

*Tatiana Oparina*

## THE TOPIC OF BAPTISM OF RUS' IN «PALINODIA» OF ZAKHARIA KOPYSTEN'SKY AND ITS RECEPTIONS IN RUSSIA IN THE FIRST PART OF THE XVII CENTURY

*In the article the interpretation of the figures of apostle Andrew and st. prince Volodymyr and generally the topic of baptism of Rus' in some east Slavic monuments of the XVII c. is analysed. First of all it concerns the most significant Ukrainian historical writing of the first half of the XVII c. — «Palinodia» of Zakharia Kopysten'sky. The article proceeds as follows the transition (translation) of the citations of Ukrainian piece of work into Russian theological tradition of the period. On basis of the adaptation mode the author draw a conclusion that using the same patterns and quotations the two different models of historical identity — Kyivan and Muscovite — were constructed. Struggle for Kyivan heritage manifested itself in the developing of theory «Kyiv — the godguarded city» in Ukraine and «Moscow — the new Kyiv» in Russia.*

*Лариса Довга*

## «СОЦІАЛЬНІ» АСПЕКТИ В АНТРОПОЛОГІЇ ІНОКЕНТІЯ ГІЗЕЛЯ\*

*Замість ідеалу споглядального чернечого життя, згідно з яким «благим ділом» вважалася відмова від власної волі та мирського життя, Інокентій Гізель вводить ідеал активної участі у житті соціуму та працю на «спільне благо» як заслугу перед Богом. Вочевидь ця ідея знайшла свій початок в активній соціальній та церковній діяльності Петра Могили, але у православному моральному вченні відкрито і послідовно її вперше сформульовано у трактаті Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку».*

У трактаті «Мир з Богом чоловіку», опублікованому друкарнею Києво-Печерської лаври «бл(а)г(осло)вением и испра(в)ленієм»<sup>1</sup>

\* В основу покладено доповідь «Human Nature in Innokentiy Gizel's Treatise 'Мир з Богом Чоловіку': Orthodox Anthropology in its Ukrainian Redaction», виголошену 19 листопада 2006 р. на 38-му конгресі AAASS (American Association for the Advancement of Slavic Studies).

<sup>1</sup> Миръ съ Б(о)гомъ ч(о)л(о)вѣку, или покаяніе с(вя)тое, примиряющее Б(о)гови

архімандрита цього монастиря та ректора Києво-Могилянської академії Інокентія Гізеля (1600–1683), чимало місця присвячено викладові практичних порад щодо того, як слід організувати земний шлях і яких норм поведінки дотримуватися у щоденному житті православному християнину, що сподівається на спасіння душі й вічне життя у потойбічному світі, але прагне досягнути цього не у стінах монастиря чи у келії пустельника, а залишаючись у спільноті мирян (тобто впадаючи у спокуси, здійснюючи гріховні вчинки й знову піднімаючись до праведного життя, непохитно віруючи у милість Божу і можливість «визволення від лукавого»)<sup>2</sup>. Втім, практичні поради не були самоціллю автора трактату, який намагався створити досить струнке, теологічно обґрунтоване моральне вчення, котре б, з одного боку, міцно спиралося на основи віровчення Східної Церкви, а з іншого – було «адаптованим» до життєвих реалій XVII ст. І якщо у «практичних порадах» Гізеля вбачається один із початкових етапів творення нової соціальної доктрини Православної Церкви, то в його теоретичних викладах не можна не зауважити початків формування нової православної антропології. Власне у цьому контексті ми розглядаємо погляди Інокентія Гізеля на людину, природу і сутність її вчинків та міру моральної відповідальності за них щодо самого себе, щодо суспільства та щодо Бога.

Поняття «християнської», або «теологічної», антропології увійшло до вжитку тільки у першій половині XX ст.<sup>3</sup> і має чимало різних трактувань, а коло зацікавлень цієї дисципліни настільки широке, що звернення до неї щоразу потребує уточнення безпосереднього предмету дослідження. У широкому розумінні термін «теологічна антропологія» говорить про те, що йтиметься про людину в її трансцендентності та відношенні до Бога. Тільки у такому сенсі це поняття може бути застосоване до історії богословської думки тих періодів, коли сучасного терміна «антропологія» ще не існувало. Важливою інтегральною частиною теологічної антропології є моральне вчення Церкви.

Вихідним моментом у побудові будь-якого теологічного вчення про людину є уявлення про те, коли починається і де завершується «історія» людства. У католицькому богослов'ї цим моментом (тобто уявним початком «історичного часу») вважається гріхопадіння

4(0)л(о)вѣка.– Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1669, Титульний аркуш. Далі посилання на цей трактат подаються безпосередньо у тексті в квадратних дужках.

<sup>2</sup> Про це детальніше див.: Довга Л. Соціальна утопія Інокентія Гізеля // Україна XVII ст.: суспільство, філософія, культура.– К., 2005 – С. 227–266.

<sup>3</sup> Kuc L. Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej // Studia Theologica Varsaviensia.– Т. 10.– 1971, nr. 2.– S. 95. Автор статті вказує на сучасні крайні дефініції теологічної антропології: отожднення її з догматичним богослов'ям та визначення її як нового розділу «практичного або пасторального» богослов'я (2).– Там само.– С. 96. Говорячи про антропологію Інокентія Гізеля, я апелюю до наведеного тут другого варіанта визначення.

Адама, а історія людства розглядається як земний шлях до спасіння і завершується настанням Страшного Суду. На цьому шляху кожному християнину необхідно, по-перше, навчитися пізнанню та очищенню власної душі, і, по-друге, «заслужити» собі виправдання, провадячи життя, згідне з нормами християнської моралі (у цьому виявляються морально-етична і «юридична» складові католицької сотеріології). До основних проблем антропології сучасна Римо-Католицька Церква відносить питання синівства та остаточного покликання людини до Бога; співвідношення Божої милості та даного людям права вільного вибору між добром і злом; гріховності людини та її здатності/нездатності або бажання/небажання адекватно відповідати на покликання Бога<sup>4</sup>.

У православ'ї вчення про історію людства починається не з моменту вигнання перших людей із раю, а з моменту створення Адама, тому й коло питань, які розглядаються в контексті східно-християнської антропології дещо інше. Вихідним пунктом її побудови є уявлення про божественну складову людської природи – *Imago Dei*<sup>5</sup>, яка не була остаточно втраченою у результаті гріхопадіння і за якою, наче за втраченим раєм, постійно тужить душа у земному житті. У цьому контексті розглядаються проблеми створення людини (зокрема, визначаються поняття «образу» та «подоби»); уявлення про «особу», свободу волі та ставлення до Бога; гріхопадіння праотців та економія спасіння; онтологія «обожнення», аскетизму та містичного досвіду як найвищих ступенів єднання з Богом<sup>6</sup>.

Східне богослов'я доби патристики та пізнього Середньовіччя не сформувало такого вичерпного й систематизованого вчення про людину, її сутність і принципи поведінки<sup>7</sup>, як це властиво Західній Церкві. Відсутність стрункої морально-етичної концепції була зумовлена специфічною «непрактичністю» православ'я, його спрямованістю не на ідеал активного індивіда, що бере участь у творенні на землі «Церкви Воюючої», а на ідеал злиденної духом і смиренної людини, що цілком поступається власним Его задля абсолютного підкорення себе волі Бога та прийняття образу Христа<sup>8</sup>. На «недостатність» такого пасивного і консервативного світо-

<sup>4</sup> *Ladaria L. F.* Wprowadzenie do antropologii teologicznej.– Kraków, 1997.– S. 13–14.

<sup>5</sup> *Evdokimov P.* Prawosiawie / Przei. ks. Jerzy Klinger.– Warszawa, 2003.– S. 63.

<sup>6</sup> Детально див.: Там само.– S. 51–130.; *Pryszmont Ks. Jan.* Ze specyfiki prawosławnej myśli moralnej // *Pryszmont Ks. Jan.* Historia teologii moralnej.– Warszawa, 1987.– S. 303–306.

<sup>7</sup> Там само.– S. 61–67.

<sup>8</sup> *Флоренский П.* Православие // *Флоренский Павел.* Христианство и культура.– М., 2001.– С. 483–488.; Пор. у Сергія Булгакова: «Православ'я не знає автономної етики, ... вона є способом спасіння душі, що вказується релігійно-аскетично. Релігійно-етичний максимум тут досягається ... в ідеалі чернечому... Православ'я не має різних мірил моралі, але використовує одне і те ж мірило стосовно різних життєвих ситуацій. Воно не знає різної моралі, мирської та чернечої, різниця існує тільки у ступені, у кількості,

гляду, який, за відсутності будь-яких раціональних принципів правопорядку, призводить до невлаштованості Церкви та порушення основних церковних канонів, вказував свого часу Павел Флоренський, який, проте, вважав, що реформи Петра I завдали «сильний удар православ'ю»<sup>9</sup>.

У середині XVII ст. (тобто більш як за півстоліття до петровських церковних реформ, до речі, сформульованих і впроваджених ужиття вихідцями з України), ієрархи православної Київської митрополії (насамперед Петро Могила), усвідомлюючи, що їхнє віровизнання зможе успішно протистояти добре впорядкованим католицтву та протестантизму тільки за умови оволодіння «зброєю противника», почали проводити системну реформу церковного життя, яка проявилася не тільки в інституалізації Церкви, а й у спробі підняти загальний моральний та освітній ценз як православних пастирів, так і пастви<sup>10</sup>. Одним із вкрай необхідних кроків на цьому шляху стали перегляд та адаптація до тогочасних умов моральної доктрини Православної Церкви, адже ригоризм її антропології з орієнтацією на втечу від «світу цього» та пошуки містичного єднання з Богом виявився цілком недостатнім у ситуації, коли люди постали перед необхідністю самостійно зробити нелегкий вибір власної ідентичності: конфесійної, національної, соціальної. До того ж за відсутності сильної влади, на яку традиційно спирається Східна Церква у боротьбі за непохитність власних позицій<sup>11</sup>, київські ієрархи опинилися перед вельми складним завданням — зберегти незмінними основи віровчення й утримати паству, звертаючись тільки до авторитету історичної традиції та привабливості самого церковного життя<sup>12</sup>. Орієнтована на крайній аскетизм, православна сотеріологія уже не задовольняла ні очікувань еліти, ні потреб середніх і нижчих прошарків населення. Адже перші, прагнучи реалізувати свої військові, політичні й економічні амбіції (що здебільшого відбувалося під гаслом захисту православ'я), бажали забезпечити собі шлях до Царства Небесного, спокутуючи гріхи щедрими дарами на храми та монастирі,

а не у якості» (Булгаков С. Мистика в Православии // Булгаков С. Православие.— М., 2001.— С. 215).

<sup>9</sup> Флоренський П. Православие.— С. 488—489. На недостатність «пасивного» християнства також вказував Василій Розанов у статті «Християнство пасивно или активно?»: Розанов В. Религия и культура.— М., 2001.— С. 90—104.

<sup>10</sup> Детально про це див.: Жуковський А. Петро Могила й питання єдності Церков.— Париж, 1969; Нічик В. М. Петро Могила в духовній історії України.— Київ, 1997.

<sup>11</sup> Див.: Флоренський П. Православие.— С. 465—489; Булгаков С. Православие и государство // Булгаков С. Православие.— С. 220—229.

<sup>12</sup> До чого відноситься, насамперед, упевненість, що саме ця Церква вказує і гарантує усім своїм вірянам надійний та доступний шлях до спасіння, хоча не менш важливими могли бути і зовнішня урочистість та багатство обряду, і можливість зробити успішну кар'єру на духовній ниві, або, для мирян, отримати утіху/пораду в бідах та стражданнях, що випали на їхню долю.

а не відмовою від усього здобутого, а другі, намагаючись вижити в умовах перманентної війни не втративши людської подоби, шукали у вірі швидше втіхи, ніж нових важких випробувань.

Гнучкіша моральна доктрина Католицької Церкви<sup>13</sup>, до того ж викладена добре знайомою населенню Речі Посполитої (а відтак і України) юридично-судовою термінологією, могла виявитися життєздатнішою і привабливішою порівняно з православним містицизмом. Українські богослови з честю відповіли на виклик часу. У традиції Східної Церкви більше уваги приділялося не розглядові вчинків як таких, а станові людини, що усвідомлює себе грішною<sup>14</sup>, тому трактатів, укладених у стилі й за методикою казуїстики (опису й трактування окремих реальних казусів) до середини XVII ст. просто не було. Першою такою працею став трактат Інокентія Гізеля «*Мир з Богом чоловіку*»<sup>15</sup>. Ця праця, на відміну від раніше виданих у Києві Номоконанів та пізніше опублікованої праці Йоанікія Галятовського «*Гріхи розмаїті*» (1685 р.), була адресована не тільки священикам, а й мирянам, і стала ґрунтовним православним морально-етичним ученням, покликаним поводити «всякого чину ч(о)л(о)вѣка, кѣ искорененію Грѣховъ, и очищенію совѣсти, кѣ храненію Г(оспо)дних заповідей, и помноженію добродѣтелей» [28 нн.]. У трактаті в досить добре структурованому вигляді подано пояснення того, що в земному житті християнина є належним і неналежним, що таке гріх і чому люди грішать. Гізелє вводить невластивий православній доктрині релятивізм у класифікацію гріхів, пояснюючи, як міра відповідальності за скоєний злочин може змінюватися залежно від конкретних життєвих обставин або непідвладних людській волі причин. Звертаючись до авторитету Святого Письма й Отців Церкви, автор трактату навчає: 1) як уберегтися від гріховних учинків, не тікаючи від реального земного життя; 2) як у цьому ж реальному житті спокутувати свої помилки та отримати надію на спасіння; 3) як відрізнити важкі (смертні) гріхи від прощених, а звичайне буденне функціонування у соціумі (формування життєпростору людини,

<sup>13</sup> Наприкінці XVI – на початку XVII ст. у католицькому богослов'ї також гостро постала необхідність виробити критерії для моральної оцінки окремих життєвих ситуацій. Тоді ж ці питання стають предметом дослідження та викладу в окремих трактатах, найпопулярнішим з яких була праця *Германа Бусембаума* (Herm. Busembaum) «*Medulla Theologiae Moralis*», вперше видана 1645 р. Як самостійна богословська дисципліна у католицькому вченні, моральна теологія остаточно сформувалася у середині XVI ст., насамперед завдяки тому, що до програми єзуїтських шкіл ввели окремий курс морально-прикладного характеру (Див.: *Saranyjana J. I., Illianes J. L. Historia teologii / Tium. Piotr Rak.* – Krakow, 1997. – S. 289).

<sup>14</sup> *Шнідлік Т.* Духовність християнського сходу / Пер. Мар'яни Прокопович. – Львів, 1999. – С. 156–161.

<sup>15</sup> Трактат Інокентія Гізеля «*Мир з Богом чоловіку*» у формальній частині значною мірою орієнтований на відповідні католицькі зразки (*Pryszmon. Jan, ks. Ze specyfiki prawosiawnej mysli moralnej // Historia teologii moralnej.* – Warszawa, 1987. – S. 303–306).

створення матеріальних благ, продовження роду, відстоювання власних інтересів та інтересів родини) – від гріховних дій.

Екзистенційною підставою такого розрізнення, на думку автора трактату, є сумління, яке звиряє кожен учинок з певним позитивним еталоном, щоразу виносячи вердикт щодо характеру поведінки, необхідності та допустимості тих чи тих дій, відповідності власного морального обличчя обраному взірцеві. Оскільки ж для «морального еталону», в силу його релятивності, неможливо створити сталу константу, яка була би коректною на всі випадки життя, сумління опиняється у досить скрутному становищі: щоразу, коли воля, воліючи до певного об'єкта чи дії, схиляє розум до того, аби пристати на це воління й уречевити його, сумління повинно виступати свого роду суддею, який класифікує вчинки і прагнення, а тоді у товстенному кодексі вибирає ту єдину статтю, за котрою слід про них судити. Сумління постійно перебуває в пошуку «золотої середини», рівновіддаленої як від вседозволеності та розпусти, так і від того, щоб надмірно скувати волю, заборонивши їй діяти. Це складне завдання, і з ним не завжди можуть впоратися віряни. Тому на допомогу інтуїції, якою може керуватися сумління в оцінці конкретних ситуацій, слід підключати розум, що спиратиметься на знання формальних підстав розрізнення добра і зла. Формальною підставою для такого розрізнення мало слугувати оновлене моральне вчення, викладене Інокентієм Гізелем у свого роду підручнику (чи точніше порадику) для священників і пастви, в якому знаходимо детальний перелік гріхів, а також розгляд різних життєвих ситуацій і причин, котрі можуть виправдати людину, коли вона за певних екстремальних обставин вчинила всупереч церковним приписам<sup>16</sup> (наприклад, недотримання заповіді «не вбий» вояками під час битви).

Намагаючись зробити зрозумілішим і поживнішим для читача своє вчення, автор на перших же сторінках дає визначення основних понять (чи ключових слів), які лежать в основі християнської етики, тобто пояснює: «Что есть совѣсть? Воля? Бл(а)г(ода)ть? Оправданіе? и Заслуга?» [1]. Найбільше уваги приділено першому поняттю – совісті, яка, на відміну від волі, є не атрибутом («силою духовною») «розумної душі», а здатністю незалежного судження або, за дефініцією автора, «свѣдѣніе себе самага, или рассужденіе оумное о себѣ, имже ч(о)л(о)вѣкъ рассуждает, аще достоит ему что творити, или недостоитъ? И аще добро есть или зло, то еже сотвориль?» [2].

Допомогою у такому «рассужденіи умному» має стати знання сутності гріха та всіх його різновидів. Природно, що перш ніж розгорнути цю палітру, автор трактату з'ясовує, що таке гріх та

<sup>16</sup>У цьому особливо яскраво проявляється «юридично-правовий» характер моральної теології XVII ст., зокрема, і трактату Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку».

чому і як людина грішить. Гізель трактує гріх як ушкодження волі, неправильний вибір, одного разу здійснений Адамом і після того постійно повторюваний людьми на землі. Втім, вибір перших людей, які піддалися спокусі, падає на людство тільки як потенційна схильність до зла, а не як необхідність. Первородний гріх повністю змивається таїнством хрещення, і жоден християнин не несе за нього особистої відповідальності. Кожна людина у власному житті власною волею щоразу робить новий власний вибір, який може бути і добрим, і злим (хоча людська воля, як віддзеркалення образу Божого в людині, не може бажати зла як зла, а тільки як уявного добра-для-себе). Саме тому люди несуть персональну відповідальність за самовільно скоєні гріхи. А для того щоб позбутися гріха, людина так само керується вільною волею, як і у випадку його здійснення. «И убо аще сія воля наша і ест сіце немощна, — писав Гізель, посилаючись на св. Августина, — обаче нам къ спасенію ест зіло полезна, понеже и сам Господь Бог къ оправданію всякаго чоловіка волі его самая требует...» [13 нн. б].

Проте немає людини без гріха, тому сповідатися й очищатися слід усім. Але одні грішать смертними гріхами, відлучаючись від начала життя духовного і Любові Божої [25], а інші мають прощенні гріхи, які смерті на душу не наносять, «разві недуг, без него же і Праведні на землі не живут» [25]. У Гізелевому трактуванні гріха значною мірою присутній соціальний момент і усвідомлення того, що людина є матеріальною істотою, яка мусить вдовольняти природні потреби ества задля підтримання життя (цікаво, що автор наголошує недопустимість таких практик, як надмірні пости чи вперта відмова від ліків у випадках, коли це може призвести до передчасної смерті, прирівнюючи такі вчинки до самогубства). Важкість гріха архімандрит Києво-Печерської лаври ставить у залежність не тільки від характеру переступу, а й від обставин його здійснення, особливо від того — свідомо чи несвідомо людина грішила. Якщо гріх скоєно свідомо і шкода завдається велика, то він смертний, коли ж людина грішить ненавмисне, несвідомо і шкода незначна — то це гріх прощений. Головну роль у цьому процесі Гізель відводить людській волі, совісті й усвідомленню значення власних дій, побіжно розвиваючи концепцію залежності вільної волі не тільки від Божого Провидіння, а й від конкретних обставин земного життя. Він наводить шість причин, за яких смертний гріх може стати прощеним або й зовсім «грѣхом не быти», а саме: «неможеніе», «невѣдѣніе», «скудост разсужденѣя», «вина благословная», «разрѣшеніе» та «нужда» [32]. Найважливішою в цьому переліку є нужда, яка може оправдати навіть у двох гріхах, скоєних проти десяти заповідей Божих — «неправедном взятіи и удержаніи вещи чуждых, еже бывает в послѣдній нищеть... понеже в послѣдней нуждѣ вся суть обща» [32–33], а також

в «убійствѣ, еже бываєть въ праведномъ защищенїи живота, или своего, или ближняго» [32–33]. Втім, від інших смертних гріхів не передбачається жодних виправдань, оскільки жодна нагальна потреба не може спонукати людину до того, щоб добровільно ставати еретиком, чинити перелюб, давати неправдиві свідчення чи облудні клятви<sup>17</sup>.

Полегшує відповідальність за гріх і незнання людиною обставин або можливих наслідків її вчинків, що стає причиною хибної оцінки ситуації та прийняття неправильного рішення (коли благі наміри призводять до сумних наслідків). Затьмарення розуму (простіше – божевілля) також зменшує відповідальність за скоєний гріх, бо у такому стані людина зовсім не керується власною волею, а перебуває під владою сторонніх сил. Полегшення гріха може походити і від зовнішніх обставин – коли заповідь Бога порушується не з власного наміру, а з примусу (в такому разі відповідальність знімається, якщо людина власною волею і сумлінням опирається вчинкам, здійсненим з примусу).

Архімандрит Києво-Печерської лаври звертає увагу на те, що грішать люди не тільки «ділом», а й «серцем», «устами», а також «нравом или обычаем» [35]. І хоч учинкові гріхи є найбільш помітними, далеко не завжди саме вони є найтяжчими. А найгіршими й найважчими до виправлення автор трактату вважає гріхи, скоєні через злий норов або звичку, оскільки саме характер визначає спосіб поведінки і мислення індивіда, а звичай через приклад чи навчання передається іншим, тим самим спонукаючи або й долучаючи їх до гріха. Не менш тяжкими є гріхи, які здійснюються серцем, оскільки вони призводять до внутрішнього зламу людини, не залишаючи в її душі місця для Божої ласки й світла і тим самим позбавляючи її справжньої опори в житті. Саме серцем людина чинить гріхи, які Гізель зараховує до рангу найважчих, – гріхи проти основних християнських цінностей – віри, надії та любові. Якби мова йшла про філософію, а не моральну теологію, то можна було б говорити про кордоцентризм цього вчення, адже з погляду київського мислителя саме серцем людина «служить / не служить» Богу – вірить чи сумнівається<sup>18</sup>, сподівається на краще або впадає у відчай<sup>19</sup>, виявляє смирення або гординю<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> Для цих гріхів Гізель бачить тільки одну причину – зовнішній примус, але й він не звільняє сумління від відповідальності, навіть коли б «зіло веліє настояло насиліє» [33].

<sup>18</sup> Гріх проти віри – це сумніви щодо окремих артикулів православного вчення, читання «со совершенным разсужденіем» [66] еретичних книг, а також забобони, віра в сні та спроби довідатися про майбутнє.

<sup>19</sup> Гріх проти надії – це надмірне уповання на Милосердя Боже (байдужість до добрих справ!) та небажання наслідувати вічне Блаженство (тобто відчай). Останній у



Роль суворого, але справедливого судді, який невисипує стежити за всіма вчинками людини й оцінює їх за принципом «грішні / праведні», покладається на «совість», властивостями якої і є здатність «свѣдителействовати на себе, судити себе, и законополагати или совѣтовати собѣ» [2]. Втім, оскільки сумління буває різним, то різними виявляються і вчинки людей.

Найкращою, на думку Гізеля, є так звана *мирна*, або *права й істинна* совість, яка вміє розрізнити добро та зло згідно із «законом природним» та «заповідями Божими», відтак дає справедливую оцінку вчинкам і завжди схиляє волю до того, щоб вибирати добро. Такі люди легко бачать, де вони оступилися (оскільки гріх на чистій душі зауважити так само легко, як найменшу плямку на білій скатертині), а оступившись, поспішають очистити своє сумління через сповідь і каяття. Людині з таким сумлінням властиве відчуття внутрішнього спокою і гармонії, вона завжди перебуває в «мирі» з Богом і сама з собою, судить розважливо і намагається послідовно утримуватися від поганих думок або вчинків. Для інших вона може бути мудрим порадиником і справедливим суддею.

Найгіршою є совість «ложная и блудящая», яка «ложнѣ судить, яко достоить творити что, или недостоить, оутверждая злое быти добрым, или доброе злым» [2]. Подаючи волі таке спотворене бачення того, до чого слід прагнути, а від чого утримуватися, облудне сумління викликає воління суспільно злого як доброго-для-себе. Такі люди здебільшого теж не сумніваються у власному виборі, але не тому, що легко зауважують найменшу пляму на сумлінні, а тому що навіть не намагаються її знайти. Вони взагалі не схильні до каяття і живуть на власний розсуд, без Божої милості. Люди з таким сумлінням тлумачаться як антисоціальні особи, які, порушуючи встановлений правопорядок, спричиняють руйнацію «спільного блага», відтак їм доводиться відповідати не тільки перед судом Божим, а й перед земним.

Проте світ у Гізеля не поділений на чорне й біле (грішне / праведне). Між двома крайнощами він знаходить безліч відтінків – людей, яким іманентно властиве прагнення до добра й досконалості, але які не можуть цього досягнути або внаслідок об'єктивних обставин, або через неспроможність правильно оцінити ці обставини. Такі люди потребують поради і духовної настанови, щоб у реальному мирському житті певніше триматися вузької стежки спасіння, не впадаючи ні у відчай, ні в надмірне уповання

---

Гаятовського також кваліфікується як тяжкий смертний гріх, скоєний зі злості проти Духа Святого – «гди чоловік распачаетъ въ милосердію Божомъ и вонтпить о своемъ збавенію» (*Гаятовський Іоаникій*, Гріхи розмаїтї. – С. 379).

<sup>20</sup> Гріх проти любові – чинення добра не задля примноження Честі Божої, а задля досягнення земних благ.

на милість Божу, ні в надмірне покладання на власні сили. Таких проміжних типів совісті автор трактату називає три: «подобостинная» (правильно оцінюючи вчинки, вона може помилятися у виборі їхніх мотивів), «сумнительная» (яка ніяк не може визначитися, робити щось чи не робити) та «подзорная, или смущаемая» (яка в усьому сумнівається, скрізь вбачає зло «и судить грѣхомъ то, еже нѣсть грѣхъ») [2].

Усі три типи самі по собі не є схильними до зла, але кожний має якісь вади чи перешкоди у самостійних<sup>21</sup> пошуках добра, виборі мотивації, оцінці як власної поведінки, так і поведінки свого оточення. Люди з «подобостинним» сумлінням виявляються найбільш «соціалізованими», здатними самотужки формувати життєву позицію й активно (здебільшого позитивно) впливати на життя громади (тобто брати на себе відповідальність за досягнення «спільного блага»). Такі люди бувають досить прагматичними, рідко сумніваються у ситуації вибору, але, керуючись більше розумом, ніж «серцем», часто помиляються і навіть впадають усмертні гріхи, приймаючи хибні, облудні мотиви чи цінності за істинні. виправитися таким людям досить легко, оскільки вони можуть тверезо оцінити результати своїх дій, а відтак – покаятися і більше не грішити. Допомога духівника на шляху до очищення і спасіння потрібна їм здебільшого у вигляді формального прийняття сповіді, відпущення гріхів та поради щодо вибору способів спокутування тяжких переступів (у цій ситуації духівник виступатиме не як лікар, а як добрий суддя, який, оцінивши міру скоєного злочину, вкаже на той спосіб «досить-учинення», який буде доцільним у конкретному випадку, тобто і достатнім, і можливим до виконання).

Сумління «сумнительне» є причиною того, що, надмірно остерегаючись гріха, людина стає пасивною. Вона нормально функціонує у межах звичних, усталених поведінкових стереотипів і соціальних можливостей, але губиться перед необхідністю зробити найменший вибір, не спонукаючи волю до дії, хоча загалом і не забороняючи її (цей обов'язок повністю покладається на волю і розум, які для прийняття рішення потребують належної моральної оцінки варіантів вибору, але не отримують її, оскільки розгублена совість не може визначитися з такою оцінкою, що в підсумку часто призводить до відмови від будь-якої дії, а це теж є гріхом). У суспільному житті такі люди здебільшого займають нейтральну позицію, але, дозволяючи іншим робити вибір замість себе, можуть

<sup>21</sup> У всіх випадках, коли у Гізеля мова йде про «самостійні» дії людини як про позитивне явище, передбачається, що вони є такими тільки відносно впливів інших людей чи яких-небудь суспільних або природних чинників, але обов'язково відбуваються за допомогою і з підтримкою Божої волі. Без такої допомоги життя «на власний розсуд» є безумовною ознакою «ложної і блудящої» совісті, тобто остаточного вибору дороги зла.

схилитися і до «неправедної» думки «більшості». В духовній сфері вони потребують допомоги духівника не тільки для сповіді й відпущення гріхів, а й для напучування (духівник тут повинен виступати і справедливим суддею, і радником, який допоможе вибрати правильний шлях у різних неоднозначних ситуаціях).

Найважчим виглядає життя людей, яким випала совість «смущаемая», тобто така, що, в усьому сумніваючись і скрізь вбачаючи дії демонських сил, повністю паралізує волю і розум, не дозволяючи їм діяти<sup>22</sup>. Гізель вважає, що людей доброї («мирної») і неспокійної («смущаємої») совісті дуже легко відрізнити. Першим властива розсудливість і послідовність у рішеннях та вчинках, такий чоловік «бл(а)гопостоянно по извѣстному оуказанію и разумѣнію искусны(х) ра(з)суж(д)ае(т)» [593]. Другі постійно повертаються до одного й того ж, сумніваються в тому, що є морально справедливим, а що ні, і тому, всупереч істині та «противу разумѣнія всѣх, право ра(з)суждаючи(х)», часто засуджують себе через наймешу підозру у переступі «совѣстію колѣблется и смущается, съ великимъ своимъ на умыслѣ грызеніемъ» [596]. Враховуючи складність цього випадку, який у трактаті оцінюється як своєрідна хвороба, що вимагає духовних ліків, автор присвячує розгляду «совісті смущаємої» окремий розділ, детально аналізуючи причини постання проблеми та засоби до її вирішення.

Важливо підкреслити, що явище «смущаємої» совісті Інокентій Гізель вважає не персональною, а соціальною проблемою, яка потребує виявлення причин її появи та пошуку шляхів до їх нейтралізації, причому запропоновані способи «лікування» цієї хвороби поставлено у безпосередню залежність від її походження та характеру. Цікаво, що спершу Інокентій Гізель розглядає природні причини виникнення негарздів із «совістю» (сучасна людина швидше сказала б — із психікою), апелюючи до необхідності в усьому (як у розумовій праці, так і в молитві, постах тощо) дотримуватися міри, щоб не пошкодити «силу мислення» (нині — не призвести до нервового чи психічного зриву).

Звичайно, було б помилкою трактувати це як своєрідну «секуляризацію» поглядів на людину та її вчинки. Проте, поза будь-якими сумнівами, київський богослов зміщує акценти, властиві православному етичному вченню, у бік об'єктивнішої оцінки сутності людини, по-перше, як істоти суспільної, яка не може існувати поза соціумом, а відтак повинна активно діяти, підпорядковуватись його законам; по-друге, як істоти природної, фізичні та психічні (духовні) можливості якої обмежені природними даними, умовами існування тощо. Усвідомлення того, що «вузька стежи-

<sup>22</sup> «Смушеніє совѣсти знаменуєт здѣ боязнь и печаль о грѣсѣх или о сиізволєніи на грѣхѣх тамо, идѣже в самой вещи нѣсть грѣха, ниже сиізволєніа нань» [595].

на до спасіння» у кожної людини може бути своя і цілком неповторна (оскільки люди дуже різняться між собою характерами, можливостями, способами поведінки, життєвими стратегіями тощо), призводить до релятивізації християнської моральної доктрини, побудови нового ідеалу благочестивого православного християнина, здатного, керуючись здоровим глуздом та порадою «людей розсудливих», провадити активне мирське життя, слідуючи не стільки букві, скільки духу Закону Божого та приписів Церкви.

Larysa Dovha

### «SOCIAL» ASPECTS IN THE ANTHROPOLOGY OF INNOKENTIY GIZEL

*Innokentiy Gizel significantly changes the emphasis taken by Orthodox theological anthropology, giving basically a new meaning to the concept of «favourable acts». Instead of the ideal that is supposed to lead to a monastic lifestyle, where 'favourable acts' are considered to be the rejection of your own will and earth life as well, Innokentiy Gizel introduces the ideal of active participation in the life of society and good acts for the common good as a merit before God. Obviously, that idea comes from Peter Mohyla and his active social and church activity. However, initially it was formed as the moral doctrine by Innokentiy Gizel in his treaties «Peace with God for Man».*

Ірина Бондаревська

### ПРО «ПРОСВІТНИЦТВО» ТЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА ТА ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

*У статті доведено некоректність визначення Теофана Прокоповича та Григорія Сковороди як просвітників. Основною тезою аргументації є риторичність їхнього способу мислення та ставлення до знання.*

В попередньому випуску «Київської Академії» опубліковано статтю Володимира Литвинова «Чи був Теофан Прокопович раннім просвітником?»<sup>1</sup>. Ця публікація стала поштовхом для моєї розвідки,

<sup>1</sup> Литвинов В. Чи був Теофан Прокопович раннім просвітником? // Київська Академія. Вип. 2–3. – К., 2006. – С. 63–73.