Ірина Бондаревська

БОНДАРЕВСЬКА Ірина Андріївна — *кандидат філософських наук, доцент, докторантка кафедри етики, естетики та культурології Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Сфера наукових інтересів — естетика, філософія культури.*

КОНЦЕПТ ПРОСТОТИ У ТВОРАХ ІВАНА ВИШЕНСЬКОГО

Тема простоти належить до традиційного арсеналу християнсько-богословської літератури (idiota, simplicitas). У східнослов'янському середньовічному письменстві вона представлена виразно, а мотив підкресленого самоприниження «пишущого» є загальним місцем. У цьому контексті твори Вишенського становлять особливий інтерес, тому що в них «простота» набуває значення фундаментального аргументу в полеміці з католицькими критиками православ'я. Тобто узятий зі спільної спадщини християнської риторики троп починає виражати в цілому позицію одного з конкуруючих християнських таборів. Це означає, що зміст поняття «простота» трансформувався в умовах полеміки і був пристосований для її конкретних потреб. І головне — він мав ширше значення, ніж йому звичайно приписують дослідники.

У процесі аналізу концепту ми маємо на меті показати, що в полеміці, як вона представлена у творах Вишенського, йдеться не тільки про колізію релігійних поглядів або про новаторську риторичну практику, але й про змагання двох моделей «світу», або культурних систем, з відмінним принципом побудови внутрішніх відношень. Ми маємо довести, що йдеться саме про *концепт* простоти — специфічний принцип побудови як позиції автора, так і моделі культури, яку ця позиція виражає.

Розкривати концепт ми будемо, маючи на увазі конкретну ситуацію полеміки і релігійно-культурного протистояння, яка актуально визначала його сенс. Але, при цьому, достатньо проаналізувати лише ту систему опозицій, що живить цей концепт у текстах самого Вишенського, адже полемічний жанр твору дає можливість чітко уявити серію характеристик — авторської позиції, так і позиції опонента. Авторська позиція окреслюється саме «від протилежного», від характеристики-критики позиції опонента. Тому, реконструюючи систему опозицій до «простоти», ми, фактично, розкриємо конкретну технологію побудови концепту простоти, який значною мірою визначається через те, чим він не є, чому він істотно суперечить. У такому разі не мають значення дійсні аргументи опонента. У середині творів Вишенського вибудовується своя система значень, яка розкриває побіжно позицію опонента, але істотно — позицію автора, його бачення предмету дискусії. На нашу думку, Вишенський за допомогою «логіки» антитез формує необхідний йому концепт простоти як універсальний аргумент.

Аналіз текстів Вишенського здійснено за виданням: Вишенський І. Твори. — К.: Художня література, 1959.

Дослідники здебільшого не приділяли належної уваги аналізу концепту простоти у Вишенського: у кращому разі констатували його наявність або інтерпретували у соціологічному сенсі як демократичний мотив (І.В. Паславський [10, с. 783], І. Ерьомін [7, с. 37], І. Франко [14, с. 319; 16, с. 14; 15, с. 276]). Виняток становить лише робота В. Земи «Семіотика «простоти» у творах Іоанна Вишенського» [8].

У християнському письменстві найчастіше виділяють два типи простоти. Це — 1) простота як безпросвітність, невігластво, духовна злиденність («Нѣсть бо злейшей простоты, еже лѣта свои изнуряти в лѣности, в праздности, снах, ибо оттоле приходит в душе тма наразуміа, озяблость душѣ без любви Божеи, окаменѣніе сердца, унынie, сон смерти вечной, омрачение ума, и от сих родится невѣріе, раскаяніе, роспачь, и помысли скверных яко, и темного ума, и таковой бум уподобиша скотам неразумны … яко слѣпец сонца не видит такая простая свѣтом премудрости брыдити», 2) простота людини, душа якої вільна від злості, отже, це — чесність, скромність, Така «простота» — «свята», вона становить ідеал життя для християнина [12,

с. 185 — 186]. Таке бачення пропонує Симеон Полоцькй. Більш розгорнуту класифікацію простоти можна знайти у Феофана Прокоповича, але вона також може бути зведена до трьох вже зазначених характеристик [1]. Проте посилання на традицію не допомагають зрозуміти конкретно історичну модифікацію концепту у Вишенського, оскільки сенс останнього зумовлюється взаємодією цілком конкретних чинників, до яких належить вплив «латинства» на тогочасну українську культуру, особлива позиція самого письменника та внутрішня ситуація зміни культурних парадигм.

Цілком суголосною з нашим завданням і підходом можна вважати роботу В. Земи, в якій досліджується семіотика «простоти» у творах Вишенського. Дослідник накреслює історію теми в широкому контексті християнської традиції, формулює низку плідних методологічних підходів щодо вивчення творів Вишенського, а також ставить завдання: за допомогою розуміння концепту простоти проаналізувати «акценти у полі дискурсу», дати семіотичний аналіз *простоти* як організуючої категорії дискурсу та як засобу віддзеркалення реальності та можливого впливу на неї» [8, с. 184]. Завдання це загалом збігається з нашим. Стаття В. Земи має програмний характер, однак дає уявлення більше про «дискурс», ніж про модель «світу», яка віддзеркалює реальність і має впливати на неї.

В. Зема фіксує три значення слова «простота» у Вишенського. Це — 1) містичне значення — простота Ісусова, простота серця як «з'єднана істина розумових споглядань»; 2) простота як етико-практична характеристика людського життя — смиренного, бідного, аскетичного; 3) простота як позначення простого, буденного життя, і в цьому сенсі вона протиставляється духовному покликанню і конотує з виразами «проста мова» (не для служби в церкві), «проста людина» (не подвижник, не священик). Зазначається також, що «простота» у сполученнях «проста людина», «проста мова» є стійкою побутовою лексикою «від часів Кирила і Мефодія» [8, с. 184; 9, с. 83 — 84]. Два перші значення, підкреслює В. Зема, характеризують зв'язок людини з божественним світом, оскільки простота як «етико-практична» характеристика людського життя є модифікацією Ісусової простоти, взятої як ідеал та вимога для людини. Третє значення вказує на буденний вимір існування і протиставляється «святій» простоті. І з цим твердженням можна погодитись. Одразу зауважимо, що у творах Вишенського трете значення простоти не має того негативного забарвлення, яке чітко представлене у Симеона Полоцького або Феофана Прокоповича. У Вишенського, швидше, можна говорити про недиференційованість усіх значень у концепті, яка, напевне, можлива завдяки тому, що істотним для автора в усіх типах простоти є не відмінність, а подібність; і саме тому простота розглядається як універсальний аргумент проти «латинства», тобто являє собою багатозначний концепт.

Простота у творах Вишенського насамперед постає перед нами риторичним аргументом у двох сенсах: як ефективний прийом впливу на аудиторію і як характеристика власної позиції (функція впливу і функція вираження). Так, І. Франко підкреслював, що у Вишенського відсутні справжні оригінальні думки і докази, головну роль відіграє емоційний вплив [13, с. 54]. Засобом такого емоційного впливу і є апеляція до простоти, оскільки в такий спосіб адресатовві — а це православна спільнота, яка загалом поступається в освіченості католикам — пропонується підтримка в найбільш уразливому місці — освіченості. Неосвіченість і необізнаність постає як нормальна ознака і навіть перевага над освіченим католиком. Переконуючу силу такого риторичного ходу важко переоцінити. Проте концепт простоти має значно змістовніше значення у Вишенського.

Оскільки у письменника образ католицтва тісно пов'язаний з латинською освітою, яка активно запроваджується на теренах України, простота, насамперед, розгортається як опозиція до певного типу знань. Цей момент належить підкреслити, тому що на підставі критики латинської освіти позицію письменника оцінюють як відсталу, архаїчну [10, с. 784]. Але ж ідеться не про знання взагалі, а про *певний* тип знань і культури, яка забезпечує його існування. У будь-якому разі сукупність умінь, навичок, способів мислення і поведінки, які охоплюються поняттям «знання», складають підвалину людського існування; а культура забезпечує останнім відтворення і передачу. Різниця лише в характері знань і способах їх передачі та засвоєння.

Альтернативність простоти до «латинства» постає як протиставлення двох типів знань та способів їх функціонування. Тобто, простота як означення певного знання («науки») протиставляється латинській освіченості. Це ключова лінія побудови системи антитез. Розглянемо основні з них.

1) Простота — хитрість

«Научила церковь христова вѣрнаго быти простым, а не хитрым» [2, с. 206], «простота христова» [2, с. 206], учні Ап. Павла «есмо глупы» [2, с. 205]; на відміну від «мудрого латинника» [2, с. 205], є «тупая Русь», «дурная Русь» [5, с. 191]; а «духовно глупая наука евангельская» versus «костела разум и хитрости» [2, с. 207]. У цій групі опозицій окреслюється чіткий зв'язок між соціальним, релігійним і епістемологічним аспектами, які охоплюються в цілому концептом простоти. «Тупая», «глупая», «дурная» є синонімами до «простый». Наявність на протилежному боці «разума» та «хитрості» не залишає сумніву у єдності першого ряду означень на основі «простоти», оскільки остання має ширший і загалом нейтральний сенс, порівняно з іншими означеннями цього ряду. Явно проступає позитивна оцінка простоти як цінності і досконалого буття, на противагу не простим (зарозумілим, складним, із *багатьох елементів* утвореним) знанням, багатоступеневому пізнанню та раціональним способам осягнення істини. Негативне ставлення до костьолу і «латинства», таким чином, представляє не просто релігійне і політичне протистояння, а фіксує увагу на характері освіти і устрою світів — простий і хитрий. В одному йдуть до «науки» простими — прямими, відкритими, доступними шляхами, в іншому — хитромудрими, непрямими, зарозумілими.

Вже тут видно зв'язок між простотою як ідеалом християнського життя і простотою як означенням невибагливого буденного існування, далекого як від розумових вправ, так і від християнського подвигу життя. Адже латинська освіченість спричиняє ієрархічну відмінність на підставі володіння знаннями, виключаючи неосвіченого зі сфери пріоритетних, ідеальних форм буття, а «простота» урівнює Христа, подвижника і неосвічену людину. Тобто, у світлі розгляданої опозиції**,** не стільки *латинська* премудрість є однозначним об'єктом критики, а саме *премудрість* як *хитрість*, багатоскладовість знань і навичок, що репрезентує істотно іншу модель досконалого існування.

2) Простий — «велерѣчивый»

Ця опозиція [2, с. 206] дає проекцію опозиції простота — хитрість у сферу словесних репрезентацій.

Простоті протиставляється вже не просто складність, а надмірність яскравого словесного вираження і хизування таким мистецтвом. Можна навести цілу низку слів і словосполучень, які негативно характеризують «латинські» впливи в словесності: «граматичка и празднословица велерѣчная», «риторичка», «басни аристотельские» [5, с. 190], «хитродиалектический силогизм» [2, с. 199]. Йдеться про ризикованість вербальної репрезентації знання взагалі або, принаймні, про те, що існують межі довіри до слова. Це підтверджує робота «Позорище мислене», яка має очевидні ісихастські мотиви схиляння до мовчазного пізнання (на це звертають увагу Г. Грабович [6, с. 273 — 276] і В. Зема [8, с. 185]). Зречення світу, усамітнення і зосереджене мовчання як засіб пізнання, як утвердження істинного бачення і ума, — все це спрощує систему соціальних зв'язків та вербальної комунікації. Простота тяжіє до припинення комунікації, замкнення у собі, але не заперечує навчання («науку») взагалі. На підтвердження цієї думки можемо навести ще одну цитату. Посилаючись на Григорія Синаїта, Вишенський наголошує: писання «даже православные оставь на время», «только исусову молитву дыханию твоему припряги» [2, с. 209]. Писане слово в будь-якому вигляді, православне і католицьке, мусить поступитися зібраності (простоті) роботи душі.

3) Простий і «самохвальный»

Ця опозиція, окреслюється паралельно до попередньої [2, с. 206].

Мистецтво слова, вишукані промови і марнотні думки («самохвальность» [2, с. 206], яким, далебі, і сприяє царина словесних мистецтв, постають як єдиний комплекс суспільних взаємодій і негативне поле вияву людської активності. Словесні практики «латинства» ніби пристосовані для того, щоб тішити марнославство; натомість вони мусили б бути

підпорядковані істинним життєвим завданням людини: жити «не довлѣючися одиною словесною хитростию без врачеванья естества» [4, с. 238]. «Врачевание естества» як суть християнського благочестя не припускає роздвоєння людського життя на суть і репрезентацію, знання і дію. Істотна єдність життєвих практик, орієнтованих на істинне знання, протиставляється діям, орієнованим на ефект та оцінки оточуючих людей. Коли знання і дія живляться з одного внутрішнього джерела, без жодної соціальної мімікрії, життя стає простим.

Відсутність розриву між істинним єством і соціальною репрезентацією є істотною характеристикою *простого* існування подвижника. У цьому пункті також можемо відзначити подібність між святою простотою і простотою буденного життя, оскільки для останнього характерним є підпорядкованість звичаю та звичці, які виключають не тільки специфічну зовнішню сферу відтворення і передачі знань (систему освіти та відповідні їй соціальні інституції), а й саморефлексію як чинник регуляції поведінки. Проста, у соціальному сенсі, людина починає з простоти нерозчленованого потоку існування і в ньому залишається; подвижник — усвідомлює брак простоти у повсякденному існуванні і мусить досягати її шляхом жорсткого пильнування власних думок, почуттів, вчинків. Звісно, на думку Вишенського, риторика, поетика, діалектика **(**логіка**)** не можуть становити надійного підґрунтя для істинного знання, коли йдеться про непоказне *єство*, а не ефектні фігури і силогізми.

4) Простота (вічність) — скороминущість

Ця опозиція характеризує онтологічний вимір простоти. «Иже есть простая и вѣчная правда» [5, с. 199], премудрість же латинника служить «вѣку сему» [2, с. 205]. Простота русина, служить віку майбутньому [2, с. 205]. У цьому контексті «майбутньому» означає вічному, оскільки людина, звільнившись від марноти життя у часі, має повернутись у вічність. У часовому ж вимірі конкретизується «самомнѣнность» зовнішньої премудрості, яка реагує на притаманні плинному теперішньому моменту вимоги й очікування, як нетривкого стану людського існування. Тобто, премудрість зважає на «мнѣния», замість того, щоб дбати про непідвладне часові, грядуще царство Боже. Простота знаходить собі опору і міцність тільки у вічному, неминущому, через яке людині відкритим є і майбутнє; хитрість, складність латинського знання стверджується у мінливості, тимчасовості, неістотності теперішнього. Достоту, простота як неподільна єдність можлива тільки у модусі вічного. Адже що може бути простішим за вічне, яке триває, не починаючись і не кінчаючись скрізь?

5) Внутрішнє — зовнішнє

Ця традиційна для християнського благочестя (і містицизму, зокрема) опозиція у Вишенського тлумачиться як протиставлення благочестивого плекання себе (внутрішнього*)* і латинської системи освіти (зовнішнього). Це основна тема роботи «Позорище мислене». Зовнішність є синонімом премудрості світу цього, яка «буйство есть» (дуже часто цитований фрагмент з ап.Павла — [3, с. 54, с. 163; 2, с. 205 та ін.]. А також синонімом хибної пізнавальної стратегії: «внешнім учением правды таинство постигнути и навыкнути хощет и усилуется» [3, с. 154]. Немає сумніву, що антитеза внутрішнього-зовнішнього збігається з антитезою *простого* і складного («хитромудрого»), та, фактично, характеризує принципову структурну відмінність типів знання орієнтованих на внутрішнє і на зовнішнє. Наступна опозиція підтверджує це.

6) Відкривання — «изучение»

Відкривання — це спосіб осягнення істини, даної внутрішньо, істини як простоти — ясної і єдиної. Натомість знання зовнішні здобуваються через «изучение», даються та передаються, як це чітко сформульовано у Ф. Прокоповича [1]. У процесі «передавання», звісно, велику роль відіграє «зовнішній» вербальний характер репрезентації знання; авторитетні носії знання і певний соціальний інститут освіти. Вербальне є осердям всієї системи зовнішнього функціонування знань. Саме воно забезпечує позаіндивідуальне існування і репродукцію знання у практично незмінній і тому комунікативно певній формі. Не випадково народження нового типу знань і культури в Європі було пов’язане з розквітом риторики. Цей аспект є істотним для розуміння позиції Вишенського і для розуміння специфіки функціонування двох типів знання. Вишенський пише про плекання «разума духовного» як *відкривання* «врат», «отверзания» істинного [3, с. 152 — 153]. Те, що в людині подібне божественному, мусить

явитися у самій людині, без сторонніх вкладень і об'єктивованих гарантій. Христос отверзає розум для знання, тобто актуалізує *здатність*. Проблема знання Божого — це проблема здатності бути відкритим знанню, яке не десь-інде, не у когось, не через механізм вербального доведення і постачання стає доступним, а постає прямо і безпосередньо, у просторі невибагливого буденного або виплеканого погляду («зрака»).

Істина, як пише Вишенський, це — *загадка* [3, с. 53]. Доволі прикметне зауваження. Загадка не потребує додаткових знань — вона передбачає наявність достатніх засобів для її розв'язання [12, с. 190]. Необхідною є лише зміна ракурсу, якості самого погляду на проблему. Розгадати загадку «не от вымыслу практичного, но от истины, яко сама в себѣ ест глаголемое» [3, с. 153]. Іманентність розкривання істини по суті і визначає неінструментальний (розумова і вербальна вправність) характер її пізнання. Пізнавати — означає не тільки і не стільки завчити, хитро мовити та писати [2, с. 199]. Істина потребує тотальної участі індивіда у самому процесі її розкривання, тобто перетворення самого суб'єкта. Мова про істину виводить на поверхню якість життя у цілому, а не кількість знань та способів їх репрезентації та передачі. Як *якісне* знання істина, що відкривається у простоті, не розкладається на складники і не може бути подана у систематизованому вигляді. Отже, проблема істинного знання — це проблема *здатності*, проблема «полірування» себе [5, с. 188]. Латинська ж модель освіти спирається на розгалужену зовнішню структуру забезпечення знаннями.

У моделі, яку пропонує Вишенський, «полірування» є розрізнюючим елементом щодо двох типів простоти. Простота як християнський ідеал і простота як факт буденного та убогого існування мають різні динамічні особливості. Виявляється, що простота, яка є фактом буденного життя, для подвижника постає насамперед завданням. Потрібно виконати певні умови для досягнення «святої» простоти. Сюди входить систематична свідома тілесна і духовна аскеза, усамітнення, зосередженість на внутрішніх станах. Звісно, це практика не для пересічної людини, вона потребує свідомого рішення і зусилля волі. «Естество человеческое на самовластии стоит и нуждою и силою ко богу не притягается», тільки якщо хтось «восхощет» [2, с. 200]. Ідея необхідності свідомого життєвого вибору і зусилля волі тут чітко представлена. Індивід, який шукає «святої» простоти, живе не в потоці існування. На відміну від «природної», контекстуальної даності знання у повсякденному житті, простота як засіб наближення до божественного знання є доволі *трудною*. Але, наголосимо, *не складною*.

7) Простота — тілесні задоволення

«Обнищати», отрѣчся от себя», «подвиг, любовь и память мира сего уморити», силу и славу отдать Богу, «поносное» в мирѣ сѣм желать» [3, с. 153]. Тілесна аскеза тут поставлена у ряд інших форм зречення світу: не бажати визнання і слави у людському світі, не догоджати світським правилам і очікуванням. «Отречься от себя» вказує на суспільний вимір існування загалом, адже дбати про себе як суспільного індивіда, тобто — індивіда серед інших індивідів, означає — боротися за визнання і підкорятися окремішності своєї минущої тілесної природи. Очевидно, самообмеження християнського подвижника й убогість життя простої людини мають у такому разі спільну рису. Вони, хоч і з різних причин, не живуть тілесними радощами і суспільними амбіціями, тобто, живуть просто. Менше потреб — менше способів їх реалізації, менше цілей, що відволікають людину від головного у житті і заплутують світосприймання різноспрямованістю зусиль. Відмова від тілесних задоволень звужує горизонт і значення зовнішніх зв'язків зі світом, спрощує систему мотивацій, спрямовує на *одне* — головне.

Між тим, відмова від тілесних насолод не є відмовою від насолод узагалі. Навпаки — відкриває шлях до здобуття найвищої насолоди. Простота християнського життя ставить за мету *одне* задоволення — від осягнення божественної істини. Тілесні задоволення є багатоманітними, отже на користь *одного* задоволення пропонується відмовитися від багатьох, але це одне синтезує в собі сенс і силу всіх можливих задоволень у світі.

8) Простота — «художество»

Така опозиція характеризує простоту відповідно до здібностей людини.

З усього вже сказаного зрозуміло, що простота мусить перебувати в опозиції і до «художества», яке у Вишенського фігурує у традиційному для середньовіччя смислі, тобто є,

фактично, позначенням різноманітних учених вправ, які культивуються латинською освітою. «Художество риторское»[2, с. 198], «художество внѣшнего наказания»(мовлення) [2, с. 199] — все то єресь «майсторѣ и художества князя мистра-диявола» [3, с. 154]. Це характеристики *зовнішнього* вміння, яке спокушає своєю незвичайністю, формальною вигадливістю, але не веде людину до істинного знання і життя. Зазначимо, що Вишенський не демонструє огульного засудження усяких *мистецтв,* але вказує на емпіричний факт несумісності мистецтв та істиних життєвих практик. «…Не вѣдомость хулю художества, але хулю, што тепѣрешние наши новые руские философы не знают в церкви ничтоже читати, — ни тое самое Псалтыри, ни Часослова»[5, с. 190]. Після латинських наук трудитися в церкві не хочуть, після «басней аристотельских» «соромѣют» читати церковні книги. Все «комедіи строят и играют» [5, с. 191]. Якщо ми звільнимося від автоматизму бачити цю антитезу як наочний прояв мракобісся і консерватизму, то зможемо оцінити значення того факту, що після латинської освіченості «філософи» вже *не хочуть*, а можливо, і не можуть, реалізовувати ідеал простого благочестя, який захищає Вишенський. «Філософи» вже мають перешкоду, щоб повернутися у світ, в якому за ідеал править благочестя. Вони не можуть стати простими. З цього випливає висновок про істотну несумісність двох світів, пов'язану з особливостями їх устрою. Один — побудований за принципом простоти і непринадності, інший — за принципом складності і розваг. Водночас очевидно, що «художество» в реальному історичному контексті є більш привабливим і ушляхетненим («соромѣют»), ніж простота.

Отже, чим спокушає латинська освіченість за Вишенським? — 1) хитрістю (читай: вигадливістю, яка дозволяє вирізнитися у суспільному оточенні), 2) мудрістю (читай: багатознанням, яке вважається престижним), 3) славою світською (читай: марнославством, бажанням досягти суспільного успіху), 4) досяжністю винагороди за труди (читай: орієнтацією на марноту мінливої суспільної опінії), 5) тілесним спокоєм (читай: потуранням своїм пристрастям, що відгукуються на зовні привабливе і приємне).

Протилежний ідеал, який захищає Вишенський, це — 1) цілісність способу життя у єдності пізнання, почуття і дії, 2) істотна єдність знання, на яке спирається людина у своєму житті, 3) внутрішній, тобто не репрезентуючий і нерепрезентабельний спосіб пізнавання істини, 4) зібрана самодостатність форм життя, орієнтованих виключно на вічність і єдину найвищу насолоду.

Простота і *складність* мають бути підсумковою опозицією, яка характеризує протистояння двох типів знань і двох культур, розкриваючи надзвичайно абстрактну, але фундаментальну причину їх несумісності.

У представленій системі опозицій важко знайти жорстку субординацію і структуру, до того ж її можна розширювати. Проте для Вишенського важливо всі опозиції синтезувати у «простоті». У такий спосіб риторичний (зовнішній) аргумент «до натовпу» і принциповий зміст позиції, що обстоюються у полеміці, фактично ототожнюються. Соціальна опозиція (винятковість досвіду подвижника і звичайність масової поведінки) нівелюється на користь опозиції культурних «світів».

Тому можна стверджувати, що 1) у творах Вишенського, увага на відмінностях «простоти» не акцентується, хоча її можна доволі легко виявити; 2) простота являє собою ефективний універсальний аргумент в полеміці, поєднуючи принцип ідеальної моделі існування та риторичний прийом («до натовпу»), 3) концепт простоти абстрактно виражає суть того «світу» (культури), який обстоює Вишенський, та його *принципову* несумісність з «латинством».

Загалом, внутрішньо цілісна позиція Вишенського наштовхує на роздуми про її історичну долю, адже півтора століття по тому її обстоює Г. Сковорода. До того ж, є підстави вважати, що «прогресивної латинізації» в Україні не відбулося, і ця позиція якимсь чином дотепер визначає наше життя.

Література

1. *Бондаревська І.А*. Простак і простота в діалозі Теофана Прокоповича «Разговор гражданина с селянином да певцем или дячком церковним» // Наукові записки НаУКМА. Теорія та історія культури. — Т.24. — 2004.
2. *Вишенський І.* Зачапка мудрого латинника з глупим русином // Вишенський І. Твори. — Киев, 1959.
3. *Вишенський І.* Книжка // Вишенський І. Твори. — Киев, 1959.
4. *Вишенський І.* Позорище мислене // Вишенський І. Твори. — Киев, 1959.
5. *Вишенський І.* Послання до Домнікії // Вишенський І. Твори. — Київ, 1959.
6. *Грабович Г.* Авторство і авторитет у І. Вишенського // Грабович Г. До історії української літератури. — Київ, 1997.
7. *Ерьомін І.П.* Іван Вишенський і його громадсько-літературна діяльність // Вишенський І. Твори. — Київ, 1959.
8. *Зема В.* Семіотика «простоти» у творах Іоанна Вишенського // Генеза. — Київ, 1997. — №1950.
9. *Зема В.* Середньовічна традиція слова, мови та книги у творах Іоана Вишенського // Mediaevalia Ukrainika. T.V. — Київ, 1998.
10. Історія української культури: У 5-ти т. — Т.2. — Київ, 2001.
11. *Пілявець Л.* Гуманістчні тенденції в поглядах на людину й суспільство Кирила Транквилиона-Ставровецького // Європейське відродження та українська література XVI-XVIII ст. — Київ, 1993.
12. *Титова М.* Читая Лакана: реальное субъекта // Логос: Философско-литературный журнал. — 1994. — №5.
13. *Франко И.* Иоанн Вишенский. (Новые данные для оценки его литературной и общественной деятельности) // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. — Т.27. — Київ, 1980.
14. *Франко І.* Іван Вишенський і його твори // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. — Т.30. — Київ, 1981.
15. *Франко І.* Іван Вишенський, його час і письменницька діяльність // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. — Т.28. — Київ, 1980.
16. *Франко І.* «Наші коляди» // Франко І. Зібрання творів у 50-ти т. — Т.28. — Київ, 1980.

Надійшла до редакції 22.09.2004 р.