

того літератора-хроніста Андрія Вознесенського» (Яременко П. К. „Пересторога“ — український антиуніатський пафлет поч XVII ст К, 1963).

Михайло Гунашевський, що створив єдиний відомий список „Перестороги“, за дуже вірогідною гіпотезою Грушевського, був складачем так званого Львівського літопису, що зберігся в тому ж самому його збірнику, що й цей памфлет. Див.: *Грушевський М С* О так званої Львовской летописи (1498—1648) и ее предполагаемом авторе // Изв. АН СССР. Серия VII. Отдел общ. наук. М., 1931. № 5 С. 569—588; *Бевзо О. А* Львівський літопис і Острозький літописець: Джерелознавче дослідження. 2-ге вид К, 1971. С. 12—23

М. С. Возняк здійснив видання памфлету за єдиним відомим списком ЦНБ: *Возняк М. С.* Письменницька діяльність Івана Борецького... С. 25—63. За цим виданням передрукував уривки «Перестороги» О. І. Білецький: *Білецький. Хрестоматія...* С. 156—162. Нове перевидання твору за рукописом здійснив В. І. Кречотень *Укр. література XVII..* С. 26—66. 513—522.

Пізніші писання Вишенського

„Краткословный отвѣтъ Феодула» в працях сучасних дослідників спеціально, як правило, не розглядається. Якщо Грушевський залишав відкритим поставлене І. Я. Франком питання — «чи маємо перед собою другу редакцію оцінки (нового видання книги П. Скарги.— С. Р.), чи вона ж була і першою», то І. П. Єрьомін взагалі не бачить у Франковій гіпотезі «ніякої необхідності» (с. 317).

Тепер І. П. Єрьомін датує «Лист до Домнікії» «недѣлю цвѣтоноюю» не 1606, а 1605 року. Підстава: «врѣмя не мало», яке, за свідченням Ігнатія з Любарова, біографа Іова Княгиницького, письменник прожив у цього свого друга, дослідник оцінює як не «місяць або два, а близько року» (с. 320). Незважаючи на фактичну голослівність такого датування твору, воно закріпилося в науковій літературі

«Листи з Афону» І. П. Єрьомін вважає можливим датувати вслід за І. Я. Франком і М. С. Возняком «близько 1610 р. або навіть пізніше» (с. 325).

Другий збірник творів і «Мислення Позорище» Вишенського

Гіпотезу Грушевського про відправку Вишенським князеві Михайлу Вишневецькому другого збірника критично розглядає І. П. Єрьомін. На його думку, вона не має «достатніх підстав», бо йдеться не про новий збірник творів, а «про низку самостійних і незалежних один від одного творів, що розташовані (в рукопису збір. Уварова.— С. Р.) у довільній послідовності, котра усталилася в рукописній традиції. У листі ж до Вишневецького письменник мав на увазі «Зачапку...» і, можливо, ті три «цвѣточки», про котрі згадується в передмові до „Зачапки“» (с. 315—316). Питання потребує додаткового текстологічного дослідження.

Як бачимо, стосовно сутності згаданих «цвѣточків» Грушевський фактично приєднується до думки І. Франка. Натомість І. П. Єрьомін висуває гіпотезу, що це могли бути твори не самого Вишенського, а якісь невідомі книжки «богословію тезоименіте» інших авторів (с. 322 323). Але ж Вишенський вказує з достатньою ясністю: «умыслив аз от своею простоты и глупства славянского языка православные вѣры три словесные цвѣточки, которых ... посылаю». Звичайно, «умыслив», хоч і слабо, але семантично пов'язане з попереднім «не имѣх вам что другое подарку посла-

ти». Проте в контексті творчої спадщини Вишенського «простота і глупство» стосуються насамперед головного в ній — духовної, письменницької діяльності, і те, що він став би прикладати свою формулу самоприниження (а фактично, як довів Е. Р. Курціус стосовно цих етикетних формул у християнських авторів, — самозвеличування) до ситуації «подарку» чужих творів, здається дуже сумнівним.

Принадібно вкажемо й на паралель до згаданих «Цвѣточків» у «Квіточках Франциска Асизького», з героєм котрих (1182—1226) літературний образ Вишенського-аскета багато в чому перегукується.

Розглядаючи «Позорище мисленное», Грушевський, мабуть через недогляд, забуває згадати, що насправді перекладач «Книги о священствѣ» відтворив місце, що так обурило Вишенського, з необхідною точністю.

Якщо спробувати коротко узагальнити концепцію творчості Вишенського в коментованій праці, почати треба з констатації її багатоаспектності. По-перше, Грушевський розглядає постать письменника в аспекті соціологічному, зокрема, він скрупульозно фіксує все, що вказує на міщанське походження Вишенського, а також на міщанську ж обмеженість його демократизму. Другий аспект — світоглядний. Дослідник знову й знову повертається до основної, на його думку, колізії у світогляді Вишенського — сам аскет і містик, навряд чи внутрішньо не переконаний у заробленому вже ним самим «спасінні», він не бачить іншого шляху «спасіння» для православної людності Речі Посполитої. Із цієї принципової позиції він і відкидає усю латинську (фактично і світську — за вирванням у нього винятком граматики) науку, яку намагалися культивувати львівські братчики. Як аскет, він тяжіє до ідеалу ранньохристиянського і відразу після зради єпископів пропонує цілком реформаційні ідеї. Поштовхом до цього міг бути й об'єктивний процес впливу на Вишенського (можливо, ним самим і не усвідомленого) релігійних пошуків західних реформаторів. Третій аспект — естетичний. Не проходячи повз художні прахунки письменника, Грушевський водночас намагається, як уже зазначалося, вийти на об'єктивний, такий, що ґрунтується на внутрішніх для письменника і заданих традицією, в річичі котрої він творить, естетичних критеріях, метод аналізу художніх особливостей творів Вишенського.

Цю загальну концепцію можна розглядати як певний розвиток ідей, висунутих дослідниками ХІХ — початку ХХ ст., насамперед І. Я. Франком. У свою чергу, світоглядний аспект цієї концепції творчості Вишенського набув подальшого розвитку в Д. Чижевського. Зокрема, він не погоджується з тими дослідниками, що хотіли би бачити у філіппіках афонського ченця явище „соціального протесту“, бо «в дійсності це християнсько-аскетичний протест та протест не проти „гніту“, а проти усього сучасного суспільства і культури». І далі: «„Соціальна несправедливість“ та „внішня наука“ — ці обидві перешкоди, що стоять на шляху до внутрішнього удосконалення. Тому Вишенський бореться проти них. І є в кожному разі несправедливо малювати його лише як соціального радикала та культурного реакціонера: і „радикалізм“, і „реакційність“ впливають з глибших та для самого Вишенського єдине важливих мотивів, з містичного аскетизму» (*Чижевський Дм. Історія української літератури. Кн. 2. С. 30, 33*).

Натомість радянські літературознавці в 50—60-х рр. відступили з міцної, надійно укріпленої фактами та науковою аргументацією позиції Грушевського. Через рік після публікації цитованої праці Д. Чижевського по інший бік фронту виходить стаття С. І. Маслова, котрий знайшов для Івана Вишенського лише такі слова: «...Вишенський не тільки захищає православну церкву, але й одночасно виступає як трибун, борець за права пригнобленого, експлуатованого українського селянства. Всю силу свого яскравого, барвистого слова він спрямовує проти панів і князів світських і ду-

ховних...» і т. п. (Маслов С. І. Культурно-національне відродження на Україні в кінці XVI і першій половині XVII ст. // Матеріали... Т. 1. С. 210). У свою чергу, І. П. Єрьомін писав про Вишенського: «...виразник сподівань «кубогої Руси» — широких мас трудового народу, він виступив з протестом не тільки проти національного гніту, а й проти гніту соціального» (Еремін І. П. Иван Вишенский и его общественно-литературная деятельность // Вишенский Иван. Сочинения С. 226; див. також переклад фрагмента цієї статті: Матеріали... Т. 1. С. 288).

Ця фраза і почала з деякими варіаціями повторюватися в наступних працях радянських літературознавців, ставши своєрідним „загальним місцем“ праць про Івана Вишенського, автори яких частіше, на жаль, забували додати, що він був аскет і містик.

Проте навіть І. П. Єрьомін удостоївся окрику П. М. Попова, котрий надрукував рецензію на його видання 1953 р. під трохи вже старомодним для 1956 р. „проробковим“ гаслом (Попов П. М. За глибоке вивчення літературної спадщини // Вісн. АН УРСР. 1956. № 3. С. 73—78) Автор повчав, що «необхідно на фактах, не приховуючи слабких сторін письменника, показати, що у нього провідною була саме життєва, патріотична, демократична сторона його творчості» (с. 75). «Необхідно» було з погляду загальної ідеологічної доктрини, котрій мали підпорядковуватися й розум, і совість науковця. Є в рецензії й такий докір: „Єрьомін навіть не згадує про те, що Вишенський широко і глибоко поважав та любив братній російський народ“, тимчасом як твори письменника були, баче, „у свій час одним із проявів ідеологічної підготовки... возз'єднання України з Росією» (там же).

Головним «каменем спотикання» у світогляді Вишенського був його консерватизм, сутність якого не становила, як ми бачили, проблеми для Грушевського і Д. Чижевського. Знов-таки І. П. Єрьомін поклав початок ще одному «загальному місцю» в працях про Івана Вишенського, пояснивши його „сувору проповідь“ послідовного аскетизму за допомогою цитати з Ф. Енгельса: „Щоб розвинути свою революційну енергію... щоб об'єднати себе як клас, нижчий прошарок повинен... відмовитися від тих небагатих насолод, котрі ще роблять на час якимсь зносним його пригноблене існування і котрих не міг позбавити його навіть найсуворіший гніт» (с. 254—255). В. С. Харитонову так сподобалася ця ідея, що він і через тридцять років медитує навколо неї, навіть не посилаючись на Ф. Енгельса: «Іван Вишенський виступив з позиції плебейського аскетизму, і його виступи допомагали нижчому прошаркові не тільки українського, а й усіх східнослов'янських суспільств усвідомити себе як клас, відчутти свою силу і розвинути революційну енергію...» (Харитонов В. С. Иван Вишенский и развитие идей европейского гуманизма // Литературна спадщина Київської Русі та українська література XVI—XVIII ст. К., 1981. С. 200).

П. К. Яременко у «посібнику для студента-філолога та вчителя» висловлює своє розуміння цієї проблеми: „Ні, не був Іван Вишенський ні консерватором, ні ретроградом у злободенній проблемі народної школи і культурного розвитку“. А аргументує свою думку риторичним запитанням: «Чи логічно було б, щоб такий твердий «русин», як Іван Вишенський, ненавидячи унію..., заявив про свою симпатію до західної культури?..» (Яременко П. К. Иван Вишенский. К., 1982. С. 103).

В. С. Харитонов підходить до цієї проблеми ще з одного боку: щоб зняти фактичне протистояння Вишенського європейському гуманістичному знанню та освіті, він за всяку ціну намагається зробити гуманістом його самого: «Насправді ж, думається, Іван Вишенський заперечував не гуманізм взагалі, а „освічений гуманізм“... Позиції, з яких виступав письменник, можна визначити як типові позиції народного гуманізму» (Харитонов В. С. Про гуманістичні традиції давньої літератури // РЛ. 1978. № 1. С. 62). У вже цитованій спеціальній розвідці знаходимо й додаткові пояснення, наприклад: „Аскетизм Івана Вишенського можна назва-

ти аскетизмом в ім'я людини" (с. 201). Ми вже звикли до таких термінів, як „середньовічний гуманізм“, навіть до „ісихастського гуманізму“, і за ними медієвісти вбачають певні аналоги високому гуманізму епохи Відродження. Що ж тоді таке „народний гуманізм“, протиставлений „освіченому“? Якщо просто людяність, то яке все це має відношення до виступів Вишенського проти освіти, що виходить за межі граматки, до його прагнення звузити інтелектуальний кругогляд православних земляків тим, що вони зможуть вичитати з Часослова та Октоїха?

Більш тонкий підхід знаходить І. В. Паславський у вже згаданій монографії. Він розвиває тезу про «пантеїстичну містику Івана Вишенського як форму ідеологічної опозиції церковному феодалізмові». Пантеїста з Вишенського І. В. Паславський робить тим же методом, що з Василя Острозького (Суразького), і так само незугарно (див. вище). Цікаві наступні міркування історика філософії. «Що стосується способу пізнання істини, то І. Вишенський як послідовний неоплатонік-містик вважає, що ним може бути тільки «чисте споглядання», стан особливого «містичного екстазу». І як неоплатонік він допускає, що в процесі пізнання істини можлива тотальність суб'єкта і об'єкта. Саме цими міркуваннями Вишенського, а не якимсь його обскурантизмом... слід пояснювати те різко негативне ставлення до «слогізмів аристотельських», яке так виразно постає майже з кожного його твору» (*Паславський І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI — першій третині XVII ст. С. 33*). Зрозуміло, що в творах Вишенського, на які посилається І. В. Паславський, немає застосованої тут термінології, і що нічого він „як неоплатонік-містик“ не „допускає“. Просто тому, що він не філософствує, а наслідуює систему свого вчителя, і тому, що він не є неоплатоніком, як не є ним і Псевдо-Діонісій Ареопігіт. Див. вичерпні пояснення щодо останнього: *Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви / Пер. с фр // Мистическое богословие. К., 1991. С. 112—122*. Що ж до висновку І. В. Паславського, то в основі його думка, зрештою банальна: містик з недовірою сприймає логіку; до „обскурантизму“ письменника це відношення, справді, не має.

Треба, зрештою, і поважати християнські переконання Вишенського, тим більше, що „християнський ідеал“ письменника, як справедливо зазначає Д. Чижевський, дуже високий. Він, зокрема, «висуває такі принципи, основоположні питання, які шлком виводять його «полемику» з рамок його часу та його країни; так, наприклад, він ставить питання про християнський ідеал церкви — правдива церква не пануюча, як католицька, а переслідувана, терпляча, як старохристиянська» (с. 22). Так, це глибока богословська думка, але своєрідна духовна краса притаманна і credo Вишенського, як ось цьому: «Мнѣ бо довлѣет простый и нехитрый Христос, въ немъ же вся сокровища премудрости и разума». Хіба сучасники тільки сприймали ці звирення як суголосьне своїм душевним переконанням, хіба не відчули би його як інтимно пережите у власній душі Григорій Сковорода і Федір Достоевський, Костянтин Леонтьєв і Франсуа Моріак?

До проблеми естетичної своєрідності прози Вишенського наступники Грушевського шукали різні підходи. Так, І. П. Ерьомін знайшов у письменника „зразки вже цілком зрілого реалістичного зображення дійсності“ (с. 268), що викликало справедливе заперечення П. М. Попова (с. 74). Але ж і книжка вийшла: *Ниженець А. М. Реалізм у творчості Івана Вишенського: Конспект лекцій по спецкурсу... Харків, 1964*.

Темперментно написаний розділ про творчість Івана Вишенського праці Л. Є. Махновця „Сатира і гумор української прози XVI—XVIII ст.“ (К., 1964. С. 59—252) демонструє драму літературознавця, котрого ідеологічна автаркія змушує інтерпретувати «сміхові» твори, маючи за зразок і модель аналізу соціологічну концепцію „демократичної сатири“ В. П. Адріанової-Перетц,— отже, з позицій не лише „добахтінських“, але ж і немов „до Фрейда“ і „до Хейзінги“. Про П. Скаргу тут читаємо: «Адже одним

словом „езуїт“ — все сказано!» (с. 111). Про Вишенського, котрий епіскопів-уніатів просив повернутися на шлях спасенний: «Ненависних панів-„владик безбожних“ плебей Вишенський таврував як нелюдів, страхітливих потвор-хижаків» і т. п. (с. 86) і Певна розгубленість перед естетичним феноменом Вишенського помітна і в міркуваннях Д. Чижевського: „Стиль Вишенського занадто вже не „цицероніанський“ та його погляди на латинську культуру надто негативні, щоб шукати джерел його літературної техніки в античній риторикі. Пафос його „біблійний“, але стилістикою він не дуже нагадує старозавітних пророків“ (с. 23).

На нашу думку, для подальшого вивчення цієї проблеми важливе значення має зауваження В. О. Шевчука, що «наслідуванням Павлу (апостолу. — С. Р.) зумовлюється й сама форма творів Вишенського — послання» (*Вишенський Іван*. Твори. С. 227). Адже в посланнях апостола Павла (автентичними вважають звернені до римлян, до галатів, 1-е та 2-е до коринфян) засвоєно принципи побудови античної діатриби — жанру, появу якого пов'язують з ім'ям мандрівного ратора Біона Бористеніта (III ст. до н. е.), а наповнення серйозним етико-філософським змістом — з діяльністю школи стоїків. Таким чином, разом з формою пауліністських послань у творчу свідомість Вишенського проникли і були ним використані композиційні та стилістичні принципи діатриби — найбільш живого, невимушеного, такого, що передбачає уявну суперечку з уявним співрозмовником, найбільш розмовного і просторічного жанру античного красномовства.

Компаративні дослідження творчості Вишенського після праць В. М. Перетца, котрий з'ясував зв'язки її з сучасною польською літературою (головним чином типологічні), зосередилися на тематиці українсько-російській: *Еремін І. П.* К истории русско-украинских связей в XVII веке // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 291—295; в українському перекладі: *Матеріали...* Т. 1. С. 261—265; *Шолом Ф. Я.* Иван Вишенский и Максим Грек. (Из истории русско-украинских литературных связей XVI — начала XVII в.) // *Славянская филология*. Сб. ст. М., 1958. Т. 3. С. 294—315; *Робинсон А. Н.* Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974. С. 316—327 та ін.

Основним науковим виданням творів Вишенського залишається поки що видання І. П. Єрьоміна, хоч воно і не цілком відповідає вже сучасним науковим вимогам; сказане стосується, звичайно, і його української версії (із спрощеним науковим апаратом): *Вишенський Іван*. Твори / Вступ. ст., упоряд., підгот. текстів та приміт. І. П. Єрьоміна. К., 1959. За виданням І. П. Єрьоміна уривки з творів письменника передрукував О. І. Білецький (*Білецький*. Хрестоматія... С. 124-155), а „Книжку“, послання до Домнікії і до Іова Княгиницького — В. Л. Микитась (*Укр. література XIV—XVI...* С. 306—376, 555—561). Примітки В. Л. Микитася, на жаль, іноді скоріше дезорієнтують читача: „Євангеліє — друга частина Біблії“; Петра і Павла будімо вважають «авторами Нового завіту Біблії — Євангелій»; „Вишенський та інші полемісти дияволом часто називають папу римського“ (с. 557). Примітку про „пана Петра“ в посланні Іову просто переписано в І. П. Єрьоміна (с. 561).

З видання І. П. Єрьоміна переклав усі твори Вишенського сучасною літературною мовою В. О. Шевчук (див. вище). Передмову „Іван Вишенський та його послання“ (с. 3—18) під назвою „Маньдрівничий, котрий розпикав людське сумління“ передруковано. *Шевчук Вал.* Дорога в тисячу років: Роздуми, статті, есе. К., 1990. С. 68—82. У цій змістовній передмові враховано, безперечно, й ідеї Грушевського, хоч ім'я його і не назване. Як письменникові й належить, В. О. Шевчук намагається реконструювати особистісну біографію Вишенського, висловлюючи іноді при цьому і думки дискусійні (с. 72, 74). В інформативних примітках до перекладу розкрито, зокрема, цитати Вишенського з Біблії. Уривки з цього перекладу передрукував М. М. Суліма: *Давня українська література: Хрестоматія / Упоряд. М. М. Суліма*. К., 1992. С. 241—255, 549—550.

Бібліографія: *Махновець*. Давня... С. 230—236.