

Іван Паславський. Гисихія і раціо. Філософський світ української культури середніх віків і ранньомодерного часу. Львів 2015, 616 с.

Книга «Гисихія і раціо. Філософський світ української культури середніх віків і ранньомодерного часу» є збірником статей та розвідок, написаних упродовж останніх тридцяти років наукової діяльності кандидата філософських наук Івана Паславського, одного із провідних науковців Інституту українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України. Автор розпочав наукову діяльність ще в 1971 р., проте до збірника включив публікації, починаючи з 1985 року, – тобто періоду початку т. зв. «перебудови», коли дослідники релігійно-філософської спадщини України почали відчувати більше свободи. Книга складається з трьох розділів. Перший – це дослідження, присвячені філософським уявленням та науковим знанням пізньої княжої доби, що охоплює XIII – початок XVI століття (с. 13-266). Другий розділ містить матеріали досліджень доби, названої автором «першим українським національно-культурним відродженням», яке відбулося на тлі викликів Ренесансу, Реформації і Контрреформації (с. 269-496). Останній, третій розділ автор відвів на рецензії, дискусії та полеміку (с. 499-608).

Загальна назва збірника «Гисихія і раціо» приваблива, але водночас і проблематична. Дискусійною з погляду фонетики є пропозиція автора щодо написання самого терміна «гисихія» та похідного від нього терміна «гисихазм», що автор обґрунтовує бажанням передати його так, «як він звучав у грецькому оригіналі, зокрема в основоположному слові *ἡσυχία*» (примітка на с. 4). При цьому І. Паславський згадує, що такі українські авторитетні науковці, як М. Грушевський та Д. Чижевський, дотримувались західної традиції й «писали це поняття як *гесихазм*», аналогічно до польського «*hesychazm*» чи англійського «*hesychasm*». Пропозиція Паславського стосується дуже незначних змін – заміни літери «е» на «и»; утім, не маємо підстав не довіряти термінології згаданих українських визначних науковців, хоча б тому, що їхні знання класичної культури, і грецької мови зокрема, поза всяким сумнівом були кращими, ніж автора рецензованої тут книги. Далі, з практичних причин, я дотримуватимуся тут запропонованих автором варіантів «гисихія» та «гисихазм».

Проблематичною виявилася ідейна концепція, яку автор подав у вступних заувагах до збірника (с. 3-9). По-перше, здивування викликає визначення самого терміна «гисихія», який, на думку Паславського, «дав назву цілому філософському напрямку в пізній грецькій філософії візантійського періоду, так званому *гисихазмові*» (с. 4). Тобто, «гисихазм» – в інтерпретації автора – це не чернеча аскетична практика молитви. «У чисто філософському вираженні в основі гисихазму лежав пізньоантичний неоплатонізм містично-споглядального характеру. Тому його послідовники негативно ставилися до інтелектуального методу пізнання, відкидали значення практичного досвіду, нехтували засадами раціоналістичної логіки», – продовжує далі автор збірника без жодної згадки про якийсь стосунок «гисихазму» до східнохристиянської монашої традиції (с. 4).

Не менш «цікавим» є пояснення терміна «раціо», який, на думку Паславського, «дав назву іншій філософській рефлексії – раціоналізмові, який сповідує розумові, тобто раціональні принципи пізнання світу й природи», а послідовники останнього «визнають розум єдиною основою пізнання і поведінки людей, а також єдиним джерелом наших знань» (с. 5). Однак проблеми виникають тоді, коли автор пише, що «раціоналізм розвинувся головно в Західній Європі завдяки впровадженню в тамтешніх університетах, починаючи з XII ст., вивчення філософської системи Арістотеля для потреб науки логіки і теології» (с. 5). Отже, від XII ст. єдиним джерелом пізнання був лише розум, а для видатних схоластів, на кшталт Томи Аквінського, більше не мав жодного значення авторитет Одкровення, тобто Святого Письма, не кажучи вже про Традицію (Передання)?

Далі автор стверджує, що «дихотомія *гисихія* – *раціо* є основною суттю української філософської думки XIII–XVII ст.» (с. 5). І це, на думку Паславського, спричинене геополітичними впливами, а саме: «Духовність України від самих початків поширення християнства розвивалася між двома центрами християнського світу – греко-візантійського і латино-римського» (с. 5). Нарешті автор згадав і про «духовність» та «поширення християнства» на теренах сучасної України. Виходячи із запропонованої автором дихотомії, можна зрозуміти, що він ототожнює греко-візантійський світ виключно з антираціоналістичним «гисихазмом», а латино-римський світ – зі світом, який визнавав лише «раціо», поставивши на місце Писання й Передання Арістотелеву логіку. Відповідно, в інтерпретації Паславського, на візантійському Сході нічого не знали про Арістотеля, а на латинському Заході ніколи не було самітників та духовних течій, які надавали би перевагу мовчання, внутрішньому заглибленню, індивідуальному самопізнанню й самовдосконаленню, на зразок бенедиктинців, цистерціанців чи трапистів? З іншого боку, як тоді бути з феноменом ренесансного гуманізму, великою мірою спричиненим переселенням грецьких інтелектуалів з Візантії на терени Італії (передовсім Венеції) у передчутті неминучої катастрофи, що насувалася з боку ісламського світу? Отже, далеко не всі на греко-візантійському Сході були запеклими «гисихастами», інакше італійський Ренесанс мав би цілковито інше обличчя.

Наскільки проекція такої «бінарної опозиції» на українську духовну культуру може дати хибні результати, дізнаємося вже з перших сторінок збірника, не покидаючи межі «Вступних зауваг» автора: «Найвищого розквіту на Україні *раціоналістичні вчення* (курсив мій – О. Г.) пережили в XVII ст., коли спершу київський унійний митрополит Йосиф Вельямин Рутський, а дещо згодом київський православний митрополит Петро Могила стали впроваджувати до своїх вищих духовних шкіл викладання філософії Арістотеля в інтерпретаціях західних академічних філософів – так званих схоластів» (с. 7). Видатні церковні діячі Рутський та Могила не могли впроваджувати «раціоналістичні вчення» – радше йшлося про запозичення західної моделі освіти *Ratio Studiorum*, яка була основою програми єзуїтських гімназій та колегіумів, де вивчали не лише філософію Арістотеля.

На наступній сторінці дізнаємося, що «філософська дихотомія *гисихія – раціо*» визначала розвиток української духовності середньовіччя та ранньомодерної доби як «органічний синтез візантійсько-слов'янської духовності в її аскетично-споглядальному самовираженні», що цього разу поєднався не з інтерпретаціями Арістотеля у виконанні «академічних філософів – так званих схоластів», а з «арістотелівським раціоналізмом західноєвропейської *несхоластичної редакції* (курсив мій – О. Г.)» (с. 8). Останнє на тлі «так званих схоластів» вимагало б додаткового пояснення.

Говорити про «філософські уявлення та наукове знання в пізню княжу добу (XIII – початок XVI ст.)», що намагається робити Паславський у першій частині книги, надзвичайно важко не лише через брак джерельної бази, але й через те, що ні філософських уявлень, ні наукового знання в сучасному їх розумінні тоді ще не існувало. Звідси бажання автора побачити філософію там, де її немає. Тож «лейтмотивом філософії» одного з найвидатніших християнських аскетів і духовних письменників IV ст. Єфрема Сирина Паславський вважає «провідну платонівську ідею про верховенство душі над тілом» (с. 40). Остання, без сумніву, мала вплив на аскетичну спадщину Отців Церкви, але не обов'язково як «провідна платонівська ідея», бо набагато більше на неї вплинули стоїки. Однак «лейтмотивом» і «провідною ідеєю» для них, а передовсім для Єфрема Сирина, було все-таки Святе Писання. У цей час, як зазначає сам автор, філософська і богословська думка перебували в нерозривному зв'язку (с. 63). Відтак Іван Паславський знову застановляється над «ідеями гисихазму – релігійно-містичного вчення, яке з середини XIV ст. після довгої еволюції в цілісну систему і перемоги над візантійським раціоналізмом Варлаама Калабрійського, стало офіційною ідеологією візантійської церкви» (с. 71). Зрозуміло, що тут автор має на увазі форму «гисихазму», розвинену православним святим Григорієм Паламою (1296-1359). Але загальновідому ще від ранніх Отців Церкви тезу «Бог став плоттю, щоб сама плоть могла стати божественною», Паславський трактує як таку, що її «гисихасти» висували всупереч «традиційним християнським поглядам, що допускали лише втілення Бога» (с. 72), не подаючи при цьому жодного покликання на джерело такої думки. І взагалі, зупинившись «трохи ширше на ідейно-теоретичній стороні вчення гисихазму, щоб дати уявлення, який філософський потенціал приховував у собі цей *новий містичний рух* (курсив мій – О. Г.), який позначився на характері літератури, що її занесли в Україну адепти цього руху» (с. 74), науковець не дає жодного покликання на літературу, за винятком примітки 45 (с. 71), де вказує чотири публікації, серед яких книга і стаття Йоана Маєндорфа «про суть гисихазму». Якщо взяти до уваги не дуже зрозумілий виклад, – не кажучи про те, що для «трохи ширшої» зупинки надто мало неповних трьох сторінок для уявлення про «філософський потенціал» гисихазму (с. 71-74), – то закрадається думка, що автор, правдоподібно, не мав у руках переліченої літератури. Тож не дивина, що Паславський врешті доходить висновку, що «практично

весь книжковий репертуар XIII – першої половини XV ст. перекладного й оригінального характеру переповнений аскетично-споглядальними повчаннями родоначальників і теоретиків гисихазму», але без уточнення імен тих «родоначальників і теоретиків», не кажучи вже про покликання на джерело такої думки (с. 77-78). Складається враження, що автор зарахував до «гисихастів» усіх східних Отців Церкви, включно із Псевдо-Діонісієм Ареопагітом, і вчителів духовності й аскетів. За такою логікою, до «гисихастів» можна зарахувати й св. Тому Аквінського, позаяк він у своїх творах покликається на Діонісія Ареопагіта та інших східних Отців Церкви, а з причини замкнутої природи отримав від братії прізвисько «мовчазний віл». Не дивно, що автор починає суперечити сам собі. В одному місці він стверджує, що «популярні в Україні літературні збірники типу “Ізмарагда”, “Маргарита”, “Діоптри”, “Бчоли” та інші були переповнені різними “словами”, “тлумаченнями” і “повчаннями” візантійських богословів-гисихастів» (с. 76). А трохи далі про «Ізмарагд», «Бчолу» та інші збірники пише таке: «Як видно із змісту цих творів, вони призначалися переважно для світського вжитку. Наприклад, в одному із “Ізмарагдів” підкреслюється користь читання книг, є різкі випадки проти чернецтва і симонії» (с. 86). Звісно, можна припустити, що «родоначальники і теоретики гисихазму» могли мати якісь зауваження до життя окремих чернечих спільнот і критикувати їх з приводу симонії, але в цьому випадку не завадило б навести конкретний приклад, процитувати текст із згаданої літератури.

Паславський не приховує задоволення, констатує, що в подальшому було «поступове звільнення від засилля візантійської традиції», про що свідчить поява літературних пам'яток західноєвропейського походження, «духовних повістей» про муки Христа та трьох королів-волхвів, «Житіє Олексія, чоловіка Божого» та інших творів, побудованих на апокрифічному матеріалі, які важко зарахувати до улюбленого автором раціоналізму (с. 87-88). Достатньо уваги автор присвятив «Арістотелевим вратам» – одній із перших наукових медичних книг, яку, правдоподібно, переклали в Києві зі староеврейської мови (с. 91-95). Для Паславського ж важливо, що в цій книзі «безмовність оцінюється вкрай негативно», що, на його думку підтверджує існування «ідейної боротьби, яка точилася в Києві між прихильниками старої візантійської культурної традиції з її культом мовчання і представниками того гуртка вчених, із середовища якого вийшла досліджувана перекладна література, в тому числі “Арістотелеві врата”» (с. 93). До числа компіляцій арабо-єврейського походження належить і перекладена, правдоподібно, у Києві «Логіка Авісафа», якій Паславський також приділяє достатньо уваги (ст. 95-103), щоби знову заговорити про «Арістотелеві врата» (с. 104-111). Далі автор присвячує увагу літературі з астрономії на кшталт «Шестокрила» та «Космографії» (с. 116-120).

У всякому разі, неможливо не помітити певної диспропорції, коли автор говорить про літературу, як він вважає, «гисихастського» напрямку, і про твори, перекладені переважно впродовж XV ст. у Києві з інших мов, які,

відповідно до запропонованої Паславським дихотомії, потрапляли до категорії «раціо». В останньому випадку автор значно більше покликається на фахову літературу, цитує оригінальні тексти, навіть вдається до порівняльних лінгвістичних аналізів. Паславський присвячує багато уваги «Арістотелевим вратам», «Космографії», «Шестокрилу», а найбільше – «Логіці Авіасафа» (с. 137-160), а відтак аналізує математичну, граматичну, натурфілософську, логічну термінологію згаданих творів (с. 161-187).

У розвідці «Українсько-єврейська співпраця за Оленьковичів (40-70-ті роки XV ст.)» автор не шкодує місця для подачі обширної бібліографії, де примітки зі списком видань займають практично цілі сторінки (с. 201-204). У розвідці знову натрапляємо на згадку про «Логіку Авіасафа» (переклад «Повчання філософів» арабського філософа XI – початку XII ст. Аль-Газалі), «Арістотелеві врата», «Шестокрил» та ін. Автор констатує, що твори з логіки, астрономії, астрології, натурфілософії, перекладені в XV ст. у Києві, мали арабо-єврейське чи то пак західноєвропейське походження і що їхній науково-природничий характер «іде в явний розріз з традиційною східнохристиянською вченістю» (с. 211). Однак Паславський не враховує, що велика кількість творів арабських та єврейських авторів потрапляла в Західну Європу саме через Візантію. Пізніше він принаймні визнає, що після падіння Константинополя (1453 р.) «грецька інтелектуальна еліта емігрувала на Захід, вивізши туди значну кількість літературних і філософських пам'яток античної Греції, незаних досі в Європі» (с. 224). У XVI-XVII ст., як зазначає Паславський, в Україні зростає інтерес до «візантійської літератури світського, гуманістичного характеру», а «творчість візантійських вчених-гуманістів справила помітний вплив на розвиток філософської культури українського народу в цей період» (с. 272). Згадка Паславського, що в Москві таку літературу знищували, дбаючи про чистоту «православного благочестя» (с. 211), у цьому випадку недоречна, рівно ж як і твердження, що поява в Україні в XV ст. перекладних трактатів Аль-Газалі та Мойсея Маймоніда свідчить про «поступове вивільнення думки і початок відходу від середньовічного способу мислення серед української книжної верстви» (с. 219), є суперечливе саме в собі, адже обидва автори якраз мали великий вплив на середньовічне мислення. Можна також із певним розумінням поставитися до повторення окремих тем, чого не уникнути в такого типу виданнях, але коли їх надто багато (на с. 476-478 уже вкотре йдеться про «Логіку Авіасафа», «Арістотелеві врата» та «Космографію»), книга стає монотонною, а її текст працює проти наукового статусу автора.

У другому розділі «Перше українське національно-культурне відродження: виклики Ренесансу, Реформації і Контрреформації» Паславський продовжує тему протистояння «аскетично-споглядальної течії, яка базувалася на філософії візантійського гисихазму» та «ренесансно-гуманістичної течії, представники якої стояли на засадах європейського раціоналізму епохи Відродження і Реформації» (с. 279). До представників першої течії автор зараховує

Івана Вишенського, Йова Княгинецького, Йова Почаївського (Желізо), Ісаю Копинського, Віталія з Дубна; а до другої течії – Юрія Рогатинця, Кирила Транквіліона Ставровецького, Лаврентія Зизанія, Мелетія Смотрицького (с. 280). «У центр своїх роздумів вони поклали одну з найважливіших етико-філософських проблем того часу: про співвідношення “активного життя” і “життя споглядального” (*vita activa et vita contemplativa*)», – продовжує автор книги (с. 280). Насправді ж, ці проблеми не так «етико-філософські», як стосуються радше типів духовного життя, котрі були характерними і для західноєвропейського християнства, що автор несвідомо підтверджує використанням латинських термінів: «*vita activa et vita contemplativa*». Після огляду діяльності перелічених представників української духовної культури Паславський робить такий висновок: «В умовах культурно-національного відродження кінця XVI – першої половини XVII ст., яке потребувало активізації творчих сил народу, цей ідеал відігравав негативну роль» (с. 288). Для підтримки своєї тези автор покликається на одного з дослідників «духовної генези першого українського відродження» О. Зілинського, який картає українських прихильників «споглядального життя», що, «замість ставати передовиками цивілізації, як це було в Західній Європі (бенедиктини, бернардини, цистерії; “*ora et labora*” – бенедиктинський клич), зводили величні монастирі й розвивати інтенсивну аграрну культуру, сиділи в своїх печерах і пустелях, плекали культ тілесного занепаду та думали про Йоана Листвичника. Вони – носії духовних напрямів у непросвіченій країні, стали першими будівничими резистенції і втечі від творчого життя» (с. 280). Тут годі щось коментувати, слід лише зауважити, що із трьох згаданих у цитаті західних чернечих орденів щонайменше два (бенедиктинці й цистерціанці) є яскравими представниками саме *vita contemplativa*, тобто споглядального шляху духовного життя. Тому, мабуть, проблема тут таки не в суперечності між «*vita activa*» і «*vita contemplativa*», які в західноєвропейському християнстві не перебували в антагонізмі, а взаємодоповнювали одне одного в розбудові європейської духовної культури. На тлі таких питань гостро постає ключова проблема книги Паславського: коли він промовляє як історик, то зберігається смислова лінія і аргументація автора підтримується покликами на відповідну літературу, але як тільки він висуває претензію на статус фахівця з питань християнської духовності й богослов'я, то одразу починає шпортатися, затинатися, а в його покликаннях бракує фахової літератури з царини християнської духовності. Автор хотів якимось чином продемонструвати свою компетентність, замінивши в усталеному терміні «гесихазм» одну літеру, але цим, навпаки, ще більше наголосив протилежне.

Часами складається враження, що автор цієї книги схильний до атеїзму, коли твердить: «Нехтування раціоналістичним методом пізнання і утвердження релігійної віри мало негативні наслідки» (с. 385). Можливо, такі фрази виринають у нього цілком несвідомо, враховуючи його становлення як науковця в атмосфері атеїстичного радянського академізму. Крім того, в питан-

нях християнської культури він аж надто великого значення надає філософам, зокрема Платону, а особливо Арістотелю, вихваляючи митрополита Петра Могилу за те, що той здійснив «справжній арістотелівський переворот в українській філософії XVII ст.» (с. 490). До цієї теми автор неодноразово повертається в розміщених у третьому розділі рецензіях (с. 530-531, 577-594, 602-603, 606). Та хоч би хто це був: чи то Йоан Дамаскин, слов'янські переклади «Діалектики» якого доносили перші відомості про філософію Арістотеля (с. 472-473), чи такі представники схоластичної філософії, як Тома Аквінський, Дунс Скот чи Франсиско Суарес (с. 491), – для всіх них філософія Арістотеля була лише засобом пояснити таїнство християнської віри, тобто насамперед вони були людьми віри. Це стосується і Григорія Сковороди, котрий учення про серце – центр духовного життя, як зазначає сам Паславський, «перейняв із вчення Отців Церкви» (с. 496). Але чомусь автор уже не помічає впливів «гисихазму» в яскравій цитаті мандрівного філософа, яку сам подає на цій же сторінці: «Когда дух в человекѣ весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все свѣтло, щастливо, блаженно. Сіе есть философія».

У підсумку слід сказати, що асоціювати греко-візантійську духовну культуру виключно з «антираціоналістичним гисихазмом», на який були здатні, за визначенням Паславського, «лише окремі екзальтовані одиниці» (с. 587), а латино-римську – з «арістотелівським раціоналізмом» є засадничо хибним. Що ж стосується дихотомії «*гисихія* – *раціо*», то її існування в ширшому розумінні цих слів присутнє також і в традиції латинського Заходу. Перше – це зосереджена на контемплативній традиції монаша духовність, яка ставила акцент на *lectio divina* – досвіді безпосередньої присутності Бога через практику духовного читання Святого Писання. Друге – це традиція католицьких університетів, що почала формуватися в добу Середньовіччя завдяки відомим представникам схоластичної традиції, яку згодом розвинули освітні заклади ордену єзуїтів. Унікальність української духовної культури барокової доби полягала в тому, що розрізнення між двома полюсами дихотомії було значно виразніше, позаяк на рівні монашої духовності та літургійного життя Церкви панувала церковнослов'янська мова, а в системі освітньому – переважно латинська мова. Тобто якщо у випадку західної європейської традиції можемо говорити про дихотомію «*гисихія* і *раціо*», об'єднану єдиним простором латинської мови, то в українському випадку слід радше говорити про «бінарну опозицію» між греко-латинським мовним простором класичної європейської культури, що ввійшов у систему освіти класичних гімназій та університетів, і слов'янським простором Кирило-Методіївської традиції, що продовжував визначати літургійне життя та монашу традицію Церкви. Цих аспектів, включно з поданими вище зауваженнями стосовно фахової орієнтації в питаннях християнської духовності, дослідник історії української думки Іван Паславський не врахував.

Олег Гірник