цецилії про те, що істинну радість треба шукати в Господі:

«О коханкове! не шукайте в свѣтъ // радости которая плачемся платитъ, але шуайте в(ъ) Б(о)зѣ, которая нѣгдыся не отмѣняетъ» [219, арк. 38-38 зв.].

Характерним фактом є посилання з цього приводу на слова святої римської мучениці Цецилії (Кікілії), яка шанується католицькою Церквою як покровителька церковної музики. Її ж ім'я згадується в І Євхаристичній молитві (Римський канон) Римокатолицької меси. Хоч ця свята шанується і в православ'ї, однак її культ є більш розповсюджений саме в Західній Церкві та набуває особливої популярності в XVI-XVII ст. Тож згадка саме про цю святу є доволі симптоматичною для київського інтелектуала.

Непевність земного існування обертається непевністю почуттів самої людини, про що Антоній Радивилівський пише:

«...есть нестатечность, ч(о)л(о)вѣче свѣтовый, тебе самого, который есєсь то веселый, то смутный... то щасливый то нещасливый, то хочєшь, то нехочєшь» [216, арк. 107].

Зємна радість обертається для людини смутком, а небєсна є чистою без небажаних наслідків, тому справжній християнин має чекати на неї [218, с. 1029]. Тож годі й шукати на землі чистої радості, про це має знати кожен, пише проповідник далі:

«абысмо знали, же кто... радости какой шукаєть безъ примѣшаня смутку, щастя безъ(ь) нещастя, богатства безъ(ь) убоства; рожи шукаєть безъ(ь) тернія... бо яко рожи немо(ж)ная быти безъ(ь) тернія... такъ неможная быти радости безъ(ь) смутку, весєлю бе(зъ) плачу, щастю бе(зъ) нещастя» [218, с. 1027].

В цьому фрагменті лексеми «радість», «веселе» та «щастя» виступають в якості синонімічних й служать для подовження риторичного ряду.

Отже, зємна радість не дає людині істинної задоволеності, яку може послати лише небєсне блаженство. Тож виникає логічне запитання: чи можлива взагалі прийнятна для християнина радість під час зємного існування? Проповідник дає на нього досить розлогу відповідь.

По-перше, частково ця «вища» радість доступна й на землі. Антоній Радивилівський пише, що саме усвідомлення перспективи небєсного блаженства приносить християнину значно більшу радість та щастя порівняно з зємними благами [217, с. 50].

Завдяки Божій милості людині доступна духовна радість, що пов'язана з надією на спасіння. Христос Своєю жертвою усунув перешкоди до неї: «Радуйтеся. Двѣ перешкоды были до радости, братїє, грѣхи й смерть» [219, арк. 47 зв.]. Тож християнин має пам'ятати, що його радість заснована на муках Христа, та не впадати у відчай у нещасті, адже за смутком приходить радість, пише проповідник в рукописному «Слові п'ятому на Воскрєсіння Господнє» [219, арк. 37 зв.].

По-друге, людині доступна радість, яку дає християнська любов, чисте сумління та інші християнські цноти. Так, заздрість руйнує щастя людини, пише Антоній Радивилівський, згадуючи біблійного Амана, який «в(ь) дни щастя свого пєкся зайзрєстью яко зноем(ь)» [216, арк. 480 зв.]. Навпаки, християнин має тішитися з щастя ближнього:

«если ближний его смотритъ) весело, то є(сть), если в(ъ) щастю зостає(тъ), повинен(ъ) й он(ъ) весело смотрѣти, то є(сть), з(ъ) щастя его тѣшиться» [216, арк. 199 зв.].

Отже, християнська любов очищає людське сумління і робить людину щасливою [218, с. 218]. Така духовна радість є вищою за тілесну, тож проповідник закликає надавати перевагу саме їй, особливо під час великих свят:

«Веселѣтся мовлю, але нетакъ тѣлесне яко д(у)ховне. Немовте же Х(ристо)съ Воскрєсь, же тепєрь Пасха єсть свято веселое, для того їжмо добре й пѣймо веселячися. але веселячися памятаймо на то: же якоже Х(ристо)ъс воста от(ъ) мертвыхъ...» [219, арк. 35].

Іншим поняттям, що поруч з радістю виражає суб'єктивне переживання щастя, є задоволення або насолода, яка християнською етикою трактується як у позитивному (близькому до епікурівського), так і у негативному (гедоністичному) розумінні. Природно, що наведена схема відбилася у повчаннях Антонія Радивиловського. Тут слід звернутися до земного аспекту розуміння насолоди/задоволення, адже про досконалі втіхи, пов'язані з небесним блаженством, уже мовилося вище.

У творчості Антонія Радивиловського простежується вплив епікурівського розуміння щастя як радості від володіння земними благами, душевного спокою, отримання задоволень (без зловживання ними), від насолоди життям та відсутності душевного страждання. Хоч, природно, цей погляд набуває християнського звучання.

Щастя як «задоволення без поганих наслідків» вважається проповідником цілком допустимим для християнина, наприклад, дружні зустрічі та бенкети. У друкованому «Вінці Христовому» проповідник пише:

«...что за грѣхъ наистися, напитися, албо ли тежъ з добрымъ другомъ своимъ, й милымъ гостем якого банкету в(ъ) добрый способъ зажити?» [216, арк. 65 зв.]

Втім, порівняльний аналіз друкованого та рукописного варіантів зазначеної проповіді («Слово третє на Вознесіння Христове») показують, що проповідник був досить обережним у підході до цього питання. Це проявляється в ретельному підборі слів та у ваганнях щодо їх вибору (вочевидь, через небажання наразитися на звинувачення у проповіді «гедонізму»). Так, у рукописному

варіанті «Вінця Христового» той самий фрагмент включає в себе, окрім самого банкету, пов'язані з ним задоволення «милымъ гостемъ, якого банкету й кротофилъ в(ъ) дому зажити» [217, с. 203], у друкованому, як видно вище, йде акцент на «доброму способі» відправлення бенкету.

Далі проповідник, порівнюючи тих, хто бенкетує гріховно та «по-християнськи», пише, що покарані Богом будуть зовсім не ті, «которые з милымъ приятелемъ, albo гостем в дому своемъ уживши учты удаются до хваления Господа Бога» [216, арк. 66]. В рукописному «Вінці Христовому» замість «учты» вживається слово «кротофилъ», яке закреслене в тексті й замість нього на полях написано «утъхи» [217, с. 204]. Проте, вочевидь, і це слово видалося проповіднику некоректним і було замінене на більш нейтральне – «учты». Однак загальна думка Антонія Радивиловського про допустимість такого задоволення залишається незмінною.

В іншому місці проповідник вдається до роз'яснень щодо вживання п'яних напоїв, стверджуючи допустимість помірною пиття й неприпустимість зловживання ними [219, арк. 42].

Те ж саме стосується й радощів, зокрема сміху, пов'язаного із приємним спілкуванням людей. Проповідник пише, що помірний сміх не тільки не є гріховним, але й відповідає людській природі:

«Что за грѣхъ засмѣяться? поневажъ силу смѣха з(ъ) истностію ч(о)-л(о)вѣческою такъ Б(о)гъ соединилъ, же єдно безъ другого быти неможеть...»,

отже не будуть покарані Богом ті,

«которые мѣрнаго užívають смѣху чрезъ котрый веселость с(е)рдца своего оказываютъ» [216, арк. 65 зв.-66].

Антоній Радивиловський закликає дорожити справжніми цінностями, які роблять людину щасливою та дають їй можливість насолоджуватись життям, на відміну від примарних цінностей і задовольств світу. Такою цінністю є, зокрема, здоров'я, яке дарує справжню насолоду від життя навіть бідній людині:

«Кождый ч(о)л(о)вѣкъ з натуральной склонности тое до себе маєт же нѣчого так(ъ) на сѣмъ свѣтѣ не потребуєтъ яко здоров(ъ)я доброго... нехай не вѣдаю як много маєтъ у себе ч(о)л(овѣ)къ злата, сребра, дорогихъ каменій, сукень, волов(ъ), коней, маєтностей; над(ъ) все тое милшее єму єсть здоровье доброе...» [217, с. 1011].

В іншому місці проповідник згадує поруч із здоров'ям освіту, удаючись до запозичення з Діогена Лаертського міркувань Фалеса про земне щастя людини:

«Талесь Филѡзофъ запытаный, кто бы былъ шасливымъ рекл(ь): же тот(ь), который на тѣлѣ есть здоровый, а на умысли добре выщвиченый» [218, с. 514].

Окрім здоров'я, до вищих цінностей щастя, на думку Антонія Радивиловського, належать мир і спокій:

«Нѣчого немашь на свѣтѣ милшого, й пожитечного ч(о)л(о)вѣку на(дѣ) покой... Добрь всѣх(ь) маткою покой есть, без(ь) которого вси рѣчи иншии порожни суть... Чтожь може(ть) (правѣ) быти ч(о)л(о)вѣкомъ зъ всѣхъ рѣчий которыхъ зажити стараю(т)ся сла(д)шаго й милшого, на(дѣ) животь спокойный?» [216, арк. 11].

Без спокою та миру всі блага є нікчемними, адже ними неможливо скористатися й насолоджуватись життям, як пише проповідник:

«что ко(л)векъ албовѣ(мъ) є(сть) в(ь) семъ животь ч(о)л(о)вѣку сла(д)кого й милого, абы сла(д)ко й мило было, покою на тоє потребуєть. Наприкладъ: милая й вдячная ест(ь) рѣчь ч(о)л(о)вѣку мѣти Богатство, Здоров(ь)е доброе, Жену побожную, Дѣти Б(о)гася боячии... й иншыє рѣчи... але если покою мѣти не будет(ь), что з(ь) того всего за зыск(ь)?... коли Война всего того зажит(и) недопускає(ть)?» [216, арк. 11].

Ці міркування доволі органічно вписувались у буремні реалії України XVII ст. Антоній Радивиловський, посилаючись на Цицерона, називає «покой» умовою спасіння людини:

«Цицеро славный оратор Римскій залецаючи люде(мъ) покой, такіи о немъ составилъ слова: Имя мира бл(а)го есть, й речъ збавенная. Чи не збавенная рѣчь є(сть) покой, коли ч(о)л(о)вѣкъ маючи оный, живота вѣчного доступуєть, доступуєть бл(а)г(осло)венія Б(о)жого?» [216, арк. 11].

Тут проповідник, вочевидь, перебував під впливом стоїчної ідеї «апатії» як риси благословенної людини. Далі Антоній Радивиловський називає спокій джерелом всіх благ та щастя [216, арк. 11 зв.].

Негативний аспект розуміння задоволення як мінливого стану тілесної радості від володіння такими земними благами, як: багатство, слава, успіх, тілесні насолоди – також знаходить відоб-

раження у творчій спадщині Антонія Радивилівського. Гедоністичне розуміння щастя як тілесної насолоди не знаходить схвалення у проповідника. Не засуджуючи помірного задоволення від їжі, питва та спілкування, він докоряє тим, хто «насытившись брашна й напою, удают(ь)ся до прожнованя, до роскошей тѣлесныхъ... збытне смѣючися, показывают свое глупство...» [216, арк. 66].

Не обходить він увагою такі гріхи, як: «чужоложства, вшетенства, пянства, обжерства... [217, с. 1013], що потрапляють у розряд смертних. Особливу увагу Радивилівський надає «тілесному гріху», тобто розпусті («нечистота», «вшетенство», «чужоложство» тощо), яку називає «проказою», котрою заражаються навіть цнотливі люди від грішників та яка охопила людей усіх станів:

«О Б(о)же нашъ! якъ много естъ в(ъ) дворах Ц(а)рскихъ, Сенаторскихъ // Княжихъ, Болярскихъ, Гетманскихъ, Полковничихъ, йншихъ, навѣтъ в(ъ) домахъ войтовскихъ, бурмистровскихъ, радецкихъ, купецкихъ; а что жалоснийшая в домѣ простыхъ людей, которые тоею нечестоты тѣлесной заражаются проказою» [217, с. 1017-1018].

У дусі схоластичного моралізування Антоній Радивилівський дає детальний перелік «тілесних гріхів» з метою унеможливлення неправильного трактування церковної вимоги чистоти:

«Але может(ъ) кто речи: тутъ Б(о)гъ тылко заказуетъ чужолжства, гды мовить: не прелюбы твори, тожъ вшетенство пополняти, й иншіе тѣлесныя грѣхи волно. О глупство, о шаленство такового каждого ч(о)-л(о)вѣка! чили не вѣдаеть же подъ тымъ прелюбодѣянія грѣхомъ всѣхъ Б(о)гъ (вынявши стан малженскій) заказуетъ незвычайныхъ сполкований, яко то вшетенства, порубства, содоміи, бестіанства, малакіи, й иншихъ тымъ прилеглихъ, яко то лобзанія» [217, с. 1047].

До розряду тілесних гріхів потрапляють також «непристойні» слова, пристрасні погляди та дотики.

Проповідник вказує й на інші види тілесних задовольень: музику, співи, танці та ін. Так, він закликає грішників відвернути їх відчуття від «позираня непристойныи... спѣваня пѣсней свѣтовыхъ, й слухане музыки..., обонянія запахи й вонности, роскошь тѣлесную в(ъ) себѣ замыкаючи...» [216, арк. 96].

Антоній Радивилівський жваво послуговується прикладами з античної спадщини, згадуючи персонажів, що стали взірцем гедонізму й розкошу (сибарити, Крез, Геліогабал тощо), та вказуючи

на їх пізніші земні нещастя й теперішні «бідствування» в пеклі [216, арк. 94 зв.-95]. Також він наголошує на шкідливості такої поведінки для здоров'я людини, пишучи, що розкоші цього світу несуть людині хвороби та смерть [219, арк. 833].

Натомість, виступаючи перед лаврською братією, проповідник пропагує християнську аскезу та умертвіння плоті [217, с. 1599]. Такі самообмеження є частиною практики наслідування Христа та нагороджуються статусом блаженного. З любові до Ісуса Христа людина має відректися від тілесних задоволень:

«Кто любитъ Х(рис)та Сп(а)сит(е)ля, повинень... отступити и выречися всѣхъ роскошей тѣлесныхъ, Которыи колвекъ его насемъ свѣтъ утѣшати могутъ; Бо если отступивши и вырекшися иныхъ, в ѣдной яко збытне утѣшати будетъ, Нехай знаєть же // отъ Б(о)га караня не уйдетъ» [217, с. 1522-1523].

З цієї цитати випливає, що християнин має відректися від будь-яких тілесних задоволень, не залишаючи для себе жодного. Далі Антоній Радивилівський пише, що людина, яка відмовилася від більшості згубних насолод, але натомість залишила якесь одне як останню втіху, все одно винна перед Богом і буде покарана, як і всі інші грішники.

Розвиваючи тему відречення від земних задоволень та умертвіння плоті, Радивилівський робить досить своєрідну спробу виправдати таку поведінку не тільки любов'ю до Христа і наслідуванням Його цнот, але й помстою за муки Спасителя, Його зневажену честь та заповіді. При цьому проповідник покладає відповідальність за ці «злочини» на слухача, який своїми гріхами «ображає» Бога, тож християнин має ненавидіти себе і карати самого себе «умертвінням плоті». Так, Антоній Радивилівський заперечує християнське милосердя стосовно біблійних грішників: Юди, Малха, Кайяфи, Пілата... [217, с. 1612-1613]. Далі він риторично повертає почуття слухача з ненависті до мучителів Христа на ненависть до самих себе, намагаючись обґрунтувати свою моральну вимогу відмови від тілесних задоволень. Проповідник зауважує, що слухач – іще більший грішник, ніж всі вищезгадані біблійні персонажі, бо ті не бачили Христа розп'ятого, а сучасні християни грішать, знаючи, що Бог розп'яв Себе заради любові до людей. Тож християнин має покутувати провину за допомогою терпіння та відмови від задоволень [217, с. 1613]. Як видно, тут проповідник обґрунтовує шлях до щастя «від противного»: «істинне»

щастя християнина, на відміну від «земного», досягається не через любов до себе, а через ненависть до себе і своїх гріхів. Однак, таке пропагування аскетизму пояснюється тим, що ці рекомендації адресовані братії Києво-Печерського монастиря.

Антоній Радивилівський застерігає слухачів від намагання виправдати різні застілля та «надлишкові» задоволення плоті відправленням церковних свят:

«Веселимся жь братіє и мы ѥ триумфуймо в(ъ) сѣе триумфалныє дни, не з свѣтомъ на обжирствахъ, на пянствахъ, ѥ инныхъ грѣхахъ, не веселячися от(ъ) толь, же постъ прешоль, а масло, албо рыба наступила, але... в(ъ) набоженствѣ, в(ъ) трезвости, еденъ з(ъ) другимъ в любовѣ... просячи... трѣумфатора нинѣшняго, абы насъ под свою корогвь принявши, страшливыми учинилъ неприятелемъ, а узычивши своего веселя, тутъ на землѣ долъголѣтне, в(ъ) н(е)бѣ вѣчне з(ъ) собою оногo заживати позволилъ» [219, арк. 38 зв.].

Проповідник закликає паству надати перевагу на святах не земним веселощам, а християнським цнотам:

«Отправуймо Воскресеніє Хр(ис)тово, не коло Гласованій ѥ Пиянствы, не в(ъ) любодѣяніи ѥ студодѣяніи, не рвеніємъ ѥ завистію, но во простотѣ с(е)рдца, в Душѣ Святѣ, во любовѣ нелицемѣрной, во страшѣ Б(о)жій, во молитвахъ, ѥ прочии» [219, арк. 23].

Таким чином, радість у вигляді суб'єктивного почуття щасливості набуває в текстах Антонія Радивилівського багатоаспектного значення як втрачена радість перших людей, радість небесного блаженства небожителів та праведників, майбутня радість вічного блаженства, фальшива радість від земних благ та «недо-сконала» земна радість, пов'язана з очікуванням Царства Небесного, християнською любов'ю й іншими цнотами.

Стосовно задоволення проповідник висловлюється неоднозначно: з одного боку, він не засуджує помірну втіху від життя, проте з іншого, застерігає від зловживання земними насолодами. При цьому проповідуючи ченцям аскезу, для мирян проповідник робить послаблення, дозволяючи їм «помірні» насолоди.

Інокентій Гізель та Йоаникій Галятовський у своїх текстах також послуговуються для позначення суб'єктивної складової категорії щастя лексемами «веселіє» та «радість» у різних значеннях. Так, у повчаннях Йоаникія Галятовського обидва слова можуть

бути рівнозначними, тотожними. Проповідник пише, що за заслуги в наслідуванні цнот святих християни отримають нагороду у вигляді радості небесного блаженства [39, с. 144].

Як видно з наведеного фрагменту, «веселіє» та «радость» вживаються Галятівським як синоніми для позначення небесного блаженства, однак перше використано в староукраїнському тексті, а друге – у церковнослов'янській біблійній цитаті.

Інокентій Гізель згадує радість у її «земному» варіанті як позитивну емоцію, душевний стан, що супроводжує людину в сприятливих обставинах життя та є ознакою Божого благословення. У тому ж значенні мислитель використовує лексему «веселіє» [64, арк. 8]. Гізель послуговується нею як синонімом щастя та поруч із ним для продовження риторичного ряду: «Щаст(ь)емъ й Веселіємъ» [64, арк. 7 зв.].

Значно більше уваги обидва інтелектуали приділяють негативному значенню радості у вигляді сміху, світських веселощів, тілесного задоволення тощо. При цьому обидва автори відрізняються більшим ригоризмом, ніж Антоній Радивилівський.

Так, Йоаникій Галятівський та Інокентій Гізель одноставно зараховують до гріхів сміх та жарти. Інокентій Гізель у «Мирі з Богом чоловіку» пише про гріховність таких речей, як: «Безъчинное веселіє», «утѣхи», «смѣхи» [64, с. 272]. А Йоаникій Галятівський у «Гріхах розмаитіх» зараховує «слова жартовливые албо смѣхотворные» до «поточних» гріхів [38, с. 376]. Обидва мислителі не розділяють гріховні та допустимі для християн земні веселощі й задоволення.

Інокентій Гізель пов'язує веселість з різними тілесними гріхами, зокрема, з «обжирством» і його видом – «пияцтвом», плодом яких є «Безъчинное веселіє», під час якого людина «утѣшається й веселит(ь)ся изъ сластнаго яденія, или наипаче питія, аки из(ь) истин(н)аго бл(а)гополученія, показуя по себѣ радостная знаменія, смѣхи, плясанія, пѣнія й про(чая)» [64, с. 272].

Вочевидь, у цьому фрагменті, на думку Інокентія Гізеля, присутня підміна істинного блага уявними благами земних задоволень. Також небезпечною є можливість впадання під час таких «веселощів» в інші гріхи (зокрема, й смертні). Мислитель неодноразово згадує такий вид «гріховної» радості, як радість від горя ближнього [65, с. 503].

Проти «радостних знамень», особливо музики, пісень і танців, як таких, що спокушають людину до гріха, досить рішуче протестує і Йоаникій Галятовський:

«Стережѣтєся тоєи сѣти пекелной... которыи в(ъ) музицѣ кохається и музыки охот(не) слушаєте... кож(д)ый пѣнище, вшетечнику, чужоло(ж)нику, танечнику, бо ты шукає(ш) музыки и охот(не) музык(и) слушаючи, упіє(ш)ся, та(н)ци о(т)правуєш(ъ) и до нечисто(го) учи(н)ку телесно(го) музык(а) тебе побуждає(ъ)» [39, с. 69].

Особливу неприязнь у автора викликають танці [39, с. 140]. Проповідник стверджує шкідливість подібних «втіх» через ризик «впасти» у ще більші гріхи.

Гедоністичні тілесні насолоди (розпуста, обжерство, пияцтво), природно, зазнають в обох мислителів нищівної критики. Так, Інокентій Гізель розлого коментує суть різних проявів «тілесної нечистоти» та її наслідків [64, с. 237-265], а також «обжирства» та його виду – «пияцтва» [64, с. 270-272], що є смертними гріхами. Йоаникій Галятовський також звертає увагу на «обжирство та вшетеченство», традиційно зараховуючи їх до розряду «смертних» гріхів [38, с. 376]. Проповідник засуджує пияцтво та «обжерство» як надмірне вживання напоїв та «потрав» [39, с. 140, 147]. Йоаникій Галятовський пише, що такі дії викликають Божий гнів:

«Повстѣгаймося и мы о(тъ) покармо(в) и напоіов(ъ) роско(ш)ны(хъ), бо люде обжирливыи, которыи ганяю(т)ся за потравами и напоями роскошными, гнѣ(в) Б(о)жій на себе порушаю(т)» [39, с. 202].

Тілесні задоволення небезпечні і тому, що шкодять не лише душі, але й тілу грішника, викликаючи різні хвороби [38, с. 376] та скорочуючи його життя [39, с. 87].

Інокентій Гізель також вказує на земний аспект шкідливості таких гріхів, особливо пияцтва, через яке люди втрачають спасіння та гублять життя:

«...и о(тъ) самага піанства, мнози вnezлапу умираю(т) тѣломъ ѿ д(у)шею въ вѣки» [64, с. 170].

Однак, щодо наслідків вживання міцних напоїв мислителі висловлюється неоднозначно. Загалом він засуджує такі втіхи та пише про те, що вони ведуть до інших гріхів. Проте вважає, що в окремих випадках «непристойна» поведінка сп'янілої людини не вважається гріхом:

«Скудость Разсужденія, освобождаетъ о(тъ) грѣха... иногдаже и зѣло пѣаныхъ(ъ) малое нѣкое нестроеніе» [64, с. 32].

Йоаникій Галатовський нарікає на поширення цих гріхів:

«на свѣтѣ болше есть такихъ люеей, которые барзѣй в(ъ) телесномъ грѣху, нежели в(ъ) чистости ся кохають...теперь болше есть людей на свѣтѣ которыи кохаються в(ъ) прожнованю, в(ъ) пьянствѣ, в(ъ) збыткахъ(ъ) и в(ъ) иныхъ(ъ) распустахъ» [39, с. 135].

Проповідник закликає відмовитись від таких надлишків і погрожує пеклом «обжирцям», пиякам та розпусникам [39, с. 71]. Інокентій Гізель також пише, що гріховні задоволення позбавляють людину вищого блага та призводять до вічного нещастя:

«Найвышого добра и неизреченной радости позбавляетъ и на невыповедимую бѣду и вѣчное нещастя приводитъ» [65, с. 517].

Тож химерна радість, яку дають ці задоволення, обертається вічним покаранням.

Отже, у текстах обох мислителів знаходять відображення уявлення про різні аспекти тлумачення поняття радості. Щодо духовної радості та радості небесного блаженства, Інокентій Гізель та Йоаникій Галатовський висловлюються в загальних рисах, віддаючи значно більше уваги тілесному аспекту розуміння радості й задоволення у їх гріховному варіанті. Обидва мислителі вважають усі «тілесні радощі» шкідливими для душі християнина, роблячи також акцент на шкоді від них здоров'ю та на загрозі життю людини. Характерною відмінністю поглядів проповідників на тілесні задоволення є моральний ригоризм, пов'язаний із відсутністю розподілу ступенів веселощів і задоволень на допустимі й недопустимі для християнина. Хоч Інокентій Гізель та Йоаникій Галатовський не вважають певні тілесні радощі тяжким гріхом, однак це стосується лише «прощеності» певних гріхів (сміх та жарти у Йоаникія Галатовського) або «негріховність» їх наслідків (невизначена «непристойна» поведінка сп'янілих у тексті Інокентія Гізеля). Сама ж гріховність тілесних радощів і задоволень залишається беззаперечною.

Петро Скарга та Томаш Млодзяновський неодноразово згадують суб'єктивний аспект щастя у вигляді радості та задоволень у різних їх розуміннях. Для позначення обох дублетів суб'єктивно-

го переживання щастя польські проповідники застосовують лексеми: *pociechy, zabawy, weselie, rados'c'* та ін.

Петро Скарга традиційно розділяє радощі і задоволення на «дочасні» та «вічні». Проповідник вважає джерелом цих радощів божественну волю й вважає потрібним молитися Богу про їх надання [372, с. 57], що свідчить про позитивне сприйняття земних радощів або, принаймні, певних їх видів. Природно, що католицький автор закликає цінувати небесні втіхи вище за земні:

«Lepiej wieczney pociechy zażyć, a niżli roskoszy dzień mieć, a piekła na wieki» [372, с. 305]³³.

В іншому місці Скарга пише про те, що земні втіхи можуть стати перешкодою до набуття духовних благ [371, с. 254], тому варто відмовитись від тимчасового задля вічного [372, с. 294]. Томаш Млодзяновський зауважує, що для християн вищою утіхою є веселощі «небесного бенкету» та духовні радощі, що даруються Господом [354, с. 220].

Польські проповідники згадують і втрачену досконалу земну радість, яку мали перші люди, наприклад, щасливість Адама, до якої уже неможливо повернутися [354, с. 41].

Щодо «земних» веселощів та задоволень у їх гріховному варіанті, то проповідники висловлюються однозначно негативно й наголошують на їх непевності, «омильності» та шкідливості для душі й тіла людини. Петро Скарга зазначає, що люди ошукують себе нетривалими світськими веселощами та втіхами, які ведуть до безрадісного фіналу [372, с. 302]. Земні втіхи та задоволення є порожніми, вони пов'язані з переживаннями, що швидко минають та відволікають від спасіння душі [372, с. 303-304]: «Radość rzeczy świeckich, dusznego wesela skraca» [372, с. 321]³⁴. Мовця переконує, що християнам належить сторонитися таких втіх, не «прикладати серця» до земних забав та веселощів [372, с. 305], уважати земні радісні речі та події підозрілими, пам'ятати, що після них настає смуток та різні неприємності [372, с. 304].

Про це ж пише й Томаш Млодзяновський [354, с. 70]. А різні бенкети проповідник вважає шкідливими не тільки для душі, але й для тіла, адже вони погіршують і здоров'я, і фінансовий стан

³³ «...Ліпше потіху вічну отримати, ніж розкоші мати день, а пекло – на віки».

³⁴ «Радість світських речей скорочує духовні веселощі».

людини, що їх справляє. Тим, хто любить бенкетувати («бавить себе бенкетами, пиятиками, учтами»), проповідник пророкує розорення [354, с. 218]. Також Млодзяновський досить різько критикує жарти, сміх, співи та ін., бо вони, на його думку, теж призводять до невтішного кінця:

«Słuchaycie tego piianicy, słuchaycie żarłokowie, siedzicie na bankietach, weselicie się, śmieiecie, śpiewacie, piiecie, czymże się to wszystko kończy» [354, с. 218]³⁵.

Петро Скарга пояснює непевність земної радості непевністю почуттів самої людини, яка ладна руйнувати власне щастя то впадаючи в зайві печалі, то надмірно переймаючись незначними речами [372, с. 318], то заздючи чужому добру [372, с. 303-304]. Про заздрість, як рису руйнівну для людського щастя, пише і Томаш Млодзяновський [354, с. 73].

Однак, смуток на землі неконче є прикрою життєвою обставиною, адже він може обертається небесною нагородою:

«A iest smutek taki wesołu: bo się przezeń wszystka łaska Boża żałuiącemu wraca» [372, с. 318]³⁶.

Скарга зауважує, що без смутку не може бути небесних втіх [372, с. 294]. Шкідливим є лише сум за оманливими «світськими» речами, яких не вистачає індивіду. Неприємності, які можуть спіткати людину в житті, або брак земних благ не повинні викликати в неї розпачу, адже Спаситель прийшов у світ не заради втіх і розкошів, тож і люди мають хотіти не світських принад, а спасіння душі, яке єдине є істинною радістю [371, с. 270-271]. Таким чином, для християнина найкращим буде зберігати спокій, – як в щасті, так і в нещасті [372, с. 318].

Не оминають польські проповідники і питання про «позитивні», дозволені християнам радість та втіхи. Петро Скарга називає їх «правдивими потіхами», «духовними потіхами», «потіхами добрих на світі». Проповідник зауважує про християнські втіхи,

³⁵ «Слухайте це, п'яниці, слухайте, обжирці, сидите на бенкетах, веселітеся, смієтеся, співаєте, п'єте, а чим то все закінчиться?...».

³⁶ «Але смуток все ж таки є веселим, адже через нього сумуючому повертається вся ласка Божа».

що вони «nie są świeckie, nie ziemskie, nie cielesne, ale duchowne» [375, с. 195]³⁷.

Петро Скарга пише про необхідність втрати світських тілесних задоволень заради духовних, які є істинними. Ці вищі втіхи він пов'язує з духовним зростанням, плеканням християнських цнот, насолодою Божою любов'ю та радістю очікування небесних втіх, заради яких не шкода відмовитись від земних задоволень [372, с. 320]. Проповідник пише, що істинні, духовні втіхи знаходяться в руках Господа та його представників на землі [372, с. 335], тож і шукати їх потрібно в Церкві, а засобом для їх отримання є молитва.

Одним з видів «доброї радості», що можна виділити в текстах Скарги, є радість з приводу благополуччя християнського суспільства, його перемог або сподівання на покращення ситуації в кризові моменти, адже загальний добробут є умовою благополуччя особистого [375, с. 180].

Томаш Млодзяновський, вихваляючи споглядальне життя [355, с. 189], описує спокій як благо, що сприяє людському щастю та викликає радість [354, с. 25], а отже є великим Божим даром людині [354, с. 26]. Також проповідник говорить про здоров'я як про чинник суб'єктивної щасливості людини [355, с. 34]. Такої ж думки дотримується і Петро Скарга [376, с. 41].

Щодо таких розваг, як дружні бесіди та пов'язані з ними «помірні» бенкети, Млодзяновський висловлюється неоднозначно. Проповідник пише, що вживання п'яних напоїв та дружня компанія є «добрим» засобом, що дозволяє розрадитися у нещастях. Але одразу ж зауважує, що такі «втіхи» іноді мають небажані наслідки, адже напої можуть стати отрутою, а добрих товаришів важко знайти [354, с. 25]. Скарга ж вказує на скромні обіди та «учти» як на допустимі для християнина, втім рішуче засуджує марнотратство [374, с. 120-121].

Відтак, у творчості польських проповідників очікувано фіксується традиційний для релігійних текстів набір уявлень про радість та задоволення. Стверджуючи вищість радості небесного блаженства та доступність християнам на землі радості від очікування Царства Небесного та духовного зростання, польські проповідники здебільшого негативно висловлюються про радість, пов'язані із тілесними задоволеннями. Окрім духовної, католицькі

³⁷ «Не світські, не земні, не тілесні, але духовні...».

автори звертають увагу і на матеріальну шкоду від оманливих земних веселощів.

До дозволених християнам тілесних радощів польські автори зараховують здоров'я, спокій та благополуччя (як персональне, так і всієї спільноти). Щодо насолоди дружньою бесідою та помірним бенкетом, обидва проповідники висловлюються суперечливо. Визнаючи існування таких втіх у житті християнина і не висловлюючись прямо проти них, водночас вони і не схвалюють ці радощі, натомість застерігають від їхніх небажаних наслідків.

Підсумовуючи розмову про «радість» у дискурсі українських мислителів доби бароко, варто ще раз звернути увагу на спільні та відмінні підходи до її сприйняття. В усіх обраних для аналізу текстах радість трактується як суб'єктивне почуття щасливості з багатоаспектними значеннями. Це втрачена радість едемського існування перших людей; радість небесного блаженства небожителів та праведників і загалом майбутня радість вічного блаженства; фальшива, гріхозна радість, яку приносять земні принади і зваби; «недосконала» (хоч і добродійна) земна радість, пов'язана з очікуванням Царства Небесного, християнською любов'ю й іншими цнотами. До земних радощів, що вважаються допустимими для християнина, відносяться такі, як: втіха від тілесного здоров'я, благополуччя (власного чи суспільного), спокій та ін.

Як і належить християнським авторам, усі обрані для розгляду мислителі одностайно висловлюються про вищість небесної радості над земною та про перевагу духовних радощів і насолод над тілесними. При цьому робиться акцент на тому, що надмірна любов до тілесних задоволень не тільки приносить шкоду духовному вдосконаленню людини, але й може завдавати їй суттєвих фізичних та матеріальних збитків.

Стосовно дозволених для християн тілесних утіх українські та польські церковні мислителі висловлюються неоднозначно. Для Інокентія Гізеля та Йоаникія Галятовського тілесні задоволення, незалежно від їхнього ступеня, є гріховними та неприпустимими для християнина (хоч в окремих випадках можуть і не бути тяжким гріхом). Польські мислителі ставляться до «легких» задоволень досить обережно, не засуджуючи й не схвалюючи їх прямо, застерігають паству від небажаних наслідків. Натомість Антоній

Радивилівський пише про допустимість деяких мирських насолод (як то помірний бенкет з дружньою бесідою, пристойні жарти та сміх), проте застерігає від надмірного зловживання ними, а в середовищі духовенства активно пропагує аскезу.

5.3. ФОРТУНА

Уявлення про фортуна – важливий складник духовної культури доби бароко, який підкреслював нестабільність людського життя. В європейській традиції фортуна належить до кола філософських понять [215, с. 366], що активно використовувалися мислителями різних епох у моральних розміркуваннях. Тож дослідження уявлень про фортуна на вітчизняному матеріалі може не лише розширити знання про особливості української філософської культури XVII ст., але й дати матеріал для її порівняння із сучасними їй західними вченнями.

Саме уявлення про фортуна, у його класичному вигляді, було розроблене на ґрунті античної міфології філософією стоїцизму і християнізоване у добу раннього Середньовіччя. У ранньомодерну епоху воно набуло нового поширення внаслідок потуг гуманістичної думки Відродження (з його зацікавленням античною філософією) та представників європейського неостоїцизму кінця XVI – початку XVII ст. (Юст Ліпсій, Гійом дю Вер, П'єр Шарон), які пропонували як доповнення до християнської етики оновлені ідеї стоїчної філософії, що могли стати керівництвом для щоденних практик «доброго християнина».

Зважаючи на таку передісторію, не дивно, що феномен фортуни знайшов своє відображення й у текстах українських і польських церковних мислителів XVII ст. Поширення уявлень про фортуна забезпечувалось тим, що вона якнайкраще вписувалась у контекст трагічного світосприйняття епохи бароко. Образ примхливої богині удачі активно використовувався при моралістичних міркуваннях як церковними, так і світськими авторами.

В філософській та релігійній літературі феномен фортуни пов'язується з долею та тлумачиться як її аспект [215, с. 366]. Загалом, цей факт не заперечує можливість розуміння фортуни як складової концепту щасливості, однак зв'язок фортуни з долею (зокрема, зі примхами долі) вносить важливий нюанс у трактування самого «щастя» як чогось плінного, випадкового та несталого.

Особливістю християнського розуміння фортуни є те, що її джерелом визнається Бог, який сприяє людині або навпаки посиляє («попускає») нещастя з метою нагородити її, випробувати, засвідчити свою прихильність або попередити про необхідність виправлення, дати знамення тощо. Така фортуна приносить індивіду блага та радість або очищує від гріха.

Проте фортуна може розумітися і як інструмент диявола (світу), який (з Божого попущення) намагається збити людину з істинного шляху, посіяти в її душі пиху, жадібність, відчай чи інші потрібні йому почуття. Мінлива фортуна приносить людині страждання, даючи, а потім відбираючи блага. Для нейтралізації такої фортуни християнину слід вчитися протистояти її спокусам. Тоді людина може обернути її собі на користь і навіть «перемогти» [215, с. 367].

Розгляд особливостей тлумачення феномену «фортуни» Антонієм Радивилівським вимагає реалізації наступних кроків: 1) здійснити структурний аналіз уявлень мислителя про феномен фортуни; 2) розглянути особливості застосування Радивилівським лексеми «фортуна» та її семантичних дублетів для позначення того чи іншого аспекту уявлень про фортуна; 3) визначити, поняттєвий чи побутовий сенс має лексема «фортуна» в текстах проповідника.

Лексема «фортуна» в текстах Антонія Радивилівського належить до кола доволі часто вживаних латинських слів. У друкованих збірках проповідей, відредагованих автором і очищених від малозрозумілої для загалу латинської лексики (якою рясніють його рукописи), лексема «фортуна» зберігається та використовується 23 рази (в рукописах вона зустрічається значно частіше). У наведених випадках проповідник не вдається до пояснень чи перекладів. Це може говорити про особливість авторського сприйняття цього слова як такого, що якнайкраще підходить для передачі певної думки й, відповідно, не може бути замінене через ризик втратити чи викривити її суть.

Тож, видається обґрунтованим, що на прикладі фортуни можливо визначити стійкі тенденції тлумачення й використання латинських лексем проповідником та з'ясувати чи спростувати їх богословський/філософський поняттєвий статус.

Знайомство Антонія Радивиловського з «примхливою Фортуною» вочевидь відбулося через посередництво представників стоїцизму (тексти Сенеки та Цицерона) і їх коментатора Юста Ліпсія, на яких, як вже було зазначено, посилається Радивиловський у своїх творах. Також проповідник був знайомий із творчістю Северина Боеція, зокрема Радивиловський посилається на трактат «Розрада від філософії» (маргіналія – «Боецій о потішенню») [218, с. 1026]. Тож можна припустити, що казнодія був знайомий із тими уявленнями про фортуну, що властиві античній культурі та християнському неостоїцизмові.

Для позначення феномену фортуни Антоній Радивиловський використовував широкий арсенал лексичних засобів, що включає ту саму латинську лексему «фортуна», транслітеровану кирилицею. Також, описуючи примхи фортуни, проповідник користується для її позначення лексичними заміниками: «щастя» й «повожене», що є староукраїнськими та польськими перекладами латинської лексики.

В подальшому викладі охарактеризовані різні аспекти уявлень Антонія Радивиловського про фортуну та вказано, якими саме лексемами він користувався в тому чи іншому випадку.

Найчастіше концепт фортуни служить для передачі нестабільного людського існування в мінливому світі, сповненому неочікуваних і випадкових подій. Таке тлумачення близьке до міфологічного сприйняття фортуни, що тяжіє до уявлень і образів античної культури. Так, образ «колеса Фортуни» використовується Антонієм Радивиловським досить часто («живот(ъ) яко коло у воза...», «щастя назваль колом...») [219, арк. 824, 836], що говорить про його обізнаність із античною метафорою, поширеною в тогочасному письменстві й образотворчому мистецтві для передачі нестабільності людського щастя.

Проповідник наголошує на мінливості людського «щастя», позначаючи цією лексемою примхи фортуни, завдяки яким щастя перетворюється на нещастя. Наприклад, він зауважує, що на землі нема чистого «щастя», бо воно завжди обертається «нещастям»:

«Якъ многими горкостями щасливости лю(д)ской сладост(ъ) покрплена естъ. Чили не естъ же щаст(ъ)е з нещаст(ъ)емъ... на семь свѣтъ змѣшаное? естъ» [218, с. 1026].

У цьому ж сенсі Антоній Радивилівський згадує «отмѣнность фортуны» [216, арк. 521 зв.] і зауважує з цього приводу, що:

«Вся Фортуна сего свѣта нѣчого немає(ъ) статечного, ани мощного, але тылко ест(ъ) самое ошука(н)е очесь, й впере(дъ) нежели ся покажетъ, згинеть» [216, арк. 259 зв.].

Для позначення уявлень про мінливість людського щастя Антоній Раивилівський використовує лексему «повоженє», яка фігурує поруч зі «щастям», проте окремо від нього. Проповідник нарікає на «нестатечность» щастя, яке то сприяє, то чинить спротив: «бо не завше ч(о)л(о)вѣкъ в еднакомъ застаєть повоженю» [216, арк. 107]. Очевидно, що тут лексема «повоженє» позначає непередбачуваність протікання подій людського життя, залишаючись у семантичному полі фортуни. У цьому випадку Радивилівський застосовує лексему «повоженє» без оцінного судження (щасливе/нешасливе, добре/зле), яке було б недоречним у цьому фрагменті, адже щастя постає тут чимось мінливим і невизначеним.

Отже, для позначення уявлень про нестабільність людського існування й «повороти життя» київський казнодія використовує лексеми «фортуна», «щастя» та «повоженє» як взаємозамінні й рівнозначні.

Наступним аспектом розуміння фортуни є її тлумачення як знаряддя реалізації божественного промислу. Антоній Радивилівський пише, що божественна воля керує не тільки людиною, але й людською фортуною:

«Б(о)гъ, яко самымъ ч(о)л(о)вѣкомъ рядить й устрояєть, такъ и его фортуною; гды єдного понижаєть, а другого вывышаєть; єдного збогачаєть, а другого зубожаєть, єдного при здравіи ховаєть, а другого хоробою трапи(тъ)» [218, с. 563].

Сприяння фортуни є нагородою для добрих християн, а непередбачувані нещастя є засобом покарання грішників і слугують очищенню від гріхів [216, арк. 52].

Однак, фортуна не завжди є справедливою. Проте, оскільки вона є частиною Божого промислу, нарікати на її неприхильність – гріх:

«Зачимъ, шкода нарекати на людей, гды кто на семъ свѣтѣ прійдесть до убоztва велико(го), до възгарды, гды з(ъ) молодости своей працуєть ажъ до кровавого поту, служитъ, гандлюєть, робить без(ъ) престанку, а нѣчого немає, нѣчого не выслужи(тъ), а другой мало й працуєть, мало

робить, мало й служити, а всего має(ть) у себе по достатку всѣ его // шануют(ъ), всѣся єму, где колвекся обернетъ, кланяю(ть), вси шапку пре(д) нимъ здыймують, вси єму usługую(ть)» [218, с. 563-564].

Проповідник пише, що християнин, який страждає від ударів фортуни, є щасливим, оскільки «предустановлений» Богом до Царства Небесного:

«О щасливый... естесь ч(о)л(о)в(ѣ)че, который естесь в(ъ) утискахъ, в(ъ) скорбехъ и утрапеньхъ!... Ты то естесь пре(д)установленнымъ до Ц(а)р(с)твія Н(е)б(ес)ного...» [218, с. 1088].

Спіраючись на вищезгадане, можна говорити про те, що стосовно ролі фортуни в житті християнина Антоній Радивилівський проводить своєрідну «антикальвіністську» лінію, яка простежується в нього і стосовно інших видів земного щастя.

Отже, для позначення уявлень про фортуну як інструмент реалізації Божої волі у світському житті людини, проповідник використовує як латинську лексему «фортуна» [218, с. 563], так і лексему «щастя» [218, с. 564].

У його текстах фортуна постає також зброєю «світу» і знаряддям диявола. Радивилівський зауважує, що світ спокушає людей, показуючи їм прихильність фортуни:

«Чи не выставет(ъ) же онъ (світ – В.С.)... люде(й) живушы(хъ) на земли, яко ку С(о)лнцу ку фо(р)тунѣ албо щастю?... чи не примушает(ъ) ихъ абы на ясныи променѣ того fortunного с(о)лнца, яко то на роскоши, на богатства, на чести и славу, просто не з(ъ)мружены(мъ) своим(ъ) смотрѣли окомъ?...» [216, арк. 386 зв.].

У наведеному фрагменті чітко прослідковується взаємозамінність лексем «фортуна» й «щастя», а також перераховуються вигоди, які дає індивіду сприятлива фортуна.

Фортуна служить тим, хто шукає багатства, хоч і не обов'язково сприяє людям, проте її прихильність є умовою набуття ними «сьогосвітніх благ»:

«...кто... мыслій запушаетъ на семъ свѣтѣ на уловен(ъ)е богатствъ, если єму послужитъ фортуна же уловитъ оныя» [216, арк. 257 зв.].

Проповідник змальовує образ оманливої фортуни, яка дає та забирає сьогосвітні блага, тож вона не є істинним щастям, а лише уявним «привидом щастя», і цінувати його не потрібно. Так, Антоній Радивилівський зауважує:

«...свѣтъ сей облудный на початку ч(о)л(о)вѣка оздобляетъ, пієнк-нымъ его показуєть, то честми, то славою, то бога(т)ствы, й въ всемъ фортуноу; але на концу з(ъ) всего того обнажаетъ(ъ) его...» [216, арк. 67].

Автор досить часто використовує як моралістичні приклади історії видатних постатей минулого, які пізнали велич та несподіваний крах [216, арк. 173]. Такі ж самі образи вимальовують й інші проповідники тієї епохи. Ці приклади допомагають розкрити образ оманливого світу і мінливої фортуни, що спокушають людину лише для того, аби кинути у прірву відчаю та згубити її.

Показуючи віроломність світу, Антоній Радивилівський порівнює його з біблійним Лаваном, який змусив Іакова працювати за Рахіль, а натомість дав йому Лію – так само світ змушує людину ганятися за щастям, а замість нього дає нещастя:

«свѣтъ сей... та(к)же має двѣ дщєрѣ, ша(с)т(ъ)є, й неща(с)т(ъ)є... гды кого до себе вабить, обѣцуєть єму дати... ша(с)т(ъ)є...; выслужить єму ча(сь) немалый, аж онъ... з не щаст(ъ)ем(ъ)... его жени(тъ)» [216, арк. 168 зв.].

Метою цієї зрадливої «приязні» є підштовхування людини до загибелі. Казнодія пише, що світ подібний до Юди, який видає людину дияволу через «поцѣлованє лестное», наділяючи їх «якою годностію, славою, честю, щастям яким(ъ)», на цьому світі вона не знає зла для того, аби після стати здобиччю пекла:

«...нехай спокійне заживаєть роскоши, утѣхи, чєсти й славы..., нехай в(ъ) добрыхъ бытєхъ, не узнає(тъ) противной фортуны, нехайся єму завше по мысли его дѣєть...» [216, арк. 67 зв.].

Земні честь, слава та багатства називаються проповідником «фортунною красою», яка викликає заздрість у людей. Через це всі намагаються зашкодити «облюбленцям світу», сприяючи їх нещастям та прискорюючи «обертання колеса фортуни»:

«многіє не терпячи его фортунной красоты, розные на него строят(ъ) засажки, якбы его обнажити з(ъ) той красоты, якъ бы его умертвити» [216, арк. 490].

Таким чином, окрім надприродних джерел (Божої волі, диявольської спокуси, фатуму), удари фортуни мають джерелом людську волю, що відповідає ренесансним уявленням про цей феномен [215, с. 367].

Під впливом сприяння фортуни людина віддаляється від Бога [216, арк. 172 зв.], забуваючи про свою справжню природу та призначення. Ця ж «світова фортуна» підіймає особу над іншими та робить її гордою, що призводить до загибелі:

«быле бы тылко хочь мало кого Фортуна // помкнула вышшей надъ инших(ъ), то уже запоминает(ъ) себе самага, й мовит(ъ): Нѣсмъ якоже прочіи: уже мене лѣпшъ шанувати потреба, анѣжели прочіихъ» [216, арк. 395 зв. – 396].

Тож, проповідник закликає паству не зважати на спокуси й ласку фортуни [216, арк. 463]. Шляхом звільнення від такої гордині, на думку Антонія Радивиловського, є самопізнання, яке несе усвідомлення подібності до інших людей:

«Немашъ лѣпшаго знаку самага себе познаваня, яко быти съ прочіими... Бо кто себе на(дъ) прочіих(ъ) выносит(ъ), той самого себе не познавае(тъ)» [216, арк. 395 зв.].

Коли людина, відмічена фортуною, усвідомлює, що не відрізняється від інших людей, а також згадує про свою смертність та можливість втрати щастя [216, арк. 395 зв.], тоді вона перестеє гордитися й фортуна не може їй зашкодити. Іншими засобами для убезпечення від негативного впливу примх фортуни є молитва та стійкість – як перед ударами, так і перед спокусами світу [216, арк. 395 зв.]; таким чином, чеснота перемагає фортуну.

Отже, при позначенні цього аспекту уявлень про фортуну Антоній Радивиловський перекладає латинську лексему як «щастя». Але при цьому проповідник також послідовно користується лексемою «фортуна».

Ще одним аспектом уявлень про фортуну в текстах Антонія Радивиловського є доля та пов'язана з нею удача. Остання ж трактується ним не як випадковість (раптова удача/невдача), що лежить у царині уявлень про нестабільність людського існування у світі, а як риса людини – носія «удачливості». У таких випадках трактування «фортуни» наближене до семантичного поля долі (фатуму).

В уявленнях XVII ст. щастя-удача сприймалося як зовнішня ознака «героїчної» особи і служило приводом для гордості людей, особливо військового стану, для яких ризик і дії «на удачу» були буденною частиною їхньої професії, а успіх (талан) вважався результатом сили й відваги, а також невід'ємною рисою

«рицаря». Антоній Радивилівський неодноразово пише про «фортунною обдаренныхъ рыцеров...» [216, арк. 67], а також про негідних воїнів, без яких «война отправоватися можетъ щасливе» [216, арк. 539 зв.].

Подібні уявлення тією чи іншою мірою були характерні і для решти верств населення, яке також прагнуло успіху в торгівлі, промислах і інших видах діяльності, пов'язаних із ризиком. Зі свого боку, нещаслива доля викликала нарікання її носіїв і зневагу до «невдах» з боку оточення. Природно, що Церква засуджувала подібні прояви марнославства й фаталістичні настрої.

Так, Антоній Радивилівський зауважує, що постійна удачливість («добре повожене») може вважатися прикметою майбутньої загибелі душі людини:

«Грѣшнѣкове которымся на семъ свѣтѣ въ всемъ добре поводитъ, нехай неаютъ) надѣи одержати животъ вѣчный» [216, арк. 173].

Таким чином, «добре повожене» обертається загибеллю душі й, відповідно, є уявним щастям. Така земна «удача/повожене» дистанціюється проповідником від «справжнього» щастя, яке має духовний характер [216, арк. 172 зв.-173].

Фаталістичне розуміння фортуни спостерігається в текстах Радивилівського при міркуванні над непередбачуваними трагедіями, що можуть спіткати людину. Так, у рукописному «Слові п'ятому на Воскресіння Христове» проповідник використовує дві лексеми (фортуна та щастя), розрізняючи їх:

«за щасливый негдыс(ь) мѣлъ собі день Сфа в(ь) который поразилъ Сіона Царя Амморейска, й Ц(а)ря сыновъ Аммонъ, але невѣдалъ же оного дня фортуна в(ь) плачь еμούся й в ляментъ мѣла обернути, бо звѣ-тя(з)ство на(дѣ) оными приплатилъ смертію своея любимыя дщери» [219, арк. 36].

Як можна зрозуміти з даного фрагменту – лексеми щастя та фортуна мають різне смислове навантаження. Лексема «щастя» вживається для позначення позитивного явища та радісних переживань («щасливий день» через перемогу), а «фортуна» має негативне навантаження, як удар долі, що обертає радість на смуток.

В іншому місці проповідник використовує лексему «щастя» для позначення везіння/невезіння, як волі Божої, що виливається в постійні невдачі людини. Антоній Радивилівський наводить моралістичний приклад про шляхтича-невдаху, який нарікав на невдячність свого пана й винуватив його у своєму «нещасті» (тут

під щастям мається на увазі благополуччя, що супроводжується матеріальним багатством і кар'єрним зростанням). Але після того, як йому було запропоновано випробувати «щастя» (яке в цьому випадку розуміється як удача), з'ясувалося, що в становищі шляхтича винен не «невдячний» пан, а його власне «щастя» (тут вже близьке до уявлень про долю), продиктоване Божою волею [218, с. 564]. Таким чином, тут лексема «щастя» в міркуваннях проповідника набуває декількох конотацій: благополуччя, удача й доля.

Однак Антоній Радивилівський застерігає паству від фаталістичного сприйняття нещастя як проявів особистої невідвратної долі (її особистої «нещасливості»), оскільки вони настають з Божої волі, мають певну мету (випробування, очищення, покарання тощо) і їх тривалість залежить від поведінки самої людини [216, арк. 35].

Така ж тематика простежується у текстах Антонія Радивилівського при змалюванні кар грішників, для яких є характерним нарікання на долю, у той час як відповідальність за їх нещастя покладається на них самих. На Страшному Суді вони будуть волати:

«мы безумныи ничогосмо неучинили доброго, ничого(с)мо не внимали, непамяталисмо на стра(ш)ный судъ, на муки пекелные. о проклятая, ѡ нещасливая наша доля!» [216, арк. 14].

Тож можна зазначити, що при передчі уявлень про долю й удачу Антоній Радивилівський користується всіма вищезгаданими лексемами (фортуна, щастя, повожене), а також як додатковим лексичним засобом звертається до лексеми «доля».

Отже, підсумовуючи, можна дійти таких висновків:

При міркуваннях про непевність людської долі та щастя Антоній Радивилівський досить жваво послуговується концептом фортуни та відповідною латинською лексемою. Використовуючи латинське «фортуна», Радивилівський, вочевидь, прагнув уникнути багатозначності своїх повчань і їх можливого хибного тлумачення читачами/слухачами. Проте, зважаючи на встановлену багатозначність використання лексеми фортуна, не можна категорично стверджувати її поняттєвий статус у текстах Антонія Радивилівського. Разом із тим, вочевидь, можна постулювати, що ви-

явлені тут особливості впровадження лексеми «фортуна» в українмовний текст ілюструють процес збагачення мовного апарату вітчизняної філософської культури латинською лексикою.

Тексти Антонія Радивиловського виразно репрезентують формування уявлень про фортуну у вітчизняній філософській думці епохи бароко. Фортуна трактується проповідником як інструмент у руках Господа, який може мати для людини як позитивне, так і негативне значення, залежно від божественного промислу та моральних чеснот християнина.

Уявлення про фортуну в спадщині Радивиловського містить декілька аспектів: фортуна сприймається як образ нестабільності людського існування у світі; як Божя воля; як спокуса чи знаряддя диявола; як доля та пов'язані з нею удачливість/невезіння.

Прямими джерелами запозичення уявлень про фортуну в спадщині проповідника є тексти Сенеки, Боеція та Ліпсія, на які неодноразово посилається мислитель. Цей факт говорить про доволі давню присутність у вітчизняній філософсько-інтелектуальній культурі елементів традиції стоїцизму та його християнської інтерпретації філософами Середньовіччя та Відродження.

У спадщині Інокентія Гізеля та Йоаникія Галятовського уявлення про фортуну представлені не настільки широко, як у проповідях Антонія Радивиловського, однак це явище все ж знайшло своє відображення в їхніх текстах. Обидва автори, як вже зазначалося, для позначення уявлень про фортуну використовують лексему «щастя», не звертаючись до її лексичних замінників.

Фортуна сприймається мислителями як прояв Божої волі, що сприяє християнам за умови благовоління Творця. Однак, автори розходяться в питанні про прийнятність для християнина молитви про сприяння фортуни. Так, за Йоаникієм Галятовським, побожні люди мають просити у Бога у своїх молитвах про удачу в справах [39, с. 153]. Натомість Інокентій Гізелє вважає, що молитися заради отримання щастя й удачі є гріхом проти Любові [65, с. 489]. Тож, хоча фортуна є для Гізеля Божим знаряддям, вона необов'язково може бути благом для християнина.

Удари фортуни служать вищим силам для покарання грішників [63, с. 133]. Гізелє зауважує, що терпіння нещастя є платою, яку вносить грішник за прощення гріхів, а отже, сприяє спасінню душі [63, с. 356].

Йоаникій Галятовський та Інокентій Гізель не висловлюють ідеї про постійне сприяння фортуни як ознаку передбачення людини до загибелі. Однак, за Гізелем, гріхом є нарікання на «несправедливість», коли людині здається, що інший «випадково» обдарований благами, не маючи для цього відповідних заслуг [65, с. 502]. Так само, Галятовський вважає гріхом нарікання на сприяння щастя грішникам або ж відсутність у їх житті заслужених гріхами нещасть, адже це є частиною Божого промислу. Відсутність покарання на цьому світі може обернутись для них карою у потойбіччі [39, с. 149]. На його думку, Господь також може милувати грішників, аби вони мали час на покайняння:

«бо Б(о)гъ не хочеть см(е)рти ч(о)л(о)в(ѣ)ка грѣшного, але хочеть, жебы он покаялся, жебы наверху до Б(о)га о(тѣ) злых(ѣ) учинковъ, котории суть злою дорогою» [39, с. 148].

Іншим аспектом уявлень про фортуна в творчості мислителів є її сприйняття у якості непевності земного щастя та диявольської спокуси, якої слід уникати.

Автори пишуть про гріховність любові до мінливих благ фортуни. Наприклад, Йоаникій Галятовський закликає паству не любити світ та його «оманливі розкоші» [39, с. 157]. Він зауважує, що блага світу є нікчемними і ведуть до загибелі тих, хто ними спокуються:

«...свѣтъ з(ѣ)верху здається быти пѣнковый, здохнуть золотомъ, богатствами, гонорами, титулами, а внутрь масть(ѣ) трутизну, масть смерть, бо кто в(ѣ) свѣтъ кохается, той в(ѣ) прудкомъ часѣ умретъ дочасною ѣ вѣчною см(е)ртю...» [39, с. 157].

В цьому контексті Йоаникій Галятовський пише про нестабільність людського існування в світі, який постійно змінює своє щастя:

«о(т)мѣну щастя ч(о)л(о)в(ѣ)чого, бо сегодня паном(ѣ), завтра слугою, сегодня потентатомъ, завтра неволникомъ) ч(о)л(о)в(ѣ)ка учинить» [39, с. 114].

Застерігаючи людей від марнославства з приводу сприяння фортуни, проповідник радить пам'ятати, що «щастя ч(о)л(о)в(ѣ)чеє можесть ростопитися и о(т)мѣнитися. Сегодня ч(о)л(о)в(ѣ)къ есть звѣззцею, а завтра будетъ звѣзженный; сегодня на(дѣ) не прїятелями тріум(ѣ)фуесть, а завтра непрїятельѣ на(дѣ) нимъ могут(ѣ) тріумфувати» [39, с. 117]. Тож усвідомлення християнином

своїї слабкої природи й непевності існування є запорукою нейтралізації негативного впливу фортуни.

Фортуна несе загрозу не тільки своїми ударами, але і у випадку свого сприяння може обернутися неприємностями через заздрість інших людей. Гізель досить багато приділяє уваги заздрості до чужого щастя та її наслідкам [65, с. 502-503, 512]. Галятівський зауважує з цього приводу, що злі люди є знаряддям для очищення добрих християн від гріхів через неприємності, які вони їм заподіюють через свою заздрість [39, с. 149]. Отже, на думку обох мислителів, удари фортуни мають причину не тільки Божу волю, але й людські дії.

Фаталістичний аспект уявлень про фортуну простежується при зверненні авторів до військової тематики. Йоаникій Галятівський неодноразово пише у своїх моралістичних прикладах про лицарів, щасливих на війні [39, с. 157]. Таке щастя є свідченням Божої опіки над вояками, які борються з ворогами віри та Вітчизни, однак віра в удачу може стати причиною гріха. Так, Йоаникій Галятівський з цього приводу зауважує:

«Щастю не треба дуфати й в(ъ) гордость ся подносити, бо щастя есть отъмѣнноє» [40, с. 342].

За Інокентієм Гізелем, воїни грішать, коли вважають власні перемоги наслідком своїх якостей та удачі, а не Божого заступництва [64, с. 417].

Таким чином, церковні мислителі пов'язують удачу не з долею, а з Божою волею, а віру в долю-удачу вважають гріхом. Сприяння чи не сприяння удачі залежить від поведінки й зусиль самої людини.

Отже, уявлення про фортуну в спадщині Інокентія Гізеля та Йоаникія Галятівського відображається у всіх вищезазначених аспектах як образ нестабільності людського життя, Боже знаряддя, світська спокуса та віра людини в удачу. Однак, здебільшого в текстах обох авторів фортуна набуває негативного наповнення, як спокуса світу, загроза душі чи земному благополуччю людини.

Польські проповідники звертають чимало уваги на феномен фортуни та її роль в житті християнина, користуючись при цьому лексемами *szczęście* або *powodzenie*. Латинська лексема *fortuna* не знайшла у їх творчості широкого використання.

Обидва проповідники визнають сприяння чи не сприяння фортуни результатом божественної волі. Проте, щодо молитви про прихильність фортуни їхні думки розходяться. Так, Томаш Млодзяновський переконує паству молитися за те, щоб Господь не давав щастя, аби ним не нашкодити своїй душі: «*Boyćcie się szczęścia wielkiego ludzi*» [354, с. 280]³⁸. Натомість Петро Скарга вважає прохання до Бога про успіх в справах цілком нормальним для християнина [371, с. 57]. При цьому він висловлюється проти звертання по допомогу до магів та астрологів з метою привернути милість фортуни [375, с. 159].

Фортуна є божественним інструментом для нагороди благочестивих християн та покарання грішників. Млодзяновський вважає, що успіх у справах дається від Бога праведникам, як, наприклад, багатий улов Апостолів, описаний в Євангелії [357, с. 82], або багатство, що несподівано отримує бідна людина [357, с. 8]. Щодо ударів фортуни проповідник зауважує, що нещастями Бог карає грішників [357, с. 15].

Удари фортуни сприяють моральному вдосконаленню людини. Скарга з цього приводу пише, що Бог попускає дияволу робити людям зло, аби в тих нещастях вони очистилися від гріха та звернулися з молитвою до Господа. Справжні християни ці нещастя приписують не дияволу, а Божій волі і молять Господа про допомогу [372, с. 16]. За це вони отримують прощення гріхів та спасіння [371, с. 172].

Польські автори зачіпають питання про «несправедливий», з людської точки зору, розподіл благ фортуни. Несправедливість фортуни є Божою волею, тож нарікати на неї не потрібно. Скарга зауважує, що Бог посиляє людям успіх в справах по незрозумілій їм мудрості, а також відповідно до «справжніх» потреб кожного. Тож християнину потрібно не нарікати на своє невезіння, а дякувати Богу за Його дари [375, с. 21-23]. Томаш Млодзяновський так само торкається цього питання, пояснюючи несправедливість фортуни божественним промислом:

«*Ieden wiele łoży, postaremu nic nie ma, a drugi o nic się nie stara... a wszystkiego ma dostanek*» [357, с. 188].

Щодо відсутності справедливих нещасть в житті людини, Скарга задається питанням, чому Господь не накладає на грішни-

³⁸ «Бійтеся щастя великого люди...».

ка ніякої відплати, але все йому відразу пробачає [374, с. 222]? На це питання проповідник відповідає, що Бог може відмінити дочасне карання з огляду на глибину розкаяння грішника [374, с. 222]. Тож удари фортуни можна відвернути ширим каяттям, яке звільняє від розплати за гріхи.

У текстах Млодзяновського відсутні думки про постійне сприяння фортуни як ознаку передбачення людини до загибелі. Проте, Скарга, не називаючи прямо «щасливість» ознакою загибелі, висловлює низку міркувань на користь цієї ідеї. За проповідником, щастя християнина є підозрілим:

«...szczęście podeyrzane nam bydź ma, i więcej się bóymy niżli plag, i karanja, i przygod tych ziemskich» [372, с. 56]³⁹.

Цю думку він проводить неодноразово [372, с. 304]. Також автор вважає, що Бог попускає кари на християн, які можуть покаятись, а спасіння тих, хто живе щасливо, є сумнівним:

«Pan Bóg gdy nas karze, wie iż się poprawić można: a gdy szczęścia drugim dopuszcza, o ich zbawieniu złe tuszy» [372, с. 291]⁴⁰.

З огляду на викладене, можна стверджувати, що Петро Скарга, не висловлюючи безпосередньо думку про сприяння фортуни як ознаку передбачення до загибелі, все ж таки підтримує це положення.

Наступними аспектами уявлень про фортуну в текстах польських проповідників є її сприйняття як нестабільності земного життя та диявольської спокуси.

Томаш Млодзяновський пише, що люди часто після нетривалого щастя стають нещасливими через мінливість фортуни [357, с. 32]. Скарга з цього приводу зауважує, що Господь вчить зневажливого ставлення до сприяння щастя:

«nas nauczył Pan abyśmy szczęście świata tego i chwałę ludzką, za śmiechy, zdradę, i jedno błazeństwo mieli» [371, с. 270]⁴¹.

³⁹ «...щастя підозріле нам має бути, та більше його маємо боятися, ніж нещастя, карання й неприємностей земних».

⁴⁰ «Господь Бог коли нас карає, знає, що можемо виправитись, а коли щастя іншим допускає, про їхнє спасіння погано мислить».

⁴¹ «Нас навчив Господь, аби щастя світу сього і хвалу людську за сміх, зраду та одне блюзнірство вважали».

Проповідник повчє, що світ та його щастя можуть дати лише незначні й дрібні речі. До того ж ці оманливі блага відбираються смертю, тож цінувати плоди фортуни не варто [372, с. 304-305].

Господь може попускати дияволу використовувати принади щастя, якщо це відповідає божественному задуму:

«Dozwalać mu Pan Bóg drugdy do dania iakiego ludziom świeckiego szczęścia może...ale na doświadczenie ludskie, i do krótkiego czasu, gdy wiary ku sobie ludzkiej i stateczności doznać chce» [372, с. 16]⁴².

Фортуна та її блага підвладні Богу, а отже, диявол лише дурить грішників, обіцяючи їм те, чого в нього нема. Якщо не буде на те волі Божої, грішник не побачить благ земного щастя [372, с. 15]. Також Петро Скарга зауважує, що земне щастя перемішане з нещастям [371, с. 269]. Наприклад, пропонуючи людям високі посади, диявол вказує на владу та людську хвалу, а про клопоти, переживання, гріхи й тяготи, пов'язані з ними, замовчує. Ті, хто мають владу й багатство, мають більше неприємностей, ніж втіхи [372, с. 17]. І чим більше людина здобуває щастя, чим більшу має удачу, тим більше має неприємностей та смутку, а також перешкод на шляху до Царства Небесного [375, с. 24].

Фортуна може відволікати людину від турбот про душу. Скарга висловлює цю думку, коли пише, що диявол намагається, щоб ті, над ким він отримав владу, мали усілякі достатки у земних благах, веселилися, аж поки не помруть та не стануть його здобиччю. Тож, як вважає польський проповідник, грішникам часто сприяє земне щастя [372, с. 56].

Сприяння фортуни призводить до впадіння людини у гріх гордині та забування своєї натури. Так, Млодзяновський критикує людей, які відразу після отриманого щастя (несподіваної вдачі) починають ним пишатися [354, с. 26]. За Скаргою, сприяння щастя приводить нас до забування: тимчасовості світу, смерті та небесного блаженства [371, с. 270]. Однак, самопізнання та усвідомлення своєї незначущості перед Богом веде до покори і очищення від цього гріха [371, с. 56]. Тож благочестива людина може своїми цнотами нейтралізувати фортуну, піднявшись над нею, що співзвучно ідеям християнізованого стоїцизму.

⁴² «Може дозволяти йому Господь Бог дати людям якогось світського щастя... Але лише на погляд людей та на короткий час, доки віру людську собі й шанування отримати хоче...».

Останнім аспектом уявлень про фортуна в польській проповіді є удачливість, тема якої широко розкривається Томашем Млодзяновським. Проповідник традиційно згадує про щастя/удачу, міркуючи про військову тематику. Так, за його спостереженнями, щастя може супроводжувати навіть недосвідченого воїна і приносити йому перемогу, оскільки «w rzeczach wojennych Bog i szczęście kieruje» [357, с. 462].

В цьому фрагменті лексема «щастя» вочевидь позначає удачливість чи випадок, що наближує його до класичних уявлень про фортуна. В іншому місці проповідник пише, що сміливі дії часом мають більший результат, ніж обережні, бо сміливих нагороджує удача:

«Więcey czasem popłaca odwaga, niż rada, oślep iść, niż ostrożno» [357, с. 82]⁴³.

У міркуваннях про щасливу долю Млодзяновський використовує безпосередньо лексему «фортуна», розкриваючи причини не однакової долі біблійних Марфи та Марії. Порівнюючи їх, проповідник вказує на те, що Марфа була старанніша, але менш удачлива (*niższej fortuny*), ніж її сестра [357, с. 188]. Тож примхи фортуни неможливо передбачити, й часом вона сприяє людині, хоч і не вмілій, але відважній та ширій [357, с. 462].

Отже, польські проповідники розуміють фортуна як Боже знаряддя, що може сприяти чи не сприяти людині, а також з Божою волі (попущення) ставати інструментом диявольської спокуси. Іншими аспектами уявлень про фортуна в текстах Скарги та Млодзяновського є образ нестабільного людського життя та удачливість/нещасливість людської долі. Сприяння фортуни не є однозначно благом для людини, адже, не зважаючи на всі її переваги, фортуна здатна шкодити спасінню душі. Однак благосклонність фортуни не є ознакою засудження людини до загибелі. На думку польських проповідників, вплив фортуни залежить від волі людини, яка може звільнитися від її негативних наслідків.

Таким чином, уявлення про фортуна як одну зі складових щастя знаходить досить детальне відображення у спадщині Антонія

⁴³ «Часом більше винагороджується відвага, ніж поміркованість, рух в сліпу, ніж обережність».

Радивиловського та інших українських і польських церковних інтелектуалів XVII ст.

Як православні, так і католицькі мислителі зберігають певну одноманітність в тлумаченні основних аспектів уявлення про фортуну. Аналізовані автори сприймали фортуну переважно крізь призму античної та західної гуманістичної літератури, тож виступали в цьому питанні немовби «єдиним фронтом».

Уявлення про фортуну в спадщині українських та польських церковних мислителів містить декілька аспектів:

- образ нестабільності людського існування в світі, що сповнений випадкових подій;
- Божа воля, що нагороджує чи карає людину;
- мирська спокуса (знаряддя диявола), що дає мінливий успіх в оволодінні світськими благами;
- доля та пов'язана з нею удача/невдача.

У міркуваннях про фортуну Антоній Радивиловський розвиває ідею про передбачення Богом людини до Царства Небесного чи пекла, ознакою чого може бути сприяння чи несприяння фортуни. При цьому проповідник відкидає протестантське уявлення про щасливість богообраної людини, стверджуючи, що передбачених до спасіння людей Бог «відмічає» несприянням фортуни.

Тенденції до сприйняття Антонієм Радивиловським фортуни як особливої фатальної сили, подібної до язичницького уявлення про «колесо фортуни», є досить слабкими. Він, як і інші православні та католицькі мислителі, підпорядковує фортуна Божій волі. Проте, вплив фортуни залежить також і від волі людини, яка може звільнитися від ударів фортуни, звернувшись до Бога та перемогти її своїми чеснотами.



ВИСНОВКИ

Отже, розповідь про «філософський світ» Антонія Радивиловського добігла кінця й для її завершення залишилось зробити узагальнюючі висновки.

За життя проповідника в українській духовній культурі відбуваються радикальні зміни, проявами яких стали: більша відкритість до зовнішніх культурних впливів, корекція суспільно-політичних уявлень, поява нових поглядів на сутність людини, мету життя та шляхи її досягнення тощо. Всі вони знайшли відображення в спадщині київського казнодії.

1. Так, зацікавленість здобутками західної культури та намагання вітчизняних мислителів асимілювати їх для потреб підтримки «східного благочестя» спричинили звернення Антонія Радивиловського до латиномовної античної літератури, творів західних схоластів та ренесансних гуманістів. Цей факт необхідно потягнув за собою не тільки розширення проблемного кола творчості Радивиловського, але й збагачення її лексичного апарату латинською філософською та богословською лексикою, яку проповідник часом намагався замінити староукраїнськими відповідниками.

Аналіз сукупності сенсів, що вкладалися проповідником в залучені та/чи перекладені латинські лексеми, не дозволяє стверджувати їх понятійний статус в спадщині Антонія Радивиловського. Проте, сам факт використання цієї лексики в творчості проповідника яскраво ілюструє процес збагачення вітчизняної духовної культури філософським мовним апаратом, що відбувався не безладно, а шляхом селекції та обробки відповідних лексем. Таке відчуття Радивиловським мовних тонкощів є проявом дисципліни розуму, що наближена до філософського мислення. А змішування проповідником українського та латинського мовних кодів є характерним проявом поліморфізму української культури епохи бароко.

Вагомим складником відображеної в творчості проповідника філософської культури епохи бароко стало звернення Антонія Радивиловського до текстів античних філософів: грецьких та римських. Ця особливість спадщини мислителя є проявом відкритості до зовнішніх впливів й відкидання культурного та конфесійного ізоляціонізму (до якого, наприклад, закликав Іван Вишенський), що стало в XVII столітті характерною рисою вітчизняної

духовної культури. При цьому проповідник досить творчо переосмислює тексти мислителів давнини, корегує їх зміст та розкриває його в нових аспектах, пристосовуючи спадщину античних філософів до власних потреб.

2. Корекція антропологічних та суспільно-політичних уявлень, що відбулась у вітчизняній морально-етичній думці епохи бароко, обумовила нове сприйняття проповідником ролі людини в соціумі та мети її життя.

Для моральних повчань Антонія Радивиловського є характерним розділення високих зразків моральної поведінки, призначених для осіб духовного стану, й їх «полегшеного» варіанту, яким мають слідувати миряни. Церковним мислителем були розроблені ефективні рекомендації щодо належної поведінки людини в різних ситуаціях, що дозволяли одночасно ефективно виконувати свої соціальні функції та не втрачати надію на «Царство небесне».

Одним з головних обов'язків християнина щодо суспільства (Церкви та держави), на думку Антонія Радивиловського, є служіння його інтересам. Таке служіння може відбуватися шляхом сумлінного виконання покладеного на людину обов'язку, специфіка якого обумовлюється приналежністю до певного соціального стану, фізичними та інтелектуальними можливостями й талантами індивіда. Недбале ставлення до своїх суспільних обов'язків чи зловживання можливостями, які дає соціальна приналежність та пов'язані з цим порушення норм моралі, призводять до порушення гармонії в організмі християнського суспільства (Церкви та держави) й вважаються проповідником гріхом.

3. До кола центральних проблем моральних повчань Антонія Радивиловського належить питання про мету життя людини, що виражається в уявленнях про щастя та шляхи його досягнення. В цих уявленнях відбиваються основні характеристики аксіологічної парадигми, що сповідувалась вітчизняними мислителями українського бароко. Стверджуючи вищість небесного блаженства (як остаточної мети життя людини) та блаженного життя праведника на землі (як моральної досконалості християнина), Антоній Радивиловський, водночас, не відмовляє пастві в прагненні до інших форм земного щастя (матеріального й сімейного благополуччя, радощів та задоволень, успіху...). Земна святість проголошується проповідником вузьким шляхом для небагатьох, натомість «мирське» життя та земне щастя також не позбавлені хрис-

тиянського благочестя, але за умови, що вони залишаються підпорядкованими остаточній меті й не заважають її досягненню.

Такі міркування Антонія Радивиловського є проявом спричиненої західними впливами раціоналізації морально-етичного вчення православних мислителів епохи бароко. Даний феномен знаменувався відмежуванням від морального ригоризму та поступовим переходом від традиційної системи церковних повчань, що мали універсальну систему моральних вимог, до формування нового ідеалу «доброго християнина», який враховував «реальні» обставини життя.

Зважаючи на вищезазначені фактори, можна стверджувати, що в проповідях Антонія Радивиловського відбилися основні риси української філософської культури епохи бароко, а сам автор виступає її суб'єктом: як носій, ретранслятор та творець.

Звісно, це дослідження, через ліміт обсягу, не в змозі повно розкрити всі інші аспекти філософської складової проповідей Антонія Радивиловського. Так, поза увагою залишився широкий спектр питань антропології, суспільної моралі, змісту багатьох основних категорій етики тощо. Однак, я й не ставив собі за мету «осягнути неосяжне». Тож, залишається традиційно зауважити, що подальше дослідження філософської складової спадщини Антонія Радивиловського крізь призму культурологічного підходу та поняття філософської культури видається досить перспективним та потребує уваги.



СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Августин Аврелий. Исповедь. Санкт-Петербург: Наука, 2013. 376 с. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/isповед (дата звернення 15.06.2016).
2. Августин Аврелий. О книге Бытия. *Творения: в 4 т.* Санкт-Петербург: Издательство «Алетейя». Киев: УЦИММ-Пресс, 1998. Т. 1. С. 74-315. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-knige-bytija (дата звернення 10.06.2016)
3. Азовцева С. Аргументація проповіді Антонія Радивилівського. *Мова і культура*. 2014. Вип. 17. Т. 1. С. 634-639.
4. Азовцева С.В. «Слово на вознесеніє господне» Антонія Радивилівського як приклад барокової проповіді. *Філологічні трактати*. – 2014. № 2. Т. 6. С. 64-68.
5. Азовцева С. Творчість Антонія Радивилівського в історико-літературних працях XIX-XXI століть. *Наукові записки ТНПУ. Серія: Літературознавство*. 2012. № 34. С. 143-148.
6. Анонім. «Слово во врем'я бездождія, і глада, і всякоя пагуби, і всякоя нужда і зоключенія людей, о немилосердію же і розних справах людських, яки сих часов діються, а меновите во христіанстві». URL: http://izbornyk.org.ua/old17/old17_05.htm (дата звернення 18.03.2015).
7. Апресян Р.Г. Гедонизм. *Новая философская энциклопедия*. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library?el=&a=d&c=newphilenc&d=&rl=1&href=http:%2f%2f0729.html> (дата звернення 26.06.2017).
8. Аристотель. Метеорологика. *Собрание сочинений Аристотеля в 4-х томах*. Москва: Мысль, 1983. Т. 3. URL: http://www.argo-school.ru/biblioteka/aristotel/aristotel_meteorologika_kniga_iii/aristotel_meteorologika_kniga_iii (дата звернення 16.01.2016).
9. Аристотель. О душе. *Собрание сочинений Аристотеля в 4-х томах*. Москва: Мысль, 1976. Т. 1. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/arist01/index.htm> (дата звернення 11.02.2016).
10. Аристотель. Политика. *Собрание сочинений Аристотеля в 4-х томах*. Москва: Мысль, 1983. Т. 4. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/aristot/01.php (дата звернення 12.02.2016).
11. Аристотель. Нікомахова етика. Київ: Аквілон-Плюс, 2002. 480 с. URL: http://ae-lib.org.ua/texts/aristoteles__nicomachean_ethics__ua.htm (дата звернення 10.02.2016).
12. Аскоченский В.И. Киев с древнейшим его училищем академиею. Киев: Унив. тип., 1856. 370 с.

13. Баранович Лазар. «Меч духовний». Київ: Друкарня Києво-Печерської Лаври, 1666. 481 арк.

14. Барокко в славянских культурах / под ред. А.В. Липатова и др. Москва: Наука, 1982. 351 с.

15. Баумейстер А.О. Буття і благо. Вінниця: Т. П. Барановська, 2014. 418 с.

16. Безрогов В.Г., Корзо М.А., Куровская Ю.Г. Западноевропейские учебники для начального обучения XVII в. : корпус текстов и перспективы исследования. *Исторические пути развития образования и педагогики* / под. ред. Г.Б. Корнетова. Москва: АСОУ, 2015. С. 91-109.

17. Беринда Памво. Лексіконъ Славеноросскій и именъ тлъкованіе. Київ: Друкарня Києво-Печерської Лаври, 1627. 244 с.

18. Бистрицький Є.К. Філософський образ культури та світ національного буття. *Феномен української культури: методологічні засади осмислення*: зб. наук. пр. / за ред.: В.І. Шинкарук, Є.К. Бистрицький. Київ: Фенікс, 1996. С. 62-90.

19. Біда К. Іоанікій Галятовський на тлі своєї доби. *Дзвони*. № 2. Рим: Вид-во Укр. катол. ун-ту, 1977. С. 11-16.

20. Білецький О.І. Зібрання праць у 5 т. Т. 1. Давня українська і давня російська література. Київ: Наукова думка, 1965. 524 с.

21. Білецький О. Хрестоматія давньої української літератури. Київ: Радянська школа, 1967. 612 с.

22. Білоус П. Індивідуалізація творчості в контексті літературного відродження в Україні (кінець XVI – початок XVII ст.). *Літературознавство*: матеріали III конгресу Міжнар. асоц. українців. Київ: Обереги, 1996. С. 224-230.

23. Боецій Северин. Розрада від філософії. Київ: Основи, 2002. 146 с. URL: http://chtyvo.org.ua/authors/Boetsii_Severyn/Rozrada_vid_filosofii (дата звернення 18.03.2017).

24. Бондаревська І. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII-XVIII ст. Київ: ПАРАПАН, 2005. 308 с.

25. Бродель Фернан. Игры обмена. Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV-XVIII вв. Москва: Пресс , 1988. Т. 2. 672 с.

26. Броджі Беркофф, Джованна. Вибір мови та вибір культури в Україні XVII ст. URL: <http://www.medievalist.org.ua/2017/05/xvii.html> (дата звернення 11.04.2017).

27. Броджі Беркофф, Джованна. «Мир з Богом чоловіку» як система моральної філософії. *Інокентій Гізель: вибрані твори в*

трьох томах / за ред. Л.М. Довгої. Київ – Львів: Свічадо, 2010. Т. 3. Дослідження і матеріали. С. 103-132.

28. Броджі Беркофф, Джованна. Ренесансні історіографічні міфи в Україні. *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура*. Київ: Критика, 2005. С. 421-435.

29. Броджі Беркофф, Джованна. Чи існує канон українського літературного Бароко?. *Український гуманітарний огляд*. Київ, 2012. Вип. 16-17. С. 9-54.

30. Вандишев В.М. Феномен української філософії: пошук ідей: монографія. Суми: Вид-во СумДУ, 2009. 144 с.

31. Василь Великий. Бесіди на псалми. URL: http://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/besedy_na_psalmy (дата звернення 20.03.2017).

32. Вебер Макс. Протестантська етика і дух капіталізму. Київ: Основи, 1994. 261 с.

33. Вимір раціональності як чинник європейської інтеграції України / В.В. Навроцький та ін.; за заг. ред. академіка НАН України М.В. Поповича. Київ: Наукова думка, 2014. 294 с.

34. Виноградов В.В. История слов. Москва: Толк, 1994. 1138 с. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/wordhistory/48>. (дата звернення 05.02.2017).

35. Возняк М. Історія української літератури: у 2-х кн. Львів: Світ, 1992. Кн. 1. 696 с.

36. Воркачев С.Г. Счастье как лингвокультурный концепт. Москва: ИТДГК «Гнозис», 2004. 192 с.

37. Гадамер Г. История понятий как философия. *Актуальность прекрасного*. Москва: Искусство, 1991. С. 26-43. URL: http://psylib.org.ua/books/_gadam01.htm. (дата звернення 25.06.2017).

38. Галятовський Іоаникій. Гріхи розмаїтїи. *Іоаникій Галятовський. Ключ розуміння* / підгот. І.П. Чепіга. Київ: Наукова думка, 1985. С. 372-387.

39. Галятовський Іоаникій. Ключ розуміння. *Іоаникій Галятовський. Ключ розуміння* / підгот. І.П. Чепіга. Київ: Наукова думка, 1985. С. 53-238.

40. Галятовський Іоаникій. Небо новос. *Іоаникій Галятовський. Ключ розуміння* / підгот. І.П. Чепіга. Київ: Наукова думка, 1985. С. 242-343.

41. Галятовський Іоаникій. Скарбница потребная. *Іоаникій Галятовський. Ключ розуміння* / підгот. І.П. Чепіга. Київ: Наукова думка, 1985. С. 344-371.

42. Говорский К. Радивиловский Антоний (Краткий биограф. очерк). *Вестник Западной России*. 1864. Т. I. Октябрь. С. 183.

43. Голенищев-Кутузов И.Н. Романские литературы. Москва: Наука, 1975. 532 с.

44. Голубев С.Т. Киевская академия в конце XVII – в начале XVIII столетия. Киев, 1901. 101 с.

45. Горбач Н.Я. Специфіка української філософії. Львів: Каме-
няр, 2006. 215 с.

46. Горобець Б.М. Московський договір гетьмана І. Брюхо-
вещького 1665 р. *Український історичний журнал*. 2003. № 6.
С. 39-51.

47. Горский В.С. Историко-философское истолкование текста. Київ: Наукова думка, 1981. 206 с.

48. Горський В.С. Біля джерел: (Нариси з історії філософської культури України). Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2006. 262 с.

49. Горський В.С. Історико-філософське українознавство в контексті історії всесвітньої філософії: проблеми методологічної переорієнтації. *Філософська думка*. 1998. № 3. С. 121-123.

50. Горський В.С. Історія філософської та суспільної думки як компонент національної самосвідомості. *Проблеми філософії*. 1991. Вип. 90. С. 3-9.

51. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі: (середина XII – середина XIII ст.). Київ: Наукова думка, 1993. 161 с.

52. Горський В. XVII століття в історії української філософії. *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура*. Київ: Критика, 2005. С. 55-67.

53. Горський В.С. Філософія в українській культурі (методологія та історія). Філософські нариси. Київ: Центр практичної філософії, 2001. 236 с.

54. Григорій Богослов. Письма. URL: http://www.golden-ship.ru/_ld/20/2032_1660.htm#_toc_IDA3D4DD (дата звернення 12.03.2017).

55. Григорій Богослов. Слова. URL: [http:// azbyka.ru/ otechnik/ Grigoriy_ Bogoslov/slovo](http://azbyka.ru/otechnik/Grigoriy_Bogoslov/slovo) (дата звернення 14.03.2017).

56. Грицай М.С., Микитась В.Л., Шолом Ф.Я. Давня українська література. Київ: Вища школа, 1989. 414 с.

57. Грушевський М.С. З історії релігійної думки на Україні. Львів, 1925. 160 с.

58. Грушевський М.С. Історія української літератури. Київ: Держвидав України, 1923. 205 с.

59. Грушевський М.С. Культурно-національний рух на Україні в XVI-XVII віці. Київ – Львів, 1912. 218 с.

60. Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры. Москва: Искусство, 1972. 320 с.

61. Гуревич А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. Москва: Искусство, 1981. 359 с.

62. Гуссейнов А. Счастье. *Новая философская энциклопедия*. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH985c292099c0486b945098> (дата звернення 25.06.2017).

63. Гізель Інокентій. Мир з Богом чоловіку. *Інокентій Гізель. Вибрані твори в 3-х томах*. Київ – Львів: Свічадо, 2012. Т. 1. С. 55-475.

64. Гізель Інокентій. Мир с Богом чоловіку. Київ: Друкарня Києво-Печерської Лаври, 1669. 674 с.

65. Гізель Інокентій. Наука о тайні святого покаяння. *Інокентій Гізель. Вибрані твори в 3-х томах*. Київ – Львів: Свічадо, 2012. Т. 1. С. 477-542.

66. Гізель Інокентій. Твір про всю філософію (вибрані місця). *Інокентій Гізель. Вибрані твори в 3-х томах*. Київ – Львів: Свічадо, 2012. Т. 3. С. 27-408.

67. Денисюк В. Фразеологія проповідей Антонія Радивиловського. *Studia Slavica Hungarica*. 2012. № 57/2. С. 333-355.

68. Денисюк В.В. Образ воїна крізь призму барокової фразеології (на матеріалі проповідей Антонія Радивиловського). *Лінгвістичні дослідження: зб. наук. пр.* Харків: Вид-во ХНПУ. 2009. Вип. 27. С. 3-13.

69. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. Москва: Мысль, 1986. 571 с. URL: <http://www.psylib.org.ua/books/diogenl/txt05.htm> (дата звернення 10.12.2016).

70. Дмитриева Н.М. Этическая нагрузка концепта «радость» в церковнославянском и древнерусском языках. *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: Русский и иностранные языки и методика их преподавания. 2015. № 4. С. 23-28.

71. Довга Л.М. До питання про барокову ментальність українців. *Mediaevalia Ukrainika: Ментальність та історія ідей*. Київ: Критика, 1992. Т. 1. С. 104-116.

72. Довга Л.М. До питання про напрямки і перспективи дослідження українських недільних проповідей XVII століття. *Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках*. Київ: Книга пам'яті України, 1999. С. 119-129.

73. Довга Л.М. Етика. *Історія української культури в 5 т.* Київ: Наукова думка, 2003. Т. 3. С. 624-635.

74. Довга Л., Оліщук Р. «Добро» і «благо» в українських текстах першої чверті XVII століття: лексика перекладів. *Sententiae*. 2016. № 2 (XXXV). С. 113-132.

75. Довга Л. Передмова від упорядника. *Інокентій Гізель. Вибрані твори в 3-ох томах*. Київ – Львів: Свічадо, 2012. Т. 1. С. 9-41.

76. Довга Л.М. Поняттєвий апарат у дискурсі українських церковних інтелектуалів XVII ст.: до постановки проблеми. *Sententiae*. 2016. № 1 (XXXIV). С. 132-143.

77. Довга Л.М. Свобода волі у проповідях Антонія Радивиловського. *Київська Старовина*. 2002. № 2. С. 56-60.

78. Довга Л.М. Система цінностей в українській культурі другої половини XVII століття (на матеріалах теоретичної спадщини Інокентія Гізелія) : автореф. дис... доктора філос. наук: 26.00.01. Київ, 2013. 32 с.

79. Довга Л.М. Система цінностей в українській культурі XVII століття: монографія. Київ – Львів: Свічадо, 2012. 344 с.

80. Довга Л.М. «Сновидні фантазії з присмаком елітарності» (про бароко, якого не було). *Український гуманітарний огляд*. Київ: Критика, 2005. Вип. 11. С. 79-103.

81. Довга Л.М. Соціальна утопія Інокентія Гізелія. *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура*. Київ: Критика, 2005. С. 227-266.

82. Довга Л.М. Уявлення про благо у проповідях Антонія Радивиловського (за збірником «Вінець Христов», 1688 р.). *Шлях у чотири століття: матеріали Міжнародної наукової конференції «ADFontes – до джерел» до 400-ї річниці заснування Києво-Могилянської академії*, Київ, 12-14 жовтня 2015 року. Київ, 2016. С. 72-81.

83. Довга Л.М. Уявлення про гріх та чесноту в українських текстах XVII ст. *Соціум*. 2003. Вип. 3. С. 241-248.

84. Довга Л.М. Уявлення про «честь» у трактаті Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку». *Соціум*. 2005. Вип. 5. С. 249-260.

85. Довга Л.М. Штрихи до портрету ректорів Києво-Могилянського колегіуму: Лазаря Барановича та Інокентія Гізеля. *350-lecie Unii Hadziackiej (1658-2008)* / Podred. Teresy Chynczewskiej – Hennel, Piotra Krollia i Mirosława Nagielskiego. Warszawa, 2008. S. 341-358.

86. Долженко А.Г. Девятая заповедь блаженств. О христианской радости. *VERBUM: язык, текст, словарь*: сб. научн. тр. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2006. С. 165-179.

87. Дубляниця І.С. Особливості формування філософської культури в українському вільному університеті. *Науковий блог НАУ Острозька академія*. URL:<http://naub.org.ua/?p=1443> (дата звернення 02.05.2016).

88. Елеонская А.С. Новые тенденции в развитии ораторской прозы. *Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII – начала XVIII в.* Москва: Наука, 1989. С. 104-117.

89. Елеонская А.С. Человек и вселенная в ораторской прозе Епифания Славинецкого. *Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII – начала XVIII в.* Москва: Наука, 1989. С. 201-220.

90. Євдокименко В.Ю. Суспільно політичні погляди і діяльність Лазаря Барановича. *З історії вітчизняної філософської та суспільно-політичної думки*. Київ: Наукова думка, 1959. С. 54-79.

91. Єфремов С. Історія українського письменства / за ред. М. Наєнка. Київ: Femina, 1995. 538 с.

92. Житомирский С.В. Архимед. Москва: Просвещение, 1981. 191 с. URL: <http://www.edu.delfa.net/Interest/biblio/arhimed.pdf> (дата звернення 11.07.2016).

93. Жовтобрюх Н.Ф. Формирование философской терминологии украинского литературного языка : автореф. дисс...канд. филол. наук: 10.02.02. Киев, 1991. 20 с.

94. Жуковський А. Петро Могила й питання єдності Церков. Київ: Мистецтво, 1997. 304 с.

95. Загорulyко М.А., Личковах В.А. «Чернігівські Афіни» від бароко до постмодернізму в естетиці: монографія. Чернігів: Десна Поліграф, 2016. 272 с.

96. Задворнов А.Н. Представление о счастье как целеполагающая сила общественного сознания и его форм. *Logos et Praxis*.

Вестник Волгоградского государственного университета. Сер. 7: Философия. 2013. № 1 (17). С. 19-25.

97. Зайцев А. Евхаристическое преложение. URL: <http://www.kiev-orthodox.org/site/worship/908/#17> (дата звернення 03.06.2017).

98. Зализняк А.А. Счастье и наслаждение в русской языковой картине мира. *Зализняк А.А., Левонтина И.Б., Шмелёв А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира.* Москва: Языки славянской культуры, 2005. С. 155-158.

99. Захара И.С. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII – XVIII вв. (Стефан Яворский). Киев: Наукова думка, 1982. 160 с.

100. Захара І.С. Академічна філософія України. (XVII – I полов. XVIII ст.). Львів: Вид-во Львівського нац. ун-ту ім. Ів. Франка, 2000. 237 с.

101. Зелінська О.Ю. Лексика на позначення моральних чеснот як складник системи засобів переконування у проповідницькому творі. *Наукові праці Кам'янець-Подільського національного університету імені Івана Огієнка. Філологічні науки.* 2017. Вип. 44. С. 144-148.

102. Зелінська О.Ю. Українська барокова проповідь: мовний світ і культурні витоки: монографія. Київ: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2013. 421 с.

103. Зема В.Є. Есхатологічні мотиви в руських проповідях на м'ясопуст (XVI – перша половина XVII ст.). *Соціум.* 2004. Вип. 4. С. 199-214.

104. Ивин А.А. Философия истории. Москва: Владос, 2000. 526 с.

105. Иоанн Златоуст Полное собрание сочинений в 12 томах. Санкт-Петербург: Духовная Академия, 1895. URL: <http://maxima-library.org/mob/bl/series/9461> (дата звернення 23.04.2016).

106. Ісаєвич Я. Освітній рух в Україні: східна традиція і західні впливи. *Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи.* Матеріали 1-го українсько-італійського симпозіуму. Київ – Венеція, 13-16 вересня 1994 р. Київ, 1994. С. 114-132.

107. Ісіченко І. Історія української літератури: епоха бароко XVII-XVIII ст. Львів – Київ – Харків: Святогорець, 2011. 568 с.

108. Ісіченко І. Конотаційна перспектива євангельського тексту в пасійних проповідях Антонія Радивиловського. *Медієвіст: латиномовна українська література.* 27 березня, 2017. URL:

http://www.medievist.org.ua/2017/03/blog-post_27.html (дата звернення 14.04.2017).

109. Ісіченко І.О. Петро Скарга і християнський Схід: український вимір. *Слово і час*. 2012. № 9 (621). Вересень. С. 29-35.

110. Ісіченко І. Шкільна риторика і барокове проповідництво: доп. на ювілейній наук. конф., присвяченій 390-літтю створення Києво-Могилянської академії, 12-14 жовтня 2005 р. URL: http://risu.org.ua/ukr/study/research_-conference/isichenko_rhetorics/. (дата звернення 16.08.2016).

111. Історія європейської ментальності / за ред. П. Дінцельбаха. Львів: Літопис, 2004. 720 с.

112. Історія української естетичної думки: монографія / за ред. проф. В.А. Личковаха. Київ: «Центр учбової літератури», 2013. 386 с.

113. Йосипенко С.Л. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. Київ: Український Центр духовної культури, 2008. 392 с.

114. Кагамлик С.Р. Високе Слово Антонія Радивиловського. *Український церковно-історичний календар*. 2003. Київ, 2003. С. 99-101.

115. Кагамлик С.Р. Високе Слово в окрасі монастиря Печерського: (До 315-річчя з дня смерті Антонія Радивиловського). *Календар-щорічник «Українознавство-2003»*. Київ, 2002. С. 178-180.

116. Калюга М., Райан Н. Концептуалізація радості в англійському і руському мові. *Australian Slavonic and East European Studies*. 2006, 19 (1-2). С. 143-148.

117. Камчатнов А.М. Русская культурно-языковая традиция и новый перевод Библии. URL: <http://rodnayaladoga.ru/index.php/rodnaya-rech/903-russkaya-kulturno-yazykovaya-traditsiya-i-novyy-pe-revod-biblii-ili-radostnaya-vest-o-tom-kak-svezlo-krotkim> (дата звернення 08.03.2016).

118. Катехизис Петра Могили: Оригінал 1945 року / пер. Валерія Шевчука; упор. Аркадій Жуковський. Київ – Париж: Воскресіння, 1996. 285 с.

119. Кашуба М.В. Идеи Эпикура в Киево-Могилянской академии. *Отечественная философская мысль XI-XVII вв. и греческая культура: сб. науч. трудов* / под. ред. В.М. Ничик. Київ: Наукова думка, 1991. С. 258-265.

120. Кирик Д.П. Философская терминология в украинском литературном языке дооктябрьского периода: автореф. дис...канд. филол. наук: 10.02.02. Львов, 1968. 16 с.

121. Киричок О.Б. Воїнство Христа як етична ідеологема у філософській культурі давньокиївського періоду. *Магістеріум*. 2002. Вип. 9: історико-філософські студії. С. 5-15.

122. Клавдий Клавдиан. Полное собрание латинских сочинений. Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ, 2008. 844 с.

123. Когут Зенон. Коріння ідентичності. Київ: Критика, 2004. 352 с.

124. Корзо М.А. К истории польско-латинских учебников для начального обучения XVII-XVIII вв. *Отечественная и зарубежная педагогика*. 2016. № 3(30). С. 90-100.

125. Корзо М.А. Образ человека в проповеди XVII века. Москва: ИФРАН, 1999. 190 с.

126. Корзо М.А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI – XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. Москва: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. 672 с.

127. Корнієнко Н.М. Григорій Сковорода: гіпотеза щастя. *Філософська і соціологічна думка*. 1992. № 11. С. 113-129.

128. Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Москва: Книга, 1990. Книга 2. XVII столетие. 538 с.

129. Котусенко В. Викладання філософії в єзуїтських колегіумах XVI-XVII століть та Києво-Могилянській академії. *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура*. Київ: Критика, 2005. С. 83-107.

130. Кошелева О.Е. Ракурсы «щастья» в России XVII – XVIII веков. *Казус 2002. Индивидуальное и уникальное в истории*. Москва: ОГИ, 2002. Вып. 4. С. 108-117. URL: http://ec-dejavu.ru/h/Happiness_Russia.html (дата звернення 11.07.2016).

131. Красавский Н.А. Концепт «радость» в русской лингвокультуре (на материале словарных статей и ассоциативного словаря). *Известия Волгоградского государственного педагогического университета*. 2010. № 5 (49). С. 4-7.

132. Крекотень В.І. Антоній Радивилівський про ораторське мистецтво. *Радянське літературознавство*. 1959. № 5. С. 39-49.

133. Крекотень В.І. Літературна спадщина Київської Русі і українська література XVI-XVIII ст. Київ: Наукова думка, 1981. 226 с.

134. Крекотень В.І. Оповідання Антонія Радивиловського. Київ: Наукова Думка, 1983. 408 с.

135. Крекотень В.І. Українська література XVII століття. Київ: Наукова думка, 1987. 608 с.

136. Кремень В.Г., Ільїн В.В. Філософія: мислителі, ідеї, концепції. Київ: Книга, 2005. 528 с.

137. Кримський С.Б. Культурна універсальність українського бароко. *Вісник Національної академії наук України*. 2000. № 10. С. 47-56.

138. Кримський С.Б. Феномен українського бароко. *Історія української культури в 5 т.* Київ: Наукова Думка, 2003. Т. 3. С. 67-93.

139. Кримський С.Б. Філософія – авантюра духу чи літургія смислу?. *Філософія: хрестоматія (від витоків до сьогодення)* / за ред. Губерський Л.В., Приятельчук А.О., Бойченко І.В. Київ: Знання, 2009. 624 с. URL: http://www.rulit.me/books/filosofiya-hrestomatiya-vid-vitokiv-do-sogodennya-read-368281-1.html#section_1 (дата звернення 04.03.2017).

140. Кун Т. Структура научных революций. Москва: Прогресс, 1977. 300 с.

141. Купчинська З.О. Компонент рад в архаїчній ойконімії України. *Дослідження з лексикології і граматики української мови*. 2013. Вип. 14. С. 49-61.

142. Куташ І. Категорія щастя у філософії Сковороди. *Хроніка 2000*. 2000. Вип. 37-38. Україна: філософський спадок століть. Частина 1. С. 332-350.

143. Левченко-Комисаренко Т. Образ варвара-грішника-еретика в літературі українського Барокко (на матеріалі проповідей Антонія Радивиловського). *Acta litteraria comparativa. Barbarian in European Literature and Culture*. Mokslo darbai 3/2008. Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, 2008. P. 34-44.

144. Левченко-Комисаренко Т. Символіка міста в ораторській прозі українського проповідника XVII ст. Антонія Радивиловського. *Slovanské jazyky a literatury: hledání identity*. Praha: Červený Kostelec, 2009. S. 301-307.

145. Левченко-Комісаренко Т. Топіка сакральних імен у проповідях Антонія Радивиловського. *Літературознавчі обрії. Праці молодих учених*. 2006. Вип. 11. С. 125-128.

146. Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. / ред. и сост., вступ. ст. и примеч. Г.Г. Майорова и А.Л. Субботина. Москва: Мысль, 1983-1989. Т. 1. 636 с.

147. Леп'явко С. Формування світоглядних засад українського козацтва (поняття «козацького хліба» в останній третині XVI ст.). *Україна в Центрально-Східній Європі: Студії з історії XI-XVIII століть*. 2000. Вип. 1 / за ред. В.А. Смолія. Київ: Ін-т історії України НАН України С. 143-158.

148. Лимар Е. Вчення про щастя Лазаря Барановича. *Київські обрії: історико-філософські нариси*. Київ: НАУКМА, 1997. С. 84-91.

149. Лимар Е. Етико-виховний зміст вчення про нову людину Л. Барановича. *Три століття гуманітарної та педагогічної освіти в Чернігові: від колегіуму до університету*: зб. ювілейної наук. конф., присвяч. 300-річчю Чернігів. колегіуму і 85-річчю ЧДПУ ім. Т. Шевченка / редкол.: О.Ф. Явоненко [та ін.]. Чернігів, 2001. С. 29-31.

150. Лисий І.Я. Філософська і мистецька культура. Київ: Видавничий дім «КМ Академія», 2004. 368 с.

151. Лисовой Н.Н. История русского богословия. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – начале XX столетия. Москва: Изда-во Московской Патриархии, 2002. 124 с.

152. Лисюк М. Архієпископ Лазар Баранович – церковно-релігійний та громадсько-просвітницький діяч України другої половини XVII століття. URL: http://hram.in.ua/index.php?Itemid=42&catid=261&id=3143:title3692&option=com_content&view=article (дата звернення 23.09.2015).

153. Литвинов В.Д. Ренесансний гуманізм в Україні. Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII століття. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2000. 472 с.

154. Литвинов В.Д. Україна в пошуках своєї ідентичності. XVI – початок XVII століття: історико-філософський нарис. Київ: Наукова думка, 2008. 528 с.

155. Литовський статут 1529 року. URL: <http://www.vostlit.info/Texts/Dokumenty/litva.html> (дата звернення 11.05.2017).

156. Лихачев Д.С. Развитие русской литературы X-XVII веков. Ленинград: Наука, 1973. 256 с.

157. Личковах В.А. Сакральні горизонти української культури: архетипи-хронотопи-сигнатури. *Некласична естетика в культурному просторі XX – початку XXI століть: монографія* / за ред. В.А. Личковаха. – Київ: НАКККиМ, 2011. С. 66-72.

158. Ліотар Ж.Ф. Ситуація постмодерну. *Філософська і соціологічна думка*. 1995. № 5-6. С. 15-38.

159. Літопис Самовидця. URL: http://litopys.org.ua/old17/old17_10.htm (дата звернення 24.03.2015).

160. Логико-методологический анализ языка науки и проблема представления знания / за ред. М.В. Поповича. *Філософські діалоги '2014*. 2014. Вип. 8. 246 с.

161. Лучук Т. Гомілетика й герменевтика: Аристотель у давній українській літературі. *Вісник Львівського університету. Серія: філологія*. 2008. Вип. 44. Ч. 1. С. 41-53.

162. Макаров А. Світло українського бароко. Київ: Мистецтво, 1994. 288 с.

163. Макаров А. Чернігівські Афіни. Київ: Мистецтво, 2002. 281 с.

164. Максимчук О. Мотив пошуку коханого у проповідях Антонія Радивиловського і діалогах Григорія Сковороди. *Переяславські Сковородинські студії*. 2013. Вип. 2. С. 66-71.

165. Максимчук О. Топос весняного оновлення в українських проповідях XVII ст. (на матеріалі текстів Кирила Транквіліона Ставровецького й Антонія Радивиловського). *Maricterium*. 2012. Вип. 48: Літературознавчі студії. С. 7-13.

166. Малахов В.А. Етика. Київ: Либідь, 2002. 384 с. URL: http://freelib.in.ua/blog/viktor_malakhov_etika/1-0-6 (дата звернення 10.09.2016).

167. Марковский М.Н. Антоний Радивилковский, южнорусский проповедник XVII века. Киев: Тип. Имп. Ун-та св. Владимира В.И. Завадского, 1894. 187 с.

168. Маслов С. Наука Леонтія Карповича в неділю перед Різдвом. *Записки Укр. наук. т-ва*, Київ, 1908. Кн. II. С. 117-141.

169. Матушек О. Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського бароко: монографія. Харків: Майдан, 2013. 360 с.

170. Машенко С. Барокова філософія Іоанікія Галятовського. *Сіверянський літопис*. 2004. № 2-3. С.66-74.

171. Машенко С. Любомудри з «Чернігівських Афін»: подвижницька діяльність Л. Барановича, І. Галятовського, І. Максимовича, Д. Туптала. *Чернігівщина incognita* / голов. ред. О.Б. Коваленко. Чернігів, 2008. С. 151-157.

172. Машенко С.Т. Основні проблеми в історії української філософії. Чернігів: [б.в.], 2002. 161 с.

173. Мейендорф Иоанн. Введение в святоотеческое богословие. Минск: Лучи Софии, 2001. 384 с.

174. Мор Томас. Утопия. Эпиграммы. История Ричарда III. Москва: Наука, 1998. 465 с.

175. Наливайко Д.С. Искусство: направления, течения и стили. Киев: Мистецтво, 1981. 286 с.

176. Наливайко Д. Українське барокко в контексті європейського літературного процесу XVII ст. *Радянське літературознавство*. 1972. № 1. С. 30-47.

177. Нарский И.С. *Западноевропейская философия XVII века*. Москва: Высшая школа, 1974. 379 с.

178. Недоспасова Т. Русское юродство XI-XVI вв. Москва, 1997. URL: <http://nedospasovat.narod.ru/urodstvo.html> (дата звернення 20.11.2016).

179. Нибур Р. Опыт интерпретации христианской этики. Москва: Юристь, 1996. 576 с.

180. Ніка О. Латино-польська проповідь XVII ст.: Дзіловський – Радивилівський. *Мовні і концептуальні картини світу*: зб. наук. пр. Київ, 2012. Вип. 42. Ч. 1. С. 226-235.

181. Ничик В.М. Рецепции греческой духовной культуры на Украине в кон. XVI – нач. XVII в. *Отечественная философская мысль XI-XVII вв. и греческая культура*: сб. науч. трудов / под ред. В.М. Ничик. Киев: Наукова думка, 1991. С. 241-258.

182. Нічик В.М. До питання про схоластичність філософських курсів у Києво-Могилянській академії. *Від Вишньового до Сковороди*. Київ: Наукова думка, 1972. С. 54-74.

183. Нічик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII веков. Київ: Наукова думка, 1978. 298 с.

184. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. Київ: Український центр духовної культури, 1997. 328 с.

185. Нічик В.М. Філософія в Києво-Могилянській академії. *Філософська думка*. 1978. № 6. С. 75-89.

186. Нічик В.М. Філософія в київській братській школі. *Філософська думка*. 1982. № 2. С. 54-66.

187. Новоставська О.І. З історії української філософської термінології (етапи розвитку та сучасний стан). *Актуальні проблеми слов'янської філології*. 2010. Випуск XXIII. Частина 4. С. 349-361.

188. Новоставська О.І. Філософська термінологія: специфіка, класифікація, еволюція. *Філологічні трактати*. 2013. Том 5. № 4. С. 52-61.

189. О понятии «счастье» по христианскому учению. URL: <http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=schastye#hepp4> (дата звернення 17.05.2017).

190. Огієнко І.І. Нариси з історії української православної Церкви. Київ: Україна, 1993. 284 с.

191. Огієнко І.І. Українська культура. Київ: Довіра, 1992. 141 с.

192. Огоновський О. Історія літератури руської [української]. Ч. I. XI-XVIII вік. Фотопередрук з вид. 1887 р. Мюнхен, 1992. 427 с.

193. Озерова Е.Г., Покручина М.Ю. Концепт «радость» в лингвокультуре русского языка и его репрезентация в русских прозаических текстах. *Научные ведомости. Серия: гуманитарные науки*. 2016. № 12 (209). Вып. 26. С. 37-43.

194. Олійник Л. Проповідницька творчість Кирила Транквіліона-Ставровецького: у пошуках жанрової моделі. *Наукові записки ТНПУ*. Серія: Літературознавство / за ред. М. Ткачука. Тернопіль: ТНПУ, 2008. Вип. 24. С. 69-81.

195. Ольховик М.В. Необарокові ремінісценції в сучасному українському мистецтві («друге необароко» кінця XX ст.). *Вісник Чернігівського державного педагогічного університету*. Серія: Філософські науки. Чернігів: ЧДПУ, 2004. Випуск 26. С. 97-102.

196. Омээн, Джордан. Христианская духовность в католической традиции. Рим – Люблин: Изд-во Святого Креста, 1994. 416с.

197. Оріховський-Роксолан Станіслав. «Quincunx тобто вірець устрою Польської держави, виставлений ніби на шахівниці Станіславом Оріховським Окшицем з Перемшилянського краю і надісланий коронним послам у Варшаві як різдвяний подарунок під Новий рік літа Господнього 1564». URL: http://litopys.org.ua/human/hum12_1.htm (дата звернення 17.08.2015).

198. Павленко Ю. 100 найвідоміших українців. Київ: «Автограф», Книжковий дім «Орфей», 2005. 400 с. URL: http://62.205.151.23:3080/trportal/TopicDescription?topic_id (дата звернення 14.03.2016).

199. Паласюк Г.Б. Ідеї стоїків як підґрунтя християнської філософії в Україні. *Історія релігій в Україні*: тези повідомлень Міжнародного V круглого столу. Львів, 1995. Ч. 3. С. 321-323.

200. Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / сост., пер. с латинского, вступ. статья и прим. М.В. Кашубы. Київ: Наукова думка, 1987. 528 с.

201. Паславський І.В. До історії формування української наукової та філософської термінології в пізню княжу добу (на матеріалах київської перекладної літератури другої половини XV століття). *Діалектологічні студії: збірник пам'яті Ярослави Закревської*. Львів, 2003. Вип. 3. С. 300-316.

202. Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. Київ: Наукова думка, 1984. 128 с.

203. Пеньковский А.Б. Радость и удовольствие в представлении русского языка. *Логический анализ языка: культурные концепты* / под. ред. Н.Д. Арутюнова. Москва: Наука, 1991. С. 375-383.

204. Перетц В.Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVIII веков. Москва – Ленинград: Изд-во Академии наук СССР, 1962. 256 с.

205. Петров Н.И. Киевская академия во 2 половине XVII века. Киев, 1895. 172 с.

206. Петров Н.И. Очерки из истории украинской литературы XVII-XVIII столетий. Киев, 1911. 148 с.

207. Пинкерс Серве (Теодор). Джерела християнської моралі: її метод, зміст та історія. Київ: Дух і Літера, Інститут релігійних наук св. Томи Аквінського, 2013. 606 с.

208. Платонов-Поляков Р.С. Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля. *Этическая мысль*. Т. 15. Москва: ИФРАН, 2015. С. 70-90.

209. Плохій С. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні. Київ: Критика, 2006. 485 с.

210. Полное собрание русских летописей. Т. 2. Ипатьевская летопись. 2-е изд. / под ред. А.А. Шахматова. Санкт-Петербург: Типография М.А. Александрова, 1908. 638 с.

211. Пономаренко О.В. Ідея державності і соборності в політичній думці Гетьманщини. *Гілея*. 2008. Випуск 12. С. 187-197.

212. Попов П. Замітки до історії українського письменства XVII-XVIII вв. *Історично-філологічні записки від ВУАН*. Київ: Друк. Укр. акад. наук, 1924. Кн. IV. С. 213-233.

213. Попович М.В. Нарис історії культури України. Київ: АртЕк, 1999. 728 с.

214. Посохова Л.Ю. На перехресті культур, традицій, епох: православні колегіуми України наприкінці XVII – на початку XIX ст.: монографія. Харків: ХНУ ім. В.Н. Каразіна, 2011. 399 с.

215. Пуччі, П'єтро. Доля. *Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей*. Том перший. Київ: Дух і літера, 2009. С. 362-369.

216. Радивилівський Антоній. «Вінець...». Київ: Друкарня Києво-Печерської Лаври, 1688. 544 арк.

217. Радивилівський Антоній. «Вінець...». рукопис. І.Р. ЦНБУ ім. В.І. Вернадського. П. Ник. м. П. 560 т. 2. 1615 с.

218. Радивилівський Антоній. «Огородок...». Київ: Друкарня Києво-Печерської Лаври, 1676. 1128 с.

219. Радивилівський Антоній. «Огородок...». рукопис. Кн. 1. І.Р. ЦНБУ ім. В.І. Вернадського. П. Ник. м. П. 560 т. 1. кн. 1. 955 арк.

220. Радивилівський Антоній. «Огородок...». рукопис. Кн. 2. І.Р. ЦНБУ ім. В.І. Вернадського. П. Ник. м. П. 560 т. 1. кн. 2. 1030 арк.

221. Радивилівський Антоній. Слова часу війни. *Марковський М.Н. Антоній Радивилівський, южнорусський проповідник XVII века*. Киев: Тип. Имп. Ун-та св. Владимира В.И. Завадского, 1894. 187 с.

222. Радишевський Р. Польське посередництво у формуванні українського бароко. *Київські полоністичні студії. Українсько-польські літературні контексти доби*. Київ, 2004. Т. VI. С. 7-28.

223. Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст: зб. пр. / голов. ред. В.С. Горський. Київ: Вид. дім «КМ Академія», 2002. 310 с.

224. Рішення Вселенського Тридентського Собору. URL: http://www.traducionalist.info/blog/rishennja_vselenskogo_tridentsko_go_soboru/2010-06-17-1220 (дата звернення 10.03.2017)

225. Рогов А. Проблемы славянского барокко. *Славянское барокко: историко-культурные проблемы эпохи*. Москва: Наука, 1979. С. 3-12.

226. Рогович М.Д., Кирик Д.П. Філософія Арістотеля на Україні: XIV – 1 п. XVIII ст. *Філософська думка*. 1978. № 6. С. 91-102.

227. Рожков В. Очерки по истории Римско-Католической Церкви. Москва: Духовная библиотека, 1998. 320 с.

228. Романова О. Проблема моралі в творчості Іоанікія Галатовського або «гріх» та «чесноти» очима проповідника XVII ст. *Український історичний збірник* / редкол.: Чухліб Т. та ін. Київ, 2006. Вип. 9. С. 53-62.

229. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра. *Джохадзе И.Д. Неопрагматизм Ричарда Рорти*. М.: УРСС, 2001. 256 с. URL: <http://lib.philosophical.ru/rorty/r4.html> (дата звернення 11.05.2016).

230. Руденко С.В. Історія української філософії: методологічні стратегії дослідження. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка*. Серія: Філософія, Політологія. 2013. № 1 (111). С. 25-29.

231. Руденко С.В. Історія української філософії: недескриптивна методологія дослідження. *Філософська думка*. 2013. № 5. С. 94-102.

232. Руденко С.В. Сучасні методологічні концепції дослідження історії української філософії: монографія. Київ: ВПЦ «Київський університет», 2012. 279 с.

233. Свенцицкая И.С. Счастье и горе у древних греков. *Казус 2002. Индивидуальное и уникальное в истории*. Москва: ОГИ, 2002. Вып. 4. С. 16-25. URL: http://ec-dejavu.ru/h/Happiness_Greek.html (дата звернення 14.04.2017).

234. Сенека. Нравственные письма к Луцилию. URL: <http://psylib.org.ua/books/senek03/refer.htm#pXLI-1> (дата звернення 05.09.2017).

235. Сенека. О Благодетиях. Семь книг к Эбуцию Либералию. URL: <http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1329757587> (дата звернення 11.09.2017).

236. Сенека. О гневе. URL: <http://ancientrome.ru/antlitr/t.htm?a=1354> (дата звернення 14.09.2017).

237. Сергійчук В.І. Переяславська рада – трагедія України і програш Європи. Київ: Діокор, 2003. 136 с. URL: http://ukrlife.org/main/evshan/s1654_9.htm (дата звернення 21.06.2016).

238. Симчич М. Визначення джерельної бази для дослідження викладання філософії у Києво-Могилянській академії у XVII-XVIII ст. *Magisterium*. 2006. Випуск 23. Історико-філософські студії. С. 43-48.

239. Симчич М. Зауваги до впливів на викладання філософії в Києво-Могилянській академії кінця XVII – XVIII ст. *Київська академія*. Київ: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. Вип. 2-3. С. 74-85.

240. Симчич М. Специфіка навчального процесу та викладання філософії в Києво-Могилянській академії. *Sententiae. Наукові праці Спільки дослідників модерної філософії (Паскалівське товариство)*. Вінниця: Універсум-Вінниця, Київ: Критика, 2004. Вип. 9 (2/2004). С. 145-155.

241. Симчич М. Схоластичний аристотелізм у Києво-Могилянській академії (XVII-XVIII ст.). *Філософська думка*, 2016. № 5. С. 50-55.

242. Симчич М. *Philosophia rationalis* у Києво-Могилянській академії. Компаративний аналіз могилянських курсів логіки кінця XVII – першої половини XVIII ст.: монографія. Вінниця: В-во О. Власюк, 2009. 239 с.

243. Синоніма Славеноросская. URL: <http://litopys.org.ua/zyzlex/zyz69.htm> (дата звернення 14.03.2017).

244. Словник української мови XVI – першої половини XVII ст. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2001. Вип. 8. 256 с.

245. Словник української мови XVI – першої половини XVII ст. Львів: Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України, 2008. Вип. 14. 256 с.

246. Сокирко О.Г. Козацьке військо під прицілом модернізації. *Соціум: Альманах соціальної історії*. 2003. Вип. 2. С. 101-116.

247. Соломаха І.Г. Християнська антропологія Іоанікія Галятовського: монографія. Чернігів: Чернігівські обереги, 2008. 180 с.

248. Сотниченко П.А. Бібліотека Києво-Могилянської академії. Філософські джерела. *Від Вишенського до Сковороди*. Київ: Наукова думка, 1972. С. 47-54.

249. Співак В.В. Гріх пияцтва у рецепції українських мислителів XVII ст. *Мультиверсум*. 2007. Вип. 63. С. 191-205.

250. Співак В.В. Проблема багатства і бідності в проповідницькій спадщині Антонія Радивиловського в контексті українсь-

кої духовної традиції XVII століття: дис.... канд. . філ. наук : 09.00.05. / Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України. Київ, 2009. 166 с.

251. Степанков В.С. Дипломатична служба Богдана Хмельницького. *Енциклопедія історії України: у 10 т. / редкол.: В.А. Смолій (голова) та ін. ; Інститут історії України НАН України. Київ: Наук. думка, 2004. Т. 2 : Г-Д. 518 с.*

252. Стратій Я.М. Ренесансно-гуманистические представления о сущности человека и смысле его жизни в духовной культуре Украины во второй половине XVI – первой половине XVII в. *Отечественная общественная мысль эпохи средневековья: (Ист.-филос. очерки): Сб. науч. трудов. / под. ред. В.С. Горского, В.М. Ничик. Киев: Наукова думка, 1988. С. 289-300.*

253. Стратій Я.М. Розуміння людини в українській філософії XVII-XVIII ст. *Collegium. 2001. №11. С. 73-81.*

254. Стратій Я.М. Філософія у Києво-Могилянській Академії. *Історія філософії України / М.Ф. Тарасенко, М.Ю. Русин, І.В. Бичко та ін. Київ: Либідь, 1994. С. 138-166.*

255. Стратій Я.М. Філософія у Києво-Могилянській колегії. *Київ в історії філософії України / В.С. Горський, Я.М. Стратій, А.Г. Тихолаз, М.Л. Ткачук. Київ: КМ Academia, 2000. С. 74-129.*

256. Сумцов Н.Ф. Инокентий Гизель. К истории южнорусской литературы XVII века. Киев, 1884. 45 с.

257. Сумцов Н.Ф. Иоаникий Галатовский. К истории южнорусской литературы XVII века. Киев, 1884. 183 с.

258. Сумцов Н.Ф. Лазарь Баранович. К истории южнорусской литературы XVII века. Киев, 1884. 186 с.

259. Сухарева С.В. Польська та українська польськомовна проза XVII століття: риторика, жанри, інтертекст: дис... доктора філол. наук: 10.01.01. Київ, 2016. 462 с.

260. Сухарева С. Феномен польськомовної літератури в давньому українському письменстві. *Київські полоністичні студії. Київ: Кафедра, 2013. Т. XXII. С. 335-337.*

261. Татаркевич В. О счастье и совершенстве человека. Москва: Прогресс, 1981. 368 с.

262. Тахо-Годи А.А. Гимнография Прокла и ее личностное начало. *Античность как тип культуры / А.Ф. Лосев, Н.А. Чистякова, Т.Ю. Бородай и др. Москва: Наука, 1988. С. 237-270.*

263. Тимошенко Ю.О. Організація навчально-виховного процесу. Педагогічна думка. *Історія Української культури в 5 т.* Київ: Наукова думка, 2003. Т. 3. С. 431-443.

264. Ткачук М.Л. Історія філософії в культурологічному вимірі (з досвіду київських істориків філософії XIX – початку XX ст.). *Наукові записки НаУКМА.* Київ, 2002. Т. 20. Філософія та релігієзнавство. С. 19-29. URL: http://elib.ukma.edu.ua/NZ/NZV20_2002_philos/03_tkachuk_ml. (дата звернення 12.03.2015).

265. Торочинский А. Проповеди Антония Радивиловского. *Руководство для сельских пастырей.* 1876. Т. 2. № 30. С. 370-379.

266. Тофтул М.Г. Сучасний словник з етики. Житомир: Вид-во ЖДУ ім. І. Франка, 2014. 416 с.

267. Тульчинский Г.Л. Философская культура и способы философствования. *Философские науки.* 2011. № 11. С. 65-76.

268. Українська література XVI-XVIII ст. та інші слов'янські літератури: зб. наук. праць / відп. ред. О.В. Мишанич. Київ: Наукова думка, 1984. 311 с.

269. Українське літературне бароко: зб. наук. праць / відп. ред. Олекса Мишанич. Київ: Наукова думка, 1987. 301 с.

270. Ушкалов Л. З історії української літератури XVII-XVIII ст. Харків: Акта, 1999. 216 с.

271. Ушкалов Л. Світ українського бароко: філологічні етюди. Харків: Око, 1994. 112 с.

272. Ушкалов Л. Сковорода й Антоній Радивилівський. *Ушкалов Л. Григорій Сковорода: семінарії.* Харків: Майдан, 2004. С. 322-323.

273. Федотова М.А. О двух источниках украинских проповедей Димитрия Ростовского. (Фома Младзьяновский и Корнелий а Лапиде). *ТОДРЛ.* Санкт-Петербург, Т. 48. 1993. С. 343-350.

274. Федотова М.А. Украинские проповеди Димитрия Ростовского (1670-1700 гг.) и их рукописная традиция. Стаття 1 // *ТОДРЛ.* Санкт-Петербург, Т. 51. 1999. С. 253-288.

275. Феномен української культури: методологічні засади осмислення / відп. ред. В. Шинкарук, Є. Бистрицький. Київ: Фенікс, 1996. 477 с.

276. Филарет, епископ Харьковский. Обзор русской духовной литературы (862-1720). Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук, 1857. 300 с.

277. Философская мысль в Киеве / В.Д. Белодед и др. Киев: Наукова думка, 1982. 360 с.

278. Філософський енциклопедичний словник / В.І. Шинкарук та ін. Київ: Абрис, 2002. 742 с.

279. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Москва: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.

280. Фома Аквинский. Сумма Теологии. Киев: Эльга, 2006. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/konfessii/summa-teologii-tom-2> (дата звернення 03.07.2016).

281. Фомина М.Н. Философская культура: мировоззренческий аспект. *Электронный журнал «Кредо»*. URL: <http://credonew.ru/content/view/121/24> (дата звернення 24.12.2016).

282. Фомина М.Н., Чернявин Ю.А. Философская культура: точки измерения. *Вестник ЧитГУ*. 2011. № 12 (79). С. 24-27.

283. Франко І. Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. Львів: Накладом Укр.-рус. вид. спілки, 1910. 444 с.

284. Фромм Э. Психоанализ и этика. Москва: Республика, 1993. 414 с.

285. Хижняк З., Маньківський В. Історія Києво-Могилянської академії. Київ: Академія, 2003. 184 с.

286. Хома О.І. Термінологія Ляйбніца як «живе дзеркало» української філософської термінології. *Філософська думка*. 2008. № 4. С. 56-80. URL: http://ua-pereklad.blogspot.com/2008/08/blog-post_30.html. (дата звернення 18.04.2017).

287. Хорьков М.Л. Coincidentia oppositorum и aeterna felicitas: философско-богословский синтез или параллелизм традиций? *Вестник Ленинградского государственного университета им. А.С. Пушкина*. 2009. № 3. С. 26-35. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/coincidentia-oppositorum-i-aeterna-felicitas-filosofsko-bogoslovskiy-sintez-ili-parallelizm-traditsiy> (дата звернення 11.02.2017).

288. Цицерон. Избранные произведения / Перевод с латинского. Составление и редакция М. Гаспарова, С. Ошерова, В. Смирнова. Вступительная статья Г. Инабе. Москва: Художественная литература, 1975. 456 с.

289. Чепіга І.П. «Ключ розуміння» Іоанікія Галятовського – видатна пам'ятка української мови XVII ст. *Іоанікій Галятовський. Ключ розуміння* / підготувала Чепіга І.П. Київ: Наукова думка, 1985. С. 5-51.

290. Черниговский Елецкий Свято-Успенский монастырь / сост. Тарасенко А.Ф. Чернигов: Десна, 2013. 312 с.

291. Черникова В.Е. Философская культура: к вопросу об интерпретации понятия. *Философия и социальная динамика XXI века: проблемы и перспективы*. Омск, 2007. С. 79-88. URL: http://sociokosmos.ru/anthropotopos/Article/2_June/11_Chernikova.rtf (дата звернення 14.12.2016).

292. Чернік Л.З. Арістотелізм у Києво-Могилянській академії: автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05. Львів, 2000. 16 с.

293. Чижевський Д. *Історія української літератури* (від початків до доби реалізму). Нью-Йорк: УВАН, 1956. 511 с.

294. Чижевський Д.І. *Історія української літератури*. Київ: Видавничий центр «Академія», 2003. 568 с.

295. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ: Орій, 1992. 230 с.

296. Чижевський Д.І. Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України. Хроніка 2000. Київ, 2000. Вип. 37-38. С. 202-216.

297. Чижевський Д.І. Українське літературне бароко. Київ: Обереги, 2003. 576 с.

298. Чижевський Д.І. Філософські твори. У 4-х т. / під. заг. ред. В.С. Лісового. Київ: Смолоскип, 2005. Т. 2. 402 с.

299. Чорна Л. Проблема терпіння в антропології Л. Барановича. *Філософсько-антропологічні читання-97*. Київ: Стилос, 2000. С. 197-203.

300. Чорна Л.С. Проблема оновлення українського суспільства у філософії Лазаря Барановича: дис... канд... філ. наук: 09.00.05. Дніпропетровськ, 2001. 189 с.

301. Чорний О.О. Вчення про людину Чернігівського літературно-філософського кола (друга пол. XVII – перша пол. XVIII ст.): автореф. дис... канд. філ. наук: 09.00.05. Дніпропетровськ, 1998. 15 с.

302. Чорний О.О. Історія філософсько-освітніх ідей в Україні та їх онтологічна орієнтація: монографія. Чернігів: Десна Поліграф, 2014. 424 с.

303. Чуба Г. Українські рукописні учительні Євангелія: дослідження, каталог, описи. Київ – Львів, 2011. 223 с.

304. Чухліб Т.В. Антоній Радивилівський. *Києво-Могилянська академія в іменах. XVII-XVIII ст. Енциклопедичне видання*. Київ: КМ Academia, 2001. С. 451.

305. Шевченко В. Філософська зоря Лазаря Барановича. Київ: Український центр духовної культури, 2001. 231 с.

306. Шевченко І. Україна між Сходом і Заходом. Нариси з історії культури до початку XVIII ст. Львів: Інститут Історії Церкви Львівської Богословської Академії, 1996. 250 с.

307. Шевчук В. Муза Роксоланська: українська література XVI-XVIII століть: у 2-х кн. Київ: Либідь, 2005. Кн. 2: Розвинене бароко. Пізнє бароко. 729 с.

308. Шиманский Г.И. Нравственное богословие. Киев: Общество любителей православной литературы. Изд-во имени святого Льва, папы Римского, 2008. 680 с.

309. Шимчук Э.Г. Концепт «радость» в русском языке (диахронический аспект). *Материалы II Международного конгресса исследователей русского языка «Русский язык: исторические судьбы и современность»*. Москва: Изд-во Московского ун-та, 2004. URL: <http://aos@philol.msu.ru> (дата звернення 12.07.2017).

310. Шляпкин И.А. История литературы Юго-Западной Руси. Санкт-Петербург, 1909. 107 с.

311. Шмонин Д.В. Вторая схоластика (XVI – начало XVII в.): культурный контекст, метафизические основания, место в истории мысли: дисс... доктора фил. наук: 09.00.03. Санкт-Петербург, 2003. 430 с.

312. Шпідлік Т. Духовність християнського Сходу. Львів: Видавництво ЛБА, 1999. 496 с.

313. Шульц Д.М. Учение о нетварных энергиях и идея теозиса в западной средневековой философии. *Философия и культура*. 2012. 4 (52). С. 89-95.

314. Шуміло Світлана, Шуміло Віталій. Страсті Христові у творчості митрополита Дмитра Туптала. *Шуміло С. Поетика церковної прози (XI-XX ст.): збірник статей з літературознавства*. Чернівці: ВБра и жизнь, 2014. С. 114-123.

315. Шумило Сергій. Уявлення про Київ як «другий Єрусалим» в церковно-суспільній думці Русі-України. URL: <http://www.religion.in.ua/main/history/22623-uyavlennya-pro-kiyiv-yak-drugij-yerusalim-v-cerkovno-suspilnij-dumci-rusi-ukrayini-chastina-ii.html> (дата звернення 10.04.2015).

316. Энциклопедический словарь / под ред. проф. И.Е. Андреевского. Санкт-Петербург: Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон, 1890-1907. Т. 1а: Алтай-Арагвай, 1890. С. 481-950.

317. Яковенко Н. Вибір імені versus вибір шляху (назви української території між кінцем XVI – кінцем XVII ст.). *Міжкультурний діалог*. Т. 1: Ідентичність. Київ: Дух і літера, 2009. С. 57-95.

318. Яковенко Н. Дзеркала ідентичності. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVIII ст. Київ: Laugus, 2012. 472 с.

319. Яковенко Н.М. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України. Київ: Критика, 2006. 584 с.

320. Яковенко Н.М. Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620-1640-ві роки). *Яковенко Н.М. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI-XVII ст.* Київ: Критика, 2002. С. 296-330.

321. Яковенко Н.М. У пошуках Нового неба: Життя і тексти Йоаникія Галятовського. Київ: Лаурус; Критика, 2017. 704 с.

322. Яковенко Н.М. Чоловік добрий і чоловік злий: з історії ментальних установок в Україні-Русі кінця XVI – середини XVII ст. *Mediaevalia Ukrainika: Ментальність та історія ідей.* Київ: Критика, 1992. Том 1. С. 47-92.

323. Яременко М. «Академіки» та Академія. Соціальна історія освіти й освіченості в Україні XVIII ст. Харків: Акта, 2014. 543 с.

324. Яременко М. Для «честі дому», заради користі «отчизни» та «в прислугу государственную» (стимули до навчання дітей козацької старшини у XVIII ст.). *Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą. W 35 lecie pracy naukowej Teresie Chynczewskiej-Hennel, Uczniowie, Przyjaciele i Koledzy* / Red. Mariusz R. Drozdowski, Wojciech Walczak, Katarzyna Wiszowata-Walczak. Białystok: IBNDKE, 2012. S. 369-388.

325. Яременко М. Київське чернецтво XVIII ст. Київ: Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2007. 304 с.

326. Яременко М. Перед викликами уніфікації та дисциплінування: київська православна митрополія у XVIII столітті. Львів: Видавництво УКУ, 2017. 272 с.

327. Angyal E. Świat słowiańskiego baroku / przeł. Jerzy Prokoپیuk. Warszawa: PIW, 1972. 498 s.

328. Augustyn W.T. Młodzianowskiego poglady na materie. *Archiwum historii i filozofii i myśli społecznej.* 1972. № 18. S. 269-278.

329. Bargiel F. Metafizyka T. Młodzianowskiego s.j. (1622-1686). *Archiwum historii i filozofii i myśli społecznej.* 1985. № 31. S. 229-258.

330. Bargiel F. Tomasz Młodzianowski S.J. – wybitny przedstawiciel filozofii suarezańskiej w Polsce XVII wieku. *Forum Philosophicum: International Journal for Philosophy.* 1996. №. 1. S. 265-277.

331. Bartolini Maria Grazia. The Discourse of Martyrdom in Late 17th-century Ukraine. The «passion sufferers» Boris and Gleb in the Homilies of Antonii Radyvylovs'kyi and Lazar Baranovych. *Zeitschrift für Slawistik*. 2016. 61, 3. P. 499-527.

332. Bradley, Denis J.M. Aquinas on the Twofold Human Good: Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science. Washington: Catholic University of America Press, 1997. 610 p.

333. Bredecke, Arndt, Vogt, Peter. The End of Fortuna and the Rise of Modernity. Berlin, & Boston: De Gruyter Oldenbourg, 2017. 225 p.

334. Brogi Bercoff, Giovanna. Rus, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo-Wschodnia: o wielowartowości i polifunkcjonalizmie kulturowym. *Contributi italiani al XIII congresso internazionale degli slavisti* / Ed. Alberto Alberti et al. Pisa. 2003. P. 325-387.

335. Brogi Bercoff, Giovanna. The Sermons of Antoni Radziwiłł: History, Culture, Mentality. *Theatrum humanae vitae*. Київ: Laurus, 2012. С. 414-424.

336. Copy of Greek Into Latin from Antiquity until the Nineteenth Century / Edited by John Glucker and Charles Burnett. London, 2012. 148 p.

337. Człowiek Baroku / Pod redakcją Rosaria Villariego. Warszawa: VOLUMEN, 2001. 399 s.

338. Drzymała, Kazimierz. Ks. Piotr Skarga (1536-1612). Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, 1984. 95 s.

339. Dziuba A.F. Jan Azor teolog – moralista. Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej, 1988. 346 s.

340. Frakes, Jerold. The fate of fortune in the Early Middle Ages. The Boetian Tradition. Brill, Leiden, New York, 1988. 193 p.

341. Frick, David. Meletij Smotryc'kyj. Harvard Ukrainian Research Institute Publications. Cambridge, Mass., 1995. 424 p.

342. Greniuk, Franciszek. Tomasz Młodzianowskiy teolog moralista. Lublin, 1974. 258 s.

343. Greniuk, Franciszek. Tomasz Młodzianowskiy teolog moralista z XVII wieku. *Roczniki teologiczne – kanoniczne*. 1970. Tom XVII, zeszyt 3. S. 39-52.

344. Hernas, Czeław. Barok. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1976. 668 s.

345. Illanes, Jose Luis, Saranyana, Josep Ignasi. Historia teologii. Kraków Wydawnictwo M, 1997. 558 s.

346. Kuczyńska M. Ruska homiletika XVII wieku w Rzeczypospolitej (ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna). Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, 2004. 326 s.

347. Lamont, Corliss. The philosophy of humanism. New York: Humanist Press, 1997. 420 p.

348. Lehmkuhl A. Moral Theology. *Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1912. Vol. 14. URL: <http://www.newadvent.org/cathen/14601a.htm> (data звернення – 15.03.2017).

349. Lepage, John. The Revival of Antique Philosophy in the Renaissance. New York: Palgrave Macmillan, 2012. 280 p.

350. Łużny R. Pisarze kręgu Akademii Kijowsko-Mohylańskiej a literatura polska. *Z dziejów związków kulturalnych polsko-wschodniosłowiańskich w XVII-XVIII wieku*. Kraków, 1966, S. 89-107.

351. Mc Mahon, Darrin. A History of Happiness New York: Grove Press., 2006. 544 p.

352. Melnyk, Marek. Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, 2005. 392 s.

353. Misiurek, Jerzy. Historia i teologia polskiej duchowosci katolickiej. Lublin, 1994-2001. T. I-III.

354. Młodzianowski, Tomasz. Kazania i Homilie. Poznań, 1681. T. I. 470 s.

355. Młodzianowski, Tomasz. Kazania i Homilie. Poznań, 1681. T. II. 530 s.

356. Młodzianowski, Tomasz. Kazania i Homilie. Poznań, 1681. T. III. 535 s.

357. Młodzianowski, Tomasz. Kazania i Homilie. Poznań, 1681. T. IV. 534 s.

358. Moran, Manuel i Andres-Gallego, Jose. Kaznodzeja. *Człowiek Baroku* / Pod redakcja Rosaria Villariego. Warszawa : VOLUMEN, 2001. S. 159-194.

359. Nowak, Alicja. Argument «zmysłowy» w XVII-wiecznych prawosławnych kazaniach w Rzeczypospolitej. *«Slavica Wratislaviensia»*. 2015. T. 11: Zmysły 2 CLXI. Wielkie tematy kultury w literaturach słowiańskich / Red. Małgorzata Filipek, Ilona Gwóźdź-Szewczenko, Joanna Kula, Anna Paszkiewicz, Jadwiga Skowron S. 125-135.

360. Obirek, Stanisław. Wizja Kościoła i państwa w kazaniach ks. Piotra Skargi S.J. Kraków: Wydawnictwo WAM, 1994. 224 s.

361. Olejnik, Stanisław. Teologia Moralna fundamentalna. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Diecezjalne, 1998. 341 s.

362. Panuś K. Piotr Skarga. Kraków: Wydawnictwo WAM 2012. 108 s.

363. Panus K. Zarys historii i kaznodziejstwa w kościele katolickim. Kraków, 1999. Cz. I.; Kraków, 2001. Cz. II.

364. Returning to a Morality of Happiness. URL: <http://unamsanctamcatholicam.com/social-teaching/moral-issues/93-social-teaching/moral-issues/485-morality-of-happiness-vs-morality-of-obligation.html> (дата звернення 23.01.2017).

365. Rissanen, Matti. In search of happiness felicitas and beatitudo in early English Boetius translations. *Studia Anglica Posnaniensia*. 1997. XXXI. P. 237-248. URL: <http://wa.amu.edu.pl/sap/files/31/16rissanen.pdf> (дата звернення 05.02.2017).

366. Secada, Jorge. Suarez, Francisco (1548-1617). URL: <http://www.stanselmminstitute.org/files/Suarez.pdf> (дата звернення 12.01.2017).

367. Seneca Lucius Annaeus. Ad Aebutium Liberalem De Beneficiis. URL: <http://www.thelatinlibrary.com/sen/ben2.shtml> (дата звернення 22.10.2016).

368. Seneca Lucius Annaeus. Ad Novatum De Ira URL: <http://www.thelatinlibrary.com/sen/sen.ira1.shtml> (дата звернення 20.10.2016).

369. Seneca Lucius Annaeus. Epistulae morales ad Lucilium URL: <http://www.thelatinlibrary.com/sen.html> (дата звернення 26.10.2016).

370. Seneca Lucius Annaeus. Quaestiones Naturales. URL: <http://www.thelatinlibrary.com/sen.html> (дата звернення 24.10.2016).

371. Skarga Piotr. Kazania na niedziele y svieta calego roku. Wilno, 1793. T. I. 279 s.

372. Skarga Piotr. Kazania na niedziele y svieta calego roku. Wilno, 1793. T. II. 344 s.

373. Skarga, Piotr. Kazania na niedziele y svieta calego roku. Wilno, 1793. T. III. 340 s.

374. Skarga, Piotr. Kazania na niedziele y svieta calego roku. Wilno, 1793. T. IV. 303 s.

375. Skarga, Piotr. Kazania na niedziele y svieta calego roku. Wilno, 1793. T. V. 292 s.

376. Skarga, Piotr. Kazania na niedziele y svieta calego roku. Wilno, 1793. T. VI. 351 s.

377. Suárez, Francisco. De ultimo fine hominis. URL: <http://www.sydneypenner.ca/su/tract1disp4sec1.pdf> (дата звернення 15.01.2017).

378. Taylor, Larissa. *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Europe*. Brill, 2001. 275 p.

379. Trinkaus, Charles. Renaissance idea of the dignity of man. *Dictionary of the History of Ideas*. P. 142-144. URL: <http://xtf.lib.virginia.edu/xtf/view?docId=DicHist/uvaGenText/tei/DicHist4.xml;chunk.id=dv4-20> (дата звернення 18.02.2017).

380. Witkowski T. From «A Forest of Things» to «A Garden of ManyFlowers»: Simeon Polockij's Polish affiliations. *Russian Literature*. 1990. Vol. 28. № 1. P. 145-154.



Наукове видання

Співак Володимир Васильович

**ФІЛОСОФСЬКІ ПОГЛЯДИ
АНТОНІЯ РАДИВИЛОВСЬКОГО
в контексті української духовної культури
XVII століття**

Монографія

Відповідальний редактор:	Віталій Шуміло
Технічний редактор:	Олександр Гладченко
Літературний редактор:	Яна Олексенко, Вадим Юрченко, Світлана Шуміло
Комп'ютерна верстка:	Олександр Гладченко, Віталій Шуміло
Коректура:	Віталій Шуміло
Обкладинка:	Марія Лобас

Набір комп'ютерний.

Підписано до друку 03.01.2018 р.

Формат 60х84/16. Папір офсетний № 1. Друк цифровий.

Умовн. друк. арк. 18,05.

Наклад 300 прим.

Редагування тексту та макетування здійснено на базі
Науково-дослідного центру вивчення історії релігії та Церкви
імені архієпископа Лазаря Барановича Національного університету
«Чернігівський колегіум» ім. Т.Г. Шевченка, видавнича група

«SCRIPTORIUM»

Тел.: 097-7523316, 099-9410950

E-mail: veraizhizn@gmail.com

Видавничий центр приймає замовлення на виготовлення друкованої продукції:
монографій, авторефератів, методичних посібників,
збірників наукових конференцій, книг, брошур, журналів та ін.

Видавець Ромашов Д.А.
Свідцтво про внесення до державного реєстру суб'єкта видавничої діяльності
Серія ДК № 6356 від 16.08.2018 р.
м. Чернігів, вул. Белова, 21/1/5

Виготовлено ФОП «Ромашов Д.А.»
м. Чернігів, вул. Белова, 21/1/5