

Маргарита Корзо

**Лариса Довга. Система цінностей в українській культурі
XVII століття (на прикладі теоретичної спадщини
Інокентія Гізеля)**

(Київ—Львів: Свічадо, 2012. 343 с.)

Монографія Лариси Довгой представляє собою інтересне, междисциплінарне по своєму характеру і очень многопланове дослідження, нацеленне не стільки на те, чтобы дати готові відповіді на питання, що ж представляла собою українська культура, проаналізована скрозь призму системи цінностей її окремих видатючихся творців другої половини XVII в., скільки на те, чтобы показати читачеві, як многообразні можуть бути підходи к вивченню цієї культури. Междисциплінарність і многоплановість книги дозволяють читачеві прочитувати її різними очима. В моєму випадку — це опція прочтіння «очима історика», а не філософа або культуролога, а тому, даючи загальну характеристику роботи, я зупинюся докладніше саме на тих моментах, котрі більш близькі ремісникам мого цеху.

Монографія складається з передмови, шести розділів, післямови, списку літератури, іменного і предметного вказувача. Формулюючи свою дослідницьку задачу в передмові, Автор підкреслює, що цінності не можна розуміти як щось застигле і незмінне, але потрібно підходити к ним як к особому явленню загальнолюдського свідомості: вони здатні змінюватися, трансформуватися, різні епохи можуть «відкривати» їх заново або поповнювати вже складені ціннісні уявлення новими значеннями. А тому задача дослідження — не виснажлива реконструкція системи цінностей української культури другої половини XVII в.

(для этого, по справедливому замечанию Автора, у нас слишком мало источников), но выявление тех *конкретных смыслов*, какими украинская культура эпохи барокко наполняла такие ценности, как «сумління, свобода, честь, вітчизна, війна і мир, вірність і зрада, знання й комунікація із зовнішнім світом» (с. 8). Такой «набор» ценностей Лариса Довга считает вполне репрезентативным именно для данной эпохи, апеллируя к концепции Макса Шеллера, что каждой эпохе присуща своя особенная иерархия, свой «ordo» ценностных ориентаций (с. 17).

Первый раздел монографии («Уявлення про людину в українській писемності XVII століття як дослідницька проблема») посвящен в основной своей части методологическим основаниям исследования и общей характеристике источниковой базы. Как считает Автор, интерес к антропологической проблематике, попытки дать свой ответ на вопрос «что есть человек», особенно заметны в украинской культуре с середины XVII в. Интерес этот объясняется специфическими социально-политическими и церковно-религиозными условиями, в которых эта культура развивалась. Понять же, почему данная проблема осмысливалась носителями культуры *именно таким, а не каким-то иным образом*, нельзя без признания того очевидного факта, что в эту эпоху происходит усвоение православной мыслью определенных навыков западного рационального мышления, специфического инструментария и понятийного аппарата поздней схоластики (с. 17). На долю киевских интеллектуалов выпала нелегкая задача: перенимая этот инструментарий, приравниваясь к не характерному для православной традиции способу мышления, обильно черпая из «чужой науки» и переходя от конфронтации с латинской традицией к реальному диалогу с ней, они должны были при этом каким-то образом сохранить и упрочить свою идентичность (с. 22).

Лариса Довга использует в своем исследовании широко понимаемые тексты богословского характера (с. 31). При этом источниковая база не ограничивается только заявленным в подзаголовке монографии «теоретическим наследием Иннокентия Гизеля», о чем сигнализирует и помещенная в книге краткая аннотация, но охватывает очень разные в жанровом отношении сочинения Петра Могилы, Лазаря Барановича, Иоанникия Галятковского, Антония Радивиловского, хотя наследие этих книжников представлено в монографии довольно фрагментарно. По мнению Автора, осо-

бая ценность богословских морально-дидактических сочинений (в равной степени как оригинальных, так и переводных) для реконструкции ценностных предпочтений культуры состоит в том, что они позволяют изучать, «які нагальні запитання висувало церковному вченню українське суспільство та як православні ієрархи <...> відповідали на виклики часу», поскольку в этих сочинениях в определенной степени присутствует диалог автора (духовного лица) с паствой (с. 48).

Автор предлагает свой исследовательский инструментарий, считая, что текстолого-компаративистский анализ лишь частично соответствует поставленным задачам, поскольку речь не идет об установлении строгой меры соответствия или несоответствия представленных в источниках идей православной доктрине. Более продуктивно подходить к этим источникам как к законченным феноменам культуры, как к продуктам определенной социальной и интеллектуальной среды, которые сами впоследствии оказывали значительное влияние на формирование этой среды. Выбранный Довгой в качестве основного аксиологический или ценностный подход дает также дополнительные возможности анализа очень разных в жанровом отношении текстов (с. 49).

Во втором разделе исследования («Інокентій Гізель — український мислитель XVII століття») делается попытка заполнить белые пятна в биографии Иннокентия Гизеля (в частности, его происхождение и связи его семьи с Вильно); дается сравнительное сопоставление первого в Киевской митрополии компендиума по моральной теологии *Мир з Богом чоловіку* (Киев, 1669) и его адаптированной для широкого круга читателей версии *Наука о тайні святого покаянія* (Киев, 1671), в подготовке или, по крайней мере, редактировании которых киево-печерский архимандрит принимал участие; реконструируются социальные, церковные и интеллектуальные контексты создания данных сочинений. В монографии, как и в своем более раннем исследовании¹, Лариса Довга склонна рассматривать подготовку *Мира з Богом чоловіку* как часть более широкой программы реформ, инициированных еще Петром Могилой, которые, с определенными оговорками, можно интерпретировать по

¹ Соціальна утопія Інокентія Гізеля // *Україна XVII ст.: суспільство, філософія, культура*. Збірник наукових праць на пошану Валерії Михайлівни Нічик / Упор. Л. Довга, Н. Яковенко. К., 2005. С. 227–265.

аналогии с процессами конфессионализации на Западе (с. 96 и далее). Как и прежде, остается нерешенным вопрос, какому же кругу читателей был на самом деле адресован столь масштабный по своему замыслу труд. Шла ли речь исключительно об узком круге интеллектуальной элиты, поскольку он был явно «не по зубам» подавляющей части православного духовенства (с. 73–74)? Использование написанного на церковнославянском языке *Мира з Богом чоловіку* в учебных целях также исключается: преподавание в Киево-Могилянском коллегиуме, а затем и в Академии велось на латыни, да и моральная теология как самостоятельная школьная дисциплина появляется в *curriculum* значительно позже (с. 99).

Последующие разделы книги (с третьего по шестой) посвящены рассмотрению отдельных ценностных представлений, бытовавших в украинской культуре. Непосредственному анализу источников предшествует небольшое теоретическое введение, каким образом категория «ценность» может быть использована для исследования культуры раннего Нового времени. В качестве теоретической основы Автор склоняется к концепции этического персонализма, провозгласившей «ценность» в качестве изначальной и объективно существующей, не сводимой ни к чему данности, и пытается найти соответствия ключевым положениям этики ценностей Дитриха фон Гильдебрандта во взглядах представителей «киевской учености» (с. 107). И хотя в культуре той эпохи, по наблюдению Ларисы Довгой, невозможно провести четкую границу между разными категориями ценностей (духовными, нравственными, социальными), именно по этим категориям и выстраивается их анализ в монографии.

Третий раздел («Ціннісні настанови у трактаті Інокентія Гізеля “Мир з Богом чоловіку”») посвящен анализу трактовки понятий «совесть», «свобода воли» и «честь». В четвертом разделе («Соціальна утопія Інокентія Гізеля») представлена описанная в трактате *Мир з Богом чоловіку* стратификация общества (как в ее вертикальном, так и в горизонтальном срезе), анализируются такие прописанные в труде Гизеля социальные приоритеты, как «мир», «согласие», «общее благо». Сквозь призму присущих разным «станам» грехов реконструируются представления о социальных функциях каждого из «станов» и делается попытка соотнести эти представления с реальными социальными практиками.

Пятый раздел («Чесноти в полоні гріха: уявлення про належну/неналежну поведінку») отводится рассмотрению нравствен-

ной составляющей ценностного сознания киевских интеллектуалов. В шестом разделе («Нові виклики та цінності, продиктовані часом») Автор останавливается на тех категориях ценностного сознания, которые актуализируются и впервые становятся предметом осмысления именно в середине XVII в.: «отчизна» и служение ей; «знание» (считать ли образование благом для всех или только для избранных; как соотносится истина, полученная через Откровение, и истина как результат рационального познания); война справедливая и несправедливая; верность/предательство.

Роль послесловия выполняет самостоятельный раздел «Діалогізм як цінність у культурі українського бароко». Апеллируя к философской концепции диалога начала XX в., Лариса Довга выделяет ключевые признаки, свидетельствующие о том, что во второй половине XVII в. украинская культура «стає діалогічною як сама в собі, так і щодо своїх візаві» (с. 297). Эти признаки анализируются в том числе на примере «внутреннего диалога» в поэтическом сборнике смешанного характера Лазаря Барановича *Lutnia Apollinowa koždyj sprawie gotowa* (Киев, 1671) (с. 300–305).

Концепции постепенной латинизации киевского православия (как результата обращения к «латинской мудрости») противопоставляется понимание рецепции не как механического копирования чужих образцов, но как процесса творческого (вслед за Дмитрием Наливайко), когда из «чужой» традиции заимствуется/воспринимается лишь то, что данной культуре соответствует. И в этом случае идентичность сохраняется не путем консервации собственной традиции, но через ее развитие (с. 299). Автор также разделяет идею Джованни Броджи Беркофф о «полиморфности», то есть многогранности и многоликости украинской культуры исследуемого периода², которую следует понимать не как свидетельство ее неразвитости, но как одну из ключевых конституирующих черт этой культуры.

Важным также представляется акцентируемая не только в послесловии, но многократно на протяжении всей монографии проговариваемая мысль о том, что киевское богословие середи-

² Brogi Bercoff G. *Rus', Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo-Wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym* // Contributi italiani al XIII Congress Internazionale degli slavisti / Ed. Al. Alberti. Pisa, 2003. P. 325–387.

ны — второй половины XVII в. не было гомогенным; что даже выпускники Могилянского коллегиума могли быть в чем-то более «традиционалистами» (как Лазарь Баранович, хотя и не во всем!) или более «новаторами». Мысль эта, хотя и совершенно очевидная, далеко не всегда принимается во внимание, и киевское богословское наследие той эпохи часто воспринимают как некий нерасчленимый монолит. Впрочем, так же не корректно говорить о католической традиции вообще, поскольку она распадается на разные, порою очень отличные друг от друга школы богословской мысли.

Принимая в значительной степени предложенные в монографии Ларисы Довгой выводы, не всегда можно согласиться с ее отдельными тезисами. Остановлюсь на тезисе о преимущественно диалогическом характере богословских морально-дидактических сочинений, особенно когда речь идет об основном источнике исследования — трактате по моральному богословию *Мир з Богом чоловіку*. Здесь, как представляется, упускается из виду жанровая специфика этого памятника. Сочинения этого жанра по характеру своему в XVII в. всегда *монологичны*, поскольку и само католическое моральное богословие существовало исключительно в форме прикладной школьной дисциплины, нацеленной на подготовку исповедников. Сложно себе представить, чтобы подобного рода учебные пособия принимали в расчет «голос» какой бы то ни было другой стороны. И даже если рассматривать создание *Мира з Богом чоловіку*, как предлагает Автор монографии, в контексте инициированных Петром Могилой масштабных реформ (идея, которая мне кажется весьма продуктивной), предполагая, что трактат преследовал как минимум две цели: повысить уровень «профессиональной» грамотности духовенства (=индоктринация) и формализовать отправление Таинства исповеди и, тем самым, как-то повлиять на состояние нравов прихожан (=дисциплинирование), то уже по одним этим основаниям *Мир з Богом чоловіку* никак не мог быть диалогичен.

К тому же, если принять во внимание, что в определенных своих сегментах культура находилась еще в значительной степени на стадии рецепции (пусть и творческой!) «латинской мудрости» (с. 29), можем ли мы считать, что, например, учебные курсы или прикладные богословские сочинения профессоров Киево-Могилянского коллегиума, то есть сочинения в значительной степени компиля-

тивные, стандартизированные, лишённые по сути дела «авторского голоса» (в чем и состояла их главная ценность!), составленные из памятников «латинской мудрости», отражают те представления о человеке, которые бытовали в самом украинском социуме (с. 30)? В лучшем случае мы имеем дело с представлениями определенной прослойки интеллектуалов, которые, в свою очередь, эти представления социуму транслируют.

В этой связи спорным представляется стремление интерпретировать *все* содержание *Мира з Богом чоловіку* как выражение авторской точки зрения Гизеля (например, Гизель излагает «свою теорію гріха» (с. 146; курсив мой. — М. К.)). Ведь Лариса Довга сама исходит из посылки, что архимандрит, скорее всего, только подобрал источники для компиляции, окончательно отредактировал сочинение и снабдил его двумя предисловиями (с. 100). Кроме того, об «авторском голосе» составителя трактата можно было бы говорить лишь в том случае, если бы Гизель собирал его из разных источников, а не только из трех трактатов польского доминиканца Мосчиского³: тогда бы круг подобранных им текстов (именно этих, а не иных) позволил бы делать предположения о его богословских, мировоззренческих или ценностных предпочтениях.

В монографии встречаются также некоторые упрощения, которые я склонна связывать с неудачно выбранной формой изложения мысли. Например, что «сприйняття свободи волі як моральної цінності в католицькій традиції та в могилянському богослів'ї пов'язане зі сформульованим на Тридентському Соборі <...> догматом про заслугу <...>». Баранович, натомість, не приймає цього догмата <...>» (с. 137). Данное догматическое постановление Тридентского Собора (как, впрочем, и подавляющее большинство других) формулировалось в первую очередь для того, чтобы максимально дистанцировать католическое понимание экономии спасения от протестантских «новшеств», и именно сквозь эту призму стоит в первую очередь рассматривать все соборные определения. Неудачным представляется и «привязка» могилянского богословия к каким бы то ни было догматическим постановлениям Католической Церкви, поскольку для православного духовенства Киевской

³ Ср. сопоставления: Корзо М. «*Мир з Богом чоловіку*» Інокентія Гізеля в контексті католицької моральної теології кінця XVI — першої половини XVII ст. // Інокентій Гізель. Вибрані твори. Т. 3. Київ — Львів: «Свічадо», 2010. С. 205–210.

митрополии они не имели, и в принципе не могли иметь, обязывающей силы, а потому анализируемая позиция Барановича никак не могла быть следствием принятия или непринятия этого догмата.

* * *

Монографическое исследование, как известно, должно не только служить источником фактического материала и подручной энциклопедией в домашней библиотеке, не только давать исчерпывающие ответы на поставленные вопросы, но и заставлять читателя задуматься, ставя перед ним новые исследовательские задачи. Монография Ларисы Довгой вполне соответствует этим критериям. А «*детальніше опрацювання цієї проблеми*», говоря словами самого Автора, «*ще чекає на свого дослідника*» (с. 306; курсив мой. — М. К.).