Лариса Довга

Система цінностей в українській культурі XVII століття

(на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля)

Київ – Львів
Видавництво «Свічадо»
2012

У цій книзі вперше зроблено спробу розглянути українську культуру доби Бароко крізь призму системи цінностей, які сповідувалися і поширювалися ієрархами православної Київської митрополії другої половини XVII ст. Автор звертається до творів Петра Могили, Інокентія Гізеля, Лазаря Барановича, Йоаникія Галятовського, Антонія Радивиловського тощо, тактовно вводячи богословські тексти до поля сучасного культурологічного дослідження. Книжка буде цікавою дослідникам та студентам гуманітарних факультетів, а також усім, хто цікавиться давньою українською культурою.

Рекомендовано до друку Вченою Радою Національної
музичної академії України імені П. І. Чайковського.
Протокол № 4 від 29 листопада 2012 року

Рецензенти:

Академік НАНУ, доктор філософських наук, професор,
директор Інституту філософії імені Г. С. Сковороди
НАН України **Мирослав Попович**

Доктор філософських наук, професор, декан факультету
гуманітарних наук, завідувач кафедри філософії
та релігієзнавства Національного університету
«Києво-Могилянська академія» **Марина Ткачук**

Доктор історичних наук, професор кафедри історії
Національного університету «Києво-Могилянська академія»
Наталя Яковенко

На обкладинці використано фрагмент мозаїки «Євхаристія»
з Київського Михайлівського Золотоверхого монастиря

Дослідження виконано в рамках міжнародної науково-видавничої
програми «Релігійно-культурна спадщина України:
історична перспектива»

Видання стало можливим завдяки фінансовій підтримці
пана Олеся Довгого

ISBN 978-966-395-633-6

© Лариса Довга, 2012

Зміст

Передмова 7

Р о з д і л 1. Уявлення про людину в українській писемності XVII століття як дослідницька проблема
I.1. Постановка проблеми 15
I.2. Джерела та методологія дослідження 27

Р о з д і л II. Інокентій Ґізель – український мислитель XVII століття
II.1. Штрихи до біографії Інокентія Ґізеля 53
II.2. Морально-богословські трактати Інокентія Ґізеля: «Мир з Богом чоловіку» й «Наука про таїнство святого покаяння» (порівняння структури та основних положень) 69
II.3. Суспільний, церковний та інтелектуальний контексти постання морально-богословських творів Інокентія Ґізеля 95

Р о з д і л III. Ціннісні настанови у трактаті Інокентія Ґізеля «Мир з Богом чоловіку»
III.1. Принципи застосування поняття «цінність» до аналізу ранньомодерної української культури 105
III.2. Діяти чи сумніватися: вчення про сумління 109
III.3. Свобода волі 122
III.4. Честь 141

Р о з д і л IV. Соціальна утопія Інокентія Ґізеля
IV.1. Класифікація суспільних станів у трактаті Інокентія Ґізеля 163
IV.2. «Архієреї і священство православне, чернечий чин і весь причет церковний...» 165

IV.3. «Батьки, брати і сестри наші, і всі рідні, і родичі, і друзі...» 174
IV.4. «Влада і військо її...» 184
IV.5. І про гріхи «чинів прочіихъ общихъ» та всіх православних християн 198

Р о з д і л V. Чесноти в полоні гріха: уявлення про належну/неналежну поведінку
V.1. Учення про мораль у контексті української культури другої половини XVII століття 207
V.2. «Гріхи розмаїті»: чому і як грішить людина 210
V.3. «Добрий християнин» – чесноти й заслуги 230

Р о з д і л VI. Нові виклики та цінності, продиктовані часом 241
VI.1. Поняття «отчизна» в українських богословських текстах другої половини XVII століття 242
VI.2. Знання як цінність у дискурсі українських інтелектуалів середини XVII століття 252
VI.3. Уявлення про справедливі/несправедливі війни в українських богословських текстах XVII століття 272
VI.4. «Зрада» – це гріх, моральний переступ чи злочин? 279

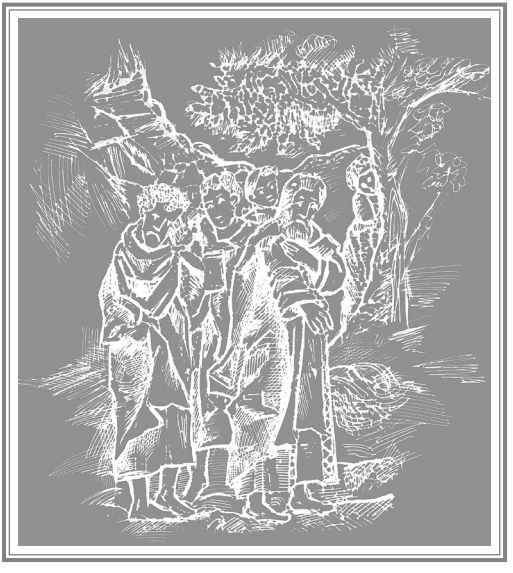
Замість післямови 289

Діалогізм як цінність у культурі українського бароко 291

Література 307

Іменний та предметний покажчик 327

Передмова



 нижка, що пропонується увазі читачів, присвячена проблемі, яка з низки об'єктивних та суб'єктивних причин досі залишалася поза сферою уваги науковців. Ідеться про систему цінностей, що їх сповідували київські інтелектуали другої половини XVII століття. Об'єктивною причиною такої «байдужості» до вартостей, притаманних українській бароковій культурі, є труднощі з їх виокремленням у чималій масі тогочасних вербальних та візуальних джерел, де ціннісна складова оприявнена лише опосередковано. Суб'єктивну ж причину такої ситуації можна пояснити тим, що цінності зазвичай сприймають як категорії універсальні, посутні та незмінні. Отже, якщо нині цінностями вважають мир, свободу, гідність людини, любов до батьківщини (патріотизм), освіченість тощо, то зазвичай припускають, що те саме мало бути властиве культурі завжди і скрізь однаковою мірою, а коли апріорі визнано факт позачасової присутності цінностей, то вже, здавалося б, нічого й досліджувати[1]. Тим часом система цінностей як явище суспільної свідомості не є раз і назавжди визначена, вона змінюється з часом, наповнюючись новими поняттями та смислами, одночасно і залежними від середовища, в якому формується, і такими,

[1] Така концепція притаманна низці «узагальнюючих» праць, присвячених українській бароковій культурі. Автори цих робіт шукають/знаходять в аналізованих явищах і текстах не ті ідеї, котрі там є, а ті, котрі, на думку авторів, мусили б там бути згідно з їхнім уявленням про належне/правильне/похвальне. Це призводить до хибних інтерпретацій, перекручування фактів і навіть «дописування» чужих цій культурі смислів. Найбільш показовою в цьому плані є книга Анатолія Макарова «*Світло українського Бароко*» (К., Мистецтво, 1994, 228 с.). Рецензію на цю працю див.: Довга, Лариса. *Сновидні фантазії з присмаком елітарності: (про Бароко, якого не було): рецензія на книгу А. Макарова «Світло українського бароко»* // Український гуманітарний огляд. – Вип. 11. – К., 2005. – С. 79–103.

що впливають на його культуру, як, зокрема, уявлення про благо, про прийняті норми й стратегії поведінки, про належне/неналежне, прийнятне/неприйнятне тощо. За влучним висловом Кліффорда Ґірца, культуру можна трактувати як зіткане людьми павутиння сенсів[2], а її пізнання потребує розшифрування та інтерпретації структур цих сенсів з урахуванням їхньої соціальної значущості та соціальних підстав появи[3]. Знакові для свого місця і часу смисли (а також матеріальні й віртуальні артефакти), яким у суспільній свідомості надають особливої ваги, власне й сприймаються як цінності. І хоч самостійно вони не витворюють окремішньої дійсності (фізичної чи психічної), проте настільки щільно пов'язані з уже наявними реаліями, що ті починають сприйматися як норма чи благо[4]. Це перетворює дослідницьку фіксацію системи цінностей на важливий елемент «насиченого опису» (за К. Ґірцом) культури, який потрібен для реконструкції уявлень її носіїв про повсякденні орієнтири у предметній чи соціальній дійсності, про ставлення до актуальних подій і явищ, про нормативну чи девіантну поведінку тощо. Отже, метою представленої тут розвідки буде виявлення тих смислів, якими в українській ранньомодерній культурі наповнювали такі звичні з перспективи сьогодення (і далеко не такі звичні в досліджуваний період) вартості, як: сумління, свобода, честь, вітчизна, війна і мир, вірність і зрада, знання й комунікація із зовнішнім світом. І хоч названі поняття не охоплюють усієї палітри притаманних українській культурі XVII ст. цінностей, вони є достатньо репрезентативні, аби реконструювати порядок («ordo») тогочасних пріоритетів, норм та уявлень про благо.

Нова дослідницька проблема потребувала не тільки вибору адекватних для її розв'язання джерел, а й пошуку відповідної наукової методології, яка б дозволила інтерпретувати джерела, не

---

[2] Гирц, Клиффорд. *«Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры* / пер. Е. М. Лазарева, ред. А. Л. Елфимов // *Интерпретация культур* / К. Гирц. – М, 2004. – С. 11. Тут Ґірц перефразовує відомий вислів Макса Вебера про те, що людина – це тварина, яка повисла на зіткаому нею самою павутинні сенсів.

[3] Там само. – С. 16 і далі.

[4] Риккерт, Генрих. *Науки о природе и науки о культуре* // *Культурология: XX век. Антология*. – М., 1995. – С. 69–101. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/rikk/nauk_pr.php (25.10.2012). – Назва з екрану.

нав'язуючи їм наперед заданих відповідей. Обґрунтуванню методології та джерельної бази дослідження присвячено перший розділ цієї книги. Щоправда, читач тут не знайде традиційного огляду історіографії досліджуваної проблеми: її пропущено свідомо, оскільки праць, спеціально присвячених розглядові цінностей в українській бароковій культурі, немає, а огляд робіт суміжного змісту (у царині культурології, загальної історії, історії філософії, літератури, мови тощо) доцільніше було подати при викладі основного матеріалу.

Як щойно сказано, формування системи цінностей та формулювання смислів, якими вони наповнюються, великою мірою залежить від середовища та життєвого досвіду носіїв досліджуваних цінностей. Ця обставина пояснює особливий інтерес до витоків, що лягли в основу формування певних світоглядних парадигм, принципів відбору сенсів та вибудовування ціннісних ієрархій. Позаяк головним «героєм» цього дослідження став архимандрит Києво-Печерської лаври Інокентій Ґізель, а основними джерелами – дві його богословські праці *(«Мир з Богом чоловіку»* й *«Наука про тайну святого покаяння»*), другий розділ книжки присвячено реконструкції біографії Ґізеля та порівняльному аналізові структури й змісту цих текстів. Розглядові ціннісних уявлень про честь, сумління та свободу волі, втілених у трактаті *«Мир з Богом чоловіку»*, присвячено третій розділ дослідження. У четвертому розділі йтиметься про те, як уявляли Інокентій Ґізель та його оточення досконалу структуру соціуму та як у ній були розподілені суспільні ролі, права й обов'язки. Оскільки ж норми поведінки в ранньомодерному соціумі були обумовлені не тільки соціокультурними чинниками, а й уявленнями про гріховність/праведність, п'ятий розділ книги присвячено поглядам ієрархів Київської митрополії другої половини XVII ст. на те, що слід уважати злочином («гріхом»), а що чеснотою. Нарешті, в шостому розділі обговорюватиметься осмислення таких цінностей/антицінностей, як «отчизна», вірність/зрада, війна і мир, знання/освіченість. Деякі з них (наприклад «отчизна» чи знання/освіченість) виступали як відносно нові в тогочасній ієрархії культурних та суспільних пріоритетів, інші ж, хоча й були наявні в українському інтелектуальному дискурсі попередньої доби, у другій половині XVII століття отримали суттєво нове осмислення, яке відповідало тогочасним життєвим викликам та реаліям. Короткі висновки стосовно того, як відповідні цінності відлунювали у свідомос-

ті ранньомодерного українського соціуму, зокрема церковної еліти православної Київської митрополії, уміщено наприкінці кожного розділу, натомість у післямові розглядатиметься проблема діалогізму українського бароко, а саме такі питання: як вітчизняні мислителі усвідомлювали цінність власної культури, її етнічну/національну належність, її репрезентативність та значущість у контексті інших (сусідніх) культур. «Головним героєм» післямови став Лазар Баранович, а не Інокентій Гізель. Саме в текстах Чернігівського архиєпископа, позірно найбільш консервативного з-поміж ієрархів православної Київської митрополії другої половини XVII ст., концепт «діалогу» як цінності (зокрема діалогу міжетнічного та міжконфесійного) розкривається найвиразніше.

Насамкінець треба дати кілька формальних пояснень стосовно принципів цитування та покликання на джерела. Дослідження побудоване на аналізі пам'яток, написаних церковнослов'янською, старою українською, польською та латинською мовами. Латинські джерела процитовані в перекладі сучасною українською мовою, який здійснили Ярослава Стратій та Наталя Яковенко. Польськомовні твори цитуються без перекладу з наближенням тексту до сучасних норм орфографії та пунктуації. Цитати з церковнослов'янських та староукраїнських текстів подано у спрощеній графіці, тобто з заміною давніх кириличних графем **ѡ**, **ѱ**, **ѯ**, **ѳ**, **ѵ** на їхні сучасні відповідники, однак зі збереженням літери **ѣ**. Графічні варіанти літер не відтворені, графічне **оу**, що позначає [у], передано як **у**. Титла розкрито, виносні літери внесено в рядок, при цьому кінцеві приголосні та кінцеві частини слів у скорочених написаннях відтворено в дужках. Паєрки передано як **ъ** та **ь**. Надрядкові знаки не відтворені, уживання малих і великих літер та пунктуацію наближено до сучасного правопису.

Цитати з творів Інокентія Гізеля подано за виданням: Гізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Гізель; редактор-упорядник Л. Довга. – К.-Л.: Свічадо, 2009–2012. Це, зокрема, *«Мир з Богом чоловіку»* (факсимільна копія) – т. 1., кн. 2 (2009 р.); *«Наука про тайну святого покаяння»* – т. 1, кн. 1 (2012 р.). Посилання на ці праці вміщено безпосередньо в тексті у квадратних дужках (наприклад, [М., 15] чи [Н., 507]), де літера відповідає першій літері назви книги, а номер – номерові сторінки у щойно вказаному виданні.

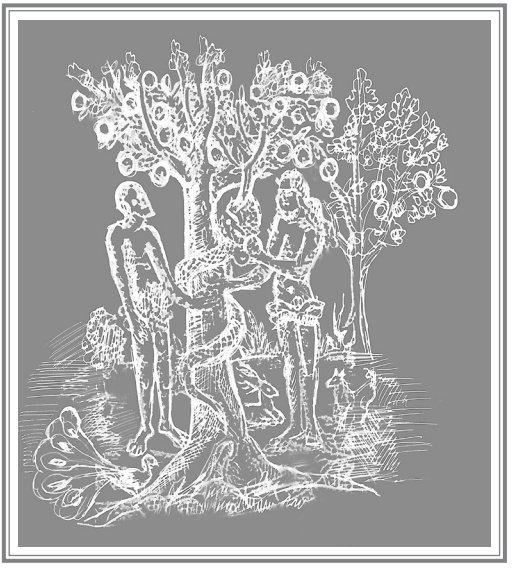
Інші твори XVII ст. цитую як за оригінальними друками, так і за сучасними перевиданнями, якщо такі є. Так, тексти Йоаникія Ґалятовського, які ввійшли до видання: Галятовський, Іоаникій. *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. Чепіга. – К.: Наукова думка, 1985, – процитовані за цією книгою, інші – за друками XVII ст. Проповіді Антонія Радивиловського, а також проповіді та віршування Лазаря Барановича здебільшого процитовані за виданнями XVII ст., виняток становлять лише декілька рукописних текстів, що опубліковані в сучасних антологіях української літератури. Фрагменти з польськомовних листів Лазаря Барановича подано в українському перекладі, оскільки їх оригінали не збереглися, а єдина публікація з'явилася свого часу в перекладі російською мовою.

Врешті, залишається приємний обов'язок висловити щиру подяку всім, хто в той чи інший спосіб долучився до появи цієї книги. Дослідження не вдалося б реалізувати без допомоги багатьох колег. Особлива подяка належить Наталії Яковенко, у розмовах із якою народилася сама ідея цього дослідження, а згодом вона стала і прискіпливим критиком окремих його положень, і добрим порадником у багатьох сумнівних питаннях. Теплі слова подяки слід адресувати Ларисі Левчук, котра терпляче, але наполегливо спонукала мене до завершення праці. Доброзичливо долучалися до обговорення окремих розділів цієї книжки всі учасники «Семінару по вівторках», що проводиться на кафедрі історії Національного університету «Києво-Могилянська академія» та щомісячного методологічного семінару відділу історії філософії України Інституту філософії ім. Григорія Сковороди НАН України. Цінними для мене були поради Бориса Головка, Ірини Живоглядової та Ярослави Стратій. Окремі подяки належать також Маргариті Корзо, Наталі Старченко, Ігорю Тесленку, Девіду Фріку та Максиму Яременку за допомогу в пошуку архівних матеріалів, необхідних для реконструкції біографії Іннокентія Ґізеля.

І насамкінець хочу подякувати батькам, Михайлові та Євдокії Куриличам, за те, що колись усупереч обставинам навчили мене вільно мислити та працювати, дітям Олесю й Оксані за розуміння і чуйну підтримку в моменти, коли здавалося, що на завершення праці забракне сил, і малесенькому онучкові Артемчику за те, що його сонячна присутність у моєму житті додає радості та наснаги.

Р о з д і л I

Уявлення про людину в українській писемності XVII століття як дослідницька проблема



І.1. Постановка проблеми



ислителі різних часів та культур задумувалися над питанням про те, «чим є людина»[1]: у чому полягає її сутність, де її межі, задля чого вона наділена буттям, звідки прийшла і куди прямує. Відповіді не були однакові, у них щоразу акцентували ті чи ті «найвластивіші» для «людськості» ознаки, але постійно залишалося усвідомлення, що повноти розуміння людини, її природи, причин її неповторності досягти так і не вдається. Напевно, ця ситуація «незавершеності» осмислення не надто змінилася й сьогодні, хоч науки про людину досліджують окреслені проблеми доволі успішно. Кожен новий виток проникнення у специфіку «людськості» передбачає врахування досвіду попередніх поколінь, зокрема відповідей на це питання, що їх давали не тільки в царині філософії, але й у сфері віри та богослів'я[2].

Концептуальні зміни поглядів на людину та її місце в системі світобудови назрівали досить повільно, в унісон змінам у культурних кодах тієї чи тієї епохи. На думку Мартіна Бубера, зацікавлення людей власною сутністю особливо загострюється і призводить до витворення нових концепцій тоді, коли за певних

---

[1] Саме так представив це питання Іммануель Кант (див., зокрема: Кант, Иммануил. *Трактаты и письма* / И. Кант. – М., 1980. – С. 589). Однак і до нього, ще не сформульоване у своїй повноті, воно завжди перебувало в центрі філософського та богословського дискурсу, а зміна відповіді на це ключове питання сигналізувала і про зміну певного типу мислення, а отже, і типу культури.

[2] Тут свідомо розмежовано поняття «віра» та «богослів'я» (у західному християнстві – «теологія»). Перше позначає певне чуттєве, імпліцитно притаманне людині ставлення до трансцендентного (до Творця), а друге вказує на християнський спосіб осмислення взаємин між Творцем і творінням, де чуттєва складова, хоч і не відкидається, суттєво поступається раціональній.

зовнішніх обставин втрачається відчуття стабільності, на зміну якому приходить усвідомлення самотності та загубленості в безмежжі Всесвіту[3]. Цю тезу підтверджують спостереження Жака Ле Гоффа над історією культури: аналізуючи зміни, що відбулися майже в усіх сферах життя Європи впродовж X–XIII ст., він приходить до висновку, що їх кульмінацією стало «народження особистості» і «велике повернення християнської спільноти до земного»[4]. Це означало здатність індивіда свідомісно виокремити себе не тільки з природного середовища, але й з людської спільноти (суспільної, професійної, віросповідної тощо), взяти на себе відповідальність за власні вчинки, долю, навіть за спасіння душі в потойбічному світі. Йшлося про своєрідне осмислення даної людству від Творця свободи волі (а заразом свободи вибору) і освоєння принципів, за якими можна нею користуватися. Взявши на себе відповідальність за власне спасіння, людина неминуче замислювалася не тільки над необхідністю, а й над можливістю виконання приписів християнської моралі, а отже, над власною природою, потягами і потребами, над межами своїх фізичних та духовних здатностей, врешті – над своїми стосунками з Богом[5].

З погляду сучасної філософії, проблема людини, її здатність зробити себе об'єктом саморефлексії, її прагнення осягнути

---

[3] Бубер, Мартин. *Я и Ты* // *Два образа веры :* [сборник: пер. с нем.] / М. Бубер. – М., 1999. – С. 23.

[4] Ле Гофф, Жак. *С небес на землю: (перемены в системе ценностных ориентаций на Христианском Западе XII–XIII вв.* // *Одиссей. Человек в истории*. – М., 1991. – С. 42–43.

[5] У кінці XVI ст. це призводить до того, що дедалі більшого значення у структурі теологічних дисциплін займає етика (theologia moralis). Відповідаючи на виклики часу, один з провідних єзуїтських теологів Луїс де Моліна розробляє вчення про взаємодоповнення та взаємодію двох начал (доктрина «спільної дії»): Божої благодаті та людського сумління. За цією доктриною, Бог та людина співвідносяться один з одним як «перша причина» та «друга причина», які діють узгоджено і гармонійно, направляючи людину на шлях спасіння. У такій схемі передбачається, що вплив Бога на людину є м'яким та «індиферентним» (таким, що тільки задає загальні рамки діяння, але не зобов'язує до вибору), а людина отримує свободу у виборі конкретного вчинку. Відтак людина наділялася персональною відповідальністю як за власні вчинки, так і за вибір віри та власне спасіння. Пор.: Шмонин, Дмитрий. *В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании* / Д. Шмонин. – СПб., 2006. – С. 91–97.

межі свого буття – це найважливіша сфера гуманітарних наук[6]. Макс Шелер уважав, що без вивчення історії становлення самосвідомості людини, формування її уявлень про себе, без виявлення належного порядку цінностей («порядку любові»)[7] не можуть бути написані історії філософії, теології, культури тощо, адже попри визнання певних універсальних цінностей (як, наприклад, віра, життя чи любов), кожна культурно-історична епоха витворювала їх власний порядок (ordo), то вилучаючи певні цінності з набору пріоритетних, то доповнюючи його новими, то змінюючи ієрархію важливості, то повертаючись до добре апробованих давніх ієрархій. Ці зміни виявлялися не тільки у формуванні нових філософських та богословських концепцій, але й у всіх видах мистецтва, суспільному житті, навіть у правовій системі та економіці.

Над питанням про те, «чим є людина», якими повинні/можуть бути її стосунки з Творцем, у чому полягає мета її існування, замислювалися й українські інтелектуали. Їхні пошуки в цьому напрямку стають особливо інтенсивними від середини XVII ст., коли раціональний підхід до проблем смислобуттєвого характеру остаточно бере гору над внутрішньочуттєвим (емоційним, ірраціональним), а вчені мужі Київської митрополії роблять суттєвий внесок як у розвиток православного богослів'я, так і в започаткування вітчизняної філософської школи. Звісно, ішлося не про оригінальну систему мислення – швидше про прищеплення православній думці певних навиків філософування та адаптацію до потреб східнохристиянської культури принципів західного раціонального мислення, зокрема його інструментарію та понятійного апарату, розроблених у католицькій традиції, здебільшого єзуїтській, домініканській та францисканській. Київські ієрархи вбачали свою мету передусім в оновленні («направі») та узгодженні з вимогами часу занехаяного через неосвіченість кліру, а потім «зіпсованого» (оброслого забобонами, нехристиянськими звичаями тощо) ортодоксального християнського вчення. Вимоги часу, як їх розуміли у Києві XVII ст., передбачали потребу, з одного боку, гармонізувати стосунки світської та сакральної

---

[6] Гуревич, Павел. *Философия человека* / П. С. Гуревич. – Ч. І. – М., 2001. – С. 17.

[7] Шелер, Макс. *Формализм в этике и материальная этика ценностей* // *Избранные произведения* / М. Шелер; пер. А. В. Денежкин, А. Н. Малинкин, А. Ф. Филлипов. – М., 1994. – С. 259 – 338; Його ж. *«Ordo amore»* // Там само. – С. 339–376.

сфер, а з другого – примирити взаємно ворожі гілки західного та східного християнства, які силою політичних обставин зійшлися на українських теренах не просто в межах однієї держави, а й у межах одного міста, поселення, навіть однієї родини. І якщо у прагматично-побутовому вимірі така гармонізація потребувала зусиль політичної еліти, то сфера свідомості та віри була цілком застережена за ієрархами Київської митрополії: отримавши від Петра Могили достатній інтелектуальний, інституційний та фінансовий ресурс для оновлення власної Церкви, вони стали успішно втілювати в життя розпочатий ним проект. Активним учасником цього процесу був і ректор Києво-Могилянської колегії, згодом архимандрит Києво-Печерської лаври Інокентій Гізель[8].

Інокентій Гізель не тільки одним із перших підійшов до питання про сутність людської природи з позиції раціонального осмислення та з інструментарієм схоластичного філософування[9], але й уперше опрацював виклад раціонально обґрунтованого морального вчення на засадах православної догматики. Результатом цієї праці стали навчальний філософський курс

---

[8] Новітні російські богослови розцінюють ці зусилля як такі, що потенційно становили загрозу для ідентичності православ'я (пор. розділ *«Встреча с Западом»* у праці прот. Георгія Флоровського *«Пути русского богословия»*: Флоровский, Георгий. *Пути русского богословия*: интернет-версия под общей редакцией... Александра (Милеанта). – Режим доступу: http://www.vehi.net/florovsky/puti/index.html (29.09.12). – Назва з екрану). Можливо, така оцінка була адекватною з перспективи Росії кінця XIX ст., але вона ніяк не враховує реалій ранньомодерної України.

[9] Вважають, що першим серед київських інтелектуалів звернувся до розгляду природи людської душі, застосовуючи методи раціонального схоластичного філософування, ректор Київської братської школи Касіян Сакович. Йому належить написаний польською мовою «*Traktat o duszy*» («Трактат про душу»), опублікований у Кракові 1625 р. (Переклад українською мовою див.: Нічик, Валерія. *Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов до весільних і похоронних обрядів, складених Калістом Саковичем*; *Трактат про душу взагалі, написаний велебним отцем Касіяном Саковичем, ченцем грецької релігії // Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): тексти і дослідження*. – К., 1988. – С. 337–512, 556–565). Наступний після праці Саковича відомий «Трактат про душу» належить Інокентію Гізелю (див.: Стратій, Ярослава. *Інтерпретація проблеми сутності душі та її здатностей у «Трактаті про душу» Інокентія Ґізеля* // Гізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Гізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 51–81.

«Твір про всю філософію», богословський трактат *«Мир з Богом чоловіку»* та адресований священикам спрощений компендіум-порадник *«Наука о тайні святого покаянія»*.

Упровадження схоластичного методу філософування, побудованого на раціональній доказовості аргументів, неуникненно провадило до усвідомлення того, що коли за задумом Творця людину, на відміну від решти живих істот, наділено розумом і вона шляхом абстрактного розумування може осягнути таїну створеного світу, їй не можна ігнорувати такий безцінний дар – ним слід користуватися, аби, осягнувши природний світ, наблизитися до розуміння власної сутності та, нарешті, осягнення сутності Бога, який розкриває Себе людям у власному творінні[10]. Це, відповідно, змушувало замислитися над тим, де пролягають межі доступного людині пізнання і яким чином співвідносяться в людській природі основні начала – розум, воля, сумління та тілесні потреби й потяги. Чи може людина через осягнення власної сутності (згодом Григорій Сковорода сформулює це в сентенції «пізнай самого себе») так «розумно» гармонізувати дію всіх цих начал, щоб максимально наблизитися до ідеалу християнських моральних вимог?

Струмінь раціоналізму, який проникає в дискурс київських мислителів XVII ст.[11], не просто стає новим для української культури способом мислення і пізнання, він також міняє тип віровідчуття, чи «спосіб віри»[12], яка з чуттєво-емоційної, ірраціональної

---

[10] Про впровадження Інокентієм Гізелем раціональних доказів у богословський диспут див.: Сирцова, Олена. *«Prawdziwa wiara stara» Інокентія Гізеля – непрочитаний богословсько-філософський трактат XVII ст.* // Київська Академія. – Вип. 5. – К., 2008. – С. 25–41.

[11] Більше про це див.: Стратій, Ярослава. *Георгій Щербацький і картезіанство в Києво-Могилянській академії* // *Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст* / ред. В. С. Горський [та ін.]. – К., 2002. – С. 151–174; Її ж. *Філософія у Києво-Могилянській академії – якою вона була і як досягти її адекватного бачення* // Київська Академія. – Вип. 8. – К., 2010. – С. 139–150; Її ж. *Філософія Києво-Могилянської академії // Історія української культури: у 5 томах* / ред. В. А. Смолій [та ін.]. – Т. 3. – К., 2003. – С. 575–610; Котусенко, Віктор. *Томізм і його рецепція у філософії професорів Києво-Могилянської академії* // *Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст* / ред. В. С. Горський [та ін.]. – К., 2002. – С. 117–150.

[12] Термін запозичено з праці: Бубер, Мартин. *Два образа веры* // *Два образа веры:* [сборник: пер. с нем.] / М. Бубер. – М., 1995. – С. 233–340.

(вірю, тому не потребую/не хочу знати) перетворюється нехай іще не в раціональну, як у західних мислителів Нового часу, проте вже в інтелектуалізовану (вірю/довіряю, тому потребую/хочу і можу знати/пізнавати). Ідеться про намір пізнавати не лише природні речі, але й самого Творця, а пізнавши Його, осмислювати свої з Ним взаємини. Оскільки ж вінцем Божого діяння є людина, то прагнучи пізнати Творця, вона зобов'язана спершу збагнути власну природу та природу своїх учинків.

Для суспільства, у бутті якого релігійна складова становила одну з найвагоміших часток, зміна способу віри мала потягнути за собою зміну всієї структури свідомості та світобачення; і навпаки – зміна у формах суспільної свідомості, наприклад нагальна потреба зайняти активну життєву позицію в ситуації, яка змушує робити вибір не часткового, а принципового характеру, неминуче призводить до змін у способі віри. Це важливий момент, який здебільшого випускають з уваги при обговоренні так званої окциденталізації ранньомодерної української культури. Він може додати нові штрихи як до розуміння успіху, що його мав проект реформування православної Київської митрополії, здійснюваний Петром Могилою[13], так і до причин неприйняття цих реформ у Московії XVII ст. та поступового нівелювання їх результатів після переходу Київської митрополії під юрисдикцію Московського патріархату. Адже за питаннями дисципліни та вербальних формул (саме їх сприймали як сигнал порушення чистоти віровчення) стояла значно глибша проблема відчуття власної віри та прийняття певного роду відповідальності за неї, а також спосіб усвідомлення людиною себе як особистості. У традиційному східнохристиянському тлумаченні взаємини людини з Богом – це взаємини суб'єкта (яким є Бог) і об'єкта (яким є людина, що вірує), де тільки суб'єкт наділений правом активної позиції – умовно кажучи, роллю «верховного менеджера»: Бог пильно стежить за своїм творінням (об'єктами) і в окремих випадках за власним, недоступним людській свідомості та людському волінню, промислом «сходить» до нього. Об'єктові

---

[13] Див.: Жуковський, Аркадій. *Петро Могила й питання єдності церков* / А. Жуковський. – К., 1997. – 304 с.; Melnyk, Marek. *Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnzch projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitey (koniec XVI – połowa XVII wieku)* / M. Melnyk. – Olsztyn, 2001. – S. 177–232.

ж залишається тільки безумовна довіра до Нього (оскільки Він благий) та благоговійне очікування «сходження блага». У такій моделі людина за визначенням не отримувала відповіді на питання про принципи влаштування світу чи соціуму, ба більше, як до кінця слухняна своєму Творцю, вона навіть не ставила таких запитань, себто не була і не намагалася стати особистістю[14]. Зазіхання на право бути активною стороною у стосунках із Богом сприймалися як безумовно гріховні, адже ірраціональна віра, базована на іманентному «відчутті» повсякчасної повсюдної присутності Всевишнього, не вимагала пізнавати Його, описувати Його, думати про Нього – годилося тільки бути до кінця слухняними Його заповідям, наслідуючи Його хресний шлях.

Ірраціональний тип вірування не міг не відбитися на суспільній активності членів соціуму. Звісно, не можна все в житті тогочасних людей зводити до релігії (прагматичні економічні та політичні чинники були не менш важливі), але спосіб віри (віровідчуття), згідно з яким пасивність становила одну з найвищих моральних чеснот, а раціональне мислення та прагнення до пізнання сприймалися як перепони на шляху до спасіння, не міг не сприяти консервуванню пасивної суспільної (громадянської) позиції православної еліти (наприклад, у середині XVI ст. під час перемовин щодо підписання Люблінської унії[15]). Зустріч із західним, раціоналізованим способом мислення[16], який стрімко увійшов до українського (руського) богослів'я та філософії наприкінці XVI ст., зробила питання способу віри як ніколи гострим, а оскільки іманентне ірраціональне віровідчуття було визначальним для ідентичності православ'я, то прилучення до традицій «латинської» теології поставило під загрозу і звичний

---

[14] У цьому випадку йдеться насамперед про інтелектуальну, політичну, церковну еліту ранньомодерної України, а не про суспільство загалом, хоча б тому, що в нас практично немає матеріалу, який би дав змогу судити про тип релігійності інших прошарків тогочасного українського соціуму.

[15] Про це детально див.: Яковенко, Наталя. *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України* / Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 200.

[16] У XVI ст. у домініканській та єзуїтській теології зароджується і послідовно відстоюється концепція безумовної цінності кожного індивіда як особистості («персони»), наділеної свободою, що, своєю чергою, впливає і на формування такого осмислення стосунків між Богом та людиною, згідно з котрим людина трактується як їх активний учасник. Пор.: Шмонин, Дмитрий. *В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании* / Д. Шмонин. – СПб., 2006. – С. 42–62; 91–97.

спосіб віри, і звичну конфесійну свідомість. Недаремно на зламі XVI–XVII ст., з одного боку, відбувається низка конверсій української молоді до католицької чи протестантських Церков[17], а з іншого – лунають грізні інвективи Івана Вишенського, освіченого українськогоченця з Афону, який закликає відмовитися від «лукавого» латинського розумування задля спасіння душ[18].

У першій половині XVII ст. необхідність співвіднести православне віровідчуття та віровчення з раціональним струменем ранньомодерної європейської («латинської») філософії й теології поставила перед інтелектуалами настільки ж актуальне, наскільки й складне завдання. Брак раціонального осмислення християнського обряду, правд віри чи питань смислобуттєвого характеру відштовхував від православ'я освічених людей, а впровадження раціональних пояснень у православну догматику загрожувало самій ідентичності православ'я. Розв'язання цієї дилеми вимагало від українських богословів не тільки твердості у відстоюванні православного благочестя, а й досконалого знання науки «авторів внішніх» (Ґізель)[19] та внутрішньої готовності перейти від конфронтації з латинською культурою (як католицькою, так і протестантською) до реального діалогу. Діалог же передбачає не тільки вміння послідовно та логічно викладати

---

[17] Про це детальніше див.: Яковенко, Наталя. *Релігійні конверсії: спроба погляду зсередини // Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. /* Н. Яковенко. – К., 2002. – С. 13–79.

[18] Див., наприклад: Вишенський, Іван. *Книжка // Українська література XIV–XVI ст. /* упор. В. П. Колосова [та ін.]. – К., 1988. – С. 306–367. Треба зазначити, що й дещо пізніше київські православні ієрархи, зокрема Ісая Копинський та Єлисей Плетенецький, також гостро виступали проти «чужої» «латинської» мудрості, яку вони сприймали як загрозу традиційному благочестю та спасінню душі. Так, наприклад, Єлисей Плетенецький у передмові до *Літургіаріону,* виданого 1620 р. в друкарні Києво-Печерської лаври, писав: «Зазорно бо єсть і не благочестиво от чужих черпати воду ученій, якоже премудрость глаголет» (цит. за: Титов, Федір. *Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI – XVIII вв.: всезбірка передмов до українських стародруків /* Хв. Тітов. – К., 1924. – С. 29).

[19] Інокентій Ґізель наголошував на тому, що не слід цуратися чужої науки, якщо вона корисна: «Ибо не токмо въ иновѣрныхъ, но и в еллински(х) ученіяхъ иногда истинныя и здравому разуму служащія повѣсти яко злато посредѣ блата обрѣтаются» (Ґізель, Інокентій. *Миръ съ Богомъ человѣку, или покаяніе святое, примиряющее Богови человѣка... /* Інокентій Ґізель. – К.: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1669. – С. [29]).

й відстоювати власну позицію, доводячи її правомірність, але й спроможність «почути» (прийняти, зрозуміти, проаналізувати) аргументи опонента, відбираючи з них корисне для себе та відкидаючи неприйнятне. Корисним насамперед виявилися метод та інструментарій другої схоластики, які в католицькій теології та філософії шліфувалися протягом декількох століть, а також погляд на принципи віровчення як такі, що можуть підлягати раціональному осмисленню та поясненню, тобто уявлення, що богослів'я не є непорушною догмою.

Інструментарій «латинників» був потрібний не тільки для полеміки з іновірцями, але й для того, щоб пояснити власним вірянам, у що саме вони вірують, чим східнохристиянське (грецького обряду) віровчення відрізняється від католицького та протестантських і чому саме воно є «правильнішим» – таким, що забезпечує надійніший шлях до спасіння (претензії кожної з конфесій на релігійний ексклюзивізм базувалися на плеканні в пастви твердого переконання в тому, що спасіння можна отримати в цій і тільки цій Церкві). Отже, навіть така елементарна річ, як православний катехізис[20], що навчав основних правд віри, потребувала застосування певного логічного інструментарію. Те саме стосується й церковної проповіді, яка на початку XVII ст. (теж не без впливу конкуренції з західним християнством) стала обов'язковим елементом недільних та святкових літургій. Хоч вона й мала взірці у «власній» традиції (це, зокрема, гомілії Йоана Златоуста та Василія Великого)[21], все ж укладання проповідей вимагало знання риторичних прийомів, сформульованих ще в античному красномовстві (ужиткове засвоєння українською культурою античної спадщини теж припадає на XVII ст.).

Потреба в інтелектуалізації (чи частковій раціоналізації) способу віри була спричинена не тільки зовнішніми викликами, але й внутрішніми чинниками. Українська політична й церковна

---

[20] Про православні катехізиси див.: Корзо, Маргарита. *Православные катехизисы: конец XVI – середина XVIII в. // Украинская и белорусская катехитическая традиция конца XVI–XVIII в.* / М. Корзо. – М., 2007. – С. 210–404.

[21] Про використання грецьких зразків в українському проповідництві ширше див.: Чуба, Галина. *Українські рукописні учительні Євангелія: дослідження, каталог, описи* / Г. Чуба. – К.–Л., 2011. – С. 5–28; Сакал, Євгенія. *Учительні Євангелія «заблудівського типу»: композиція та структура*: кваліфікаційна робота на здобуття академічного звання магістра історії / Є. Сакал; керівник проф. Н. М. Яковенко; Національний університет «Києво-Могилянська академія». – К., 2011. – 69 с.

еліта середини XVII ст. добре усвідомлювала, що її суспільний, політичний та економічний статус залежить від активної життєвої позиції. Якщо в першій половині XVII ст. боротьбу за відновлення «історичної» справедливости та повернення «споконвічних прав і свобод» вели під гаслами захисту православ'я, то в другій половині цього ж століття новій еліті, козацькій старшині, вже йшлося про утвердження владних амбіцій. Екзистенційна налаштованість на те, що честь (індивіда, роду, народу) та політична свобода – це даровані природою (а значить Творцем) цінності[22], за котрі можна і належить платити життям, примушувала переглянути певні постулати східного християнства, зокрема щодо трактування ролі, яку відведено людині (її розуму, честі, свободі й відповідальності) у божественній економії.

Потужне налаштування на свободу в поєднанні з не менш суттєвим екзистенційним переживанням короткочасності земного шляху[23], по завершенні якого доведеться постати перед Суддею, особливо актуалізували потребу переглянути сотеріологічне вчення в царині доступності спасіння та шляхів його досягнення. Власне тут належало дати раціональне пояснення сутності людини, зокрема, навіщо її наділено «свободою волі», що є ця свобода – дарований людству талант, про який ідеться в Євангелії, чи плід забороненого дерева, та, врешті, як нею слід користуватися – розвивати і примножувати, як це робили вірні слуги з відомої євангельської притчі, чи відмовитися від неї як від диявольської спокуси. Із цього поставала потреба осмислення низки інших питань: чи потребує/вимагає Господь, щоб люди сприяли Йому у справі їхнього спасіння, чи тільки бажає, аби вони пасивно поклалися на Його волю та очікували Його дій? Що має переважати в почуттях, які плекає людина до Бога, – страх чи любов? Що є основним у ставленні Бога до людини – гнів чи милосердя? Що означає «любити ближнього», кого слід

---

[22] Ширше про це див.: Довга, Лариса. *Уявлення про «честь» у трактаті Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку»* // Соціум. – Вип. 5. – К., 2005. – С. 249–259.

[23] Вказівками на швидкоплинність життя й топосами страху перед смертю рясніє вся українська література, а особливо поезія, доби Бароко. Детальніше про це див.: Ушкалов, Леонід. *Світ українського бароко: філологічні етюди* / Л. Ушкалов. – Харків, 1994. – 112 с.; Його ж. *З історії української літератури XVII–XVIII століть* / Л. Ушкалов. – Харків, 1999. – 216 с.

уважати «ближнім»? Чи може людина спастися дбаючи тільки про власну душу, але занехаявши суспільний обов'язок? Чи вона повинна у зв'язку з власним статусом та прямуванням до спільного блага сприяти спасінню інших людей? Врешті, що є Церква земна – спільнота вільних людей, де кожен почуває себе сином Божим, свідомо приймаючи християнські заповіді й намагаючись їх не порушувати згідно з принципами справедливості та синівської любові, чи спільнота позбавлених права голосу й можливості вибору рабів, які дотримуються закону не з власної волі, а від страху? Вибір київських богословів полягав у визнанні першості любові перед страхом, а синівства перед рабством. Спосіб же «синівської» віри суттєво відрізняється від способу «рабської» насамперед тим, що він відкритіший, дає людині певний простір свободи і передбачає можливість не тільки очікувати Божого гніву чи Його милості, а й шукати спілкування з Творцем за власною ініціативою, змогу ставити запитання та шукати/отримувати відповіді.

Такий спосіб віри впливав і на вирішення питань морально-етичного характеру в богослів'ї, і на вибір життєвих стратегій та типу поведінки у соціумі. Готовність православних ієрархів Київської митрополії середини – другої половини XVII ст. реагувати на виклики часу, чути ці та низку інших, тут не окреслених, питань і шукати на них раціонально осмислені відповіді можна трактувати як свідчення зрілості тогочасної української культури, яка вже усвідомила власну «тотожність» і виявилася спроможною до ведення як внутрішнього, так і зовнішнього діалогу. Внутрішній – це діалог між сакральною та світською сферами, які перестають бути протиставленими одна одній як, відповідно, апріорі позитивне апріорі негативному, натомість прагнуть до взаємопроникнення і взаємозбагачення. У цій ситуації освічені світські люди намагалися зрозуміти основи православної віри та співвіднести з ними (бодай на рівні рефлексій) власне життя, а представники кліру, допомагаючи їм у цьому, шукали відповідей на нові запитання, поставлені життям, на які доти у православному віровченні відповідей не було. Натомість зовнішній діалог – це порозуміння власної («грецької») та «чужої» («латинської») культур, у якому однаковою мірою було прагнення «почути» корисне та відкинути облудне і бажання самим бути почу-

тими. Обидва процеси сигналізують про те, що носії ранньомодерної української культури цілком усвідомлювали й наявні в ній «прогалини», які слід було невідкладно заповнити, і важливість своєї праці й здобутків на цій ниві не тільки на локальному рівні, але й у ширшому східнохристиянському контексті.

Звісно, висловлені спостереження потребують ширшої доказової бази на підставі богословських і світських джерел, придатних для реконструкції уявлень ранньомодерних українських мислителів про те, «чим є людина» та яким для неї має бути «правильний» набір і порядок релігійних, суспільних, приватних цінностей. Варто зауважити, що ця проблема ще й досі залишається майже «неходженим полем», тому саме дослідженню «порядку цінностей» в уявленні українських мислителів середини XVII ст. присвячено цю монографію. За джерельну базу для реконструкції поглядів київських інтелектуалів на сутність людини, природу її вчинків, сенс життя та правила належної/неналежної поведінки слугуватимуть, насамперед, богословські трактати Інокентія Гізеля – одного з чільних ієрархів православної Київської митрополії. Для порівняння та верифікації певних ідей чи концепцій буде залучене ширше коло джерел, зокрема богословські тексти, проповіді й поетичні твори Петра Могили, Лазаря Барановича, Антонія Радивиловського та Йоаникія Ґалятовського, а також навчальні курси з етики, прочитані професорами Києво-Могилянської академії наприкінці XVII – в першій половині XVIII ст.

Вибір нижньої часової межі дослідження (1630-і роки) обґрунтований тим, що, по-перше, саме в цей час починає давати перші плоди праця Петра Могили, спрямована на оновлення та дисциплінування Київської православної Церкви: цей напрямок яскраво відображають як твори митрополита, так і праці його послідовників та соратників. По-друге, на цей відтинок часу припадають великі соціальні потрясіння, пов'язані з початком війни Богдана Хмельницького за утворення незалежної української держави. Починаючи з другої третини XVII ст. фіксуються і прояви суттєвих змін у поглядах православних мислителів київського кола на такі важливі питання християнської антропології, як співвідношення душі й тіла та ставлення до потреб людської плоті, роль первородного гріха в історії людства та в особистому житті окремої людини, сутність свободи волі, її кореляція з благодат-

тю, значущість «вільної любові»[24] до Бога у справі спасіння, мета земного життя тощо. Верхня ж межа дослідження (1680-і роки) насамперед обумовлена тим, що це час, коли Київська митрополія переходить під юрисдикцію Московського патріархату й починається відтік найперспективніших умів Києво-Могилянської академії до Москви. По-друге, саме тоді завершується життєвий шлях більшості богословів, що вийшли з оточення Петра Могили, і на арену виходить нова генерація представників «київської вченості», яка, внаслідок ментальної та організаційної інкорпорованості в розбудову загальноросійської Православної Церкви, мала інакше бачення перспектив Київської митрополії та способів її розбудови[25]. Утім, у деяких випадках довелося вийти за ці часові межі та апелювати як до текстів початку XVII ст., так і до творів, що постали наприкінці XVII – в першій половині XVIII ст., аби виразніше показати зміни, що відбувалися в культурі, та живучість ідей, зерна яких у могилянську епоху впали на добрий ґрунт.

I.2. Джерела та методологія дослідження

Коли метою наукового пошуку є не побудова універсального (без прив'язки до часу і простору) бачення місця людини в Космосі, а реконструкція уявлень про сутність людини, сформованих на окресленій території у конкретний відтинок часу, першим, іноді доволі складним, завданням є визначення кола джерел, що ляжуть в основу дослідження. Критеріями вибору тут має слугувати їх репрезентативність, релевантність щодо культури, яку вони представляють, та насиченість інформацією, яка цікавить дослідника. Не меншу роль відіграє і різнотипність джерел, оскільки це створює простір для реконструкції комплексу сталих ідей, уявлень і цінностей, що є спільними для різних суспільних станів чи соціальних груп, а також кількість доступних джерел, що забезпечує переконливість висновків про частот-

[24] Микола Бердяєв називає це здійсненням людської долі у вільній любові до Бога, метафізичним розкриттям людини на спілкування з Абсолютом (див.: Бердяев, Николай. *Смысл истории* / Н. Бердяев. – М., 1990. – С. 46 і далі).

[25] Пор. спостереження: Беркофф, Джованна Броджі. *Чи існує канон українського літературного бароко?* / пер. О. Федорко // Український гуманітарний огляд / ред. Н. Яковенко. – Вип. 16–17. – К., 2011–2012. – С. 9–54.

ність тих чи тих топосів, риторичних формул чи понять, а отже, про характерність або, навпаки, невластивість певних феноменів для досліджуваної культури. Коли ж кількість доступних джерел обмежена, а їх репрезентативність досить відносна (а саме такою є джерельна база для реконструкції уявлень про людину в ранньомодерній Україні), дослідник змушений звертатися до непрямих свідчень та опосередкованих джерел. Щоправда, новітні дослідження в царині культурології (зокрема в мікроісторії) показують, що немає явищ, документів, текстів чи фактів апріорі нецікавих, адже навіть мислителі несамостійні, які були не творцями, а ретрансляторами певних ідей, суттєво впливали на формування світоглядної парадигми та способу мислення у своєму середовищі[26]. Це тим паче правомірно для ситуацій, коли в певному середовищі лише починають формуватися навики самостійного філософування, що аж ніяк не могло відбуватися без рецепції вже наявних філософських систем та відбору з них ідей чи положень, найбільш прийнятних для реципієнтів.

Наступне, не менш важливе і складне, завдання для дослідника – пошук адекватної джерелам методології їх прочитання, зіставлення та інтерпретації. Тут моя праця спиратиметься на пропозицію представників сьогоднішнього історичного мислення, які наполягають на відмові від догматизації будь-яких форм і методів історичного пізнання та усвідомленні, що кожна нова наукова проблема неминуче призводить до потреби розробляти новий підхід до її вивчення[27].

Після коротких зауваг загального характеру повернімося до вужчого предмету нашого дослідження – ранньомодерної української культури. Попри те, що з кінця минулого століття в

---

[26] Так, наприклад, нині помічено підвищений інтерес до досліджень філософських текстів другої схоластики, навчальних курсів з філософії окремих університетів, ранньомодерної моральної теології, казуїстики тощо (пор.: Bohenek, Krzysztof. *Filozofia człowieka w kontekście piętnastowiecznych krakowskich dyskusji antropologicznych (ciało–dusza)* / K. Bohenek. – Rzeszów, 2008. – 527 s.); Симчич, Микола. *Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії* / М. Симчич. – Вінниця, 2009. – 239 с.; Misiurek, Jerzy. *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej* / J. Misiurek. – T. 1: (W. X–XVII). – Lublin, 1994. – 421 s.; Dziuba, Andrzej. F. *Jan Azor Teolog-Moralista* / A. F. Dziuba. – Warszawa, 1988. – 346 s. тощо).

[27] Пор.: Доманська, Ева. *Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження в теорії знання про минуле* / Е. Доманська; пер. з пол. та англ. В. Склокін. – К., 2012. – 262 с.

українській гуманітаристиці зацікавлення історією української культури всіх її періодів та вимірів стало «модою», студії в цій царині досі не покривають мережива білих плям, якими рясніє наше знання про минуле. Звісно, таку ситуацію найлегше пояснити тим, що за одне-два десятиліття неможливо надолужити прогаяне, але в багатьох випадках проблема не тільки в нестачі «вільних рук і голів», але й у специфічному налаштуванні пошукового компасу, стрілка якого відчутно збита народницькими поглядами світочів української науки кінця XIX – початку XX ст.[28] та надмір раціоналістичним і прагматичним світоглядом сьогодення, що важко адаптується до, з сучасного погляду, не завжди логічних, іноді цілком ірраціональних, теоцентричних духовних шукань ранньомодерної доби. Особливо це стосується філософських та морально-етичних концепцій, які доводиться вивчати не на підставі стрункo вибудуваних систем філософів «першого рангу», а звертаючись або до «підручникових текстів» (рукописних латиномовних навчальних курсів, прочитаних студентам Києво-Могилянського колегіуму), або й загалом до текстів нефілософського характеру – богословських трактатів, проповідей, панегіриків і девоційного віршування, листування тощо.

Специфіку щойно названих джерел обумовлює те, що українська культура XVII ст. перебувала в описаній Мартіном Бубером ситуації, коли потік «нового» став таким бурхливим, а нестабільність і непевність життя такою суттєвою, що неминуче постало питання про його доцільність, про здатність людини відповідати за своє теперішнє і майбутнє та якось впливати на їх перебіг. У цей час світська філософська думка в Україні ще перебувала на рівні рецепції «латинської мудрості» та не була готова до самостійного теоретичного опрацювання проблем, пов'язаних із сенсом життя, природою моралі, принципами відповідальності за власні вчинки, порядком персональних і суспільних цінностей тощо. Водночас православні ієрархи Київської митрополії виявилися інтелектуально й організаційно здатними відповісти на виклики часу, викладаючи власне бачення нагальних питань

[28] Маю на увазі погляди Пантелеймона Куліша, Михайла Драгоманова, Михайла Грушевського, Сергія Єфремова та ін., які, зокрема, сформулювали надто критичні судження про спадщину українських інтелектуалів XVII ст., називаючи її схоластичною, нудною, відірваною від злободенних проблем.

смислобуттєвого характеру в навчальних філософських курсах, богословських трактатах, проповідях і навіть панегіриках. Зокрема, у трактатах з морального богослів'я та християнської етики вони порушують питання сутності людської природи, ієрархічного підпорядкування розуму, волі та сумління, природи вчинків та свободи волі тощо. Отже, тексти богословського спрямування, що належать професорам Києво-Могилянського колегіуму, нарівні з текстами їхніх навчальних філософських курсів, можуть слугувати для сучасних дослідників за джерела до вивчення уявлень про людину в українському соціумі ранньомодерного періоду.

Як уже зазначалося, упровадження творів «другорядного» чи «допоміжного» характеру в поле культурологічного дослідження породжує низку методологічних проблем. Особливо це стосується богословських текстів, оскільки методи і термінологія, які добре працюють на світському матеріалі, часто є невалідними у сфері релігійній. Ця проблема не унікальна, її розв'язанню не раз приділяли увагу дослідники західноєвропейської культури, зокрема після розквіту в 1970–1980-х роках антропологічно зорієнтованих студій[29]. Звісно, ми можемо (і повинні) скористатися цим досвідом, але не можемо «скопіювати» методологію як певну довершену систему, оскільки ситуація ранньомодерного Заходу (з переважанням у культурі світського елемента над богословським і відносною незалежністю світської науки від теології) та ранньомодерної України (із майже діаметрально протилежною ситуацією) надто суттєво відрізняються. На жаль, на українському матеріалі методологія використання богословських текстів в історико-філософському та культурологічному дослідженні досі залишається нерозробленою. Симптоматично, що у відносно недавній колективній монографії «Феномен української культури» тільки один невеликий розділ присвячено «релігійності», але його автор взагалі не торкається проблеми функціонування богословських текстів у царині культури, натомість висуває як самоочевидну (і більш ніж спірну) тезу, що «український народ... був і є одним із найрелігійніших народів світу»[30].

---

[29] Їх огляд див.: Кром, Михаил. *Историческая антропология* / М. Кром. – СПб., 2010. – 216 с.

[30] Колодний, Анатолій. *Релігійні вияви національного буття українців* // *Феномен української культури: методологічні засади осмислення* / ред. В. Шинкарук. – К., 1996. – С. 374.

Не претендуючи на винахід нового методологічного «рецепта», все ж спробую викласти власне розуміння того, як можна впровадити богословський текст у поле культурологічного дослідження та які «небезпеки» (чи «пастки») методологічного характеру на цьому шляху чатують. Почну з окреслення пам'яток, що їх із певною мірою умовності можна зарахувати до корпусу «текстів богословського характеру». Насамперед зазначу, що не включаю сюди сакральних та літургійних текстів, тож вони у цій монографії лишаються за межами дослідницької уваги. Безперечно, проблема впливу літургійних практик і Біблії на аксіологічні уявлення мирян надзвичайно важлива, але сьогодні, на жаль, ще бракує надійної інформації про стан релігійності ранньомодерного українського соціуму та про циркулювання чи міру доступності/затребуваності сакральних текстів у світському середовищі (це стосується не тільки православних чи католиків, де Церква з осторогою ставилася до самостійного читання Святого Письма, а й протестантів, чия конфесійна доктрина цю практику передбачала). Отже, у цій праці поняття «тексти богословського характеру» охоплює широкий спектр артефактів, опосередковано пов'язаних із вірою: фундаментальні богословські трактати, катехітичні твори для навчання основ віри й засад християнської моралі, полемічну літературу, проповіді (недільні та принагідні), агіографію, легендарію (описи чуд), церковні піснеспіви, релігійну (духовну, містичну, девоційну) поезію, врешті іконопис та храмову архітектуру. Варто додати, що до цього переліку увійшли не тільки тексти, створені українськими авторами, але й ті, що були перекладені, опубліковані й мали певне поширення в межах Київської митрополії.

Забігаючи наперед, скажу, що одна з найвідчутніших проблем, яка підстерігає тут дослідника, полягає в тому, що будь-які богословські тексти[31] імпліцитно наділені універсальною, позачасовою та позаетнічною значимістю, як такі, що стосуються Бога, його трансцендентної сутності, одкровення Вічності в темпоральність земного та спрямованості земного у Вічність. Тож коли для історика богослів'я питання про те, де й коли постав текст і як він поширювався, загалом не впливає на його ваго-

[31] Тут і далі як синонім до поняття «тексти богословського характеру» також буде вживатися словосполучення «богословські тексти», хоча зрозуміло, що ці вислови не є цілком тотожні.

мість у царині християнського віровчення, то для культуролога ситуація виглядає інакше. Намагаючись здійснити реконструкцію певного культурного простору, дослідник, з одного боку, не має права ігнорувати універсальну природу богословствування, а з іншого – не може не зважати на те, що ідентичні тексти (наприклад, східнохристиянська ікона, проповіді Йоана Златоуста, житія святих чи вчення Отців Церкви) мали різні сфери та різну мету функціонування, скажімо, у переважно християнському соціумі середньовічного Заходу або візантійського простору, у ще не секулярному, але такому, що починає активно «раціоналізуватися», соціумі ранньомодерного часу чи в переважно секулярному модерному світі. Сфера функціонування богословських текстів та міра їх «вмонтовування» у структуру суспільної свідомості залежала від типу культури, в межах якої вони побутували, та конкретної історичної ситуації, яка сприяла або не сприяла такому «вмонтовуванню». Тобто якщо звернутися до теорії значення і смислу мовленнєвих знаків, обґрунтованої ще наприкінці XIX ст. Ґотлобом Фреґе[32], і визнати, що значення певного явища може бути різним у залежності від контексту його існування, доведеться згодитися і з тим, що методологія дослідження окремих феноменів як універсальних не спрацьовує там, де їх, висловлюючись метафорично, доводиться розглядати не в телескоп, а під мікроскопом.

Отже, «культурологічний» аналіз богословських текстів передбачає їх розгляд не тільки, і навіть не стільки, крізь призму розвитку конфесійної доктрини (відповідності/невідповідності канону), що є специфічною цариною історії богослів'я, а як імпліцитно притаманне певній культурі явище, котре, по-перше, відчутно впливало на формування типу культурного середовища, способу мислення, світосприйняття й освоєння буття як такого, а по-друге, саме було породжене середовищем, стало продуктом його (середовища) функціонування. Включення таких артефактів у сферу культурологічного аналізу особливо важливе там і тоді, де філософське «знання» (освоєння світу) і строго науковий інтелектуальний дискурс або відсутні зовсім, або наявні в зародковому стані (саме ця ситуація властива для України XVII ст.). Якщо ранньомодерну культуру штучно не препарувати на релі-

---

[32] Див.: Фреге, Готлоб. *Избранные работы* / Г. Фреге. – М., 1997. – 159 с.

гійну, мирську, політичну, професійну тощо, а визнати, що її діячами були одні й ті самі люди, які могли по-різному поводитися в різних ситуаціях, то «богословські тексти», що функціонували в межах цієї культури, цілком припустимо розглядати в якості умовного респондента, що подає власну версію опису. Адже згадані діячі одночасно позиціонували себе, наприклад, і членами християнської громади, і педагогами чи спудеями, і фігурантами військових чи політичних подій, і членами родин (кількість варіантів майже нескінченна), але при тому їхня самосвідомість залишалася цілісною (що не виключає ситуативної варіативності поведінки, множинності лояльностей тощо), а їхні ціннісні настанови, художні вподобання, уявлення про добро і зло, про щастя чи сенс буття в основі своїй залишалися сталими незалежно від ролі, яку доводилося «грати» в той чи той момент.

Проблема включення християнських богословських текстів у культурологічне дослідження не нова, і її не раз порушували науковці. Тут не можна обійти увагою праць Арона Гуревича, присвячених культурі середньовіччя, в яких учений вибудовує ієрархію ціннісних уявлень та мисленнєвих категорій, притаманних людям середньовічної Європи – з урахуванням релігійних практик та побутування різних типів богословської літератури[33]. Зацікавлення процесами конфесіоналізації в ранньомодерній Європі породило низку історичних досліджень, присвячених станові релігійності тогочасного соціуму, рівню розуміння та усвідомлення мирянами правд віри, власної конфесійної приналежності та необхідності виконання певних релігійних практик, як-от: відвідування літургії, обов'язкове здійснення християнських таїнств, зокрема шлюбу, сповіді та причастя, тощо. В узагальнюючих працях, присвячених західноєвропейській культурі XVII ст., також бачимо спроби вмістити релігійну складову в поле зору культурологічного дослідження. Для цього дослідники змальовують «портрети» різних прошарків тогочасного суспільства, зокрема священиків, проповідників, ченців тощо[34]. Чимало досліджень присвячено значенню церковної проповіді у формуванні

---

[33] Гуревич, Арон. *Культура и общество средневековой Европы глазами современников // Избранные труды. Культура средневековой Европы* / А. Гуревич. – СПб., 2006. – С. 287–502; Його ж. *Категории средневековой культуры // Избранные труды. Т. 2. Средневековый мир* / А. Гуревич. – М.–СПб., 1999. – С. 17–260.

[34] Див., наприклад: *Człowiek Baroku* / red. Rosario Villari. – Warszawa, 2001. – 399 s.

суспільної свідомості мирян, а також впливу сповідальних практик (у т. ч. пенітенціаріїв, трактатів з моральної теології та ін.) на становлення морально-етичної та ціннісної парадигми[35].

На жаль, на українському матеріалі поки що є лише поодинокі дослідження в цій царині, і то попри те, що впродовж останніх десятиліть українська духовна культура XVII ст. стала одним із пріоритетних напрямків дослідження для істориків, філологів та філософів, ба, навіть для політологів та соціологів. Надихаючись ідеєю, що її колись обережно висловив Дмитро Чижевський стосовно «бароковості» національного українського характеру[36], науковці саме тут сьогодні наполегливо шукають витоки української ідентичності. Звісно, наявність нового «політичного замовлення», з одного боку, сприяла появі маси слабких, кон'юнктурно заангажованих текстів, але з іншого – це відкрило можливість для ґрунтовних досліджень, і в результаті з'явилася низка наукових праць, які суттєво поглибили наші знання про ранньомодерну українську історію та культуру[37]. Водночас інтерес до богословських текстів виявляли хіба що філологи, які вивчали особливості барокової риторики чи розвиток української мови, звертаючись головно до церковних проповідей[38]. Тим часом проблемам релігійної культури, її зв'язку з профанним світом, впливові богословської літератури на свідомість людей, їх світогляд чи вибір життєвих стратегій нині присвячено зовсім не-

---

[35] Див., наприклад: *Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period* / ed. by Larissa Taylor. – Boston, 2003. – 397 p.

[36] Чижевський, Дмитро. *До характерології слов'ян. Українці* // *Філософські твори: у 4-х т.* / Д. Чижевський. – Т. 2. – К., 2005. – С. 41.

[37] Бібліографія таких видань зайняла б надто багато місця, тому дозволю собі назвати тільки прізвища авторів найвагоміших досліджень, здійснених у цій царині. Це, зокрема, Джованна Броджі Беркофф, Аркадій Жуковський, Ігор Ісіченко, Зенон Когут, Маргарита Корзо, Володимир Крекотень, Марек Мельник, Александр Наумов, Валерія Нічик, Сергій Плохій, Микола Симчич, Ярослава Стратій, Девід Фрік, Тереза Хинчевська-Геннель, Ігор Шевченко, Наталія Яковенко, Максим Яременко та ін.

[38] Див., наприклад: Левченко, Тетяна. *«Ключ розуміння» Іоаникія Галятовського як явище риторичної культури бароко:* автореферат дис.... канд. філол. наук: 10.01.01 / Тетяна Леонідівна Левченко. – Х., 2003. – 18 с.; Трофименко, Тетяна. *Збірка «Перло многоцінноє» Кирила Транквіліона Ставровецького в контексті барокової культури:* автореферат дис... канд. філол. наук: 10.01.01 / Тетяна Михайлівна Трофименко. – Х., 2003. – 18 с.

багато праць. Найвагомішими з-поміж них можна вважати праці Джованни Броджі Беркофф, у яких авторка, аналізуючи тексти українського сакрального та світського красномовства, виходить на ширші узагальнення стосовно принципів формування політичної, етнічної, конфесійної та культурної самосвідомості ранньомодерного українського соціуму[39]. На пильну увагу заслуговує дослідження Маргарити Корзо, присвячене порівнянню річпосполитського католицького (польського) та православного (українського) проповідництва XVII ст.[40] під кутом зору представленого в ньому образу людини. Певною мірою окреслена вище проблематика представлена також у працях Ігоря Шевченка[41],

---

[39] Див., зокрема: Беркофф, Джованна Броджі. *Сакральне і світське весільне красномовство при дворі Івана Мазепи // Пилип Орлик: життя, політика, тексти: (матеріали міжнародної наукової конференції до 300-річчя Бендерської конституції 1710 р.)* / ред. Н. Яковенко. – К., 2011. – С. 80–103; Її ж. *Чи існує канон українського літературного Бароко?* / пер. О. Федорко // *Український гуманітарний огляд* / ред. Н. Яковенко. – Вип. 16–17. – К., 2011–2012. – С. 9–54; Її ж. *Z zagadnień różnic kulturowych na ziemiach wschodniosłowiańskich na przykładzie trójjęzycznych dzieł Stefana Jaworskiego // Barok w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej: drogi przemian i osmozy kultur* / red. J. Pelc, K. Mrowcewicz, M. Prejs. – Warszawa, 2000. – S. 69–84; Її ж. *Stefan Jaworski a historia: na podstawie dopisków na marginesach jego książek // Corona scientiarum: studia z historii literatury i kultury nowożytnej ofiarowane profesorowi Januszowi Pelcowi* / red. J. Głażewski, M. Prejs, K. Mrowcewicz. – Warszawa, 2004. – S. 383–392; Її ж. *Лазарь Баранович в польской и церковнославянской ипостаси // Вереница литер: к 60-летию В. М. Живова* / ред. А. М. Молдован. – М., 2006. – С. 327–340; та ін.

[40] Корзо, Маргарита. *Образ человека в проповеди XVII века* / М. Корзо. – М., 1999. – 189 с. Це перша з відомих мені монографій, у якій здійснено спробу на підставі дослідження проповідницької прози реконструювати певні уявлення про людину, притаманні українській релігійній культурі доби Бароко. Однак у цій роботі, на жаль, дослідниця значно більше уваги приділяє аналізові католицької антропології, обмеживши коло православних зразків збірниками проповідей Кирила Транквіліона Ставровецького та Йоаникія Галятовського. Її інша праця *«Украинская и белорусская катехитическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований»* (М., 2007), дарма що виходить за межі філософської проблематики, також є важливою сходинкою до формування сучасних уявлень про ранньомодерну релігійну українську культуру. Уміщений там текстологічний аналіз перших православних катехізисів переконливо виявляє джерела, в яких київські богослови мали зразки для наслідування і які суттєво впливали на формування їхньої філософської та богословської доктрини.

[41] Шевченко, Ігор. *Україна між Сходом і Заходом: нариси з історії культури до початку XVIII ст.* / І. Шевченко; пер. з англ. М. Габлевич. – Л., 2001. – 250 с.

Валерії Нічик[42] та Марека Мельника[43], які аналізують світогляд, політичні амбіції та богословсько-філософсько-антропологічну концепцію Петра Могили. Якісне дослідження українського проповідництва, зокрема учительних Євангелій XVII ст. пропонують праці Мажанни Кучинської[44], Аліції Новак[45] та Галини Чуби[46]. Стан релігійності козацької спільноти проаналізований у монографії Сергія Плохія[47]; українському чернецтву XVIII ст. присвячена книжка Максима Яременка[48]. Не можна оминути й праці Катерини Диси про чари та відьомство в ранньомодерній Україні[49].

Певним стимулом для активнішого вивчення та впровадження до сфери філософсько-культурологічної проблематики текстів богословського характеру, створених ієрархами Київської митрополії, стали два міжнародні дослідницькі проекти, здійснені впродовж 2007–2012 років з ініціативи Товариства дослідників Центрально-Східної Європи. Ідеться про міжнародну наукову конференцію «Етика отців у київській богословській думці епохи Реформ (кінець XVI – початок XVIII ст.)», яка відбулася 2007 року в Києві[50], та видавничу програму «Релігійно-культурна

---

[42] Нічик, Валерія. *Петро Могила в духовній історії України* / В. Нічик. – К., 1997. – 321, [5] с.

[43] Melnyk, Marek. *Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły* / M. Melnyk. – Olsztyn, 2005. – 392 s.; Його ж. *Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnzch projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitey (koniec XVI – połowa XVII wieku)* / M. Melnyk. – Olsztyn, 2001. – 270 s.

[44] Kuczyńska, Marzanna. *Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej: ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna* / M. Kuczyńska. – Szczecin, 2004. – 324 s.

[45] Nowak, Alicja Z. *Człowiek wobec wieczności: ukraińskie i białoruskie prawosławne piśmiennictwo żałobne XVII wieku* / Alicja Z. Nowak. – Kraków, 2008. – 221, [1] s.

[46] Чуба, Галина. *Українські рукописні учительні Євангелія: дослідження, каталог, описи* / Г. Чуба. – К.–Л., 2011. – 223 с.

[47] Плохій, Сергій. *Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні* / С. Плохій; авториз. пер. з англ. та ред. С. Грачова. – К., 2005. – 494 с.

[48] Яременко, Максим. *Київське чернецтво XVIII ст.* / М. Яременко. – К., 2007. – 304 с.

[49] Диса, Катерина. *Історія з відьмами: суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII–XVIII ст.* / К. Диса. – К., 2008. – 302 с.

[50] Матеріали конференції опубліковано в 6 та 7 випусках часопису «Київська Академія» (К., 2008–2009). До проекту залучено вчених філософів, філоло-

спадщина України: історична перспектива», у межах якої опубліковано вже згадану працю Галини Чуби, а також вибрані твори Інокентія Гізеля[51]. Проте не залучених до наукового обігу текстів богословського характеру, що побутували на території України в XVII ст., залишилося незмірно більше, ніж тих, над котрими вже працюють дослідники, а відповідно, на мапі релігійних, антропологічних та морально-етичних уявлень, цінностей та пріоритетів, притаманних ранньомодерному українському соціуму, білі плями виразно переважають над уже осмисленими феноменами.

Тим часом коректна реконструкція візії сутності людини в ранньомодерній українській культурі вимагає врахування її релігійної складової в максимально можливій повноті. Передусім це стосується випадків, коли йдеться про систему ціннісних орієнтацій, уявлення мети земного життя, його спрямованості, власне того, що нині прийнято називати «духовною культурою». Звісно, ми не можемо, на кшталт антропологів, котрі досліджують сучасні «нецивілізовані» племена, взяти інтерв'ю в респондентів, аби на емпіричному матеріалі показати, яке місце займала релігія в житті тодішніх людей і як насправді вони «вірили» (чи якою була їхня релігійність). Водночас, якщо вважати слушним твердження, що «релігія приводить людські дії у відповідність до якогось уявного світового порядку й переносить образи цього порядку в площину людського досвіду»[52], то й українська православна спільнота XVII ст. з цього погляду не мала би бути винятком. Отже, питання в тому, як виглядала модель цього «порядку», якими засобами її пропагували (чи нав'язували) в соціумі та до якої міри вона ставала надбанням «досвіду». На ці запитання з більшою чи меншою мірою вірогідності можна знайти відповіді аналізуючи богословські тексти. Саме тут і постає проблема вибору методології для інтерпретації окреслених вище джерел.

Насамперед це стосується узгодження понятійного поля культури, яка є об'єктом вивчення, з понятійним полем сучас-

---

гів, істориків, богословів з Італії, Канади, Німеччини, Польщі, Росії, США, України, Франції.

[51] Гізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Гізель; редактор-упорядник Л. Довга. – К.–Л., 2009–2012. У третьому томі цього видання вміщено дослідження вчених з Італії, Канади, Німеччини, Росії та України, присвячені вивченню богословських та філософських праць київського ієрарха.

[52] Ґірц, Кліффорд. *Інтерпретація культур* / К. Ґірц; пер. з англ. Н. Комарова. – К., 2001. – С. 108.

ної антропології, здебільшого зорієнтованої на те, що всі явища суспільного життя, і в їх числі релігійна культура, повинні мати раціональне пояснення та вкладатися в певні схеми ієрархій та ідентичностей. У підсумку виявляється, що попри серйозну критику, якій у зарубіжній філософії піддають позитивістську теорію «прогресу» (особливо після сумнівів у її правомірності, висловлених Фрідріхом Майнеке, Теодором Адорно та ін.[53]), вона імманентно присутня в дослідженнях з історії української культури, а зразком «апріорі правильного» культурного поступу досі слугує просвітницька концепція торжества раціоналізму та звільнення «колективного розуму» (суспільної свідомості) від тиску релігійності. Дивлячись із такої позиції, культури окремих європейських народів визнають або «неповними» (Дмитро Чижевський), або й «неповноцінними», якщо в них релігійна складова становила надто суттєвий відсоток, а світський елемент був недостатньо яскраво вираженим. Небажання відмовитися від еволюціонізму та прогресизму, з одного боку, та зрозуміла нехіть до сприйняття власної культури як «неповної» з другого, спонукали дослідників української ранньомодерності шукати у власній царині ознаки раціоналізму та матеріалізму, нехтуючи ірраціональною, трансцендентною складовою[54]. Особливо суттєво це позначилося на дослідженні уявлень про людину та її сутність, оскільки за межами наукових інтересів (і усталеної наукової термінології) залишилися всі моменти, пов'язані зі співвідношенням душі та тіла в природі людини, надприродною сутністю людської душі,

---

[53] Див., зокрема: Гуревич, Арон. *Уроки Люсьена Февра* // Февр Л. *Бои за историю* / Л. Февр. – М., 1991. – С. 501–542; Кушаков, Юрий. *Перспективные направления разработки историко-философской методологии* // *История философии и культура* / В. Горский [и др.]. – К., 1991. – С. 5–15; Лях, Віталій. *Світоглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії* / В. Лях [та ін.]. — К., 2001. — 294 с.; *Нові перспективи історіописання* / ред. Пітер Берк; пер. Т. Портнова, А. Портнов. – К., 2004. – 387 с.

[54] Такою, наприклад, є для свого часу цікава і важлива (особливо завдяки введенню в науковий обіг низки нових джерел) праця Марії Кашуби: Кашуба, Мария. *Этика в Киево-Могилянской академии* // *Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст.* / составл., вступ. статья, пер. с лат., примеч. М. В. Кашуба. – К., 1987. – С. 5–46; чи монографія Володимира Литвинова: Литвинов, Володимир. *Ренесансний гуманізм в Україні: ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII ст.* / В. Литвинов. – К., 2000. – 472 с.

її перебуванням у стані гріховності, її призначенням до вічного життя тощо.

З іншого боку, прагнення змалювати раціонально обґрунтовану, прозору структуру української барокової культури, знайшовши у ній переконливі ознаки модерності, призвело до захоплення пошуками сталої ідентичності, нібито притаманної не лише культурі в цілому, але й окремим її діячам. При цьому методологічне налаштування, не завжди коректно потрактоване, на пошук раціонально осмислених особистісних (Мішель Фуко, Поль Рікер, Річард Рорті, Елесдеа Макінтайр, Юрґен Габермас та ін.) чи цивілізаційних, національних або релігійних (Чарльз Тейлор, Карл Ясперс) ідентичностей, які апріорі повинні існувати, часто заводить у глухий кут. Це стається, коли дослідники, незалежно від того, чи вони схиляються до концепції Мішеля Фуко, зводячи процес самоідентифікації до операцій дискурсивного мислення, чи слідом за Карлом-Отто Аппелем звертаються до так званого духовно-культурного досвіду особи, її комунікативного поля тощо, ставлять перед собою завдання, стисло сформульоване, наприклад, Михайлом Скринником як прагнення визначити «буттєві смисли ідентичності», тобто «поле ціннісних значень українського життєвого світу, завдяки яким індивід упізнає вкоріненість у свою культурно-національну основу»[55]. Як бачимо, в цьому випадку автор, по-перше, постулює, що саме ця національно-культурна основа вже остаточно сформована як мінімум у її ідеалізованому стрижні, по-друге, що індивід свідомо чи несвідомо мусить бути її представником і, по-третє, що така, закорінена в буттєвих смислах, ідентичність є раз і назавжди визначена, отже не може містити ознак поліваленттності, множинності (зокрема поліетнічності, поліконфесійності тощо). Такий підхід видається неприйнятним не тільки для суспільства Нового часу з багатовимірністю його топологічної диференціації та відсутністю потреби ставити себе на одну з «поличок-ідентичностей»[56], але й для українського пізньосередньовічного чи ранньомодерного соціуму, де уявлення про

---

[55] Скринник, Михайло. *Буттєві смисли національної ідентичності в українському романтизмі:* дис... д-ра філос. наук: 09.00.05 / Михайло Антонович Скринник. – Л., 2008. – С. 3.

[56] Бетлій, Олена. *Усе про ідентичність* / О. Бетлій, К. Диса // *Міжкультурний діалог*. – Т. 1: Ідентичність. – К., 2009. – С. 12.

ідентичність тільки формується у процесах вибору самоназви, конфесійної належності, політичних лояльностей тощо[57], а визначальною рисою культурного простору є його «поліморфізм», еластичність «культурного коду» та здатність асимілювати зовнішні впливи.[58] Екстраполяція сучасних цінностей, понять і смислів на минуле, некоректно поставлені запитання до джерел призводять у кращому разі до неможливості знайти відповіді, у гіршому – до підтасовування свідчень під відповідь, наперед постульовану дослідником.

Вирішення цієї дилеми нині є предметом обговорення як істориків, так і філософів, котрі займаються українською культурою XVI–XVIII ст. Філософи, зокрема Вілен Горський та Сергій Кримський, слідом за Дмитром Чижевським вбачали можливість її розв'язання в інтерпретації певних візуальних чи вербальних кліше (знаків, символів, навіть емоційних станів), що функціонували як маркери діахронної ментальної єдності, а отже, можуть слугувати матеріалом для визначення ще не остаточно сформованої ідентичності її носіїв. Сергій Йосипенко, зі свого боку, пропонує відмовитися від пошуку ідентичностей, поставивши в центрі дослідницької уваги не знаки, які сигналізують про наявність певних ідей, а самі ці ідеї «у всіх можливих аспектах їх становлення та функціонування в культурі»[59], котра являє собою не певну голістську єдність, а «інтелектуальну та інституційну тяглість» продукування нових ідей та поновної інтерпретації уже відомих[60]. Як бачимо, в обох підходах імпліцитно наявна теза про те, що ранньомодерна ідентичність (чи ідентичність із питомим корінням) є усвідомленням себе із себе самої, відмежуванням самості від інакшості чужого, тобто не передбачає процесу приміряння до себе «інакшості». Отже, навіть коли дослідники визнають брак чітко окресленої ідентичності, це сприймається як

---

[57] Яковенко, Наталя. *Вибір імені versus вибір шляху: (назви української території між XVI – кінцем XVII ст.) // Міжкультурний діалог*. – Т. 1: Ідентичність. – К., 2009. – С. 57–95.

[58] Bercoff, Giovanna Brogi. *Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo-Wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym // Contributi italiani al XIII congresso internacionale degli slavisti* / ed. Alberto Alberti [et al.]. – Pisa, 2003. – P. 325–387.

[59] Йосипенко, Сергій. *До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті* / С. Йосипенко. – К., 2008. – С. 10.

[60] Там само. – С. 11.

свідчення своєрідної «недорозвинутості» (Дмитро Чижевський) української культури, а не притаманності їй полісемантичних, не тотожних сучасним культурних кодів.

Такий підхід, гадаю, суттєво спотворює наше уявлення про концепцію людини та її сутності в ранньомодерній Україні, нав'язуючи сучасне розуміння ідентичності як таке, що безумовно має бути їй властивим. Натомість українська культура, яка після тривалого періоду «східнохристиянського консерватизму» чи не вперше ментально відкрилася до сприйняття і адаптації «латинського» (за оцінкою Івана Вишенського – зіпсованого, чужого і ворожого[61]) світу, не могла познайомитися з цим «чужим» інакше, як через вихід за межі власної замкнутості, через проектування на себе «чужого». Враховуючи це, деякі сучасні історики, зокрема Джованна Броджі Беркофф, Зенон Когут, Сергій Плохій, Наталя Яковенко, обґрунтовано пропонують розглядати «поліморфізм» вітчизняного культурного простору вказаного періоду «не як ознаку "недорозвитку", а як стрижневий елемент "культурного коду", що оприявнив себе у флуктуаціях зовнішніх упливів та внутрішніх поштовхів, у мовному і конфесійному плюралізмі, у мінливості та багатошаровості концептів»[62]. Така пропозиція видається актуальною і для дослідження української ранньомодерної філософії, моралі тощо, оскільки дозволить, не відмовляючись від пошуку першоджерел чи запозичень, побачити вітчизняну барокову культуру не як строкату аплікацію з уривків чужих ідей, а як полівалентний простір, де відкритість на сприйняття нового є органічною часткою власної самості. Цей момент видається одним із ключових, коли йдеться про формування уявлень стосовно природи людини як істоти соціальної, про ієрархію суспільних цінностей та їх співвідношення з вічними моральними цінностями християнської спільноти.

---

[61] Про це див., зокрема: Шевчук, Валерій. *Іван Вишенський та його послання* // Вишенський, Іван. *Твори* / Іван Вишенський; пер. В. Шевчук. – К., 1986. – С. 3–18; також: Зема, Валерій. *Семіотика простоти у творах Іоана Вишенського* // Генеза. – 1997. – № 1 (5). – С. 183–187.

[62] Bercoff, Giovanna Brogi. *Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo-Wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym* // *Contributi italiani al XIII congresso internacionale degli slavisti* / ed. Alberto Alberti [et al.]. – Pisa, 2003. – P. 325–387.

Утім «поліморфізм» не тотожний «всеядності» та некритичному засвоєнню чужого. Про це також не слід забувати, займаючись реконструкцією ідей і поглядів, що превалюють у той чи той відтинок часу. Не раз натрапляємо на спроби оголосити «чужу», запозичену із західних філософських чи теологічних праць ідею (особливо «прогресивну»), процитовану чи переказану в одному з українських текстів, такою, що яскраво характеризує епоху[63], хоч видається очевидним, що отримані знання не завжди стають переконаннями, а позичена в іншого автора і раз повторена думка або фраза зовсім не конче стає «своєю». Тому для успішного здійснення наукової реконструкції слід враховувати не тільки факт озвучення тих чи тих ідей, але й шляхи їх проникнення до вітчизняної культури, а також, що вкрай важливо, частотність їх позитивного використання в текстах різного характеру. Щоправда, останнє завдання поки що є вкрай складне для реалізації, оскільки основний масив текстів досі залишається неопублікованим, і, крім того, ми не завжди можемо бути певні стосовно їх достатньої репрезентативності.

Врешті, як уже згадувалося, найсуттєвіша методологічна проблема для дослідника історії української філософії XVII – початку XVIII ст., особливо якщо він займається реконструкцією уявлень про людину, полягає в тому, що науковець має справу здебільшого з творами релігійного характеру. А отже, навіть коли в текстах порушують проблеми, що їх нині віднесено до царини філософії (здебільшого філософії моралі чи культурної антропології), підхід до їхнього трактування передбачає коректні запитання, які ми ставимо до джерел, необхідність враховувати спосіб мислення авторів цих джерел. Тобто, за влучним висловом Жака Ле Гоффа, «необхідно співвіднести сучасний словниковий запас, який використовується для опису досліджуваного нами явища, зі словниковим запасом, який використовували для його опи-

---

[63] Так, наприклад, у загалом цікавих і на свій час (1960–1980 роки) піонерських дослідженнях Ігоря Захари, Марії Кашуби, Володимира Литвинова, Валерії Нічик, Ярослави Стратій, Івана Паславського та ін. окремі репліки філософських курсів використані як підстава для висновку про те, що світогляд українських інтелектуалів ранньомодерного періоду в основі своїй можна характеризувати як ренесансно-гуманістичний, раціоналістичний чи навіть просвітницький. Це відповідало панівним у радянській гуманітарній науці концепціям розвитку та прогресу, але суттєво суперечило реаліям досліджуваної епохи.

су в період, що нас цікавить»[64]. Наприклад, говорячи про природу людського буття та кореляцію душі і тіла, ми мусимо взяти до уваги уявлення про первородний гріх, створення людини за подобою та образом Божим, про есхатологічні очікування тощо; аналізуючи погляди на природу людських учинків, доведеться оперувати такими цілком відсутніми в секулярній етиці поняттями, як гріх, спокута і надія на спасіння, з'ясовувати, що з погляду тогочасних інтелектуалів вважалося щастям і якими бачили шляхи його досягнення; ми повинні враховувати, що щастя земного життя трактували як цілком досяжне, але марнотне і не надто важливе, а справжнього, остаточного щастя автори досліджуваних текстів шукали не в перипетіях земного життєвого шляху, а у спасінні душі після переходу в потойбічний світ.

Врешті, нам доведеться поступитися власним сцієнтиським світоглядом і погодитися з тим, що чуда, розповідями про які рясніють сторінки тогочасних богословських текстів, були не літературними фігурами, а сприймалися як цілком реальні явища. Віра в чудеса становила важливу складову релігійного світовідчуття в середньовічному та ранньомодерному соціумах[65] і водночас була своєрідним засобом осмислення світу й аргументом на користь власної правоти, що ставав останнім і неспростовним, коли раціональних доказів виявлялося замало. Для дослідження уявлень про людину описи чуд, що їх сумлінно створювали, систематизували й публікували на території Київської митрополії в XVII ст.[66], дають надзвичайно вартісні епізоди «участі» людини

---

[64] Ле Гофф, Жак. *Чудесное на средневековом Западе* // *Средневековый мир воображаемого* / Жак Ле Гофф. – М., 2001. – С. 41.

[65] Досліджуючи уявлення про чудо в культурі середньовічної Європи, Жак Ле Гофф писав: «У тому, що відповідало нашому «чудесному», там, де ми вбачаємо категорію інтелектуальну чи літературну, середньовічні клірики, так само, як і ті, хто черпав зі скарбниці їхнього знання, хто навчався в них, безсумнівно бачили цілий світ, важливість якого не можна недооцінювати» (Ле Гофф, Жак. *Чудесное на средневековом Западе* // *Средневековый мир воображаемого* / Жак Ле Гофф. – М., 2001. – С. 42).

[66] Див., наприклад, описи чуд Єлецької ікони Богородиці, які зафіксував Йоаникій Ґалятовський у збірці *«Скарбниця потребная»* (Новгород-Сіверський, 1676; перевидання цього тексту здійснено в: Галятовський, Іоаникій. *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 344–371. Також описи чуд Іллінської Богородиці, описані у праці Димитрія Туптала *«Руно орошенное»* (перше видання: Чернігів, 1683). Перевидання цієї праці див.: Туптало, Дмитро. *Руно орошенное* / підготовка тексту, передмова та коментарі Олександр

в «чуді», її причетності до проявів божественної волі та співпереживання подій разом із духовним перетворенням під впливом чуда[67]. Потреба людини «зустрітися» з чудом, поза сумнівом, є фіксацією її потреби відчути себе причетною до сакрального простору. Чудо стається там і тоді, де й коли люди готові його побачити. Виходячи зі щойно згаданих описів чуд, їх можна умовно поділити на «позитивні» (підтримка людей, які потерпають від різних бід), «негативні» (покарання нечестивих і «поганих» людей) та «упереджувальні» (через які вища сила вказує на необхідність моральної поправи та повернення на праведний шлях). У будь-якому разі, активні прояви «чудотворення» на певній території є доказом присутності Бога тут і тепер, фіксацією того місця та часу, де й коли активно співдіють сакральний та профанний світи, причому це відбувається не через пониження священного, а навпаки, у спосіб піднесення земного до рівня священного.

Як уже сказано, до джерельної бази для реконструкції уявлень про людину в ранньомодерній Україні варто включати й низку візуальних текстів, зокрема портрет і барокову ікону, які, у зіставленні з творами вербальними, можуть заповнити прогалини в наших уявленнях про співіснування сакрального і мирського в життєсвіті тогочасної людини (щоправда, тут дослідник мусить додатково визначати, що сприймали за «реальність» люди тих часів та як співвідноситься їхнє уявлення про «реальне» з сучасним наповненням цього поняття).

Найпростіший (і досі найпоширеніший) спосіб дослідження – використати універсальні методи аналізу світської культури, ігноруючи специфіку релігійного артефакту та аналізуючи його на тих самих засадах, що й будь-який світський твір. Загалом це не є ні принципово хибно, ні принципово неприпустимо, адже якщо ми хочемо включити релігійну складову в контекст мирського культурного простору з його специфічними цінностями, орієнтованими на земне, то в точках зіткнення релігійної культури зі світською мусять бути зрізи, для вивчення яких певні універсальні підходи є цілком придатні. Так, скажімо, ікону чи храм можна цілком коректно досліджувати

Тарасенко // Сіверянський літопис. – 2009. – № 1. – С. 30–50; № 2–3. – С. 206–227; № 4. – С. 151–173.

[67] Про принципи аналізу та класифікації чуд див.: Rusecki, Marian. *Cud w chrześcijaństwie* / ks. Marian Rusecki. – Lublin, 1996. – 570 s.

з позицій становлення і зміни малярських чи будівельних технік, використання тих чи інших матеріалів тощо. У такому ракурсі українську художню культуру (літературу, малярство, архітектуру) XVII–XVIII ст. досліджують доволі успішно щонайменше впродовж останнього півстоліття (тут можна згадати праці Володимира Александровича, Павла Жолтовського, Володимира Крекотня, Володимира Маслюка, Володимира Мишанича, Людмили Міляєвої, Ростислава Радишевського, Григорія Сивоконя, Миколи Сулими і багатьох інших). Але цей метод має обмежену сферу придатності, оскільки є продуктивним тільки на зовнішньому, формальному рівні, доки мова не заходить про віддзеркалення в артефактові моделі того «уявного світового порядку», що становить єдино органічний для богословського тексту контекст побутування. Так, наприклад, досліджуючи український бароковий іконопис, мистецтвознавці слушно вказують на поступовий відхід від візантійського канону, на те, що зображення стають об'ємними, барви яскравими, у сакральний живопис поступово впроваджують техніки світського малярства (зокрема входять в ужиток нові для ікони матеріали, наприклад полотно замість дошки), а на зміну темперним фарбам приходять олійні, що призводить до зміни засобів художньої виразності. Із цього здебільшого роблять висновок, що українська барокова ікона перетворюється на «картину з релігійним сюжетом», навіть більше – вона нібито відверто «профанується», оскільки лики святих іноді мають риси облич реальних сучасників.

Це настільки «загальне місце» в дослідженнях, присвячених давньому українському малярству, що дозволю собі не наводити посилань на відповідні праці. Але тут ми потрапляємо в одну з багатьох методологічних пасток, розкиданих на шляху дослідника, що мислить секулярно. Ось деякі питання, які не можуть залишитися поза увагою культуролога. Чи справді суто формальні (технічні) зміни, які відбулися в українському бароковому «іконописанні», є достатньою підставою для того, аби вважати, що ікона перестала бути сама собою, перетворившись на картину релігійного змісту (в академічній термінології – «історичного жанру»)? Чи, навпаки, ікона продовжувала виконувати свої сакральні функції незалежно від того, чим, на чому і в якій манері була написана? Що є визначальним для ікони: формальні ознаки збереження живописного (а точніше технічного) канону, чи

реальна присутність у сакральному просторі храму, а головне – свідомості вірянина? Чи можна оголошувати неканонічними (чи не-іконічними) зображення, якщо в них, незалежно від манери письма, все ж зберігається жорстко зафіксована каноном композиційна схема іконописних сюжетів (тут доведеться посперечатися не тільки з сучасними мистецтвознавцями, але й з ригористичною позицією представників московського православ'я, які оголосили українську барокову ікону несакральною, тобто «квазі-іконою»[68]). Про що на світоглядному рівні свідчить барокова ікона – про секуляризацію культури й поступовий відхід від релігійності, а чи тільки про зміну типу релігійності? Як вплинули на зміни, що відбувалися в іконописі, здійснена Петром Могилою реформа Православної церкви та поступова конфесіоналізація населення?

Не беруся робити завчасних висновків, наведу тільки приклади можливих трактувань одного й того самого явища, залежно від методологічної позиції дослідника. Спершу, згідно з усталеним мистецтвознавчим дискурсом, припустимо, що українська барокова ікона дійсно стала «картиною», тобто перестала виконувати сакральну функцію. Якщо розглянемо це в ширшому культурному контексті, то, розвиваючи гіпотезу до логічного завершення, дійдемо висновку, ніби в Україні XVII ст. одночасно відбувалися два діаметрально протилежні процеси: 1) реформа та укріплення Церкви, дисциплінування та підвищення конфесійної свідомості вірян; 2) тотальна секуляризація соціуму на тлі бурхливого розквіту ідолопоклонства (адже у християнському просторі поклоніння зображенню, яке перестало бути образом сакрального, насправді є поклонінням ідолу, а в українських барокових храмах таки поклонялися святим, змальованим на барокових іконах). Очевидною здається і абсурдність подібного висновку, і необхідність пошуку інших шляхів інтерпретації цього феномена.

Якщо ж не забувати, що ікона передусім є богословським текстом та, навіть змінюючись зовні, продовжує виконувати належну їй функцію (адже поклоняються не іконі як такій, а святому, на ній зображеному), то отримаємо можливість вийти за межі формального мистецтвознавчого аналізу, знайшовши для сакрально-

---

[68] Флоровский, Георгий, протоиерей. *Пути русского богословия* / Георгий Флоровский. – Минск, 2006. – С. 58–59; 76–77. Пор.: Бычков, Виктор. *Феномен иконы* / В. Бычков. – М., 2009. – 633 с.

го мистецтва власну нішу між різними явищами, що в сумі утворюють ранньомодерну культуру України. Ідеться, отже, про виявлення способів органічного співіснування (зіткнення – спілкування – конфронтації) сакрального і профанного, де сакральне не було чимось раз і назавжди сталим, постійно змінювало свою конфігурацію (наприклад, відбувалася його «естетизація»), але від цього не змінювалася його сутність, а самі зміни аж ніяк не були свідченням «профанізації» (а тим паче «секуляризації»).

Приблизно така сама проблема постає, коли мова заходить про аналіз української релігійної поезії чи проповідницької прози, які вже досить щільно вивчені літературознавцями[69], але їхні дослідження не створюють концептуальної картини релігійної культури ранньомодерної України.

Насамкінець коротко зупинюся на проблемі дослідження ще одного важливого корпусу текстів богословського характеру – морально-дидактичних перекладних та оригінальних творів, на підставі яких можна сформувати уявлення не тільки про те, яким було богословське бачення сенсу людського життя і принципів

---

[69] Бабич, Сергій. *Творчість Мелетія Смотрицького в контексті раннього українського бароко* / С. Бабич. – Л., 2009. – 177 с.; Гнатюк, Олександра. *Українська духовна барокова пісня* / О. Гнатюк. – Варшава–К., 1994. – 188 с.; *Дмитро Туптало у світі українського бароко* / ред. Б. Криса. – Л., 2007. – 317 с.; *Європейське Відродження та українська література XIV–XVIII ст.:* зб. наук. праць / відп. ред. О. В. Мишанич. – К., 1993. – 373 с.; Ісіченко, Ігор. *Аскетична література Київської Руси* / Ігор Ісіченко. – Харків, 2005. – 374 с.; Його ж. *Історія української літератури: епоха Бароко XVII–XVIII ст:* (підручник для студентів філологічних факультетів університетів) / архиєп. Ігор Ісіченко. – Л.–К.–Харків, 2011. – 567 с.; Крекотень, Володимир. *Оповідання Антонія Радивиловського: з історії української новелістики XVII ст.* / В. Крекотень. – К., 1983. – 408 с.; Мишанич, Олекса. *Давня українська література (XI–XVIII ст.)* // *Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України: 1926–2001. Сторінки історії.* – К., 2003. – С. 46–85; Пелешенко, Юрій. *Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.)* / Ю. Пелешенко. – К., 2004. – 422 с.; *Українське бароко* / кер. проекту Дмитро Наливайко; наук. ред. Леонід Ушкалов. – Харків, 2004. – Т. 1. – 635 с.; Т. 2. – 411 с.; Сулима, Микола. *Українська драматургія XVII–XVIII ст.* / М. М. Сулима. — К., 2005. — 368 с.; *Українське літературне бароко*: зб. наук. праць / відп. ред. О. В. Мишанич. – К., 1987. – 301 с.; *Українська література XVI–XVIII ст. та інші слов'янські літератури*.: зб. наук. праць / відп. ред. О. В. Мишанич. – К., 1984. – 311 с.; Ушкалов, Леонід. *З історії української літератури XVII—XVIII століть* / Л. Ушкалов. — Х., 1999. — 216 с.; Чижевський, Дмитро. *Історія української літератури: від початків до доби реалізму* / Д. Чижевський. – Тернопіль, 1994. – 480 с.; Чижевський, Дмитро. *Український літературний барок: нариси*. – Харків, 2003. – 460 с.

його правильної організації, але й про те, які нагальні запитання висувало церковному вченню українське суспільство та як православні ієрархи Київської митрополії відповідали на виклики часу. Якщо принципово відмовитися від жорсткого поділу ранньомодерної української культури на світську та церковну, а сприймати її як гомогенну структуру, де всі елементи взаємопов'язані та взаємозалежні, то в морально-дидактичних і проповідницьких творах можна буде почути не монолог служителів культу, а їхній діалог із паствою. У цьому діалозі голос мирянина чути не гірше, ніж голос богослова, адже йдеться про активний пошук консенсусу між духовними та світськими особами, а отже – формується новий культурний простір, де не ворогуючи, а суттєво доповнюючи, збагачуючи одне одного співіснують сакральний та профанний світи.

* * *

Загалом же можна стверджувати, що втрата ціннісної складової в дослідженнях, присвячених уявленням про людину та її самореалізацію в певному історичному просторі, здатна призвести до принципово хибних висновків. Зрозуміло, що аксіологічний підхід також може виявитися своєрідною методологічною пасткою, адже самого поняття «цінність» чи «аксіологія» в українських текстах XVII ст. ми не знайдемо. Якщо враховувати слушні застереження щодо екстраполяції сучасних концептів на минулі епохи, то поняття «цінностей» у класичному просвітницькому розумінні, ототожнюване з пізнанням по-сцієнтистському потрактованої істини, виявиться некоректним при дослідженні давньої української культури. Інша річ, що в другій половині XX ст. проект Просвітництва зазнав радикальної деконструкції у працях Мішеля Фуко, Жана-Франсуа Ліотара, Жана Бодріяра, Юрґена Габермаса та ін. На відміну від Просвітництва, яке пов'язувало цінності з такими універсаліями, як природа, держава, людина, обов'язок тощо, сучасна культурологія дозволяє розгладяти їх у контексті ситуативних мовних практик, де визначальним чинником стає дискурс – універсально-ціннісний контекст усіх феноменів та інституцій у топологічній диспозиції (Петер Козловски[70]). У цьому ряді рівнозначну цінність становлять і культура, і техні-

[70] Козловски, Петер. *Культура постмодерна:* [пер. с нем.] / П. Козловски. – М., 1997. – 240 с.

ка, і релігія, і політика etc. Наукове дослідження переміщується зі сфери протиставлення цих феноменів у сферу компаративістського визначення їх сенсу та іституційних зв'язків.

Текстологічно-компаративістський аналіз, у межах якого тексти препарують на окремі частини з метою їх подальшого зіставлення, хоч і надає можливість відстежити міграцію певних ідей, все-таки нічого не повідомляє про рівень адаптації (освоєння, привласнення) цих ідей у конкретному культурному просторі. Що ж до української ситуації XVII століття, то тут на заваді компаративістському аналізу стає ще й брак джерел, а єдиним підґрунтям, на якому можна вибудувати зіставлення різнопланових текстів, виступає аксіологічна складова, однаково притаманна як богословським, так і світським творам. Порівняння оприявнених тут ціннісних ієрархій дозволяє знайти спільний знаменник між пошуками в царинах «віри» та «розуму», не абсолютизуючи жодної з них. Поза тим, синхронне зіставлення цінностей, які побутують у різних соціальних групах, а також у різних тематичних сферах (моральній, інтелектуальній, естетичній тощо[71]), дає змогу відстежити наявність/відсутність сталих ціннісних орієнтирів – як тих, що притаманні соціуму загалом, так і тих, що властиві тільки окремим суспільним групам. Діахронні ж порівняння дозволяють виявити ґенезу та простежити за процесом формування певних цінностей.

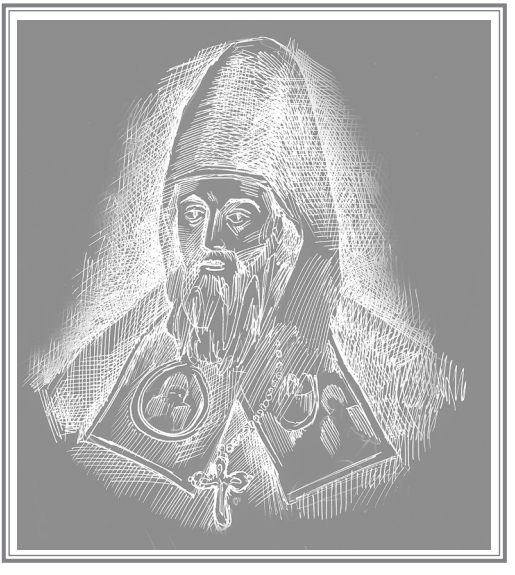
У підсумку, одну з напрямних методологічних тез цього дослідження можна сформулювати як спробу окреслити цілісну систему цінностей, притаманних носіям культури ранньомодерної України. На мою думку, лише такий підхід дозволяє звести до спільного знаменника різноспрямовані пошуки релігійних та світських мислителів, у чиїх умах і вибудовувалися культуротворчі коди. Матеріалом, який постачав їм ці коди, були всі доступні авторам джерела – як тексти візантійської традиції, так і твори католицького та протестантського письменства.

---

[71] Гільдебрандт, Дітріх фон. *Етика* / Д. фон Гільдебрандт; пер. з англ. О. Городиська. – Л., 2002. – С. 122.

Розділ ІІ

Інокентій Ґізель – український мислитель XVII століття



II.1. Штрихи до біографії Інокентія Ґізеля



На уявному портреті Інокентія Ґізеля, що належить пензлеві невідомого маляра XVIII ст., уміщено напис: «Иннокентій Гизель. Въ 1656 г. избранъ во архимандрита Кієво-Печерскаго и посвященъ Кіевскимъ митрополитомъ Сильвестромъ Косовымъ. Скончался 1683 г. ноября 18 дня[1]».

Як і для кожної людини високого сану, тут вказано найважливіші дати й події, достатні для загального окреслення життєпису. Та, безперечно, їх зовсім недостатньо сучасному дослідникові ранньомодерної української культури, який намагається зрозуміти та інтерпретувати її крізь призму світоглядної парадигми діячів. Ще сучасник Інокентія Ґізеля іспанський мислитель єзуїт Бальтасар Грасіан вказував на те, що характер і здібності людини залежать від місця, де вона народилася, і середовища, в якому виросла, так само, як смак і якість води залежить від землі, котрою вона протікає[2]. Тож звернемося до біографії Інокентія Ґізеля, аби пошукати відповіді на такі важливі питання, як-от: коли і де народився, де навчався, з ким спілкувався, чого прагнув, під впливом чого формувався його світогляд.

Відомості про першу половину життєвого шляху Інокентія Ґізеля вкрай скупі. Залишається невідомим його ім'я до чернечого постригу, спірними є гіпотези про час і місце народження, ми нічого не знаємо про його батьків і родину. Микола Сумцов, автор єдиної донині монографії, спеціально присвяченої Ґізе-

---

[1] Портрет із колекції Національного художнього музею України. Репродукцію портрета див.: Ґізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 1, кн. 1. – К.–Л., 2012. – Фронтиспіс.

[2] Грасиан, Бальтасар. *Карманный оракул // Карманный оракул. Критикон* / Б. Грасиан. – М., 1981. – С. 6.

лю[3], не вказуючи джерела інформації, пише, що народився він у протестантській сім'ї в Прусії, де, ймовірно, отримав початкову освіту. Натомість обставини появи Гізелів на Волині та переходу Інокентія з протестантизму в православ'я, вважає Сумцов, залишаються цілком незрозумілими. Більшість пізніших біографів здебільшого переказують написане в цій монографії[4]. Найостанніший в часі та найповніший варіант біографії Інокентія Ґізеля разом з аналізом окремих його творів уміщено в 22-му томі *«Православной Энциклопедии»*[5] (цитую з незначними скороченнями):

> Народився [Ґізель] у протестантській сім'ї у Прусії. Обставини переїзду сім'ї Інокентія в Україну невідомі. Деякі дослідники вважають прізвище Гізель латинізованою формою західноруського прізвища Кисіль та у зв'язку з цим розглядають переїзд сім'ї Інокентія як повернення на Батьківщину. В літературі Інокентія іноді плутають з одним із лідерів руху социніан Євстафієм Ґізелем (Киселем), котрий у першій половині XVII ст. очолював соцініанський колегіум на Волині. Про наявність зв'язку між Інокентієм та Євстафієм, представником старшого, ніж Інокентій, покоління, відомостей немає.
>
> Початкову освіту Інокентій отримав, очевидно, у Прусії. У Києві він перейшов у православ'я, прийняв постриг, а наприкінці 30-х рр. XVII ст. вступив до Києво-Могилянської колегії. У 1640–1642 рр. Інокентій виконував обов'язки ректора заснованого 1638 р. за благословенням Київського митрополита св. Петра (Могили) училища в Гощі... і настоятеля Гощанського монастиря... За свідченням Йоаникія (Ґалятовського), «ректор гойський» Інокентій як один із секретарів брав участь у Собо-

---

[3] Сумцов, Николай. *Иннокентий Гизель* / Н. Сумцов. – К., 1884. – 44 с. – (К истории южно-русской литературы XVII века. Вып. 3).

[4] Див., зокрема: Janów, Jan. *Inocenty Gizel* // *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*. – Warszawa, 1958. – T. 3. – S. 200–201; Mokry, Włodzimierz. *Gizel Innocenty* // *Encyklopedia Katolicka*. – Lublin, 1989. – T. 5. – Kol. 1094–1095; Горобець, Віктор. *Ґізель Інокентій* / В. Горобець, Я. Стратій // *Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст.: енциклопедичне видання*. – К., 2001. – С. 168–170; Кагамлик, Світлана. *Києво-Печерська лавра – пам'ятка історії та культури* / С. Кагамлик. – К., 2006. – С. 53–55; Стратій, Ярослава. *Ґізель Інокентій* // *Філософська думка в Україні: біобібліографічний словник*. – К., 2002. – С. 55–56.

[5] Корзо, Маргарита. *Иннокентий (Гизель), биография* / М. Корзо, Б. Флоря // *Православная энциклопедия*. – Т. XXII. – М., 2010. – С. 744–747; Корзо, Маргарита. *Иннокентий (Гизель), сочинения* // *Православная энциклопедия*. – Т. XXII. – М., 2010. – С. 747–749. Тут подано й доволі вичерпний список літератури, присвяченої Інокентію Гізелю (с. 749).

рі Київської митрополії, скликаному 1640 року митрополитом Петром (Могилою) для обговорення укладеного ним «Катехізису» та ін. питань церковного життя... Після завершення навчання у Києво-Могилянській колегії Інокентій, серед інших її вихованців, був посланий митрополитом Петром за кордон, щоб вчитися далі. Даних про те, де саме навчався Інокентій, немає. Можливими навчальними закладами називають Замойську академію, університети Крулевця (нині Калінінград) та Ростока, Львівську єзуїтську колегію. Слова Ростовського митрополита Димитрія (Туптала) у проповіді на річницю смерті Інокентія *«Піраміда, або столп...»* про те, що Інокентій, «премудрости вод напився з річок різних, шкіл іноземних, до яких і через море подорожував», низка дослідників трактує як свідчення того, що Інокентій навчався в Англії. Бездоказовим є твердження, що Інокентій вивчав за кордоном, крім богослів'я та філософії, ще й історію та право. Після повернення до Києва Інокентій викладав у Києво-Могилянській колегії, в 1645–1647 рр. читав курс філософії... За свідченням П. М. Строєва, у 1645–1646 рр. Інокентій був ігуменом Спасо-Преображенського монастиря в містечку Дятловичі (нині село Брестської обл., Білорусь)... У червні 1646 р. Інокентій брав участь у триденному диспуті в Києво-Могилянській колегії з польським єзуїтом М. Ціховським, який прибув до Києва з наміром відкрити колегію Товариства Ісуса... 1646 р. Інокентій став ігуменом Київського Братського Богоявленського чоловічого монастиря. Разом з іншими представниками київського духовенства брав участь в обранні на Київську митрополичу кафедру Сильвестра Косова після смерти митрополита Петра (Могили) († 31 грудня 1646 р.), який вважав Інокентія одним із можливих своїх наступників, назвавши його перед смертю «благодійником і покровителем київських шкіл»... На початку 1650-х Інокентій став ігуменом Київського Кирилівського чоловічого монастиря, 1652 року – ігуменом Київського Пустинного на Печерську Свято-Миколаївського монастиря, а з 1656 р. і до кінця життя був архимандритом Києво-Печерської лаври[6].

Так на сьогодні виглядає енциклопедична версія біографії Інокентія Гізеля. Це, проте, не виключає можливости й дещо іншого погляду на юнацькі роки майбутнього архимандрита. Почну з Євстафія Гізеля, котрого автори щойно процитованої біографії безпідставно називають «представником старшого, ніж

---

[6] Корзо, Маргарита. *Иннокентий (Гизель), биография* / М. Корзо, Б. Флоря // *Православная энциклопедия*. – Т. XXII. – М., 2010. – С. 744–745.

Інокентій, покоління». Мова про відомого волинського теолога-протестанта, який 1626 р. переклав грецькою мовою і видав друком працю Томи Кемпійського *«Про наслідування Христа»*, а 1631 р. під псевдонімом Гелазій Дипліц опублікував латинською (а 1632 р. польською) полемічний трактат *«Антапологія...»*[7], спрямований на захист православної віри від закидів на той час уже уніята Мелетія Смотрицького, згодом брав участь у виправленні социніянської версії польського перекладу Нового Заповіту. З 1634 р. Євстафій Ґізель був ректором школи антитринітаріїв у Киселині, а коли 1638 р. до Киселина було перенесено Раківську академію, виконував обов'язки її ректора. Відомо, що 1655 р. він перекладав катехізис Шліхтинга на «руську» мову, проживаючи в маєтку Мартіна Любинецького, а після 1657 р. інформація про Євстафія зникає[8]. За даними, опублікованими Наталею Яковенко, якийсь Євстафій Ґізель (той самий?) згадується в актових книгах Волині під 1637 р. як Кременецький ґродський підсудок, 1649 р. там-таки – як «намісник регента канцелярії ґродської», а в 1650–1657 як земський регент[9]. Врешті, у середині XVII ст. згадується ще Самуель Ґізель-Василевський, який 13 травня 1648 року вписував до луцької ґродської книги «пленіпотецію», тобто доручення кільком юристам на ведення власних справ[10]. Чи теолог Євстафій і однойменний кременецький канцелярист – це

---

[7] Diplic, Gelazjusz. *Antapologia, albo Apologiey, którą... Mełecyusz Smotrycki... napisał, zniesienie* / [Eustachius Giselius]. – Raków, 1632. – 627 s. Цей твір був відповіддю на працю: Smotrycki, Meletiusz. *Apologia peregrinatiey do kraiow wschodnych, sporządzona y podana a. 1628 Augusti, die 25...* / Meletiusz Smotrycki. – Lwów, 1628. – [12], 201, [6] s. Ширше про це див.: Frick, David A. *Meletij Smotryc'kyj* / D. A. Frick. – Cambridge, Mass., 1995. – XVII, 395 p. У перекладі з грецької цей псевдонім означає «подвійний пересмішник», що відбиває суть тексту *«Антапології»*, спрямованої не тільки проти змісту *«Апології»* Смотрицького, але й проти стилю її написання, який, на думку Євстафія, зводився не до богословської дискусії, а до неправомірного глузування з православних авторів.

[8] *Polski słownik biograficzny*. – T. VIII. – Wrocław–Kraków–Warszawa, 1959–1960. – S. 19.

[9] Яковенко, Наталя. *Матеріали до персонального складу канцелярій Волині, Наддніпрянщини та Східного Поділля: (остання третина XVI – середина XVII ст.)* // *До джерел:* збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя. – Т. 1. – К.–Л., 2004. – С. 320–357.

[10] В рукописі «Кгизел-Василевский» (ЦДІАК України. Ф. 25, оп. 1, спр. 261, арк. 712–714). Висловлюю вдячність Ігорю Тесленку за надану мені інформацію, яку він знайшов в архіві.

одна й та сама особа, перевірити неможливо. На користь цього припущення свідчить те, що інформація про обох зникає після 1657 р., себто після гаданої смерті особи (осіб?). Так чи інакше, але дещо екзотичне, як для України, прізвище «Гізель» дозволяє припускати, що Євстафій (чи Євстафії), Самуель та Інокентій були родичами і що Гізелі мешкали на Волині принаймні від початку 1630-х рр. Звідки вони могли сюди прибути? У каталозі студентів Замойської академії під 1621/1622 навчальними роками знаходимо Євстафія Гізеля, сина Теодора, який вписав себе як «віленський міщанин грецької віри» («Eustachius Theodori Gizel, Wilnensis, [Graecae confessionis], juratus»)[11]. На початку XVII ст. якісь Гізелі справді були «громадянами» Вільна, бо перед 1636 р. міщанин Михайло Гізелевич продав тут свій будинок отцям василіянам[12]. Опосередковано на «віленський слід»[13] вказують і згадки в *«Антапології»* Євстафія Гізеля про низку епізодів із життя Мелетія Смотрицького віленського періоду[14]. Якщо Євстафій та Інокентій Гізелі справді були родичами, то з цього логічно випливало б, що майбутній Києво-Печерський архимандрит походив не з пруської протестантської родини, а з православної родини віленських міщан.

Що ж до Євстафія, то схоже, що йшлося про конвертацію з «грецької віри» на користь протестантизму, що могло статися десь після 1632 р., бо, публікуючи свою *«Антапологію»*, він або ще був православним, або не визначився остаточно у виборі

---

[11] *Album studentów Akademii Zamojskiej, 1595–1781* / oprac. Henryk Gmiterek. – Warszawa, 1994. – S. 108. Принагідно висловлюю вдячність Наталії Яковенко за те, що звернула мою увагу на це свідчення.

[12] Дякую за цю інформацію проф. Девіду Фріку, який послався на власну картотеку, складену за матеріалами віленських архівів.

[13] Схоже, що нащадки Гізелів (Гізелевські) мешкають у Вільно ще у середині XVII ст.: 9 травня 1657 р. як свідок при продажу плацу «na Jotoczku... wedle domu Gabriela Gizielewskiego» міщанкою Регіною Фронцівною Рогальською згадується її повірений «Gabriel Gizielewski, uczciwy, szklar, mieszczanin wilenski». Про нього ж мова йде 13 вересня 1658 р. як про сусіда Євдокії Толочківни Харкевичової, що мешкала у Вільно «na Sobaczy ulicy» (див.: XVII a. vidurio Maskvos okupacijos Lietuvoje saltiniai. T. 1: 1657-1662 m. Vilniaus miesto tarybos knyga / sudare Elmantas Meilus. Vilnius: LII Leidykla, 2011. – S. 189, № 58; 308, № 188). Дякую Наталі Яковенко за те, що вона звернула мою увагу на цю публікацію.

[14] Див., зокрема: Diplic, Gelazjusz. *Antapologia, albo Apologiey, którą... Mełecyusz Smotrycki... napisał, zniesienie* / [Eustachius Giselius]. – Raków, 1632. – C. 1–2, 13–15 і далі.

конфесії[15]. Принаймні з контексту двох передмов до цієї праці (одну адресовано Петрові Могилі[16], а другу – до «prawosławnego czytelnika narodu Rossiysskiego»[17]) випливає, що «свята правда», яку обстоює Могила («świętey prawdźie, którey się teraz gorliwym y stałym wyznawcą raczysz okazować»[18]), – це, в уявленні Євстафія, не просто православна віра, а са́ме вчення Православної Церкви, якого дотримується Києво-Печерський архимандрит разом з «мудрими та досвідченими теологами» зі свого оточення (тут згадуються Йосиф Бобрикович, Тарасій Земка, професор філософії Ісая Филипович та Андрій Мужиловський). Власне на їхній розсуд автор просить передати написану ним працю, аби ці вчені мужі могли поправити допущені тут відхилення від «святої правди»[19].

У передмові до читача натомість бринять ноти, суголосні доктрині антитринітаріїв: Євстафій, апелюючи до прикладів зі Святого Письма, наполягає на продуктивності раціонального мислення, необхідності раціонального обґрунтування християнського віровчення та підкреслює, що Бог послав людям дух мудрості, аби вони могли бути сталими у своїй вірі і досконало підготувати себе для всякої доброї справи; особливо ж ученими мусять бути єпископи та архиєпископи, оскільки їм довірено навчати свою паству.

Для характеристики постаті Євстафія особливо важливим видається те, що він підкреслює свою належність до «народу

---

[15] У передмові до *«Антапології»*, адресованій Петру Могилі, Гізель пише, що тільки-но вийшла друком *«Апологія»* Мелетія Смотрицького, він зразтаки відчув бажання написати на неї спростування, особливо ж тому, що Смотрицький звертається до всіх, як духовних, так і світських, людей «народу руського» (с. 1 нн.), а Євстафій також вважає себе русином («Abowiem y ia śiebie być z tegoż narodu uznawam». С. 2 нн.). Далі він пояснює, що не відразу взявся до праці, бо чекав, коли досвідченіші теологи дадуть відповідь Смотрицькому. Однак, зі спонуки якогось неназваного «друга, благодійника і покровителя», таки написав спростування *«Апології»*, аби *«tym, którym ta to Apologia tak iest luba, iak iest luba... niektórym owa, którey Autorem iest Krowicki nieiakiś, ilebym mógł, tyle z strony moiey pomógł. Przy tym abym też przez to samo... dał świadectwo y znak iako naypewnieyszy pokazał iakieyby u mnie ten skrypt był wagi...»* (с. 2 нн.).

[16] Diplic, Gelazjusz. *Antapologia, albo Apologiey, którą... Mełecyusz Smotrycki... napisał, zniesienie* / [Eustachius Giselius]. – Raków, 1632. – S. [1–6].

[17] Там само. – S. [7–13].

[18] Там само. – S. [4].

[19] Там само. – S. 5–6.

руського» та просить, аби «добрі теологи» не просто виправили його працю, але і його самого навчили «святої правди». Крім того, виразно проступає зацікавлення в прихильності Петра Могили, і власне з таким прицілом, як видається, до передмови введено негативну згадку про «*Апологію*» протестантського полеміста (кальвініста, згодом антитринітарія) Мартіна Кровіцького (1500–1573)[20]. Певна полеміка з антитринітаріями наявна й у самому тексті «*Антапології*»[21], і це можна вважати опосередкованим свідченням того, що Євстафій, уже запідозрюваний у прихильності до цієї протестантської течії, на момент написання памфлета ще тримався православ'я і мав намір саме тут себе реалізувати. З коливаннями у виборі конфесії Євстафій мав клопіт і пізніше, коли його на декілька років (1640–1646) виключали з громади антитринітаріїв за розсіювання хибних учень та популяризацію праць опонентів. Повертаючись до *«Антапології»,* варто підкреслити, що вміщена тут присвята Петру Могилі вказує на існування якихось точніше не засвідчених контактів автора з Київським митрополитом. Це, своєю чергою, може пояснити, як Інокентій, гаданий родич Євстафія, опинився в колі людей, наближених до Петра Могили. І навіть те, що Петро Могила наказав публічно спалити *«Антапологію»* як видану друкарнею «єретиків» у Ракові та прихильну до засудженої Церквою позиції Лаврентія Зизанія[22], не виключає ні згаданих контактів, ні того, що Євстафій Ґізель міг поклопотатися перед Петром Могилою за молодого здібного родича.

Не виключено, зрештою, що саме родинні зв'язки Інокентія Ґізеля з социніанами могли сприяти його відкритості в контактах та приязному ставленню до іноземців та іновірців, про що, зокрема, згадує в 1675 р. Йоган Гербіній. Коментуючи карти,

---

[20] Krowicki, Marcin. *Apologia więtsza, to iest: Obrona Nauki Prawdziwey y Wiary Starodawney Krześćijańskiey, którey nauczyli Prorocy naprzeciwko nauce fałszywey... którey uczy... papież rzymski... Napisana niegdy przez Marcina Krowickiego...* / Marcin Krowicki. – Pińczów, 1560. – 243, 17 k. Пізніше була перевидана ще декілька разів, зокрема у Вільні 1602 р. німецькою мовою, а 1604 – польською. Див.: *Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie*. – T. 2. – Warszawa, 1964. – S. 422.

[21] Див., зокрема: Diplic, Gelazjusz. *Antapologia, albo Apologiey, którą... Mełecyusz Smotrycki... napisał, zniesienie* / [Eustachius Giselius]. – Raków, 1632. – S. 79, 110 та ін.

[22] Ісаєвич, Ярослав. *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми* / Я. Ісаєвич. – Л., 2002. – С. 195, 306.

вміщені в опублікованому ним описі Києво-Печерської лаври, Гербіній зазначає, що йому прислав їх

> із Києва в дарунок із власноручними написами найдостойніший Інокентій Гізель, на цей час Києво-Печерський архимандрит, зі своєї величезної і між русинами рідкісної люб'язності до чужинців[23], найдосвідченіший муж своєю ерудицією і знаннями мов та наук, які він здобув у численних європейських академіях та подорожах[24].

Про те, як починалося духовне сходження Інокентія, відомо трохи більше, ніж про його походження. Чернечий постриг він прийняв, як припускають, у досить ранньому віці, про що згадує св. Димитрій Ростовський (Данило Туптало) у проповіді на роковини з дня поховання Гізеля: покійний «з молодих літ полишив світ цей і все, що в ньому... і жив в іноцькому чині до кінця життя»[25]. Звісно, цю фразу можна трактувати як кліше з переліку чеснот, притаманних благочестивому ієрархові. Якщо ж воно відбивало певні реалії, добре відомі сучасникам Гізеля, то припущення про 1600 рік як можливу дату його народження та припущення про кінець 1630-х рр. як час прийняття чернечого постригу суперечитимуть одне одному, адже майже 40-річну людину у XVII ст. навряд чи назвали б молодою. І коли 1600 рік видається

---

[23] Щоправда, Гербіній перебільшує. Дослідження творів сучасника Інокентія Гізеля, Чернігівського та Новгород-Сіверського архиєпископа Лазаря Барановича показує, що толерування католиків було в середовищі ієрархів Київської митрополії не таким уже й рідкісним. Див. детальніше: Довга, Лариса. *«Діалогічне мислення» у поезії Лазаря Барановича* // Od Kijowa do Rzymu. Z dziejów stosunków Rzeczypospolitej ze Stolicą Apostolską i Ukrainą. W 35-lecie pracy naukowej Teresie Chynczewskiej-Hennel, Uczniowie, Przyjaciele i Koledzy / red. Mariusz R. Drozdowski, Wojciech Walczak, Katarzyna Wiszowata-Walczak. — Białystok, 2012. – S. 1091–1102).

[24] Herbinius, Johannes. *Religiosae Kijovienses cryptae, sive Kijovia subterranea. Jenae, 1675* // *Seventeenth-Century writings on the Kievan Caves Monastery* / introduction by Paulina Levi. – Cambridge, Mass., 1987. – P. 329. – (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts. Vol. 4). Дякую Наталі Яковенко за переклад цієї латинської цитати.

[25] Димитрий Ростовский. *Пирамида, или столп во блаженной памяти преставившемуся к Богу превеликому Его милости господину отцу Иннокентию Гизелю, архимандриту великой Чудотворной Лавры Киевской, поставленный на вечную память о нем в годовщину погребению его, месяца февраля, в 24 день, 1685 года* // *Поучения и слова* / Димитрий Ростовский. – Ч. 2. – Режим доступу: http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=rostovsky (03.10.2012). – Назва з екрану.

достатньо вірогідною датою народження Інокентія, то час його постригу мав би припадати не на кінець 1630-х, а на 1620-ті рр.

Традиційно вважається, що Інокентій прибув до Києва наприкінці 1630-х рр., вступивши до Могилянського колегіуму, а 1642 р. Петро Могила відправив його разом з кількома іншими талановитими студентами за кордон вивчати богослів'я[26]. Однак більш вірогідним виглядає припущення Макарія (Булгакова), згідно з яким Гізель належав до групи молодих людей, яким Петро Могила оплатив закордонні освітні подорожі ще до заснування колегіуму «для вдосконалення в науках та підготовки до учительства»[27]. Не виключено, що Інокентій розпочинав освіту у Вільно і власне там міг прийняти постриг у православному Свято-Духівському монастирі, приїхавши до Києва уже ченцем. Для підтвердження такої гіпотези може слугувати те, що перший ректор Києво-Могилянського колегіуму Ісая Трофимович-Козловський був свого часу ігуменом Віленського братського монастиря і викладав у Віленській братській школі[28], а отже, міг особисто знати Гізелів. Врешті, св. Димитрій Ростовський у щойно згаданій проповіді говорить, що Гізель спершу «навчав старанно у Ки-

---

[26] Горобець, Віктор. *Ґізель Інокентій* / В. Горобець, Я. Стратій // *Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст.: енциклопедичне видання*. – К., 2001. – С. 168–170. Як вважав Микола Сумцов, характер творів Гізеля може свідчити про те, що в закордонних мандрах він вивчав також історію та юриспруденцію, проте довести це або спростувати за браком джерел неможливо. (Сумцов, Николай. *Иннокентий Гизель* / Н. Сумцов. – К., 1884. – С. 3; Janów, Jan. *Inocenty Gizel* // Studia z filologii polskiej i słowiańskiej. – Warszawa, 1958. – Т. 3. – С. 200–201).

[27] Макарий (Булгаков). *История Русской церкви*: в 12 т. / Макарий (Булгаков). – Т. 11. Гл. III. – Режим доступу: http://www.sedmitza.ru/text/436143.html (03.10.2012). – Назва з екрану. Митрополит Макарій посилається тут на спогади Гавриїла Домецького, який, «сам навчавшись у Києво-братському училищі, писав у кінці XVII ст. до Новгородського митрополита Іова: "Послав Петр Могила от всея капитулы киевския в Царьград к св. патриарху, испроси от него благословение завести школы в Киеве латинских и польских училищ и, прежде избрав монахов угодных, разослал в разные государства ради наук, между которыми был покойник Иннокентий Гизель"» (примітка 308 до 11 тому).

[28] Див.: Хижняк, Зоя. *Трофимович-Козловський Ісая* // *Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст.: енциклопедичне видання*. – К., 2001. – С. 540; Макарий (Булгаков). *История Русской церкви*: в 12 т. / Макарий (Булгаков). – Т. 11. Гл. III. – Режим доступу: http://www.sedmitza.ru/text/436143.html (03.10.2012). – Назва з екрану.

ївській братській школі»[29], отже, прибув до Києва перед 1632 р., причому вже маючи достатню для учительства освіту. З огляду на сказане прийнятнішою датою початку освітньої подорожі виглядає 1632 рік, на що опосередковано вказав Микола Сумцов[30].

У яких саме закордонних університетах навчався Інокентій Гізель та які предмети він там опановував, також достеменно невідомо. Ігор Лоський на підставі каталогів Ростоцького університету вказує, що там 1635 р. навчався якийсь киянин Олександр Гізель[31]. Він висловлює припущення, що йдеться про Інокентія, який уписав себе під мирським іменем, проте сам його і спростовує на тій підставі, що в XVII ст. чернече ім'я, отримуване ченцем під час постриження, зазвичай починалося з тієї ж літери, що й хресне ім'я[32]. До того ж, як уже згадувано, Гавриїл Домецький у листі до новгородського митрополита Йова писав, що Інокентій Гізель поїхав у навчальну подорож уже ченцем, тому мало імовірно, щоб він міг там записатися під мирським іменем. Хоча, зважаючи на збіг у часі та на брак відомостей про ще якогось «киянина Гізеля», який саме тоді міг здобувати освіту за кордоном, не можемо й повністю виключати, що за іменем «Олександр» криється майбутній лаврський архимандрит. Димитрій Ростовський у проповіді в день поминання Гізеля говорить, що той навчався в різних країнах, куди діставався навіть «через море». На цій підставі

---

[29] Димитрий Ростовский. *Пирамида, или столп во блаженной памяти преставившемуся к Богу превеликому Его милости господину отцу Иннокентию Гизелю, архимандриту великой Чудотворной Лавры Киевской, поставленный на вечную память о нем в годовщину погребению его, месяца февраля, в 24 день, 1685 года* // *Поучения и слова* / Димитрий Ростовский. – Ч. 2. – Режим доступу: http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=rostovsky (03.10.2012). – Назва з екрану.

[30] Характеризуючи людей, яких Петро Могила відправив на навчання за кордон, М. Сумцов пише: «Это были "люди, испытанные в святом восточном православии, искусные в знании свободных наук и благочестивые", как засвидетельствовал сам митрополит Исаия Копинский... в своем письменном удостоверении от 5 января 1632 г.» (Сумцов, Николай. *Иннокентий Гизель* / Н. Сумцов. – К., 1884. – С. 3). Навряд чи такий консервативний ієрарх, як Ісая Копинський, зарахував би до «испытанных в православии людей» нову в Києві, а до того ще й світську людину.

[31] Лоський, Ігор. *Українські студенти Ростоку і Кілю* // Записки Чину святого Василія Великого. – Т. 4. Вип. 1/2. – Жовква, 1932. – С. 327; Нічик, Валерія. *Києво-Могилянська академія і німецька культура* / В. Нічик. – К., 2001. – С. 148.

[32] Лоський, Ігор. *Українські студенти Ростоку і Кілю* // Записки Чину святого Василія Великого. – Т. 4. Вип. 1/2. – Жовква, 1932. – С 327.

Микола Сумцов робить висновок, що йшлося спершу про університети Німеччини, а далі Англії. Те саме повторюють Федір Титов, Макарій (Булгаков) та автори пізніших словникових статей.

Дочекавшись повернення своїх «стипендіатів» із освітньої подорожі, Петро Могила засновує низку шкіл, підпорядкованих Києво-Могилянському колегіуму, де його протеже стають учителями та ректорами, проходячи своєрідну «практику», а кількома роками пізніше починають викладати в Києві. Так, Ігнатій Оксенович-Старушич, який виїхав в освітню подорож, вірогідно, разом із Гізелем, 1638 р. стає ігуменом новозаснованого Гойського Михайлівського монастиря, з 1639 р. – ректором щойно створеної там школи, а з 1640 р. вже бачимо його у Києві[33]. У Гощі з 1640 до 1642 р. його заступає Гізель[34]: він був тутешнім ігуменом та ректором, після чого почав викладати в Києво-Могилянському колегіумі. Точної дати переїзду Інокентія до Києва не зафіксовано, але, з огляду на тогочасну освітню практику, коли професор, щоб дістати курс філософії, мав починати з нижчих класів (або принаймні з поетики й риторики), що займало як мінімум три навчальні роки[35], це могло би статися у 1642 р., бо в 1645/1646 та 1646/1647 навчальних роках Гізель уже викладав філософію[36]. Упродовж 1646–1650 рр. (можливо, до 1651 р.) він також був ректором колегіуму, намагаючись утримати його на плаву всупереч несприятливим для навчання обставинам, що склалися через війну. Зберігся, зокрема, лист Ґізеля від 8 червня 1649 р. до царя Алексія Михайловича з проханням про фінансову допомогу Київській школі. Як пише Гізель, після смерти Петра Моги-

---

[33] Хижняк, Зоя. *Оксенович-Старушич Ігнатій // Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст.: енциклопедичне видання*. – К., 2001. – С. 404.

[34] Про це згадує Йоаникій Ґалятовський у книзі «*Душі людей умерлих...*», вказуючи, що «ректор Гойський» Інокентій Гізель як один із секретарів був присутній на соборі Київської митрополії 1640 року. Інформацію про це також подає митрополит Макарій (див.: Макарий (Булгаков). *История Русской церкви:* в 12 т. / Макарий (Булгаков). – Т. 11. Гл. IV. – Режим доступу: http://www.sedmitza.ru/text/436146.html (03.10.2012). – Назва з екрану.

[35] Станіславський, В'ячеслав. *Києво-Могилянська академія. Структура академії та організація навчального процесу // Історія української культури*: у 5 томах. – Т. 3. Українська культура другої половини XVII–XVIII ст. / ред. В. А. Смолій [та ін.]. – К., 2003. – С. 514.

[36] Симчич, Микола. *Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії* / М. Симчич. – Вінниця, 2009. – С. 178–179.

ли подаяння на школу «зіло оскуді», і нині вона ледь виживає на дарунки приватних осіб, а оскільки одні з них загинули у війні, інші зовсім збідніли, то школа залишилася майже без підтримки. Гізель також повідомляє, що відправив у Москву вчителів «в служеніє царю»[37] .

Паралельно з професорською стрімко розвивалася духовна кар'єра Гізеля. За даними Павла Строєва, Інокентій впродовж 1645–1646 рр. був ігуменом Дятловицького Спасо-Преображенського монастиря Мінської єпархії[38], з 1646 по 1650 р. – ігуменом Києво-Братського монастиря[39], далі – ігуменом Київського Кирилівського монастиря[40], від 1652 по 1656 р. – ігуменом та проповідником Києво-Микільського монастиря[41], а 1656 р. його хіротоновано в архимандрити Києво-Печерської лаври, і в цьому сані він залишався до кінця життя. Схоже, перед смертю він прийняв схиму, оскільки Димитрій Ростовський згадує про надзвичайні духовні подвиги отця Інокентія та його молитви, здійснювані у скиті, де він «духовними трудами, стриманням, постом, чуваннями та поклонами так виснажив себе, що залишилися тільки шкіра та кості»[42]. За свідченням Самійла Величка, помер Інокентій 18 листопада 1683 р.[43], а похований був у Києво-Печерській лаврі 24 лютого 1684 р.[44].

---

[37] *Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России*. – Т. 3. – СПб., 1861. – С. 323–324. № 259. Тут-таки під № 261 (с. 326–327) опубліковано лист митрополита Сильвестра Косова, а під № 262 (с. 328–329) лист Єрусалимського патріарха Паїсія до царя, також із проханням матеріально підтримати колегіум.

[38] Строев, Павел. *Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви* / П. Строев. – СПб., 1877. – С. 542.

[39] Там само. – С. 17.

[40] Там само. – С. 26.

[41] Там само. – С. 21.

[42] Димитрий Ростовский. *Пирамида, или столп во блаженной памяти преставившемуся к Богу превеликому Его милости господину отцу Иннокентию Гизелю, архимандриту великой Чудотворной Лавры Киевской, поставленный на вечную память о нем в годовщину погребению его, месяца февраля, в 24 день, 1685 года* // *Поучения и слова* / Димитрий Ростовский. – Ч. 2. – Режим доступу: http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=rostovsky (03.10.2012). – Назва з екрану.

[43] Величко, Самійло. *Літопис* / Самійло Величко; пер. В. Шевчук. – Т. 2. – К., 1991. – С. 291.

[44] Саме цим днем датовано проповідь Димитрія Ростовського, яку той виголосив на роковини поховання архимандрита. Про поминання Інокентія

Упродовж свого тривалого архимандритства Гізель не тільки дбав про розбудову монастиря та облаштування життя братії[45], але й активно опікувався роботою лаврської друкарні. Відомо щонайменше 77 видань, надрукованих тут за цей час, зокрема 2 букварі; 11 авторських богословських текстів, написаних ієрархами Київської митрополії другої половини XVII ст.; 8 авторських збірників проповідей та окремих принагідних проповідей; 3 поетичні збірки (Лазаря Барановича); 4 видання «Синопсису»; 1 царська грамота; 2 видання Києво-Печерського патерика; 6 невеликих публікацій з житіями різних, насамперед київських, святих; 1 перевидання «Тестаменту грецького царя Василія... сину своєму Льву»; 1 Мінея; 4 Требники; 3 Псалтирі; 2 Молитвослови; 2 видання Нового Заповіту; 1 Апокаліпсис; 9 перевидань Часословів; 5 перевидань Акафісників; 13 видань дрібнішої літератури богослужбового характеру[46]. Хоча в цьому переліку виразно домінує літургійна книга та богословська література, привертає увагу дуже великий відсоток авторських текстів, що свідчить про підтримку Гізелем інтелектуального життя в середовищі ієрархів Київської митрополії. Не інакше, як прагненням утвердити значущість митрополії та Києво-Печерської лаври, можна пояснити й велику кількість житійної продукції з акцентом на житіях місцевих святих. Варто відзначити й чималий відсоток богословських праць морально-дидактичного характеру, що засвідчує увагу Інокентія до започаткованого ще Петром Могилою процесу «православної конфесіоналізації» в межах Київської митрополії.

Гізеля 24 лютого 1685 року також згадує у своєму щоденнику Патрік Гордон, який у 1678–1685 рр. був командиром київського (московського) гарнізону. У деяких виданнях цю дату помилково називають датою смерті Гізеля (пор.: Строев, Павел. *Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви* / П. Строев. – СПб., 1877. – С. 13). Федір Титов подає обидві дати: Титов, Федор. *Императорская Киевская духовная академия: 1615–1915* / Ф. Титов. – К., 2003. – С. 521.

[45] На користь того, що Гізель сумлінно дбав про помноження матеріальних статків Києво-Печерської лаври, опосередковано свідчать його листи до царя, у яких він скаржиться на шкоди, завдані монастирським угіддям у воєнний час, і просить як матеріальної допомоги («жалування»), так і потвердних грамот щодо права власності на певні села чи маєтки.

[46] Див.: Запаско, Яким. *Каталог стародруків, виданих на Україні* / Я. Запаско, Я. Ісаєвич. – Кн. І: (1574–1700). – Л., 1981. – С. 72–97.

Не залишався Інокентій Ґізель осторонь і від бурхливого політичного життя України[47]. Схоже, він схвально оцінював перехід українського козацтва під протекторат православного (російського) царя[48], проте доволі гостро відкидав перспективу перепідпорядкування Київської митрополії з-під Константинопольського до Московського патріархату. На це, зокрема, звертав увагу митрополит Макарій (Булгаков), відзначаючи, що Ґізель активно підтримував Київського митрополита Сильвестра Косова в його прагненні зберегти для Київської церкви константинопольське підпорядкування. Саме Ґізель очолював посольство Сильвестра Косова до царя Алексія Михайловича з проектом статей і проханням, «щоб воно, духовенство, не було відлучене від послуху святійшому патріархові Константинопольскому, якому підлягає воно за правами Божими й за правилами святих отців». До цього Інокентій додав ще й власну чолобитну, в якій писав:

> Киевский митрополит бьет с нами челом Вашему царскому величеству о всех вольностях и правах, но наиболее о первой вольности, которая служит корнем всех наших вольностей и прав, о послушании нашему верховнейшему пастырю Константинопольскому, до которого нас и право Божие чрез св. апостола Андрея и каноны св. отец прилучили и совокупили. Не гнушается Киевский митрополит и не возбраняет нам творить послушание патриарху Московскому и всея России, зная, что и его престол установлен Духом Святым. Но ужасается, да не вменит Бог этого дела в грех, ибо что Вселенским Собором узаконено и утверждено, то не может быть изменено, разве только Вселенским же Собором, а Вселенский Собор может состояться лиш единодушным согласием всех патриархов и их поместных Соборов. Потому митрополит Киевский смиренно и прилежно молит с нами Ваше царское величество оставить нас при нашем пастыре, ибо на этом основании все наши вольности созданы. Если же мы не сподобимся в этом Вашей царской милости, тогда митрополит Киевский со всем духовенством начнет очень

---

[47] Детальніше див.: Горобець, Віктор. *Ґізель Інокентій* / В. Горобець, Я. Стратій // *Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст.: енциклопедичне видання*. – К., 2001. – С. 168–170; Сумцов, Николай. *Иннокентий Гизель* / Н. Сумцов. – К., 1884. – 44 с.

[48] Див., зокрема: Беркофф, Джованна Броджі. *Ренесансні історіографічні міфи в Україні // Україна XVII ст.: суспільство, філософія, культура:* зб. наук. пр. на пошану пам'яті Валерії Михайлівни Нічик / упор. Л. Довга, Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 431–432.

скорбеть и унывать, также и иные духовные, которые еще не находятся под крепкою рукою Вашего величества, но, как известно, усердно желают находиться, видя нашу скорбь, начнут малодушествовать. Усердно молит Киевский митрополит со всем освященным Собором: покажи нам свою милость и подай скорбящей Церкви Российской утешение[49].

Врешті, як архимандрит Києво-Печерської лаври Ґізель у листах послідовно підкреслював її ставропігійний статус[50]. Схоже, що про старання Ґізеля знали і в апостольській столиці й належним чином їх цінували, визнаючи церковно-політичну вагу київського ієрарха. Професор Лур'є вказує на те, що в Константинополі бачили Ґізеля претендентом на Київський митрополичий престол, про що Царгородський патріарх Парфеній надсилав до Москви спеціальну грамоту[51]. Важко сказати, чому ці плани виявилися нереалізованими, але очевидно, що для російської сторони, яка мала амбіції на перепідпорядкування Київської митрополії Московському патріархатові, харизматичний і непоступливий лаврський архимандрит уявлявся цілком неприйнятною кандидатурою на те, аби посісти київську митрополичу кафедру.

В очах сучасників Ґізель був безумовним авторитетом і в моральному, і в освітньому планах. Так, Антоній Радивиловський, виголошуючи проповідь з нагоди висвячення Інокентія в сан архимандрита Києво-Печерської лаври, підкреслює його «ученість», «премудрість» та «благочесність»; з новим зверхником Радивиловський пов'язує сподівання, що той, як добре освічений, на відміну від «не ученого преложоного», не тільки зуміє дбати про «земні» потреби братії, але й опікуватиметься їхнім

---

[49] Цит. за: Макарий (Булгаков). *История Русской церкви:* в 12 т. / Макарий (Булгаков). – Т. 12. – Режим доступу: http://www.sedmitza.ru/text/436170.html (03.10.2012). – Назва з екрану. Також див.: Сирцова, Олена. *Текстологія та історіософія «Синопсису» Інокентія Ґізеля в аргументації авторської ідентичності твору* // Київська Академія. – Вип. 9. – К., 2011. – С. 78–85.

[50] Когут, Зенон. *Питання російсько-української єдности та української окремішности в українській думці і культурі ранньомодерного часу* // *Коріння ідентичності: студії з ранньомодерної та модерної історії України* / З. Когут. – К., 2004. – С. 141–144.

[51] Лурье, Вадим. *Русское православие между Киевом и Москвой: очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками* / В. Лурье. – М., 2009. – С. 193–194. Принагідно дякую Максиму Яременку за те, що він звернув мою увагу на цей факт.

духовним життям, стежитиме за правильністю богослужіння та порядком у церкві й монастирі, а отже, власним духовним прикладом провадитиме монастирську братію дорогою спасіння, як йому й заповідав перед смертю попередній архимандрит Йосиф Тризна[52]. Схожі оцінки є в листах Лазаря Барановича: він називає Ґізеля «малоросійським Аристотелем», учителем, яких небагато тепер у Православній церкві, невсипущим сторожем «Пречистої матері», себто Києво-Печерської лаври, та заступником стражденних[53]. Про особливе благочестя Києво-Печерського архимандрита писав і Самійло Величко, згадуючи його молебні за перемогу козацького війська над турками[54]. Пишномовно і з пієтетом сказано і про смерть Ґізеля:

«Згас через смертне нашестя визначний і знаменитий Києво-Печерський архимандрит, премудрий муж, стовп нерушний святого благочестя, світило церковне Інокентій Ґізель»[55].

Своєю чергою, Димитрій Ростовський, вшановуючи у вже не раз згаданій проповіді покійного архимандрита, щедро увиразнює не тільки вченість Ґізеля, який із різних рік напився вод премудрости, але і його пастирські чесноти:

> цей премудрий ловець Христовий більше уловив самими своїми добрими справами, ніж хто-небудь інший словом; більше навчив своїм праведним життям, ніж хто-небудь проповіддю; більше приносив користи мовчачи, ніж хтось інший багатослівний, бо голос справ звучніший і впливовіший, ніж голос слова[56].

---

[52] Радивиловський, Антоній. *Слово на посвященіе высоце в Богу превелебного єго милости отца Іннокентія Ґізеля Архимандрити Печерскаго* // Марковский М. *Антоний Радивиловский, южнорусский проповедник 17 века* / М. Марковский. – К., 1894. – С. 12–20.

[53] Баранович, Лазарь. *Письма преосвященного Лазаря Барановича* / Лазарь Баранович. – Изд. 2-е. – Чернигов, 1865. – С. 49, 78, 110 (№ 42, 63, 80) і далі.

[54] Величко, Самійло. *Літопис* / Самійло Величко; пер. В. Шевчук. – Т. 2. – К., 1991. – С. 226. Тут на с. 216–217 уміщено батальну поему Олександра Бучинського-Яскольда про Чигиринські війни, де згадуються Лазар Баранович, Інокентій Гізель, Йоаникій Галятовський та Михайло Лежайський, які відбували особливе «набоженство» за припинення війни в Україні. З них тільки про Ґізеля сказано, що він, «щоб жить свято давній поборця».

[55] Там само. – С. 291.

[56] Димитрий Ростовский. *Пирамида, или столп во блаженной памяти преставившемуся к Богу превеликому Его милости господину отцу Иннокентию Гизелю,*

Так писали про отця Інокентія його сучасники. До якоїсь міри тут наявне риторичне кліше «похвали», але водночас – реальна оцінка сучасниками того, як жив, до чого прагнув і що зумів реалізувати цей безумовно непересічний чоловік. На підставі листів самого Гізеля та адресованих йому, згадок про нього та проповідей, написаних на його честь, можна змалювати його портрет як людини освіченої, владної, діяльної, дещо різкуватої у відстоюванні власної позиції (особливо стосовно питань віри) – словом, ієрарха, що зумів поєднати живий інтерес до політичного життя країни та працю над розбудовою Київської Православної церкви зі здатністю не лише бути духовним прикладом для своєї пастви, але й сягнути в її очах найвищих вимірів благочестя.

II.2. Морально-богословські трактати Інокентія Ґізеля: «Мир з Богом чоловіку» й «Наука про таїнство святого покаяння» (порівняння структури та основних положень)

Як уже мовилося вище, основними джерелами цього дослідження є богословські твори Інокентія Гізеля, а саме *«Мир з Богом чоловіку»* та *«Наука про таїнство святого покаяння»*, тож перш ніж перейти до аналізу окремих положень цих творів, дамо їх загальну характеристику.

Коли йдеться про дослідження тексту не тільки як обмеженого в собі феноменального явища (наприклад, філософського, богословського тощо), але й як джерела до вивчення суспільної свідомості того часу й того соціуму, у контексті якого він постав, першочергового значення набуває необхідність уточнити, хто є його автор, кому він міг бути адресований, врешті, чому цей текст постає саме в той час і в тому місці, де його вперше оприлюднено. Іноді можна знайти прямі відповіді на ці запитання: у спогадах сучасників, щоденниках чи епістолярії самого автора, інших архівних матеріалах. Але частіше нам доводиться мати справу не з такими свідченнями, а з гіпотезами, що виникають як результат наукової реконструкції, спроби дослідника вмонтувати

архимандриту великой Чудотворной Лавры Киевской, поставленный на вечную память о нем в годовщину погребению его, месяца февраля, в 24 день, 1685 года // Поучения и слова / Димитрий Ростовский. – Ч. 2. – Режим доступу: http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=rostovsky (03.10.2012). – Назва з екрану.

наявний феномен у його історичний контекст. Часто здійснення такої реконструкції схоже на процес вирішення рівняння з двома невідомими, коли для отримання результату потрібна або система рівнянь, або консенсус щодо можливих значень одного з невідомих. Приблизно так виглядає справа, коли йдеться про визначення вірогідної цільової аудиторії трактату *«Мир з Богом чоловіку»*[57] (далі *«Мир»*), опублікованого в Києво-Печерській лаврі 1669 року, та книжечки *«Наука про таїнство святого покаяння»*[58] (далі *«Наука»*), що вийшла друком там само двома роками пізніше.

* * *

Загальний обсяг *«Миру»* – 704 с. (30 нн. + 666 + 8 нн.) форматом в одну другу частку аркуша. До складу книги входять дві передмови («До єго царского пресвѣтлаго величества» – 18 нн. с.; «Предословіє къ читателю православному» – 9 нн. с.), короткий розділ із вступними відомостями («Увѣщанія предословная» – с. 1–4) та три частини («О покаяніи обще» – с. 5–61; «О кающемся» – с. 62–440; «О служителѣ тайны святаго покаянія, или о духовнику, послущающемъ исповѣди» – с. 441–666). Кожна частина, знов-таки, поділяється на глави та догмати, в яких поступово, переходячи від загальних понять і проблем до розгляду часткових питань чи буденних ситуацій, викладено моральне вчення Православної Церкви.

---

[57] На титульному аркуші цього видання зазначено: «Миръ съ Богомъ человѣку, или покаяніе святое, примиряющее Богови человѣка. Ученіемъ от Писанія Святаго и от учителей церковныхъ собраннымъ. Въ святой великой чудотворной лаврѣ Кіево-Печерской типомъ изображенное. Благословеніемъ и исправленіемъ пречестнаго отца Иннокентіа Гізіеля милостію Божіею архімандриты тояжде святыя Лавры... въ лѣто от... Рождества Христова а х ξ θ [1669]».

[58] На титульному аркуші цього видання вказано: «Наука о тайнѣ с(вятого) покаянія. Тоєстъ о правдивой и сакраменталной исповѣди. Приданы су(т) к тому и лѣкарства на грѣхи, и выводы о пожитку частои исповѣди. За благословеніе(м) в Богу преве(лебного) єго м(илости) господина отца Іннокентія Ґизієля Архїман(дрити) Ве(ликой) Чу(дотворной) Лаври Кіе(вскія) Печерскія. Въ той же С(вятой) Ла(врѣ) Ти(помъ) издадеся. Въ лѣ(то) о(т) Ро(ждества) Христова ахоа [1671]» [Н., 477]. Літера Н та цифри у квадратних дужках означають покликання на сторінку в сучаній публікації *«Науки»* (див.: Ґізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 1. Кн. 1. – К.–Л., 2012. – С. 477–542; текст підготував до друку Р. Кисельов).

Видання 1671 року значно менше за обсягом від трактату *«Мир з Богом чоловіку»* (230 с. форматом в 1/8 частку аркуша), до того ж набране шрифтом більшого розміру. До складу *«Науки»* входить одна передмова («Каючомуся чителнику наука», 10 с.), тексти молитов, які слід читати до і після сповіді (10 с.), 3 частини («Рахованя своєи совѣсти» – 16 с., «Якъ чоловѣкъ грѣши(т) проти(в) десяти приказаній Божіихъ» – 27 с.; «О седми грѣха(х) смертелны(х)» – 71 с.;), розділ «Лѣкарства на грѣхи» (71 с.), який розміщено після третьої частини, але не виділено як окрему частину, «Выводы короткіи» – 15 с., «Замкненіє» – 6 с. і, на завершення, зміст та молитва щодо прощення гріхів.

Якщо *«Мир з Богом чоловіку»*, що став першим у Православній Церкві трактатом, цілком присвяченим проблемам морального богослів'я[59], до сьогодні бодай згадували в деяких публікаціях, а його загальний зміст коротко викладений у праці Миколи Сумцова[60], то на другу публікацію, та й то як на перевидання *«Миру»*, а не самостійну працю, знаходимо вказівку тільки у статті Ярослави Стратій про Інокентія Ґізеля, вміщеній в енциклопедичному довіднику «Києво-Могилянська академія»[61].

Однак саме розгляд цих видань як таких, що логічно постали одне після одного[62], дозволить перетворити наше рівняння з багатьма невідомими (якими є причина написання книжок, їх адресат, передбачувана суспільна функція тощо) в систему, а відтак знайти ключ до її розв'язку. І на цьому шляху нас будуть цікавити як спільні риси аналізованих текстів, так і їхні найбільш характерні відмінності.

До спільних формальних рис належать такі:

– обидві книги опубліковано майже одночасно в Києво-Печерській лаврі з *благословення* Інокентія Ґізеля (слід звернути увагу, що «благословення» архимандрита Києво-Печерської Лаври зовсім не вказує на те, що він був автором цих текстів);

---

[59] Детально про це див.: Pryszmont, Jan. *Ze specyfiki prawosławnej myśli moralnej* // *Historia teologii moralnej* / J. Pryszmont. – Warszawa, 1987. – S. 303–306.

[60] Див.: Сумцов, Николай. *Иннокентий Гизель* / Н. Сумцов. – К., 1884. – 44 с.

[61] Горобець, Віктор. *Ґізель Інокентій* / В. Горобець, Я. Стратій // *Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст.: енциклопедичне видання*. – К., 2001. – С. 168–170.

[62] У цей логічний ряд треба поставити ще й невеличку працю Йоаникія Ґалятовського «Грѣхи розмаитіи», що вийшла друком у Чернігові 1685 р., де також викладено науку про гріхи та покаяння.

– обидві присвячені проблемам морального богослів'я, а точніше – науці про таїнство сповіді.

Найпомітніші відмінності виглядають так:

– у *«Мирі»* є бодай натяк на можливого автора/відповідального редактора трактату (на титулі вказано: *«исправленіемъ»* Інокентія Гізеля), а в *«Науці»* навіть такої вказівки бракує;

– у *«Мирі»* є посвята і передмова, звернена до російського царя, у *«Науці»* немає жодних дедикацій зверхникам чи покровителям;

– *«Наука»*, на відміну від *«Миру»*, видрукувана великим кеглем у зручному для користування малому форматі;

– загальний обсяг тексту, уміщеного в *«Науці»* (враховуючи різницю форматів) приблизно всемеро менший, ніж у *«Мирі»*;

– *«Наука»* написана староукраїнською, а *«Мир»* – церковнослов'янською мовою.

Тепер звернемося до порівняння змісту обох видань і спробуємо бодай гіпотетично визначити їх адресатів.

Зі змісту передмови «до читача», вміщеної в *«Мирі»*, начебто випливає висновок про «широку» аудиторію[63], до якої звертається автор, декларуючи намір сприяти викорінюванню гріхів у «всякаго чину человѣка» [М., 21]: як священиків, так і мирян, незалежно від статків чи соціального стану. Водночас звернене до надміру прискіпливого читача прохання не відкидати всієї науки про покаяння через те, що там може знайтися щось нове і

---

[63] Книгознавче дослідження збережених примірників *«Миру»* та *«Науки»*, здійснене Наталією Бондар для видання вибраних творів Інокентія Гізеля, показує, що трактат знайшов свого читача на всій території Київської митрополії, а у XVIII ст. і всього Московського патріархату (навіть попри те, що на Московському соборі 1690 р. патріарх Йоаким включив його до списку шкідливих та заборонених книг). Опосередкованим свідченням на користь того, що книга була актуальною і мала значне поширення в церковному середовищі, може слугувати й те, що на території Росії в монастирських бібліотеках віднаходять пізніші рукописні копії *«Миру»* чи його фрагментів. Крім того, указ Священного Синоду від 1766 року знову нагадує про заборону використовувати положення *«Миру»* у встановленні ступенів спорідненості, натомість рекомендує покликатися на статті «Кормчої книги». Детальніше про це див.: Бондар, Наталя. *Історико-книгознавчий огляд видання «Миръ съ Богомъ человѣку» (1669) та його примірників* // Гізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Гізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 289–324; *Каталог видань: Інокентій Гізель «Миръ съ Богомъ человѣку» (Київ: Друкарня КПЛ, 1669); Інокентій Гізель «Наука о тайнѣ св. покаянія» (Київ: Друкарня КПЛ, 1671)* / упор. Н. Бондар. // Гізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Гізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 337–397.

незвичне або взяте від іноземних авторів, напевно передбачає аудиторію, добре обізнану з тогочасною богословською думкою, як православною, так і католицькою та протестантською[64]. Вміщений на початку цієї ж передмови патріотичний заклик до людей «различныхъ званій» [М., 18] викорінювати в собі гріхи, які стали причиною гніву Божого й кари, посланої у вигляді лютої многолітньої «в Малой Россіи брани» [М., 17], мабуть, адресовано також не пересічним вірянам, а представникам політичної (церковної та світської) еліти, що могли реально впливати на стабілізацію життя у виснаженій війною країні. Цікаво, що Ґізель обґрунтовує актуальність написання і публікації трактату не внутрішніми потребами Церкви (як це робить Йоаникій Галятовський у праці *«Гр҃хи розмаитіи»*, виданій у Чернігові 1685 року), а саме суспільною необхідністю поправи морального стану соціуму задля встановлення миру і досягнення спільного блага.

Отже, трактат *«Мир з Богом чоловіку»* могли задумувати як книгу, адресовану представникам тогочасної інтелектуальної еліти, насамперед добре освіченому вищому духовенству: настоятелям монастирів, настоятелям соборів у великих містах, духівникам козацької старшини, ієрархам, в обов'язки яких входило вирішення питань про відпущення особливо важких гріхів, яких не має права розгрішати пересічний парафіяльний священик. До того ж, книга, написана церковнослов'янською мовою, мала свідчити про зрі-

---

[64] Очевидно, саме таким читачам адресоване застереження-прохання не відкидати поданого у трактаті морального вчення тільки на підставі того, що деякі його принципи можуть видатися позиченими від теологів інших християнських конфесій: «Ибо не токмо въ иновѣрныхъ, но и въ еллински(х) ученіяхъ иногда истинныя и здравому разуму служащія повѣсти яко злато посредѣ блата обрѣтаютъся» [М., 21]. Здійснивши ґрунтовний текстологічний аналіз *«Миру»* та його порівняння з латиномовними трактатами з моральної казуїстики, Маргарита Корзо доходить висновку, що основним джерелом для запозичень Ґізелю міг слугувати трактат польського домініканця Міколая Мосчицького *Elementa ad S. Confessiones non tantum sacerdotibus in foro poenitentiae tyronibus apprime necessaria, verum etiam omnibus poenitentibus exacte confiteri volentibus summe utilia. Duodecim partibus comprehensa* (Kraków, 1603). Про це див.: Корзо, Маргарита. *«Мир з Богом чоловіку» Інокентія Ґізеля в контексті католицької моральної теології кінця XVII – першої половини XVIII ст.* // Ґізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.– Л., 2010. – С. 195–262. Характеристика змісту трактату Інокентія Ґізеля *«Мир з Богом чоловіку»* є також у працях: Сумцов, Николай. *Иннокентий Гизель* / Н. Сумцов. – К., 1884. – 44 с.; Перетц, Владимир. *Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков* / В. Перетц. – М.– Ленинград, 1961. – С. 183–205.

лість місцевої православної Церкви і про те, що її вчення не поступається католицькому чи протестантському ані рівнем власної сакральної мови, ані ясним викладом догматики, ані охопленням різних проблем богослів'я, ані здатністю до практичного вирішення нагальних соціальних проблем (зокрема в царині моралі).

У вступі, який передує викладові основного змісту трактату, Ґізель пояснює значення термінів, які вважає ключовими для свого вчення. Це такі поняття, як совість, воля, благодать, оправдання та заслуга.

Перша частина трактату («О покаяніи обще») присвячена, як би ми сьогодні сказали, теоретичним проблемам. У ній ідеться про те, що таке каяття та скруха і якими вони бувають; що таке сповідь та які її характеристики; що таке покута, якою вона буває, кого стосується, хто її накладає, хто, коли, чому і як повинен здійснювати; що таке гріх, яким є поділ гріхів, як розрізняються смертні гріхи від поточних (прощенних), за якими ознаками визначається важкість гріха, яким чином смертний гріх може переходити у прощенний та навпаки, які обставини взагалі звільняють людину від відповідальності за скоєні вчинки; якими способами гріх може бути скоєний; які додаткові обставини скоєння гріховного вчинку слід враховувати, як вони можуть змінювати рід гріха, навіщо та в який спосіб ці додаткові обставини мають бути названі під час сповіді; якими мають бути дії священика, котрий приймає сповідь: (а) у випадку, коли для відпущення гріхів достатньо самого акту каяття та скрухи того, хто сповідається; (б) у випадках, які потребують накладення єпитимії чи відсилання до архиєрея. Судячи з загального змісту цієї частини, вона, згідно з задумом, адресована радше священикам, ніж мирянам. З тих моментів, які визначають усю концепцію трактату і є виразно «новими» для православної теології, привертає увагу запровадження вживаних у латинській схоластиці понять «матерія» і «форма» каяття, а також концепту заплати («довлетвореніє») за гріхи, притаманного католицькому вченню про мораль[65]. Варта уваги і спроба дати чіткі дефініції всім ужитим поняттям.

Друга частина – «О кающемся» – має характер радше прикладний, ніж теоретичний, і саме вона могла бути зорієнтована

---

[65] Про це див.: Корзо, Маргарита. *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований* / М. Корзо. – М., 2007. – С. 310–312, 382.

зокрема й на світського реципієнта. На початку в ній ідеться про те, як покаяльник мусить збуджувати в собі почуття скрухи і готувитися до сповіді. Далі перелічено та детально описано всі види й роди гріхів, названі найпоширеніші способи їх учинення. Окрім пояснення гріхів, здійснених проти чеснот богословських, 10 заповідей Божих та заповідей церковних, і опису семи гріхів смертних, виділено гріхи, які можуть статися при «тайнахъ святыхъ церковныхъ» (тут-таки подано опис сутності самих таїнств), гріхи, які волають до неба, гріхи проти справ милосердних та гріхи, властиві окремим суспільним станам (гріхи духовного стану; стану подружнього й господарів; влади й розпорядників добра спільного; купців, ремісників та інших станів). Завершує цю частину повчання про те, якою має бути сповідь, як слід поводитися в час сповіді й після неї, а також до, під час і після причастя.

Третя частина трактату («О служителѣ тайны святаго покаянія, или о духовнику, послущающемъ исповѣди») адресована виключно священству: тут пояснено, хто має право бути духівником, що входить у його обов'язки, якою є відповідальність духівника перед Богом і перед паствою, у чому полягає сенс печатки сповіді. Новим для православного богослів'я є введене тут розрізнення функцій духівника як судді та як лікаря[66]. У контексті двох окремих глав, присвячених цим завданням священика, найвиразніше розкриваються погляди автора трактату на роль Церкви як інституції, через яку можна ефективно впливати на формування свідомості мирян.

Структура *«Науки»*, порівняно з *«Миром»*, не така розгалужена, а виклад матеріалу суттєво відрізняється підкресленою простотою. На відміну від *«Миру»*, тут немає урочистих передмов чи посвят, цілком відсутні теоретичні викладки, як і будь-які визначення богословських понять чи термінів (власне, кількість самих термінів, вжитих у цьому тексті, також мінімальна). Пропущено майже всі прямі цитування Святого Письма чи Отців Церкви (загалом питома вага апеляцій до авторитетних джерел у *«Науці»* значно менша, ніж у *«Мирі»*, а ті посилання, що залишилися, здебільшого подано як переказ відповідної думки «своїми словами»). Немає жодного розділу чи параграфа, директивно

---

[66] Про це див.: Корзо, Маргарита. *Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века* / М. Корзо. – М., 2011. – 156 с.

спрямованого священикам: про таїнства, про гріхи людей духовного стану, про функції духівника, про те, як приймати сповідь, давати розрішення, накладати епітимію, що таке печатка сповіді тощо. Максимально коротко і доступно пояснено, що таке каяття і скруха, як вони мають виявлятися, що таке гріх, який принцип поділу гріхів, як відрізнити смертний гріх від прощенного, як може змінюватися «статус» гріха, яким чином гріх може статися, які бувають обставини скоєння гріховного вчинку та як вони впливають на зміну роду гріха, як сповідувати обставини гріха та загалом як здійснювати покаяння. За переважною формою викладу матеріалу (частини 1–3) – у вигляді коротких запитань, над якими має задуматися людина, екзаменуючи власне сумління, – *«Наука»* подібна до 10 глави 2 частини *«Миру»*, де викладено вчення про гріхи «особнымъ саномъ случающихъся» [М., 212–235]. Але якщо в *«Мирі»* безпосередньо після кожного такого запитання здебільшого йде пояснення, чому такий вчинок є гріховним і як у тій чи тій ситуації належить чинити, щоб уберегтися від гріха або виправити його, то в *«Науці»* такі пояснення винесені в кінець книги (розділ «Лѣкарства на грѣхи»). До того ж, ці «ліки» (на сім гріхів смертних, звичку присягатися, неповагу до старших і наклеп) не прив'язані до конкретних гріховних дій, а швидше стосуються норм поведінки взагалі й становлять своєрідну «позитивну» програму суспільної та релігійної етики. Ця частина книги (як і «Выводы о пожитку частои сповѣди» та «Замкненіє») викладена не у формі запитань, а у формі розповіді, яка через низку легко доступних для зрозуміння прикладів має переконувати читача в необхідності праведного життя. На тлі лаконічності й простоти, притаманної мові *«Науки»*, впадає у вічі ряд повторів, що трапляються тут: у різних частинах книги автор по декілька разів повертається до тлумачення тієї самої думки, наприклад, коли йдеться про способи запам'ятовування власних гріхів або про необхідність вибирати належного духівника.

Єдиною прямою вказівкою на можливого адресата книжки у виданні 1671 року є назва вступної частини – «Каючомуся чителнику наука», – яка за суттю є не передмовою у звичному для XVII ст. розумінні, а коротким викладом причин, задля яких людина мусить приходити до «тайны святого покаянія», і способів очищення від гріха та отримання статусу сина Божого і

спадкоємця Царства Небесного[67]. Сенс покаяння і кроки до його здійснення тут пояснено на одній сторінці (замість 60 сторінок у *«Мирі»*), і зведено до чотирьох обов'язків пенітента: зненавидіти власні гріхи й погані звички; сповідатися в гріхах щиро і з великим жалем, нічого не додаючи і не приховуючи[68]; сповідатися перед священиком «ростропнымъ»[69] [Н., 480], наділеним відповідною владою[70] і здатним научати, наставляючи на шлях спасіння; охоче і точно виконувати все, що накаже священик, для спокутування гріхів. Окремо автор книги звертається до тих, хто має на собі уряд, чин або обітницю і може часто впадати в якийсь «особный» (так би мовити, професійний) гріх. Таким варто створити реєстрик злих вчинків, котрі в їхній практиці трапляються

---

[67] Варто процитувати цю настанову повністю: «[Людина слабка, багато грішить, і, розуміючи це, Бог подав людині] розмаитыи способы, якъ бы моглъ от всѣхъ тыхъ узъ грѣховныхъ свободитися и до першеи ласки Божеи прійти. Межи котрими подалъ єму ТАЙНУ Святаго ПОКАЯНІЯ, презъ которую можетъ знову изъ сына гнѣву и изъ сына погибели Сыномъ Божіимъ зостати и наслѣдникомъ Царствія Небеснаго, єсли тылко ведлугъ нижей описаннаго способу поступовати изволи(т)» [Н., 479].

[68] Ця теза на 10 сторінках передмови повторюється чотири рази, а ще двічі повторюється порада записувати гріхи у реєстрик, щоб їх не забувати: «А єсли бы ся кто вымовля(л) (якъ многіи чинятъ), ижъ для давности не могу помнѣти своихъ грѣхо(в) (що єстъ не подобна, абы ся мѣли забы(т) смертелныи грѣхи), або, якъ нѣкоторыи мовя(т): умѣемо грѣшити, а не умѣемо ся сповѣдати... Нехай же собѣ таковый прочитає(т) нижей описаны(й) рахуно(к) совѣсти, а въ память собѣ возме(т), або писмо(м) назначи(т), якій бы в себѣ грѣ(х) ощутилъ, ґды жъ изъ карты можетъ ся сповѣдати, ничого єднакъ не причиняючи, ани уменшаючи, ани якими околичностями затрудняючи, або ся вымовляючи» [Н., 480].

[69] На тому, що священик повинен бути «розторопним» і мати необхідний дозвіл від «старших», у передмові наголошено тричі. Мабуть, це була дуже актуальна проблема, бо у «Замкненю» ця ситуація описана ще раз, і досить барвисто. Автор застерігає покаяльників, аби ті, соромлячись сказати правду доброму духівникові, не шукали різних способів, якими можна цього уникнути і «Бога обдурити», зокрема: «єдны духовниковъ себѣ щоразъ отмѣняю(т), або єдному духовнику єдно, а другоє другому сказуютъ, абы духовникъ не моглъ досконале уломности познати. Другіє себѣ... легкомыслныхъ духовнико(в) шукаютъ. Третіи простаковъ. Четвертыи умыслне на подпилы(х) священико(в) трафляютъ...» [Н., 538]

[70] Щоправда, тут вказано, що у крайній потребі можна сповідатися в будь-якого священика, навіть не наділеного спеціальною владою від старших. Це зауваження корелює з питанням про те, чи буде дійсним хрещення дитини, якщо обряд провів мирянин, у ситуації, коли дитина могла померти нехрещеною, а поруч не було священика.

найчастіше (наприклад, купець обважує, продає неякісний товар тощо), щоб тут-таки ретельно фіксувати їхню кількість, аби на сповіді без обману «выразити личбу грѣхо(в)» [Н., 480], та ті обставини, які можуть вплинути на зміну тяжкості гріха (наприклад, пояснити, кого обважував, на скільки і як часто)[71]. Наприкінці передмови пенітента застерігають, що необхідно приходити на сповідь у покорі, добирати слова, які б його звинувачували, а не виправдовували, при цьому говорити тільки про себе, не відкривати чужих гріхів і не називати жодних імен. Після передмови вміщено дві молитви, що їх віряни мають промовляти перед сповіддю і після неї[72].

Перша частина *«Науки»* у коротких тезах пояснює, як людина може согрішити. Градація гріхів досить проста і суттєво відрізняється від наведеної в *«Мирі»*. Вони поділені на три основні групи: гріхи проти Бога, проти ближнього і проти самого себе[73]. Гріхів проти Бога описано 19 і вони зводяться в основному до формальних моментів: неуважне або неналежне провадження вечірніх та вранішніх молитов, невідвідування літургії або неналежна поведінка в час її слухання, недбале ставлення до сповіді та причастя, блазнювання, відвідини ворожок, віра в забобони, прохання про чудо[74], порушення обітниці, присягання без потреби або у справах неправедних, невіддання Богові належної любові, вдячності та честі, впадання у відчай.

Значно більше уваги приділено нормам щоденної поведінки в соціумі (гідним/не гідним доброго християнина вчинкам) – це гріхи проти ближнього (всього 18) та проти самого себе (всього 16). До гріхів проти ближнього віднесено: порушення загальних вимог стосовно любові та справ милосердних[75], брак поваги й покори у стосунках з господарями і зверхниками; злі поради, підлабузництво, гнівливість, заздрість, злодійство. Як і в *«Мирі»*,

---

[71] У *«Мирі»* вказано, що готуючись до сповіді вірянин повинен дати відповіді на питання «Кто? Что? и Камо? Когда? Почто? И Како?» [М., 41]. У *«Науці»* відповідні запитання сформульовано так: «Кто? Коли? Где? З ким?» [Н., 481].

[72] У *«Мирі»* тексти молитов узагалі не відтворені.

[73] Такого поділу гріхів у *«Мирі»* немає. Гріхи «проти Бога» тут почасти розглянуті серед гріхів проти заповідей Церковних та проти чеснот богословських.

[74] «Єсли Бога кусилъ, домагаючися якихъ знаковъ и чу(д)» [Н., 484].

[75] «Кого въ утрапеню видячи змиловался и ратуно(к) єму учинилъ якій» [Н., 485].

чимало уваги приділено питанням збереження «честі» й доброї слави ближнього. З 18 випадків, якими можна згрішити проти ближнього, 11 так чи інакше стосуються зазіхання на честь[76] (введення у неславу, насмішки над явними чи таємними вадами, невіддання належних почестей, заохочення до ганебних вчинків тощо). Цікаво, що тут з'являється опис гріха, якого в такому контексті взагалі немає в *«Мирі»*: це захист винного від справедливої кари, який потрактовано як шкода, завдана насамперед самому злочинцю, який, ухилившись від правосуддя, не покине свого лиходійства і згубить новими гріхами власну душу[77].

Гріхи проти самого себе поділено на декілька рубрик: загальні (впадання у гріх словом, помислом чи ділом; обжирство і пияцтво, зокрема вживання забороненої їжі; слухання «бѣсовскихъ» пісень, єретичних проповідей, непристойних розмов тощо); з боку гордості (якщо вперто не слухають доброї поради або навмисно роблять щось наперекір; гордують іншими людьми; хизуються походженням, славою, маєтками, розумом, мудрістю тощо; вдають у небезпеку своє дочасне й потойбічне життя); та з боку прагнення честі (надмірне поривання високих чинів та почестей; нерозсудливість; непристойний сміх; гнівливість і нетерплячість; легковажність та марновірство; відсутність побожності; небажання робити добрі справи; недбальство[78]; порушен-

---

[76] Свідченням особливої уваги до цих питань є й той факт, що в частині під назвою «Лѣкарства на грѣхи», крім семи смертних гріхів, під окремими рубриками розглянуто тільки ті ситуації, що так чи так пов'язані з віддаванням честі або збереженням її: «присягання», «віддавання честі родичам і старшим» та «наклеп».

[77] «Єсли виннаго о(т) караня якого колвекъ вызволилъ, котрымъ бы каранемъ винному грѣхи были отпущены, и напотомъ покаял бы ся. А гди бе(з) караня минуло бы ся єму, до тыхъ же або и болшихъ грѣховъ вернулся» [Н., 486]. У *«Мирі»* звільнення від справедливої кари розцінено як гріх проти правди: так, наприклад, кваліфікують гріхи судочинців, що, виправдовуючи винного, завдають шкоди потерпілій стороні, яка не отримує сатисфакції, і суспільству, яке залишається незахищеним від лиходійства.

[78] Тут автор книги розрізняє звичайну байдужість до добрих справ і недбалість до покликання. Перша описана так: «до заутря откладa(в) зачати що доброе, а за тымъ тоє минуло» [Н, 487]. Друга описана як відмова від дару Святого Духа: «Єсли ся згожа(л) з надхненемъ Божіи(м) и зара(з) тоє, що эму Духъ Святый до серца яким колвекъ способомъ подалъ, старался в добродѣтель поступити, чили тежъ о тоє не дбалъ» [там само.] У класифікації *«Миру»* останній гріх міг би бути віднесений до гріхів проти Святого Духа – найважчих із усіх гріхів.

ня Церковних правил через надмірне захоплення чи то розвагами, чи то роботою). Як бачимо, у *«Науці»* до гріховних вчинків, скоєних проти себе самого, віднесено майже повний перелік смертних гріхів різного кшталту. Виглядає, що автор книги намагався знайти найбільш адекватний спосіб переконати мирян у згубності грішного життя, апелюючи не до абстрактних богословських істин, а до природного почуття самозбереження, адже навіть залишаючись байдужою до Бога і до ближнього, людина не може бути цілком байдужою до власного блага. Цей момент, як і багато інших штрихів, наявних у виданні 1671 року, свідчить на користь гіпотези, що адресатами книги були пересічні миряни й парафіяльні священики.

Друга частина *«Науки»* присвячена розглядові десяти заповідей Божих. Їх інтерпретація в багатьох моментах також суттєво відрізняється від трактування, наведеного в *«Мирі»*. Насамперед варто звернути увагу на загальний обсяг тексту, присвяченого декалогу: у *«Науці»* він значно більший, ніж у *«Мирі»*, відповідно 486 та 240 рядків[79]. Ще промовистішими виглядатимуть такі показники, якщо враховувати їх співвідношення з повним обсягом видань: відповідно 27 сторінок із 230 та 7 сторінок із 704. Суттєва різниця і у способі викладу: у *«Мирі»* він позитивний, це розкриття сенсу кожної заповіді та виклад вимог щодо їх виконання; у *«Науці»* – негативний, тобто це перелік учинків, якими люди порушують заповіді декалогу. Інакшим виявляється і трактування деяких Заповідей Божих. Так, у контексті перших двох (1) «Не будутъ тебѣ бози иныи развѣ мене»; (2) «Да не возмеши имени Господа Бога твого надаремне» [Н., 488][80], у *«Науці»* розглядаються гріхи, здійснені проти віри, надії та любові. У *«Мирі»* вони названі злочинами проти чеснот богословських, а їх розгляд виділено в окрему, не представлену в *«Науці»*, рубрику, що передує декалогу. Втім, як би ці вчинки не класифікували, пояснення їх сенсу в обох працях досить схоже.

Гріх проти віри – це насамперед впадання в єресь. У *«Мирі»* до таких учинків віднесено сумніви «со совершеннымъ разсужденіемъ» [М., 55] у правдивості православної віри, допо-

---

[79] За кількістю знаків одному рядкові *«Миру»* відповідає приблизно півтора рядки *«Науки»*.

[80] У *«Мирі»* перша заповідь названа так само, а друга – *«Не сотвориши себѣ кумира»* [М., 56].

мога єретикам і зацікавлене слухання їхніх проповідей, читання єретичних книг і навмисне утримування їх, незнання догматів православної віри та небажання їх знати, віра у сни та спроба через сни довідатися про майбутнє. Окремо зазначено, що слуги, які заходять на зібрання єретиків не добровільно, а «ради услуженія» [М., 55], не згрішають. У *«Науці»* в подібному переліку немає вказівки на необхідність знати догмати віри (!) та застереження про звільнення слуг від відповідальності. Натомість введено досить архаїчну, як на 1671 рік, заборону захищати єретиків від покарання за єресь[81], а замість короткої репліки *«Миру»* проти віри у сни вміщено чотири абзаци, які стосуються різних забобонів, ворожіння та відвідин ворожок, використання засобів, отриманих «от бѣса, або чаровниковъ, або хаверзнико(в) вымышлены(х)» [Н., 488], читання книг чорнокнижницьких тощо. (Щоправда, в *«Мирі»* гріхи чорнокнижництва та ворожбитства розглянуті окремо як здійснені не проти віри, а власне проти першої заповіді Божої, хоча й у цій частині тексти не є ідентичні).

Реєстр причин, з яких людина грішить проти надії, тобто не дбає про необхідні для спасіння речі, у *«Мирі»* ширший і має характер прихованої дискусії з протестантською ідеєю предестинації, на що в *«Науці»* немає жодного натяку. Щодо часткових збігів та розходжень, то можна сказати, що в *«Науці»* є й такі положення, що дослівно перекладені з *«Миру»* (про покладання на власні сили у справі спасіння), і такі, яких немає у трактаті. Останні часто можна розцінювати як явний відгук на звичні життєві практики:

> Єсли безпечне грѣшилъ взглядомъ того, же южъ пред тымъ тож былъ згрѣши(л), чого ся заедно сповѣдати мыслилъ [Н., 489], –

яскрава ілюстрація для дослідника стану релігійності в українському соціумі XVII ст.

Переліки гріхів проти любові відрізняються найбільше. У *«Мирі»* йдеться про необхідність віддавати Богові належну любов, примножувати Його честь і славу, прагнути небесних вічних благ більше, ніж дочасних земних[82], любити людей благих і тих, що благому научають, допомагати ближньому у важкій нужді. У *«Науці»* вказані постулати значно заземленіші. Наприклад, довга

---

[81] «Єсли зъ єретиками мѣлъ компанію и пріятелство, або гды ихъ за єресь карати мѣно, оныхъ боронилъ» [Н., 488].

[82] Навіть якби «было и съ сомнѣніемъ о Небесныхъ, будут ли или нѣ» [М., 56]).

розповідь про те, як і задля чого любити Бога і примножувати Його честь (у *«Мирі»* 14 рядків) передана одним реченням: «Єсли Бога всѣмъ сердцемъ любилъ?» [Н., 489]; про шанування людей «благих» взагалі не йдеться, є тільки застереження, що не можна гніватися на тих, що схиляють до добрих учинків. Натомість першою позицією в *«Науці»* виділено положення, цілком відсутнє в *«Мирі»*: «Єсли ся не гнѣвалъ коли о що на Бога, якъ долго и многокроть?» [Н., 489]. Також введено питання про те, чи не молився до Бога, «абы себѣ на земли що могъ выпросити... щасте, славу, богатство, ласку от кого и про(ч).» [Н., 489], і чи знаходив час, аби згадувати Бога впродовж дня. Думаю, тут знову ми стикаємося з яскравим прикладом апелювання до повсякденної/побутової релігійної свідомості, у якій стосунки з Богом описувалися тими ж поняттями, що й стосунки з людьми (володарями, господарями), з якими можна увійти в конфлікт чи помиритися, в яких можна було випросити або заслужити якісь цілком осяжні блага, врешті, про котрих можна було саме пам'ятати/забувати[83], а не завжди мати їх у серці (як це насправді має бути, коли йдеться про Творця).

Проблема ідолопоклонства та шанування ікон, через яку в *«Мирі»* розкривається суть другої заповіді: «Не створи собі кумира», у *«Науці»* взагалі не розглядається.

Третя заповідь[84] в обох виданнях названа однаково: «Не прикликай імені Господа Бога твого надаремно», і стосується заборони неправдиво присягатися, проклинати, виявляти блюзнірство та ламати обітниці. Різниця у трактуванні цих гріхів також полягає у спрощеному, заземленому регістрі, характерному для *«Науки»*, до якої не включили широкі богословські положення *«Миру»*, але натомість додали прикладів із повсякденності. Так, із 66 рядків, у яких розглядаються «заборони» третьої заповіді, у

---

[83] «Єсли о Богу не часто розмышлялъ, заледво ра(з) на день, або менше, уганяючися за суетою» [Н., 489].

[84] Я наводжу повний перелік заповідей, уміщений в обох книжках, оскільки в різних текстах їх перелік та порядок могли трактувати по-різному. Наприклад, у Галятовського в *«Гріхах розмаїтих»* перші два гріхи, як і в *«Науці»*, об'єднані під рубрикою «Не будеш мѣти інших богов опроч мене». Інші вісім гріхів розглянуті в такій послідовності: не кради; не чужолож; не вбивай; не свідчи фальшиво; не прикликай імені Господа надаремно; шануй день святий; шануй батьків своїх; не пожадай добра ближнього твого. – Галятовський, Іоаникій. *Грѣхи розмаитіи* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 379.

«Мирі» 30 рядків займає пояснення того, що таке присяга, якою вона буває і чому це гріх (тут-таки вміщено застереження для тих, хто судиться, аби вони не присягали і не вимагали присяги в інших, особливо у неправдивих свідченнях), а ще 14 – тому, як можна брати на себе обітницю та чому її не можна порушувати. У *«Науці»* все це сформульовано просто:

> Єсли фалшиве присяга(л), и многокроть? [Н., 489]. Єсли зламалъ якій слю(б), або присягу учиненую Богу, и якій слюбъ, и многокро(т)? [Н., 490].

Тим часом забороні прокльонів і хули на Бога (мабуть, ці практики назагал були значно поширеніші, ніж складання урочистих присяг чи обітниць) у *«Науці»* присвячено 33 рядки з 41, що стосуються третьої заповіді[85] (проти 21 із 66 у *«Мирі»*). Живою реакцією на повсякденні практики можна вважати наявний у *«Науці»* (але відсутній у трактаті) осуд персонального ставлення до Бога як до реально явленої, а не трансцендентної сутності: заборонено придумувати нові форми прокльонів та заклять; вважати, що від Бога можна щось приховати, що Він може чогось не побачити або про щось не довідатися; що Він може бути не здатним (чи не мати охоти) щось виконати[86] або просто може забути про певну людину чи певні прохання[87]. Заборонено також порівнювати що-небудь або кого-небудь із Богом чи небесними силами[88]. Але головне, у чому розкривається персоналізоване ставлення до Всевишнього – це оцінка Його вчинків. У *«Науці»* заборонено жалітися на Бога, примовляючи, що Він щось погано зробив або невдало вирішив тощо, або виправдовувати власні гріхи, посилаючись на житія святих чи Святе Письмо (тут, імовірно, опосередковано не схвалюється читання мирянами на

---

[85] Варто зауважити, що загалом пояснення третьої заповіді в *«Мирі»* забирає 66 рядків із 240 всієї глави, присвяченої декалогу, а в «*Науці*» всього 41 рядок із 486.

[86] Сюди ж віднесено випробовування (спокушання) Бога: «довѣдаюся я, єсли Богъ тое учини(т) або учинити може(т)» [Н., 490].

[87] Пор. вислови: «Богом забута земля», «Господь мене не любить» або «Господь забув мене забрати», які збереглися і в сучасному мовленні.

[88] Очевидно, це репліка проти розповсюдженої в барокових панегіриках практики уподібнення осіб і явищ християнського культу античним персонажам і божествам. Ширше про це див.: Maciuszko, Janusz. *Symbole w religijności polskiej doby Baroku i Kontrreformacji* / J. Maciuszko. – Warszawa, 1986. – S. 91–92.

власний розсуд священних текстів). Всі ж теоретичні викладки *«Миру»* про те, що таке блюзнірство і єретичне богохульство, у *«Науці»* також «одомашнені» і зреферовані в одному реченні: «Єсли подпиваючи албо при доброй мысли безъпечне и упорне розмовля(л) о реча(х) святы(х)» [Н., 490].

Четверта заповідь «Пам'ятай день суботній» в обох виданнях потрактована майже однаково. Щоправда, у варіанті 1671 року не згадано гріх господарів, які примушують слуг або челядь працювати у святкові дні. Пропуск гріхів, притаманних зверхникам, загалом характерний для *«Науки»*. Це спонукає думати, що книжку адресували не шляхті, а «простому» читачеві, однак подібне твердження суперечитиме твердженню істориків про доволі низький рівень грамотності населення Київської митрополії.

П'ята – «Шануй батька свого» – у *«Мирі»* подана дуже коротко (12 рядків): тут уміщено пояснення, що таке честь, яка припадає батькам, і як її слід віддавати серцем, вустами та ділом. У *«Науці»* на її розкриття витрачено 39 рядків і детально описано чимало ситуацій, які можна трактувати як реальні проблеми у стосунках родичів чи підданих та їх господарів. Покаяльник, готуючись до сповіді, повинен згадати, чи він не гнівався на батьків, чи не проклинав їх явно або в думках, не обмовляв, не ображав їх словом і не принижував, чи не створював їм непотрібного клопоту, чи не соромився батьків і був їм слухняним, чи допомагав їм у скруті, чи не розтринькував їхнього майна, чи молився за них, чи любив та шанував і не кривдив «братію и сестры и повинныхъ» [Н., 491], а також старих та убогих людей, чи не висміював і не ганьбив «преложоныхъ свѣцкихъ, и духовныхъ, священниковъ, казнодѣевъ» [Н., 491], чи слухався своїх зверхників, особливо свого духівника[89].

Шоста заповідь – «Не убий». У *«Мирі»* вона потрактована як заборона вбивати й завдавати тілесних ушкоджень. У викладі, цілком співвідносному з юридичними формулюваннями, тут здійснено розрізнення навмисного і випадкового (від необережності та через неможливість передбачити ситуацію) вбивства з подальшим визначенням міри відповідальності за кожний вчи-

---

[89] Як бачимо, заповідь «чти отца своєго» тут розширена до вимоги шанувати близьку родину, старших людей, світську і духовну владу. У *«Мирі»* про це йтиметься в переліку гріхів, притаманних окремим станам: там описано обов'язки господарів та кожного з членів родини.

нок. Погляд на вбивство, засвідчений у *«Науці»*, суголосний відповідним артикулам Третього Литовського Статуту 1588 року[90], але тут звертають увагу не стільки на інтенцію щодо здійснення злочину, скільки на те, проти кого цей злочин був спрямований (проти рівних собі чи старших, проти чужих чи рідних, світських осіб чи духовних), яким чином і скільки разів його здійснили: один чи декілька разів, відкрито чи з засідки, або через отруєння, чи знищенням плоду, «або яки(м) колвекъ способомъ, от чого бы душа умерти могла» [Н., 491]. Згубити душу можна як чужу, так і власну, а отже, до «убивства» віднесли обжирство та пияцтво, які призводять до хвороби або й до смерті; спонукання інших до різного роду гріхів; бійки або заохочування до них, нападки та образи. До способів, якими можна вбити, віднесено і прокльони:

> Єсли кого проклиналъ, зле мовячи: Бодай тя злая або наглая смерть не минула, або бодай тя Перу(н) заби(л), и про(ч).[91] [Н., 492].

До цієї ж заповіді в *«Науці»* віднесли зневагу та зазіхання на гідність людини як своєрідну форму «моральної» згуби[92].

Сьому заповідь «Не чини перелюбу» в обох текстах трактують як заборону всякої плотської нечистоти[93]. Але якщо в *«Науці»* детально перелічено досить невинні способи, якими можна впасти в нечистоту (зокрема через підморгування, співання та слухання світських пісень або читання й утримування книжок «невстидливих», зміст яких може «сквернити... уши честныи» [Н., 492]), то в *«Мирі»* вказано тільки на матеріальну відповідальність чоловіка за перелюб, якщо від нього з'явилася дитина. Цікаво, що цей відверто прикладного характеру момент пропу-

---

[90] Про це див.: Малиновский, Иоанникий. *Учение о преступлении по Литовскому Статуту* / И. Малиновский. – К., 1894. – VIII, 172 с.

[91] Тут також бачимо народні вірування, пов'язані з силами природи.

[92] Про проблему честі у трактаті *«Мир з Богом чоловіку»* йтиметься в наступних розділах цієї монографії. Також про це див.: Довга, Лариса. *Уявлення про «честь» у трактаті Інокентія Ґізеля «Мир з Богом чоловіку»* // Соціум. – Вип. 5. – К., 2005. – С. 249–259.

[93] У Ґалятовського цей гріх називається «не чужолож», а до чужоложників віднесено «души людей грѣшнихъ, которіе, покинувши Бога, удаются до діявола и єго волю чинятъ» (Галятовський, Іоаникій. *Грѣхи розмаитіи* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 378).

щений у *«Науці»*, можливо, тому, що він не вписувався у значно консервативнішу буденну свідомість пастви, де байстрюка не сприймали за людину, наділену правами.

Восьма заповідь «Не вкради» в обох випадках стосується заборони красти, забирати силою, чинити розбій, завдавати будь-яких матеріальних збитків тощо. Сюди ж віднесено неповернення (також повернення у пошкодженому вигляді або не повністю) позичених речей, невиконання (чи неповне виконання) заповіту, купівлю крадених речей. *«Наука»* додає до цього переліку невиплату зарплатні (також невчасну або невідповідну виплату), неналежне виконання роботи, за яку отримано гроші, шахрайство у купівлі чи продажу, лихву, хабарництво, святокупство тощо[94].

Дев'ята заповідь «Не свідч фальшиво» у *«Мирі»* подана як така, що забороняє кривоприсяжництво, особливо в суді, а також усяку брехню, особливо ту, що завдає шкоди ближньому. У *«Науці»* таке повчання зведено до одного речення (2 рядки), а решта тексту (54 рядки) присвячена описові ситуацій, за яких навмисно чи випадково можна образити ближнього, зневажити його гідність або й взагалі позбавити когось честі, що безумовно становить гріх смертний. До таких ситуацій віднесено обмови (чи охоче слухання обмов), плітки, відкриття чужих таємниць або недоліків, сіяння незгоди між приятелями, підлабузництво тощо.

Десята заповідь «Не побажай...» в обох книгах потрактована як прагнення до того, що заборонено в сьомій та восьмій заповідях. Щоправда, у *«Науці»* не згадали прагнення до перелюбу, вказано тільки на заборону бажати добра ближнього свого. Можливо, через те, що інтенцію на перелюб і навіть прагнення дотиків чи поцілунків тут уже було описано в контексті порушень сьомої заповіді.

Третя частина *«Науки»* присвячена розглядові семи смертних гріхів. За структурою, способом викладу та змістом вона найближча до відповідного розділу *«Миру»*, тому я зупинюся тільки на показових розбіжностях у текстах. Перша суттєва відмінність полягає в обсязі представленого матеріалу: 125 сторінок у *«Мирі»*

---

[94] У *«Мирі»* ці злочини розглянуто в числі провин, властивих людям різних суспільних верств. Див. про це: Довга, Лариса. *Соціальна утопія Інокентія Їзеля // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура:* зб. наук. пр. на пошану Валерії Михайлівни Нічик / упор. Л. Довга, Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 227–266.

та 74 в *«Науці»* (з урахуванням різниці формату це майже удвічі менше, ніж у трактаті). Як і в усьому тексті *«Науки»*, тут немає властивого для *«Миру»* теоретизування. Безпосередньо після назви гріха наведено здебільшого досить стислий перелік реальних життєвих випадків, у яких виявляється той чи той гріх, а далі перелічено наслідкові явища («цорки» = «плоди» у *«Мирі»*), які супроводжують гріх або настають після його скоєння. Порядок гріхів у *«Мирі»*: гордість, зажерливість, нечистота, обжирство, заздрість, гнів та лінощі, у *«Науці»* обжирство перенесено на шосте місце, після гніву і перед лінощами[95].

Гордість розглядається як надмірна віра у власні сили (заслуги) і невміння (небажання) дякувати Богові за отримані дари, прагнення для себе почестей, високих урядів та похвали від людей, незалежно від того, варта їх людина чи ні. Сім плодів гордості – це: (1) чванство, тобто отримання хвали з гріха і неправдиве висвітлення своїх справ зі шкодою для ближнього (у *«Мирі»* – «киченіє»); (2) вигадування нових речей («изобрѣтеніє новостей»); (3) облудність («лицемѣріє»); (4) упертість («противленіє»); (5) незгода (в *«Науці»* – «ростиркъ», у *«Мирі»* – «несогласіє»); (6) суперечки («прѣніє»); (7) непослух («непослушаніє»). У *«Мирі»*, крім перелічених «плодів», названі також «любопытство» і «неблагодарство». Усі описані в *«Науці»* ситуації стосуються звичайного побуту, тут пропущено враховані в *«Мирі»* моменти, які можуть стосуватися життя духовенства або вищих прошарків населення. Так, наприклад, у *«Науці»* до облудності (лицемірства) віднесено прагнення показати себе добрим і смиренним, насправді маючи злу натуру, а у *«Мирі»* до цієї ж категорії віднесено спроби показати себе ревнителем православ'я з метою проповідування єретичних учень, або видавати себе за вірного

---

[95] Порядок розгляду гріхів не був цілком сталим у православному богослів'ї. Так, у *«Катехізисі»* Петра Могили гріхи названі в такій послідовності: гордість, зажерливість, нечистота, заздрість, обжирство, гнів та лінощі. (Маргарита Корзо вказує, що вжитий тут порядок гріхів відповідає схемі Григорія Великого. – Див.: Корзо, Маргарита. *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований* / М. Корзо. – М., 2007. – С. 367). Схема Йоаникія Галятовського відрізняється від усіх вище згаданих: гордість, заздрість, гнів, зажерливість, обжирство, лінощі, нечистота. (Галятовський Іоаникій. *Ґрѣхи розмаитіи* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 375–376).

оборонця країни, щоб обмовляти та кривдити невинних людей. Послідовне виключення усіх уривків подібного змісту з *«Науки»* може свідчити хіба про те, що потенційний адресат цієї книги за своїм соціальним статусом не міг претендувати на значнішу роль у суспільстві, а отже, не міг навіть прикидатися чи то захисником своєї країни, чи то ревнителем власної віри, чи то добрим володарем (господарем) тощо. Хоча навіть у такому ракурсі дивною видається відсутність у *«Науці»* «невдячності» [М., 134] (хіба що ця чеснота, тобто віддання добрими справами за добро і визнання добродійства за добродійником, з погляду автора книжки, також була пріоритетом шляхетно народжених).

Опис зажерливості («лихоимства» = «лакомства»)[96] – нестримного прагнення до накопичення грошей – у *«Мирі»* включає чимало пунктів, які в *«Науці»* були названі у зв'язку з заповіддю «не вкради». Це, наприклад, обдурювання в купівлі-продажу, невиплата заробітної плати, крадіжка та придбання за дешеву ціну крадених речей, невиконання духівниць або недбале ставлення до них, лихварство тощо. «Доньками» зажерливості в обох виданнях названо: закам'яніле серце, неспокійну думку, насильство («ґвалт»), обман («ложъ», «ошуканьє»), кривоприсяжництво, зраду та підступ[97]. Крім осуду тривіальних випадків надмірного прагнення до накопичення (як-от праця задля зиску в неділю та у свята або примушування до неї інших, «витягання» боргу з людей убогих, розбій та грабунок тощо), маємо один з небагатьох у *«Науці»* прикладів регламентації життя ченців:

> Єсли, бывши законникомъ, уганялся за мірскими суетами и никчемными ганьдлями и зысками, з чого бы ся люде або иновѣрци могли зъгоршити» [Н., 498].

У цій фразі ріже вухо апеляція до «іновірців», думка яких про моральний стан православного духовенства залишається актуально важливою у сприйнятті автора книги. З побутових ситу-

---

[96] У *«Мирі»* є роз'яснення, коли цей гріх є смертним, а коли прощенним [М., 134], тоді як у *«Науці»* він безапеляційно віднесений до смертних.

[97] У *«Мирі»* два останні «плоди» названі відповідно «лесть» (до цього терміна у глосі на полях подано пояснення «зрада») і «предателство» [М., 139]. У *«Науці»* вони відповідно названі «здрада» і «заятренье» [Н., 499].

ацій, не описаних у *«Мирі»*, тут знаходимо застереження щодо таких гріхів, як бажання смерті родичам задля спадку або наражання власного життя на смертельну небезпеку заради зиску. Показовим для визначення адресата обох творів є порівняння того, як потрактовано в них гріхи зради та підступу. Автор *«Науки»* під рубрикою «зрада» назвав учинки, що за сенсом не відповідають сучасному змістові цього терміна, а можуть бути кваліфіковані як економічні злочини: таємне використання чужих речей, продаж поганого товару як доброго або підміна доброго на зіпсований, розрахунок фальшивими грішми тощо. У *«Мирі»* ця рубрика – «лесть» – значно скромніша, до неї віднесли тільки обважування та обмірювання, тобто ошуканство, але «уже не словесы[98], но самымъ дѣйствіемъ своимъ лукавны(м)» [М., 139], а про підміну товару і розрахунок фальшивими грішми коротко згадано в 4 догматі 10 глави 2 частини як про «грѣхи чина купецкаго» [М., 231]. Натомість під рубрикою «предательство» у *«Мирі»* описано вчинки, які вважали зрадою згідно з тогочасним кримінальним правом – тобто розкриття стороннім особам таємниць (державних чи особистих) з метою отримання матеріальної вигоди[99]. У *«Науці»* перелік цих злочинів (які в *«Мирі»* становлять 5 позицій і описані в 50 рядках) зведено до одного речення: «Єсли привелъ кого въ небезпеченство якое для грошей» [Н., 499]. Способів, якими можна таке вчинити, є два: оскаржити когось несправедливо або заплатити за те, щоб комусь заподіяли шкоду (тобто, в назвах сьогоднішніх реалій – підкупити суддю або найняти убивцю). У *«Мирі»*, навпаки, ідеться про завдання шкоди за отриману плату (тобто, в сучасному визначенні – стати найманим убивцею або корумпованим суддею). Симптоматичною виглядає відсутність у виданні 1671 року наявних у трактаті пунктів, що стосуються державної зради: як, наприклад, здати ворогові місто або фортецю, відкрити таємницю, читати чужі листи тощо. Здається, ці юридично і етично важливі моменти могли бути пропущені тільки через те, що автор *«Науки»* бачив її потенційними адресатами людей, які за своїм соціальним статусом не могли скоїти подібних вчинків. Натомість тут додано маленький

---

[98] Обдурювання словами віднесено до рубрики «ложъ».

[99] Детально про це див.: Довга, Лариса. *«Зрада» у трактаті Інокентія Їзеля «Мир з Богом чоловіку»* // Соціум. – Вип. 6. – К., 2006. – С. 257–266.

розділ, якого немає в *«Мирі»*: після зажерливості описано гріхи марнотратства («Лакомству противныи грѣхи» [Н., 500]), між якими є й «дитячі» – «єсли ся непилне учил, або того не чинилъ, на що старшіи на него коштъ важили» [Н., 500] – яке може свідчити про те, що «навчання» на середину XVII ст. на території Київської митрополії вже було досить сталою суспільною цінністю. (На необхідності віддавати дітей у науку декілька разів наголошено і в *«Мирі»*, але в контексті інших глав)[100].

Гріх «нечистоти» в *«Науці»* описаний дуже коротко: «Єсли шука(л) якихъ утѣхъ и любостей тѣлесныхъ»[101]. Тут цілком пропущено наведені в *«Мирі»* описи родів і ступенів нечистоти, пояснення, як цей гріх можуть здійснювати тощо. Мабуть, автор видання 1671 року зважав на пораду, запропоновану духівникам у *«Мирі»*: розпитувати покаяльників про «студныи» гріхи обережно та розсудливо, щоб ненароком не звабити їх до якогось нового гріха (або не викликати бажання здійснити той самий гріх іншим способом[102]). Так званих плодів нечистоти в обох книжках названо по вісім, але і їхні назви, і змістове наповнення в багатьох випадках суттєво відрізняються:

---

[100] Див. про це: Довга, Лариса. *Соціальна утопія Інокентія Ґізеля // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура:* зб. наук. пр. на пошану памяті Валерії Михайлівни Нічик / упор. Л. Довга, Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 240–241.

[101] 5 сторінок у *«Науці»* проти 28 сторінок у *«Мирі»*. Щоправда, у *«Науці»* є відсилання до опису гріхів, що розглянуті у контексті 7-ої заповіді: «Остатки ищи въ седмомъ приказаню Божомъ» [Н., 500].

[102] Так, у *«Науці»* жодного разу не згадано про те, що осквернитися можна не тільки дією, але й самою думкою чи потягом (наміром) до отримання чуттєвої насолоди. Навіть не названі в переліку гріхів нечистоти осквернення у сні, малакія, содомія та скотолозтво, блуд проти святині, кровозмішання, зґвалтування тощо, які детально описані в «Мирі». Водночас у рукописних «питальниках», які були в користуванні приходських священиків в Україні в першій половині XVII ст., увага до сексуальної сфери життя була значно більшою, а різні аспекти плотської нечистоти були перелічені досить детально. Про це саркастично згадував Касіян Сакович, зауважуючи, що в результаті розпитувань сповідника «цнотлива панна» могла навчитися гріхів, про які доти й не знала (про сповідні «питальники» див.: Шманько, Тарас. *Статті морально-канонічного характеру в рукописних служебниках і требниках XVI–XVII ст. //* Київська Академія. – Вип. 7. – К., 2009. – С. 97–108). Відсутність детальних переліків гріхів із сексуальної сфери може бути додатковим аргументом на користь того, що *«Науку»* адресували приходським священикам та мирянам.

	«Мир»		«Наука»	
2-й плід	«наглство»	небажання дослухатися до добрих порад і перестати грішити	«нерозсудная запалчивость»	схильність відвідувати місця, де можна осквернити своє тіло або й «на далшій ча(с) сердце свое уязвити» [Н., 500]
3-й плід	«неразсуждениє»	коли тілесність вибирають «за вещъ добрую самую» [М., 153] і не дбають про речі, необхідні для спасіння	«соблазна»	коли духовні особи або ченці відвідують місця непристойні, від чого може постати спокуса до гріха і поганий приклад мирянам
8-й плід	«нежеланіє будущея жизни»	коли хтось, бувши задоволеним із життя плотського, не прагне сподобитися радостей духовних небесних, але зневажає і відкидає їх	«страх смерти»	коли бояться смерті і не думають про неї; прагнучи бути здоровими і довше прожити, вдаються до чарівниць і «баб», на ліки покладаються більше, ніж на Бога; вживають ліків, які «су(т) зъ грѣхо(м)»; коли у хворобі нетерпеливі, нарікають на неї і не приймають її як кару за гріхи та спонуку до каяття

Четвертим смертним гріхом у *«Науці»* є заздрість: «жаль, ґди обачитъ, ижъ ближнего якій пожитокъ, албо честь, або слава поткала, а не єго» [Н., 502]. Це перший випадок у переліку гріхів, коли, крім коротких запитань, що стосуються результатів вчинення гріха, подано пояснення, чого цей гріх стосується і з чого походить. Можливо, тому, що це був один із учинків, який найохочіше визнавали на сповіді миряни, а можливо, тому, що оцінити власні вчинки з огляду на те, чи доводилося красти, грабувати, убивати або займатися перелюбством значно легше, ніж усвідомити хистку межу між тим, коли ще радієш за успіхи ближнього і щиро намагаєшся застерегти його від помилок і коли вже починаєш заздрити людині і тому ганити її вчинки. У *«Мирі»* заздрість описана як один із найнебезпечніших гріхів, найближчий до гордості й такий, що наводить смерть у світ. Саме заздрість стає причиною розбрату, безладу і, врешті, зради аж до вбивства, що підтверджується великою кількістю цитат зі Святого Письма. В обох виданнях вказано, що «печаль із добра ближнього» буває чотирьох видів[103]:

1) Страх, що з чийогось щастя іншому може прийти шкода. Це почуття є більше страх, аніж заздрість, і в *«Мирі»* пояснюють, що коли такий страх походить з об'єктивних причин – наприклад, на якийсь уряд вибирають несправедливу і злу людину, яка, бувши наділена владою, може шкодити суспільному добру, або коли ближній здобуває те добро, яке може спровокувати його до гріховного життя, – то це не гріх, а співчуття. Гріхом же буде, коли сум постає з того, що вивищується людина, яка того дійсно вартує. У *«Науці»* такого розрізнення немає: чи не тому, що люди, яким адресували текст, принципово не могли претендувати на якісь становища чи посади і навіть думати про це їм було зайве?[104]

2) Смуток через брак того, що мають інші. Знову-таки, автор *«Миру»* пояснює: коли цей жаль стосується ступеня моральних чеснот, властивих ближньому, і супроводжується прагненням са-

---

[103] «Чворако смутятся изъ щастя чужого» [Н., 502]; «Не єдинака єстъ печаль изъ добра чуждаго, но поне четверака» [М., 159].

[104] Опосередкованим підтвердженням такої думки може бути вміщене в *«Мирі»* застереження, що гріх заздрості виявляється тільки між тими, котрі «равными себѣ суть любъ мнятъся таковыми быти... ибо не тако обычай, дабы Царъ завидѣлъ просту человѣку или простъ Цареви» [М., 159].

мому стати кращим – то це не гріх, а навпаки гідне хвали почуття. Коли ж цей жаль стосується матеріальних речей або почестей і призводить до спроби позбавити їх ближнього – це гріх важкий смертний. У *«Науці»* такого розрізнення не засвідчено, а подібна ситуація кваліфікується як «жаль... завистный и незычливый» [Н., 502], тобто гріх.

3) Коли жалкуємо, що хтось має те, чого насправді не вартий, «занеже людіе лукавыи и грѣшныи изобилуютъ въ добрахъ временныхъ» [М., 160]. Такий жаль – гнівливий, і в *«Мирі»* також описані випадки, коли він може вважатися гріхом повсякденним або й зовсім не бути гріхом.

4) Нарешті, «єсли жалуемо зъ чужого добра, розумѣючи, же ся намъ тымъ зацности уменшило, таковый жаль є(ст) зазро(ст)» [Н., 502] (пор. в *«Мирі»*: «можетъ кто печаловати изъ добра чіего ради того, занеже мнитъ, яко єму добро ближняго умаляєтъ честности... сеяже сама точію печаль єстъ свойственнѣ зависти грѣхомъ» [М., 161]).

У *«Науці»* окремим пунктом описано способи[105], якими виявляють гріх заздрості: невдоволення з того, що хтось із тобою зрівнявся або вивищився; жаль через те, що хтось краще спокутує гріхи, частіше сповідається і причащається, або що «много до вѣры Православнои навернуло» [Н., 502]; нарікання на Бога за те, що злі на землі краще живуть, ніж добрі; намагання наслідувати чужі гріхи, аби збагатитися.

Наслідків заздрості в обох виданнях вказано по п'ять[106], але якщо в *«Мирі»* в контексті розгляду плодів заздрості розгорнуто ціле вчення про «честь» як одну з найвагоміших суспільних цінностей, яка, зокрема, має свій матеріальний вимір, то в *«Науці»* в контексті четвертого смертного гріха сам термін «честь» узагалі не вжитий. Натомість рубрика «увлачаньє» (що мала б відповідати «клеветѣ» в *«Мирі»*) включає тільки завдання «язиком» навмисної чи випадкової шкоди ближньому. Суть шкоди в тому, що

---

[105] У *«Мирі»* «способи» заздрості не виділені окремим пунктом, проте вчинки, описані під цією рубрикою *«Науки»*, так чи так потрактовані в контексті щойно згаданих чотирьох видів «жалю з чужого добра».

[106] У *«Науці»*: «подущеніє», «увлачаньє», «радость з пригоды чужои», «жаль изъ щастя бли(жнего)», «ненависть ближнего». У *«Мирі»*: «ненависть», «радость изъ приключенія ближнему зла», «болѣзнь и(з) неприбытія зла, а изъ прибытіа паче добра ближнему», «поущеніє», «клевета».

через поговір хтось би міг втратити «ласку у старшихъ альбо въ купецствѣ» [Н., 503] і зазнати матеріальних збитків (сьогодні це називають чорним піаром), наприклад, якщо про купця пущено поговір, що він не дотримує слова або привозить неякісний товар, через що він би міг утратити клієнтів.

На п'ятому місці в *«Науці»* розглянуто гнів[107]: «безрозумная хтиво(ст) помститися» [Н., 503], яка буває, коли хтось чинить самосуд, або хоче, щоб покарали невинного, чи прагне для винного кари більшої, ніж той заслужив. Наявні в *«Мирі»* роздуми про те, що таке гнів, яка його фізична і психічна природа, як він поділяється на праведний і безчинний тощо, тут пропущені. Натомість уміщено відсутнє у трактаті, але симптоматичне з погляду оцінки суспільних амбіцій Київської Церкви застереження для вірян щодо необхідності бути лояльними до викликів життя, бо розпач, який приводить людей до самогубства[108], якраз і є результатом їхньої нетерпеливості та гніву, небажання змиритися зі своїми життєвими обставинами (тобто зносити кару, яку заслужили від Бога або людей). Як і в *«Мирі»*, тут пояснюють, що гнівливі люди поділяються на чотири категорії: такі, що швидко розпалюються і швидко заспокоюються; довго терплять і швидко забувають образу; довго терплять, але розгнівавшись ніяк не можуть охолонути; швидко спалахують і довго тримають у собі гнів. Актів (плодів) гнівливості в *«Науці»* виділено шість – «взгарда», «надутая мысль», «воланье», «блюзнѣрство», «потваръ», «шкода». У *«Мирі»* їх сім, причому у виданні 1671 року знову пропущено дії, пов'язані з завданням серйозної шкоди спільному добру, а саме «возмущеніє, или мятежъ», до якого автор відносить не тільки бійки між собою без «коея народноя потребы» [М., 179], але й «расколы и крамолы» [М., 179], спрямовані проти спільного добра або миру.

Шостим у *«Науці»* розглянуто гріх обжирства: як і в *«Мирі»*, його описали як такий, що стається через переїдання та пияцтво. І тут ми знову бачимо реакцію автора книги 1671 року на практики народної обрядовості, не згадані в *«Мирі»*:

---

[107] У «Мирі» цей гріх розглянуто шостим.

[108] «Або ся самъ забіетъ, або обвѣситъ, або отруитъ, або бѣсомъ отдастся?» [Н., 504]. Останній вказаний тут спосіб самогубства є цікавим свідченням апелювання до народної релігійності.

> Єсли ся въ машкары, тоє(ст) личманы убиралъ... твари чудныи себѣ з папѣру або зъ чого на лице приправова(л)... мущизна в женское одѣнье убіра(л), а жен(а) въ мужеское... пѣсни бѣсовскіе радъ спѣвалъ невстыдливые, або байки якіе студные повѣда(л) або слухалъ [Н., 507].

Слід зауважити, що «кощунство», до якого автор *«Науки»* відносить названі дії, згадане як плід обжирства і в *«Мирі»*, але там його описано як блазнювання, тобто намагання потішати публіку через глумливі слова та «страннообразная видѣнія и козни» [М., 158], і гріх цей не кваліфікується як смертний, якщо насмішник не святотатствує і не глузує з Бога.

На останньому з семи смертних гріхів (лінивство, тобто недбалість у служінні Богові, який для того людей сотворив, «абысмо Єму служили, якъ в небѣ аггели» [Н., 507–508], тут немає сенсу затримуватися детально, оскільки він пояснений в обох працях з доволі несуттєвими розбіжностями.

II.3. Суспільний, церковний та інтелектуальний контексти постання морально-богословських творів Інокентія Ґізеля

Повернімося до питань, сформульованих на початку цього параграфа: хто міг бути автором двох морально-богословських трактатів, які приписують Інокентію Ґізелю, кому ці трактати були адресовані і яка їх мета.

Перший висновок, який випливає з поданого вище порівняння *«Миру»* та *«Науки»*, полягає в тому, що, по-перше, *«Науку»* могли задумувати як адаптовану для ширшого читача версію вчення, викладеного в *«Мирі»*, і, по-друге, постання обох текстів в одному місці та майже в один час не випадкове і є не примхою церковного ієрарха, а ланкою якоїсь ширшої програми, в які вони мали бути задіяні. Спробую окреслити «програму», до виконання якої міг бути безпосередньо причетним Інокентій Ґізель.

Дослідники такого суспільного явища, як конфесіоналізація протестантської та католицької Європи ранньомодерного періоду, доходять висновку, що цей процес, започаткований у контексті модернізації соціуму, з одного боку призвів до усталення типологічно схожих церковно-конфесійних структур через формалізацію і виклад у зрозумілій формі догматів віри, боротьбу за збереження пастви та залучення до власної конфесії іновірців,

дисциплінування пастви, упорядкування та уніфікацію ритуалу, використання національної мови тощо, а з другого – до піднесення ролі Церкви у політичному житті суспільств[109]. Конфесіоналізація православної Церкви на території Речі Посполитої відбувалася майже синхронно з аналогічними явищами в католицькій та протестантській Церквах, і також отримала політичне забарвлення, адже саме гасла захисту загроженої батьківської віри стали якщо не реальною, то бодай формально задекларованою причиною початку козацьких воєн з подальшими змаганнями за створення власної держави[110]. Тут недоречно вступати в дискусію про те, що саме стало початком цього процесу: дискусії довкола унійної Церкви чи церковні реформи Петра Могили.

Аби зрозуміти логіку появи текстів, про які йдеться в цій розвідці, досить згадати найвідоміші факти, що їх можна розцінювати як свідомі спроби ієрархів Київської митрополії посилити церковну дисципліну серед православного населення українських земель. За змістом та логікою ці заходи подібні до тих, що відбувалися на Заході. Київський митрополит Петро Могила, заснувавши Києво-Могилянський колегіум, створив необхідні умови для того, щоб забезпечити свою Церкву освіченим та дисциплінованим кліром, здатним навчати прихожан основ православної віри та християнської моралі. Опрацювання та публікація Петром Могилою «Літургіаріона» та «Требника»[111], які визначали точний порядок богослужінь та чіткий реєстр дозволених треб і єдину форму їх відправи, з одночасною заборо-

---

[109] Прокопьев, Андрей. *Введение. Реформация, Контрреформация, Конфессионализация // Конфессионализация в западной и восточной Европе в раннее Новое время:* доклады русско-немецкой научной конференции 14–16 ноября 2000 г. – СПб., 2004. – С. 19. У цій доповіді подано й огляд сучасної німецької та російської літератури з проблем конфесіоналізації в ранньомодерній Європі. – Там само. – С. 5–32.

[110] Див про це.: Яковенко, Наталя. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. /* Н. Яковенко. – К., 2002. – С. 13–77; Плохій, Сергій. *Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні /* С. Плохій. – К., 2005. – 495 с.

[111] Див. про це: Ґаладза, Петро. *Аналіза Служебника Петра Могили 1639 р. // Leiturgiarion... published at the Monastery of the Caves Kiev, 1639 with the blessing of Metropolitan Peter (Mohyla).* – Fairfax–L'viv–New York, 1996. – P. A-1–A-20; Жуковський, Аркадій. *Петро Могила й питання єдності церков /* А. Жуковський. – К., 1997. – 304 с.; Нічик, Валерія. *Петро Могила в духовній історії України /* В. Нічик. – К., 1997. – 328 с.

ною митрополита всім друкарням перевидавати старі, незвірені «Служебники», явно свідчить про його прагнення впорядкувати та уніфікувати ритуал (сюди ж можна віднести спробу відновити єпархіальні собори та вимогу до єпископів проводити регулярний контроль над тим, як відправляють службу парафіяльні священики). Укладений з ініціативи Петра Могили і схвалений Київським собором 1640 року так званий «Короткий катехізис»[112] містив основні догмати віри, викладені у зрозумілій формі. Упродовж XVII ст. цей катехізис двічі надрукували в Україні (у Києві та Львові), і один раз, із певними змінами – у Москві.

Утім, контроль Церкви над життям мирян – вплив на їхні вчинки, формування системи моральних цінностей та стереотипів поведінки, тобто всього, на що зорієнтоване «дисциплінування пастви», – найефективніше можна було здійснювати не так через виклад основ віровчення, як шляхом «випробування сумління» та напучування. Публічно такі повчання відбувалися у формі проповіді, яка вже з початку XVII ст. почала входити у вжиток недільних та святкових богослужінь православної Церкви Київської митрополії. «Індивідуальна» робота священиків з прихожанами мала місце й при підготовці до таїнства причастя (приймання сповіді та відпущення гріхів), а сам духівник залежно від потреби, як і в католицьких практиках, міг ставати або лікарем на душевні рани, або суворим суддею, який визначає тяжкість гріховної дії та шукає адекватного покарання[113]. У ситуації кардинального впорядкування життя Церкви та намагання посилити її вплив на щоденне життя мирян логічно очікувати, що духівникам мусили б запропонувати повний уніфікований перелік тяжких гріхів і дрібніших прогріхів з «тарифами» на їх відпущення[114]. Не виключено, що Петро Могила мав намір створити

---

[112] Іще до середини XVII ст. було декілька спроб стисло викласти догмати православного віросповідання, але саме «Православне сповідання віри» Петра Могили схвалено на соборі східних Церков у Яссах і визнано канонічним. Детально про це див.: Корзо, Маргарита. *Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований* / М. Корзо. – М., 2007. – С. 355–390.

[113] Sareło, Zbigniew. *Leczniczy charakter pokuty: (z historii zagadnienia)* // Studia Theologica Varsaviensia. – 21 (1983). – Nr. 2. – S. 24–32.

[114] Загалом не властива православній доктрині дискретна відповідальність за гріхи вперше фіксується в православній теології Київської митрополії аж у XVII ст. Сергій Булгаков, розглядаючи питання про моральне вчення східного

такий посібник, але здійсненню задуму перешкодила смерть митрополита. Наступний митрополит, Сильвестр Косов, був не настільки авторитетним, як його попередник, до того ж ситуація постійної війни не надто сприяла процесові «дисциплінування пастви», а фактичне підпорядкування церковної верхівки Богданові Хмельницькому відсувало митрополита як активного діяча на другий план[115]. Отже, щоб задіяти в Київській митрополії один із головних важелів конфесіоналізації – установлення контролю Церкви над сумлінням мирян, і, зокрема, активне спонукання їх до регулярної сповіді та причастя – треба було чекати слушного часу.

Ситуація кардинально змінилася після смерті Богдана Хмельницького. Його наступники не були такими ж потужними харизматичними володарями, а в боротьбі за гетьманську булаву вони дедалі більше втрачали як довіру церковних ієрархів, так і контроль над їхніми діями. Водночас висока соціальна мобільність, властива населенню козацької України доби Руїни, неминуче призводила як до нівеляції традиційних моральних норм та приписів, так і до послаблення можливостей громади контролювати їх дотримання. Звісно, не йшлося про послаблення осуду людей заплямованої репутації, розпусників, крадіїв чи порушників присяги, проте рівень імперативності моральних вимог, як видається, мав суттєво впасти. Отже, у ситуації, коли традиційні способи впливу на моральну/аморальну поведінку індивіда ослабли, а світська влада ще не встигла виробити альтернативної системи контролю й примусу, пенітенційною інституцією, що могла здійснювати контроль за сумлінням пастви, ставала Церква. Тож не випадково саме в цей час її ієрархи активно беруться за активне проповідування норм християнської моралі (на другу по-

---

християнства, заперечував правомірність такої «тарифікації»: «Православие не знает автономной этики... она есть образ спасения души, указуемый религиозно-аскетически. Религиозно-этический максимум здесь достигается... в идеале монашеском... Православие не имеет разных масштабов морали, но употребляет один и тот же масштаб в применении к разным положениям в жизни. Оно не знает разной морали, мирской и монашеской, различие существует лишь в степени, в количестве, а не в качестве» (Булгаков, Сергей. *Этика в Православии* // *Православие* / С. Булгаков. – М., 2001. – С. 215.)

[115] Плохій, Сергій. *Гетьмани та митрополити* // *Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні* / С. Плохій. – К., 2005. – С. 302–346.

ловину XVII ст. припадає вихід у світ низки авторських збірників проповідей[116]), намагаючись виробити дієві засоби контролю за поведінкою мирян.

Але навіть у такому контексті публікація *«Миру»* виглядає дещо загадковим феноменом, і його адресата окреслити важко. Цей трактат не міг бути підручником із моральної теології, оскільки викладання в Києво-Могилянському колегіумі здійснювали латиною, та й про те, чи студентам читали цей предмет як окрему дисципліну, за взірцем єзуїтських колегіумів, на сьогодні відомостей немає. А з огляду на церковнослов'янську мову і великий обсяг книги, вона не могла бути адресована не тільки пересічним мирянам, а й більшості парафіяльних священиків, чиєї освіти навряд чи вистачило б для того, щоб простудіювати таку працю[117]. Опрацювання солідного богословського трактату, спрямованого на вдосконалення практик душпастирської роботи, який через складність теоретичних уступів був зрозумілий тільки невеликій кількості освіченого духовенства, з точки зору сучасного дослідника виглядає таким-собі нонсенсом – явищем, яке наче провисло в повітрі, випадаючи з актуальних потреб життя.

Однак урахування обох праць Гізеля (*«Миру»* й *«Науки»*), вкупі з пізнішою працею Ґалятовського, дозволяє поставити їх у ряд заходів з реформування православної Церкви, задуманих ще Петром Могилою. Адже, як показано вище, зміст *«Науки»*, по суті, збігається з ученням, викладеним у *«Мирі»*, але за формою, а головне – за мовою (українська замість церковнослов'янської) кардинально відрізняється від цього трактату[118] простотою і до-

---

[116] Зокрема, тільки *«Ключ розуміння»* Йоаникія Ґалятовського витримав чотири перевидання: у Києві в 1659 та 1660 рр., у Львові – в 1663 та 1665 рр. 1666 р. у Києві виходить *«Меч духовний»* Лазаря Барановича, а 1674 р. – його ж *«Труби словес проповідних»* та *«Труби на дні нарочиті»*. 1676 р. опубліковано збірник проповідей Антонія Радивиловського *«Огородок Марії Богородиці»*. Див.: Запаско, Яким. *Каталог стародруків, виданих на Україні* / Я. Запаско, Я. Ісаєвич. – Кн. 1: (1574–1700). – К., 1981. – С. 53–91.

[117] Про відносно невисокий рівень освіченості київського духовенства у XVIII ст. переконливо свідчить дослідження Максима Яременка *«Київське чернецтво XVIII ст.»*; автор монографії вважає, що отримані ним висновки значною мірою можуть екстраполюватися і на XVII ст.

[118] Питання про те, чи прототипом *«Науки»* був *«Мир»*, чи якесь із латинсько- або польськомовних видань подібного характеру, потребує окремого дослідження і

ступністю для сприйняття. До речі, в назві видання 1671 року наголошено, що до науки про покаяння додано висновки про користь частої сповіді. Думаю, цю ремарку (відсутню в *«Мирі»*) можна трактувати як досить прозору вказівку на мету публікації *«Науки»* – переконати мирян у тому, що задля їхнього ж добра вони повинні стати не пасивними, а діяльними учасниками життя Церкви, зокрема через виконання певних ритуалів та свідому організацію свого щоденного життя згідно з вимогами християнської моралі[119]. Така позиція цілком вписується у згадувану вище логіку процесу «конфесіоналізації» на Заході, тож не виключено, що українські ієрархи свідомо її повторили.

З такої перспективи не випадковою виглядає і помітка про те, що в *«Мирі»* Гізелю приписано не авторство, а лише не з'ясовані детальніше ініціативні заходи («исправленіе»), а в *«Науці»* – тільки благословення на видання. Навряд чи це можна пояснювати «смиренністю» архимандрита, адже у XVII ст. для духовенства вже стало прийнятим і цілком звичним декларувати власне авторство. Тож анонімність обох книжок, гадаю, можна пояснити такими однаково вірогідними причинами:

1) Слово «исправленіемъ» вказує на те, що Ґізель розробив загальну концепцію праці, вибрав джерела (насамперед латиномовні), з яких її мали скомпонувати, та здійснив остаточну редакцію, а також, найімовірніше, написав обидві передмови, тоді як переклад латинських текстів церковнослов'янською і їх адаптацію до православного сприйняття виконав хтось із його «співавторів», чиє ім'я залишилося поза титульним аркушем.

2) Ідею і структуру трактату обговорювали ще за життя Петра Могили, а Інокентій Ґізель, за сприятливих умов, тільки завершив і опублікував працю. (Непрямим аргументом на користь

поки що залишається відкритим. Як було відзначено вище, Маргарита Корзо слушно вважає, що *«Мир»* також не є цілком оригінальною книгою і багато в чому навіть дослівно повторює католицькі праці з морального богослів'я. (Див.: Корзо, Маргарита. *«Мир з Богом чоловіку» Інокентія Ґізеля в контексті католицької моральної теології кінця XVII – першої половини XVIII ст.* // Гізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Гізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 195–262).

[119] Слід зазначити, що, на думку Ґізеля, дієва причетність до церковної спільноти і «чистота сумління» давали вірянам шанс не тільки на спасіння душі в потойбічному світі, але й на благовоління Бога і щасливу долю в житті дочасному.

цієї гіпотези може бути лист Лазаря Барановича, де той просить Ґізеля не зволікати з завершенням та виданням трактату про основи християнської моралі, такого необхідного Церкві[120]).

3) *«Наука про таїнство святого покаяння»* за дорученням Ґізеля могла бути зреферована з *«Миру»* або з якогось іншого прототипу, перекладена по-українському й адаптована для «простого» користувача кимось із ченців Києво-Печерської лаври.

Важко сказати, чи, рухаючись шляхом розпочатих Петром Могилою реформ, архимандрит Києво-Печерської лаври ставив перед собою мету, яка сягала далі, ніж турбота про направу морального занепаду співвітчизників. Маю на увазі цілі в політичній площині, а саме намір укріпити позиції Церкви в житті країни, установивши контроль над «сумлінням» вірян в умовах слабкості світської влади. Опосередкованими свідченнями на користь такої можливості є два моменти: (1) у передмові до трактату *«Мир з Богом чоловіку»* Ґізель недвозначно вказує, що саме Церква, а не світські володарі, має (і може) посприяти встановленню миру на українських землях[121]; (2) у цьому ж трактаті він обґрунтовує незвичну для православ'я, але суголосну з ідеями Петра Могили, тезу про вищість духовної влади над світською[122].

---

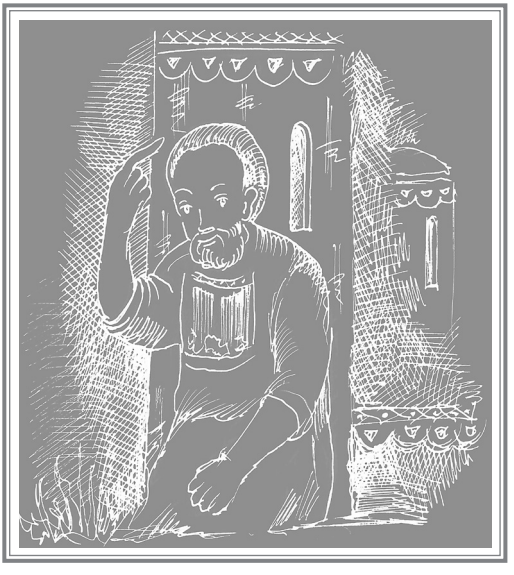
[120] «Жалкуватимемо, якщо книжка про каяття не вийде. Тепер в Ізраїлі мало вчителів... Тепер, коли трапився такий випадок, пречесність Ваша, через завбачливість свою, не забудьте скористатися ним, щоб застерегти народ від помилок» – з листа Лазаря Барановича до Інокентія Ґізеля від 14 жовтня 1668 року. Цит. за: *Чернігівські Афіни* / упор. А. Макаров. – К., 2002. – С. 71.

[121] Зокрема, у передмові «До читача православного» автор пише про те, що внутрішня війна, яка впродовж багатьох років точиться на українських землях, є Господньою карою, посланою народові за його великі і важкі гріхи. А отже, на його думку, єдиний можливий шлях до відновлення у країні миру та спокою пролягає через покаяння, тривання у праведному житті й постійні молитви, які допоможуть умилостивити Бога і відвернуть Його кару [М., 17–21]. Топос війни як «Господньої кари» за гріхи народу був поширеним в українському письменстві другої половини XVII ст. Особливо часто до нього звертається Лазар Баранович.

[122] Детальніше про це див.: Довга, Лариса. *Соціальна утопія Інокентія Ґізеля // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура:* зб. наук. пр. на пошану Валерії Михайлівни Нічик / упор. Л. Довга, Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 245–254; Яковенко, Наталя. *«Господарі вітчизни»: уявлення козацької та церковної еліти Гетьманату про природу, репрезентацію і обов'язки влади (до початку XVIII століття) // Дзеркала ідентичності: (дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття)* / Н. Яковенко. – К., 2012. – С. 397–426.

Розділ ІІІ

Ціннісні настанови у трактаті Інокентія Ґізеля «Мир з Богом чоловіку»



ІІІ.1. Принципи застосування поняття «цінність» до аналізу ранньомодерної української культури

Обговорюючи «цінності», сповідувані носіями української ранньомодерної культури, ми не повинні забувати, що у словнику тогочасних мислителів цього поняття ще не було. Інакше ми припустилися б методологічної похибки анахронізму, тобто переносили б на минулі епохи поняття, притаманні пізнішому способу мислення. Водночас маємо визнати, що відсутність дефініції далеко не завжди є свідченням відсутності явища, особливо коли воно віртуальне і, отже, перш ніж бути «поіменованим», потребувало філософського осмислення. Власне, проблеми з царини етики й моралі в українській культурі осмислювали задовго до того, як києво-могилянські професори написали свої перші навчальні курси з цього предмету. Так само й уявлення про моральні і суспільні цінності та їх порядок оприявнюється задовго до того, як у філософії починають розробляти теорію цінностей (ранньомодерними відповідниками цього поняття до певної міри можна вважати концепти «Божого дару», а також різних вимірів «блага»/«спільного блага», які безпосередньо впливали не тільки на формування уявлень щодо «близької», «віддаленої» та «остаточної» мети людини, а й на побудову реальних життєвих стратегій). Однак, зважаючи на відсутність самого поняття «цінність» у текстах київських інтелектуалів XVII ст., необхідно коротко пояснити, які смисли цього терміна будуть задіяні у пропонованому дослідженні.

Виходячи зі звичної релятивістської чи позитивістської етики, згідно з якою чинний набір «чеснот» ідеальних/досконалих людей змінюється залежно від потреб панівних груп соціуму і не має під собою жодних інших підстав, важко ставити адекватні запитання до ранньомодерних українських текстів. Адже ми раз по

раз будемо натрапляти на традиційний перелік християнських цнот, у цілому незмінних донині. Вихід можна вбачати у зверненні до персоналістської етики, зокрема до ціннісної парадигми таких християнських мислителів, як Макс Шелер та Дітріх фон Гільдебрандт. Засадничими постулатами їхньої моральної філософії є визнання того, що, по-перше, моральні цінності існують об'єктивно, по-друге – що вони нерозривно пов'язані з особовістю та свободою їх носія, по-третє – що Бог є носієм безмежної, сутнісної доброти, яка є Абсолютним Добром для людей[1].

Відтак, слідом за Гільдебрандтом, я спиратимусь на такі тези:

- Цінність – «це настільки самоочевидна даність, що ми передбачаємо її щомиті»[2].
- Моральна цінність – це важливість у собі, притаманна морально добрим, благородним, щедрим чи справедливим вчинкам, а не просто суб'єктивно задовольняюче чи об'єктивне добро для особи.
- Моральна цінність суттєво відрізняється від усіх інших категорій цінностей насамперед імперативністю своїх настанов і має низку специфічних ознак, зокрема:
  - нерозривний зв'язок з особою;
  - відповідальність людини за моральні цінності (вина та заслуга – суто моральні категорії);
  - взаємозв'язок між моральними цінностями та свободою волі (моральна доброта є метою людського існування та людського призначення);
  - безпосередній зв'язок моральних цінностей з покаранням та винагородою.
- Моральні чесноти підпорядковані моральним цінностям, але не збігаються з ними; морально добрі вчинки завжди є відповіддю на цінність, хоча не всі відповіді на цінність є морально добрими.
- Суспільною цінністю є «спільне благо», ідея служіння, яка формує уявлення про політичну мету, структуру соціуму, ієрархічну будову спільноти тощо.

Обґрунтовуючи коректність розгляду спадщини українських інтелектуалів крізь призму християнської філософії персоналіз-

---

[1] Гільдебрандт, Дітріх фон. *Етика* / Д. фон Гільдебрандт; пер. з англ. О. Городиська. – Л., 2002. – С. 75.

[2] Там само. – С. 74.

му, зауважу, що в поглядах представників знаменитої «київської вченості» XVII ст. наявні якщо не всі, то прийнамні основні позиції, на яких побудована етика цінностей Гільдебрандта. Тобто вони: 1) не сумнівалися в реальності існування (можливості досягнення) морального блага[3], досліджували природу моральних чеснот, з яких воно формується, визнавали їх імперативний характер та невідворотність відповідальності людини за їх виконання/невиконання; 2) були свідомі як власної «особистісності»[4], так і права кожного члена соціуму на «персональну» гідність і недоторканність особистих прав і свобод (принаймні коли йдеться про так званий «політичний народ»)[5]; 3) поза всяким сумнівом, визнавали Бога Абсолютним Добром і остаточною метою людського життя.

Насамкінець зауважу, що складна й розгалужена структура цінностей, притаманних ранньомодерній українській культурі, у цій роботі розглянута, звісно, не вичерпно. В одних випадках це пов'язано з недостатністю джерельної бази для досліджень, в інших – із тим, що аналіз певного явища перевищував би розумний обсяг однієї монографії. Наприклад, без детального розгляду свідомо залишені такі фундаментальні цінності, як «віра», «благо» чи «істина». Доводити, що віра становила важливий (якщо не засадничий) компонент світобачення людей ранньомодерної

---

[3] Уважаю за можливе провести паралель між поняттями «морального блага» та «моральної цінності», адже в обох випадках маємо умоглядні конструкції певного ідеального морального стану людини, який стає об'єктом цілепокладання. Сходження до «морального блага» також передбачає виконання/дотримання низки моральних приписів, об'єднаних у певну ієрархічну єдність. Врешті, результатом виконання/порушення цих вимог стає винагорода або покарання (як у земному житті, так і у вимірі есхатологічному).

[4] Процес «народження особистості», про який писав Жак Ле Гофф (Ле Гофф, Жак. *С небес на землю: (перемены в системе ценностных ориентаций на Христианском Западе XII–XIII вв.)* // *Одиссей. Человек в истории*. – М., 1991. – С. 42–43), в Україні, як видається, припадає на другу половину XVI ст. і практично завершується на початку XVII ст. (принаймні у відносно освічених верствах населення). Цей період приблизно збігається з часом, коли в українській художній культурі практика «анонімності» поступається тенденції до «підписування» авторських творів. Тоді ж таки здатність до інтелектуальної праці починає сприйматися як моральна/інтелектуальна чеснота.

[5] У цій монографії ми не матимемо змоги торкнутися цього питання ширше. Більше про це див.: Яковенко, Наталія. *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України* / Н. Яковенко. – К., 2009. – С. 195–465.

доби, немає потреби, оскільки її тотальна імпліцитна присутність очевидна. І навпаки, детальний аналіз місця, яке займала віра в персональній свідомості та у вибудовуванні певних життєвих стратегій, потребував би окремого монографічного дослідження. Поняття істини як результату раціонального пізнання щойно починає формуватися в українському філософському дискурсі XVII ст., тож аби аналізувати його, слід скористатися текстами рукописних латинськомовних філософських курсів професорів Києво-Могилянської колегії, які досі не відчитані, а відтак недоступні для дослідника[6]. Теоцентричне ж уявлення про Бога як про Істину та найвище Благо за визначенням наявне в усіх текстах богословського характеру, однак ніде не становить окремої проблеми, оскільки праць, присвячених раціональним доказам існування Бога, київські інтелектуали, схоже, не писали. Якщо ж говорити про «благо», то за найвище благо і остаточну мету людського життя визнавали Бога, що цілком укладається у структуру релігійної свідомості та християнського вчення. Уявлення ж про так звані «часткові блага», які становили предмет цілепокладання для індивідів, і «спільне благо», що являло собою запоруку існування соціуму, можливо реконструювати тільки на основі підпорядкованих цьому «благу» ціннісних позицій, які нині залишаються здебільшого недослідженими. Проте в контексті інших цінностей, таких як свобода волі, честь, знання тощо, нам доведеться звертатися і до уявлень про віру, істину та благо.

Ще одне застереження стосується структури та класифікації цінностей. Ці питання і в сучасній філософії залишаються не до кінця з'ясованими, оскільки цінності як такі пов'язані не тільки з раціональним осягненням світу, але й і з його емоційним, суб'єктивним сприйняттям. Саме тому ієрархія цінностей не є сталою в історичній перспективі. Для епохи Бароко, коли проблеми політичного, морального та естетичного характеру були тісно пов'язані між собою, вибудувати структуру цінностей ще складніше: ті з-поміж них, що стосуються моральної сфери, водночас впливали на формування пріоритетів, дозволів чи заборон у супільних відносинах, а ті, що стосуються соціальної сфери, часто розглядалися в контексті богословських та моральних чес-

---

[6] Описи філософських курсів професорів Києво-Могилянської колегії див.: Симчич, Микола. *Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії* / М. Симчич. – Вінниця, 2009. – 239 с.

нот. Тому ця робота не пропонує строгого поділу цінностей на моральні, інтелектуальні, суспільні тощо, а порядок їх розгляду, запропонований читачеві, не можна сприймати як тотожний їхній ієрархії у свідомості людей досліджуваної доби.

III.2. Діяти чи сумніватися: вчення про сумління

Застав дурного Богові молитися – лоба розіб'є. Так народна мудрість навчає дотримуватися міри, але навряд чи нині комусь спаде на думку вживати цю приказку стосовно справ духовних. Вона не зовсім узгоджується з релігійністю православних християн, чия духовність базується на аскетично-чернечих практиках, молитовному «спілкуванні» з Творцем, максимальному спрямуванні всього життя до самозречення і підкорення власної волі божественній. Натомість у період реформ, які проводили Петро Могила та його однодумці в православній Київській митрополії[7], намагаючись збудувати міцну, дисциплінована Церкву з добре освіченим духовенством, здатним ефективно займатися душпастирством, українські богослови таки почали закликати до поміркованості у виявах благочестя, оскільки усвідомили, що людина з пригніченою волею, яку навчили, що все мирське життя – безумовне зло, не зможе знайти собі місця ні в реальному світі[8], ні в оновленій Церкві.

---

[7] Про реформу української православної церкви див.: Жуковський, Аркадій. *Петро Могила й питання єдності церков* / А. Жуковський. – Париж, 1969; Нічик, Валерія. *Петро Могила в духовній історії України* / В. Нічик. – К., 1997; Melnyk, Marek. *Spór o zbawienie. Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitey (koniec XVI – połowa XVII wieku)* / M. Melnyk. – Olsztyn, 2001. – S. 177–232.

[8] Провідники української Православної Церкви добре розуміли, що життя в умовах швидкоплинних змін та необхідності робити власний вибір у складних, іноді граничних, ситуаціях вимагало від їхніх сучасників, з одного боку, активної здатності та бажання відповідати на виклики часу, а з другого – вміння усвідомлювати й оцінювати всі обставини або чинники, які впливали на прийняття рішень. Загалом не відкидаючи того, що молитва та відречення від світу є найпевніший шлях до спасіння, богослови могилянського кола змінили погляд на статус дієвої постави християнина у земному житті, вказуючи на можливість знайти «вузьку стежину» до Царства Небесного не зрікаючись миру. Таку позицію вони обґрунтовували, по-перше, тим, що сімейне й мирське життя дане людині від Бога, а отже, ним не варто нехтувати, треба намагатися максимально

Людина, не здатна реалізувати себе в земному житті, сумніваючись і «розбиваючи лоба» об надмірний страх оступитися, перебуває в постійному конфлікті сама з собою, неадекватно реагує на оточення, а тому буває відкинута ним, зрештою, впадає у відчай, а це вже смертний гріх. Отже, виникла нагальна потреба змінити підхід до оцінки земного буття, і замість того, щоб втискувати його у прокрустове ложе традиційної православної моралі (тим самим позбавляючи життя його вітальної сили), спробувати змінити розмір самого «ложа», відійшовши від надмірного ригоризму морального вчення. Для цього слід було, за висловом Жака Ле Гоффа, відділити «час церкви» (тобто сакральний, присвячений молитві та релігійним практикам) від «часу купців»[9] – профанного, полишеного для розв'язання суто земних проблем, а все те, що відбувалося в цьому другому, тобто діялося з «власної волі», за бажанням і на потребу людини, звільнити від тавра безумовної гріховності. Визнавши, що людина, хоч і схильна до переступів і помилок, все ж грішить не кожним помислом, словом і вчинком, Церква мусила навчити священиків та мирян відрізняти важкі (смертні) гріхи від прощених, а буденне функціонування в життєпросторі (створення матеріальних благ, продовження роду, відстоювання власних інтересів та інтересів родини тощо) від гріховних дій.

Екзистенційною підставою такого розрізнення є сумління, яке звіряє кожний вчинок з певним ідеальним позитивним еталоном, щоразу виносячи вердикт щодо характеру поведінки, необхідності та допустимості тих чи тих дій, відповідності власного морального «Я» обраному взірцю. Оскільки ж для «морального еталону», через його релятивність, неможливо створити константу, яка буде коректною на всі випадки життя, сумління опиняється в досить скрутному становищі: щоразу, коли воля, прагнучи до якогось об'єкта чи дії, схиляє розум до того, аби пристати на це воління і уречевити його, сумління має бути своєрідним

повноцінно виконувати план Творця. По-друге, покликання до аскези Бог дає не всім, а тільки вибраним, людина ж не повинна безрозсудно брати на себе обітниць, яких не зможе виконати (див. про це: Довга, Лариса. *Соціальна утопія Інокентія Гізеля // Україна XVII ст.: суспільство, філософія, культура:* зб. наук. пр. на пошану пам'яті Валерії Михайлівни Нічик / упор. Л. Довга, Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 227–265).

[9] Ле Гофф, Жак. *Пространственные и временные структуры (X–XIII век) // Цивилизация средневекового Запада* / Жак Ле Гофф; пер. Ю. Малинин; послесл. А. Я. Гуревич. – М., 1992. – С. 124–182.

суддею, який класифікує вчинки і прагнення, обираючи ту норму, за якою слід про них судити. Сумління постійно перебуває в пошуку «золотої середини», рівновіддаленої як від вседозволеності, так і від того, щоб надмірно скувати волю, заборонивши їй діяти. Це складне завдання, і з ним не завжди можуть упоратися віряни. Тому на допомогу інтуїції, якою може керуватися сумління в оцінці конкретних ситуацій, має приходити розум та знання формальних підстав розрізнення добра і зла. Як уже мовилося, формальною підставою для такого розрізнення мусило слугувати оновлене моральне вчення, викладене у своєрідних підручниках (точніше порадниках) для священиків і пастви[10]. У цій літературі ми знаходимо не тільки детальні переліки гріхів, а й розгляд різних життєвих ситуацій і причин, котрі можуть оправдати людину щодо гріха, навіть коли вона за певних екстремальних обставин вчинила всупереч церковним приписам[11] (наприклад, воїни не дотрималися заповіді «не вбий» у час битви).

Першою ґрунтовною спробою православних богословів допомогти своїй пастві в цій справі став трактат Інокентія Ґізеля *«Мир з Богом чоловіку»*. Поняття совісті розглядається тут на першому місці, перед питаннями про волю, благодать, заслугу та оправдання. У визначенні совісті вказано, що, на відміну від волі, вона є не атрибут («сила духовная») «души разумнои», а здатність незалежного судження:

> свѣдѣніе себе самаго, или разсужденіе умное о себѣ, имже человѣкъ разсуждаетъ, аще достоитъ єму что творити, или не

---

[10] У кінці XVI – на початку XVII ст. в католицькому богослів'ї також гостро постає необхідність виробити критерії для моральної оцінки окремих життєвих ситуацій. Тоді ж ці питання стають предметом дослідження та викладу в окремих трактатах, найпопулярнішим із яких була праця Германа Бусембаума (Hermann Busembaum) *«Medulla Theologiae Moralis»*, вперше видана 1645 року. Як самостійна богословська дисципліна в католицькому вченні моральна теологія остаточно сформувалася в середині XVI ст. насамперед завдяки тому, що в програми єзуїтських шкіл включили окремий курс морально-прикладного характеру. (Див.: Saranyjana, Josef Ignasi. *Historia teologii* / J. I. Saranyjana, J. L. Illanes; tłum. Piotr Rak. – Kraków, 1997. – S. 289). У православній традиції першою працею з моральної теології був трактат Інокентія Ґізеля *«Мир з Богом чоловіку»* (Київ, 1669), у своїй структурі значною мірою орієнтований на відповідні католицькі зразки. (Pryszmont, Jan. *Ze specyfiki prawosławnej myśli moralnej* // *Historia teologii moralnej* / ks. Jan Pryszmont. – Warszawa, 1987. – S. 303–306).

[11] У цьому особливо яскраво виявляється «юридично-правовий» характер моральної теології XVII ст., зокрема і трактату Інокентія Ґізеля *«Мир з Богом чоловіку»*.

достоитъ? И аще добро єстъ или зло, то єже творитъ? или єже сотворилъ [М., 22].

Допомогою в такому «разсужденіи умномъ» стає розуміння сутності гріха та всіх його різновидів. Природно, що перш ніж представити весь спектр гріхів, автор трактату з'ясовує, що таке гріх та чому і як людина грішить. На думку Гізеля, гріх[12] – це ушкодження волі, неправильний вибір, одного разу здійснений Адамом і після того постійно повторюваний людьми на Землі. Утім, вибір перших людей, котрі, спокусившись, схилилися до зла, зачіпає людство тільки як потенційна схильність, а не як необхідність. Першородний 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. І прагнучи позбутися гріха, людина так само керується вільною волею, як і в ситуації його здійснення.

И убо аще сія воля наша і єстъ сице немощна – писав Гізель, посилаючись на св. Августина, – обаче на(м) къ спасенію єстъ зѣло полезна, понеже и самъ Господь Богъ къ оправданію всякаго человѣка волѣ єго самоя требуетъ... [М., 19–20][13].

Проте немає людини без гріха, тому сповідатися і очищатися треба всім. Але одні грішать смертельними гріхами, відлучаючись від начала «житія духовнаго» і любові Божої та наводячи на душу смерть, а інші мають простимі гріхи, які смерті на душу не наводять, «развѣ недугъ, без негоже і праведныи на землѣ не живутъ» [М., 34–35]. У Гізелевому трактуванні гріха наявний також соціальний момент і усвідомлення того, що людина є істота фізично

---

[12] У трактаті знаходимо таке визначення гріха: «самоизволное преступленіе заповѣдій Божіихъ, или єстъ глаголаніе, дѣланіе или желаніе противу заповѣди Божея. Но понеже заповѣди суть двойственныя, не токмо запрѣщающія злое, но и повелѣвающія благое... того ради грѣхъ купно є(ст) и неглаголаніе того, єже по заповѣди Божей повелѣвающей подобаше глаголати, и недѣланіе того, єже подобаше дѣлати, и нежеланіе того, єже подобаше желати и любити» [М., 34]. Пор. визначення Йоаникія Галятовського: гріх – це «преступленіе приказаня Божого» (Галятовський, Іоаникій. *Грѣхи розмаитіи* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 375).

[13] Про важливість «доброї волі» людини у справі її спасіння див. наступний параграф.

недосконала, дуже залежна від обставин життя. Природно, не обходячи увагою семи гріхів смертних «началнѣйшихъ» («гордость, лихоимство, нечистота, чревоугодіе, зависть, гнѣвъ та лѣность») [М., 124], він вважає, що тяжкість гріха залежить не тільки від характеру вчинка, але й від обставин його здійснення, а особливо від того – свідомо чи несвідомо людина грішила. Якщо гріх чинять свідомо і шкода завдається велика, то він смертний, коли ж людина грішить ненавмисне, несвідомо і шкода незначна – то це гріх прощенний. Головне місце в цьому процесі Ґізель відводить людській волі, совісті і усвідомленню значення власних дій, побіжно розвиваючи концепцію залежності вільної волі не тільки від Провидіння, але й від конкретних життєвих ситуацій. Він перелічує шість причин, через які смертний гріх може стати прощенним або й зовсім «грѣхомъ не быти», а саме: «неможеніе», «невѣдѣнїе», «скудость разсужденія», «вина благословная», «разрѣшеніе» та «нужда» [М., 34–35]. Найважливішою в цьому переліку є нужда, яка може оправдати навіть у двох гріхах, скоєних проти заповідей Божих, – «неправедномъ взятіи и удержаніи вещей чуждыхъ, єже бываетъ въ послѣдней нищетѣ... понеже в послѣдней нуждѣ вся суть обща» [М., 38], а також в «убійствѣ, єже бываетъ въ праведномъ защищеніи живота, или своего, или ближняго» [М., 38]. Утім, для інших смертних гріхів виправдань не передбачено, оскільки жодна нагальна потреба не може бути достатнім приводом для того, щоб добровільно ставати єретиком, чинити перелюб, давати неправдиві свідчення чи вдаватися до облудних клятв [М., 39][14].

Полегшує відповідальність за гріх і незнання людиною обставин або можливих наслідків її вчинків, що призводить до хибної оцінки ситуації та неправильних рішень (коли благі наміри призводять до поганих наслідків). Затьмарення розуму (тобто божевілля) також зменшує відповідальність за скоєний гріх, бо в такому стані людина керується не власною волею, а перебуває під владою сторонніх сил. Полегшення гріха може походити і від зовнішніх обставин – коли заповідь Божа порушується не з власного наміру, а з примусу (відповідальність знімається, якщо людина власною волею і сумлінням опирається вчинкам, які її змушують здійснювати).

---

[14] Для цих гріхів Ґізель бачить тільки одну причину – зовнішній примус, але він не звільняє сумління від відповідальності, навіть коли б «и зѣло веліе настояло насиліе» [М., 39].

Архимандрит Києво-Печерської лаври звертає увагу на те, що грішать люди не лише ділом, а й серцем, вустами, а також «нравомъ или обычаемъ» [М., 40][15]. І хоч учинкові гріхи найпомітніші, далеко не завжди саме вони є найтяжчими. А найгіршими і найважчими для виправлення автор трактату вважає гріхи, сповнені через злий норов або звичку, оскільки саме характер визначає спосіб поведінки й мислення індивіда, а звичай через приклад або й навчання передається іншим, тим самим спонукаючи або й долучаючи їх до гріха. Не менш тяжкими є гріхи, що здійснюються серцем, оскільки вони призводять до внутрішнього зламу людини, що не залишає в її душі місця для Божої ласки і світла, тим самим позбавляючи її справжньої опори в житті. Саме серцем людина чинить гріхи, які Гізель зараховує до рангу найтяжчих[16], – гріхи проти основних християнських цінностей – віри, надії та любові. Якби йшлося про філософію, а не моральну теологію, можна було б говорити про кордоцентризм цього вчення, адже з погляду київського мислителя саме серцем людина «працює/не працює» Богові: вірить чи сумнівається[17], сподівається на краще або впадає у відчай[18], смиряється або виявляє гординю[19].

---

[15] Йоаникій Галятовський у цьому питанні дотримується традиційної позиції, вважаючи, що люди грішать «пятма смислами», а саме: «видѣніемъ, слышаніемъ, смакованіемъ, обоняніемъ та доткненіемъ», що в підсумку зводиться-таки до учинкових гріхів. Також він виділяє три способи, якими чинять гріх, – зі слабкості, з незнання або зі злості, розглядаючи ці чинники саме як серцевину гріха, а не як обставини, що можуть пом'якшувати або, навпаки, посилювати міру відповідальності (Галятовський, Іоаникій. *Грѣхи розмаитіи* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 377–378).

[16] Ґалятовський розглядає їх як поточні, тобто прощенні; їх відпущення потребує не перелічування на сповіді, а тільки скрухи за скоєння у щоденній вечірній молитві.

[17] Гріх проти віри – це сумніви щодо окремих артикулів православного вчення, читання «со совершеннымъ разсужденіемъ» [М., 55] єретичних книг, а також забобони, віра у сни та спроби довідатися про майбутнє.

[18] Гріхи проти надії – це бездіяльне сподівання на милосердя Боже (байдужість до добрих справ!) та небажання успадкувати вічне блаженство (тобто відчай). Останній гріх у Галятовського також кваліфікований як тяжкий смертний, скоєний зі злості проти Духа Святого, «гди чоловѣкъ роспачаетъ въ милосердію Божомъ и вонтпитъ о своемъ збавеню» (Галятовський, Іоаникій. *Грѣхи розмаитіи* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 379).

[19] Гріх проти любові – чинення добра не задля примноження честі Божої, а задля досягнення земних благ.

Роль же строгого, але справедливого судді, який недремно стежить за всіма вчинками людини і оцінює їх за принципом «грішні/праведні», відведено совісті, властивостями якої і є здатність «свѣдителствовати на себе, судити себе и законополагати или совѣтовати себѣ» [М., 22]. Утім, оскільки сумління буває різне, то різними виявляються і вчинки людей. Найкращою, на думку Ґізеля, є так звана «мирная», або «правая и истинная», совість, яка вміє розрізнити добро і зло згідно з природним законом та заповідями Божими, а отже, дає справедливу оцінку вчинкам і завжди схиляє волю до того, щоб вибирати добро. Люди з такою совістю легко бачать, де вони схибили (оскільки гріх на чистій душі завважити так само легко, як пляму на білій скатертині), а помилившись, поспішають очистити своє сумління через сповідь і каяття. Цим людям властиве відчуття внутрішнього спокою і гармонії, вони завжди перебувають у мирі з Богом і самі з собою, судять розважливо і послідовно намагаються утримуватися від поганих думок або вчинків. Для інших вони можуть бути мудрими порадниками і справедливими суддями.

Найгіршою є совість «ложная и блудящая», яка «ложнѣ судитъ, яко достоитъ творити что, или не достоитъ, утверждая злое быти добрымъ, или доброе злымъ» [М., 23]. Даючи волі спотворене бачення того, 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 завважують найменшу змазу 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 сприймаються як антисоціальні особи, які, порушуючи встановлений правопорядок, спричиняються до руйнації спільного блага, відтак їм доводиться відповідати не тільки перед судом Божим, але й перед земним.

Але світ у Ґізеля не поділений на чорне і біле (грішних/праведних). Між двома крайнощами існує складний простір градації – люди, яким іманентно властиве прагнення до добра й досконалості, але вони не можуть досягнути бажаного або через об'єктивні обставини, або внаслідок неспроможності правильно судити про ці обставини. Такі люди потребують поради й духовної настанови, аби в реальному мирському житті певніше триматися вузької стежки спасіння, уникаючи відчаю, невиправданого сподівання на милість Божу, надмірної надії на власні сили.

Таких проміжних типів совісті автор трактату називає три: «подобоистинная» (правильно оцінюючи вчинки, вона може помилятися у встановленні їх мотивів), «сумнителная» (яка ніяк не може визначити, робити щось чи не робити) та «подзорная или смущаемая» (яка в усьому сумнівається, скрізь вбачає зло, «и судитъ грѣхомъ то, єже нѣсть грѣхъ») [М., 23]. Ці три різновиди совісті самі по собі не схиляють до зла, але кожний створює якісь перешкоди в самостійних[20] пошуках добра, виборі мотивації, оцінці як власної поведінки, так і поведінки свого оточення. Люди з гадано істинним сумлінням («совѣсть подобоистинная») виявляються найбільш соціалізованими, здатними самотужки формувати життєву позицію та активно (здебільшого позитивно) впливати на життя громади (тобто брати на себе відповідальність за спільне благо). Такі люди бувають досить прагматичними, рідко сумніваються в ситуації вибору, але керуючись більше розумом, ніж серцем, часто помиляються і навіть впадають у смертні 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. Допомога духівника на шляху до очищення і спасіння потрібна їм здебільшого у вигляді формального прийняття сповіді, відпущення гріхів та поради щодо вибору шляхів спокутування важчих проступків (у цій ситуації духівник виступатиме не як лікар, а як добрий суддя, котрий, оцінивши важкість скоєного злочину, визначить спосіб доситьучинення[21], доцільний у конкретному випадку, тобто і достатній і реальний для виконання).

Сумління невпевнене («совѣсть сумнителная») є причиною того, що людина стає пасивною, надмірно остерігаючись гріха. Вона нормально функціонує в межах звичних, усталених часом

---

[20] В усіх випадках, коли в Ґізеля йдеться про *самостійні* дії людини як про позитивне явище, передбачається, що вони є такими тільки відносно впливів інших людей чи якихось суспільних або природних чинників, але в кожному разі ці дії відбуваються за допомоги й підтримки Божої волі. Без такої допомоги життя на власний розсуд все-таки може бути ознакою хибної й облудної совісті, тобто остаточного вибору дороги зла.

[21] Догмат про доситьучинення (лат. satisfactio, ц.-сл. довлетвореніе) з'являється ще в епоху Середньовіччя. Як зазначає вл. Ігор (Ісіченко), першим у дусі римського права трактує поняття спокутування архиєпископ Ансельм Кентерберійський (1033–1109). Див.: Ісіченко, Ігор. *«Миръ съ Богомъ человѣку» в контексті богослов'я покаяння* // Ґізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 142–143.

поведінкових стереотипів і соціальних можливостей, але губиться перед необхідністю зробити найменший вибір, не спонукає волю до дії, хоч загалом і не забороняє власне цієї дії. Обов'язок вибору цілком відданий волі і розуму, які для прийняття рішення потребують належної моральної оцінки варіантів вибору, але не отримують її, оскільки розгублена совість не може визначитися з такою оцінкою. У підсумку це часто приводить до відмови від будь-якої дії, що іноді також є гріх. У суспільному житті такі люди здебільшого займають нейтральну позицію, дозволяючи іншим робити вибір замість них; вони можуть схилятися і до неправедної думки більшості. У духовній сфері вони потребують допомоги духівника не тільки для сповіді і відпущення гріхів, але й для напучування (духівник тут повинен виступати і суддею, і розсудливим порадником, який допоможе вибрати правильний шлях у різних неоднозначних ситуаціях).

Найважчим виглядає життя в людей, яким випала совість «смущаемая», яка, в усьому сумніваючись і скрізь вбачаючи дії демонських сил, повністю паралізує волю й розум, не дозволяючи їм діяти[22]. Гізель вважає, що людей доброї (мирної) і неспокійної («смущаемоя») совісті дуже легко відрізнити. Першим властива розсудливість і послідовність у рішеннях та вчинках, людина з такою совістю «бл(а)гопостоянно по извѣстному указанію и разумѣнію искусны(х) разсуждае(т)» [М., 319]. Другі постійно повертаються до одного й того самого, сумніваються, що є морально справедливе, а що ні, і тому всупереч істині та «противу разумѣнія всѣхъ право разсуждающи(х)» часто осуджують себе. Така людина через найменшу підозру щодо гріховності вчинка «совѣстїю колѣблетъся и смущаетъся, съ великимъ своимъ на умыслѣ грызеніемъ» [М., 319]. Враховуючи складність цього випадку, який вважається своєрідною хворобою, що вимагає духовних ліків, автор присвячує розглядові «совѣсти смущаемоя» окремий розділ, детально аналізуючи причини постання проблеми та засоби її розв'язання. За словами автора трактату, людина, якій притаманна «смущаемая» совість, ніби впадає в дитинний жах («дѣтскій ужасъ»), що заважає розумові вибирати істину, а страх помилитися і впасти у гріх паралізує здатність до прийняття рішень і здійснення вчинків. Нині це називають «внутрішньо

[22] «Смущеніе... знаменуетъ здѣ боязнь и печаль о грѣсѣ или о соизволеніи на грѣхъ тамо, идѣже въ самой вещи нѣсть грѣха, ниже соизволеніа нань» [М., 318].

особистісними конфліктами»[23], розв'язанням яких займаються психологи. У XVII ст. така місія належала духівникам, а тривалий конфлікт вказаного типу оцінювали в категоріях гріха. Людині зі збентеженим сумлінням вкрай потрібен мудрий, богобоязний і досвідчений духівник, який зуміє заспокоїти душу: «неудобства совѣсти разсудити, немощи уврачевати, къ благодати Божіей возвести» [М., 54].

Від неспокійної совісті клопоти та неприємності бувають і самому її власнику, і його оточенню, і навіть духівникові, що опікується спасінням такої особи. Найбільшими з прикрих наслідків Ґізель вважає такі:

- людина втрачає внутрішній спокій (мир), натомість у ній вселяються страх і сумнів, що мучать розум, шкодять душевним силам і роблять людину ні до чого не здатною;
- розум потьмарюється так, що не може ні пізнати істину, ні оцінити її (така людина стає наче божевільною (безумною);
- гріхи придумують там, де їх насправді немає, від чого збільшується кількість гріхів, скоєних у помислах;
- людина стає непостійною, одну й ту саму справу то починає, то, передумавши, кидає, то знову до неї повертається;
- людина впадає у тугу і смуток, які обтяжують серце, роблять її легкодухою («малодушнымъ»)[24], не дають здійснювати добрих вчинків, відволікаючи навіть від молитви та служіння Богу;
- не знаходячи надійної опори в житті, людина впадає у відчай, що є смертний гріх.

Автор трактату вважає явище «смущаемоя» совісті не персональною, а соціальною проблемою, яка потребує з'ясування причин її появи та пошуку шляхів їх нейтралізації, причому запропоновані способи «лікування» цієї хвороби Інокентій Ґізель

---

[23] Одне з сучасних визначень «внутрішньо особистісного конфлікту» звучить так: «гостре негативне переживання, викликане затягнутою боротьбою структур внутрішнього світу особистості, яка відображає суперечливі зв'язки з соціальним середовищем і затримує прийняття рішень» (Анцупов, Анатолий. *Конфликтология* / А. Я. Анцупов, А. И. Шипилов. – М., 2004. – С. 316).

[24] Всього боячись, такий чоловік, «иже бы много добраго содѣяти моглъ, пачеже имѣя многія дарованій єстественныхъ и нравовъ благихъ таланты, гнюснымъ и неключимымъ пребываетъ» [М., 319–320].

ставить у безпосередню залежність від її походження та характеру. Простежмо за ходом його думок, звівши їх у таблицю:

Причини	Характер причин, наслідки	Засоби до «лікування»
«Мелянхоліа» («умъ стяжавает, преклоненіе къ мышленію возмущенному и ужасливому») [М., 320]	Вроджена («походящая от студени в тѣлѣ чіемъ преодолѣвающея, таже и от боязни природноя») [М., 320]	Утримувати увагу на радісних та доброчесних речах і думках та відсторонюватися від думок печальних
	Набута (походить або від хвороби, яка, «вреждающи главу, вреждае(т) и силу мышленія», або від надмірного смутку, або від «прилѣжны(х) паче мѣры мыслій») [М., 320]	Дотримуватися міри в різних справах (наприклад, у читанні); по змозі, уникати спілкування з іншими меланхоліками, а спілкуватися з людьми мирної совісті
Нерозважливе виснаження плоті через надмірні пости та інші подвиги	Надмірне виснаження призводить до меланхолії	Не давати обітниць і не брати на себе «излишнія подвиги» [М., 320] без поради і благословення духівника[25]
«Неискуство въ вещехъ, или невѣждество» [М., 320]	Через незнання, там, де слід активно діяти, людина залишається «малодушною», не здатна пізнати істину	Навчатися пізнанню «вещей душеполезныхъ» [М., 320]

[25] Духівник, перш ніж дати благословення на такий духовний подвиг, повинен добре зважити фізичні та психічні можливості людини, яка цього просить, і, якщо вони недостатні, порадити їй замінити форму спокутування на іншу, доступнішу.

Причини	Характер причин, наслідки	Засоби до «лікування»
Гордість і надмірне сподівання на власний розум	Людина, «любо въ своемъ разумѣніи смущаетъся» [М., 320], не хоче шукати поради в інших, вважаючи власне сприйняття правильнішим, ніж розуміння інших	Піддавати свій розум розсудові інших, досвідченіших людей
«Легкомысліе»	За найменшого приводу людина «отступаетъ достовѣрнаго разумѣнія и движетъся въ совѣсти» [М., 320]	Зберігати «благопостоянство» у справах, стежачи, щоб початі справи завжди були доведені до кінця
Часте повторення на сповіді гріхів, яких уже сповідалися і після сповіді знову не чинили	Від цього в сумлінні з'являється сумнів щодо того, чи гріх був відпущений, а також надмірне старання «о ухраненіи и от наименшаго поползновенія, и неразсудное взысканіе оправданія» [М., 321]	Ніколи не повторювати тієї самої сповіді[26], не намагатися бути надміру праведним («Не восхоти быти зѣло праведенъ» [М., 321]), шукаючи впевненості у власному оправданні[27]
«Навѣтъ бѣсовскій» (спокуса диявольська)	Може в людині «возбудити движенія паръ мелянхоличныхъ, чрезъ нихъ же мысль можетъ ся возмутити, и до смятенія и боязни неподобающея прійти» [М., 321]	На викорінення таких диявольських спокус слід використати «мечъ духовный», тобто молитву, часте прийняття святих таїнств (покаяння та Євхаристії)

[26] Ця заборона стосується тільки людей «смущаемоя» совісті. Для людей «мирного» сумління Ґізель цілком припускає можливість повторення сповіді задля «ради коея ползы духовноя».

[27] Ґізель звертає увагу на те, що таке прагнення суперечить самій натурі людини, яка, внаслідок природних обмежень, не може сягнути повної досконалості, а також не може бути оправдана сама з себе, а тільки з Божою допомогою і за мірою Дару Христового. Надмірне ж прагнення досконалості може непомітно призвести до єретичних чи богохульних поглядів.

Причини	Характер причин, наслідки	Засоби до «лікування»
Кара, послана людині від Бога за якісь гріхи (насамперед за гордість, надію на власні сили, кривдження інших тощо)	Це єдиний випадок, коли наявність совісті «смущаемоя» є позитивним фактором. Таким випробуванням Бог може зупиняти людину зі злою волею від чинення зла (адже краще взагалі не діяти, ніж керуватися в діях злою волею)	У цьому випадку слід покірно приймати все, що дане від Бога, і без нарікання нести свій хрест, підкоряючи власну волю волі Божій
Випробування, послане Богом для здійснення більшого подвигу та «къ вящшему спасенія добру» [М., 321]		

Крім особливих рецептів на кожну окрему хворобу сумління, автор трактату виділяє і спільні для всіх випадків засоби «профілактики», тобто запобігання «смущеніямъ» совісті, а саме:

1) Постановити собі перед Богом і всіма святими, щоб надалі
- утримуватися, наскільки можливо («єлико мощно» [М., 321]) від гріхів;
- прагнути, з Божою поміччю, добре жити й усі справи починати «со разсужденіемъ», «съ благимъ намѣреніемъ и съ опаствомъ» [М., 322];
- остерігатися поганих думок і бездільля;

2) Час від часу нагадуючи собі про цей намір («любо не съ излишнимъ къ нему мысли приложеніемъ ...но въ кратцѣ и не часто» [М., 322]), доводити почату справу, приємну Богові, до успішного результату.

І насамкінець, Гізель вказує найефективніший засіб для будь-якого зцілення – молитву, як особисту, так і звернену до Бога через інших людей, які проситимуть заспокоєння розтривоженій совісті ближнього, «ибо єгда не вѣмы, что въ коемъ недоумѣніи творити имамы» [М., 322], залишається шукати поради в Бога.

З наведених у таблиці міркувань Гізеля бачимо, що спершу він розглядає природні причини негараздів із совістю (сучасна людина швидше сказала б – із психікою), наголошуючи на необхідності в усьому (як у розумовій праці, так і в молитві, постах тощо) дотримуватися міри, аби не пошкодити «силу мышленія»

(нині – не дійти до нервового чи психічного зриву). Звичайно, було б помилкою трактувати це як секуляризацію поглядів на людину та її вчинки. Але поза всяким сумнівом київський богослов зміщує акценти, властиві православному етичному вченню, у бік об'єктивнішої оцінки сутності людини, по-перше, як істоти соціальної, котра не може існувати поза середовищем, а отже, повинна активно діяти, підпорядковуючись його законам; по-друге, як істоти природної, чиї фізичні та психічні (духовні) можливості обмежені природними даними, умовами існування тощо. Усвідомлення того, що «вузька стежина до спасіння» в кожної людини може бути своя і цілком неповторна (оскільки люди дуже різняться між собою характерами, можливостями, способами поведінки, життєвими стратегіями тощо), у підсумку своєрідно релятивізує християнську моральну доктрину, витісняючи її новим ідеалом благочестивого православного християнина, здатного на підставі здорового глузду та порад розсудливих людей провадити активне життя та пильнувати не стільки букви, скільки духу Закону Божого та приписів Церкви. «Мирна» совість – здатність до здорового судження і правильного діяння – у цьому випадку становить і моральну цінність, бо керується істинним знанням про моральні чесноти і має за предмет цілепокладання моральну досконалість, і цінність суспільну, оскільки дає можливість людині стати активним членом соціуму й будівничим спільного блага.

III.3. Свобода волі

Відомий американський теолог середини XX ст. Райнольд Нібур, звертаючись до проблеми свободи і залежності людини, писав:

> У нашому історичному сьогоденні ми приймаємо індивідуальні рішення вільно і з вірою, однак ми не приймаємо їх незалежно і без участі розуму... Навіть для того, щоб жити, потрібна наша згода; ми залишаємося людьми тільки за умов безперервного вибору... Однак скрізь присутній вибір, який передує нашому власному, і ми живемо в залежності від нього, приймаючи власні малі рішення між тим, що є благом для життя, розуму і суспільства[28].

[28] Нибур, Х. Ричард. *Христос и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура* / Ричард Нибур, Райнхольд Нибур; ред. М. Р. Лановская [и др.]. – М., 1996. – С. 205.

Наскільки людина детермінована у власних вчинках і чи наділено її якоюсь мірою свободи, чим обумовлене та в чому виявляється прагнення до цієї свободи – питання, над якими замислюються теологи і філософи всіх часів, і які, незважаючи на велику традицію дослідження різними теософськими та філософськими школами, так і не отримали остаточної відповіді. Основні опозиційні напрямки їх опрацювання були окреслені вже на зорі Нового часу і в цілому залишаються актуальними дотепер. Зокрема це стосується проблеми свободи волі. Крайня опозиція полягала, з одного боку, в запереченні існування самого предмета дослідження, з іншого – у визнанні за людиною вільної волі – або з її приматом над розумом і підпорядкуванням тільки Богові (волюнтаризм послідовників Дунса Скота), або, навпаки, з її підпорядкованістю розумові, який, своєю чергою, залежний тільки від Бога (інтелектуалізм послідовників Томи Аквінського)[29].

В «Основах філософії Декарта» Бенедикт Спіноза лаконічно окреслив цю проблему з раціоналістичної перспективи: «Воля не є річ у природі, а тільки фікція»[30]. У раціоналістичній західній філософії Нового часу проблему свободи волі дійсно сприймали як анахронізм. Людина, яка врешті зайняла своє місце у природному світі і, в розумінні філософів, була детермінована його законами, у своїх вчинках виглядала «вільною» не більше, ніж кинутий камінь, який, коли б умів думати, уявляв би себе «вільним» у момент падіння. Однак від такої зміни акцентів природа людини, у філософському плані, не стала зрозумілішою, це хіба що знівелювало звичну християнську концепцію щастя. Усвідомлення ж того, що людина є не лише конечна з погляду вічності, а ще й

---

[29] Проблема свободи волі як співвідношення людської волі та благодаті була однією з краєкутніх у середньовічній теології. Від її вирішення залежало і те, яким вбачався шлях до спасіння. Нової сили ця проблема набирає в час Реформації (саме у цьому пункті лежить одна з найбільш суттєвих розбіжностей між католицькою та протестантською догматикою). У католицькій Церкві це питання знаходить остаточне доктринальне розв'язання на Тридентському соборі. Більше про це див.: Шмонин, Дмитрий. *Луис де Молина и полемика о свободе воли // В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании* / Д. Шмонин. – СПб., 2006. – С. 91–108; Столяров, Александр. *Свобода воли как проблема европейского морального сознания: очерки истории: от Гомера до Лютера*. – М., 1999. – 208 с.

[30] Спиноза, Бенедикт. *Основы философии Декарта // Избранные труды:* в 2 т. / Б. Спиноза; пер. с лат. В. Соколов. – М., 1957. – Т. 1. – С. 139.

детермінована з боку природи і суспільства, залежна від сліпого випадку тощо, перекреслювало можливість формування стабільної морально-етичної парадигми. Блез Паскаль, оцінюючи здобутки природничих наук своєї доби, писав:

> Людина сама по собі є найдивніший предмет природи, оскільки, не бувши здатною пізнати, що таке тіло, вона ще меншою мірою може пізнати сутність духу; а найнепізнаванішим для неї є те, яким чином тіло може поєднуватися з духом... попри те, що саме в цьому поєднанні і полягає особливість її природи[31].

В іншому місці Блез Паскаль однією з основних властивостей душі визнає волю, яка є «орган вірування» і

> дає оцінку речам: які можна вважати істинними або хибними... Воля, віддаючи перевагу одному перед іншим, відвертає розум від дослідження властивостей речі, їй неприйнятної, а тому розум, який іде в ногу з волею, зупиняє свою увагу на тому, на що вказує воля, і судить за тим, що бачить[32].

Як не парадоксально, але й донині, майже через чотири століття після того, як французький мислитель констатував недосконалість раціоналістичного пізнання, філософія так і не дала задовільної відповіді на поставлені ним запитання. В реальному ж житті людина раз по раз опиняється перед проблемою вибору, усвідомлюючи, що цей вибір вона мусить робити не бувши насправді вільною, в обставинах, якими не може керувати, та в межах, за які не може вийти. Моральна оцінка такого вибору не в останню чергу залежить від пізнання людиною власної сутності, а значить, і міри відповідальності за вчинки.

Отже, проблема добровільного вибору, а відповідно, і свободи волі незмінно залишається однією з ключових у теософії і релігійній етиці, а окремі її аспекти знову і знову актуалізуються у філософській антропології, що особливо помітно в періоди, коли чи то Церква, чи то суспільство переживають кризові ситуації. Саме таким періодом стало для Європи «тривожне» XVII століття, коли люди чи не вперше гостро усвідомили необхідність і важливість повсякчасного здійснення вибору, і це стосувалося не тільки «малих» рішень у буденному житті, але часто і глобальних питань – вірити чи не вірити, сповідувати те чи інше відгалу-

---

[31] Паскаль, Блез. *Мысли* / Б. Паскаль; пер. С. Долгов. – М., 1994. – С. 71.

[32] Там само. – С. 96.

ження християнського віровчення тощо. Для української еліти, зокрема, актуальною була проблема вибору політичної орієнтації, політичного простору свого існування. На Заході лакуну, яку не могла заповнити раціоналістична філософія, займають моральна теологія і містичне богослів'я. В Україні філософію, хоч і виділену формально в окремий дидактичний курс, реально розвивали богослови, чиї твори іноді досить незвично поєднують у собі елементи раціоналістичного вчення зі світоглядом глибоко віруючих людей, основним авторитетом для яких залишалося Святе Письмо, а надзавданням – вказати людям шлях до спасіння. Певність цього шляху залежала від двох причин – його достовірності, тобто відповідності основним постулатам віровчення, і його моральної актуальності, себто доступності для людини. Теоретично згадані інтелектуальні тенденції знайшли своє відображення в академічних курсах філософії та етики, практично – були втілені в богословських текстах, девоційній поезії та проповідях, які з другої половини XVII ст., як уже сказано вище, дедалі більше набували злободенно-публіцистичного характеру.

Яскравим свідченням цього є тексти Інокентія Гізеля, Йоаникія Галятовського, Антонія Радивиловського, Лазаря Барановича та ін. Власне злободенність (ми б сьогодні сказали «публіцистичність») цих творів полягала не у профанації чи заземленні богословських істин, а в підкресленій актуалізації деяких із них, детальному їх тлумаченні зі спробою знайти підтвердження істинності висловленої думки не тільки у визнаних церквою авторитетів, але й на прикладах, взятих з «історії» або й з реальної дійсності. До питань, на яких ставили особливий акцент, належать сутність людини, співвідношення свободи волі і необхідності, відповідальність людини за нехтування наданим їй правом вільного вибору. У цьому спектрі проблема свободи волі стає чільною, від її трактування залежить вибір шляху до спасіння[33].

---

[33] У цьому аспекті важливо відзначити, що в ранньомодерних українських текстах світського характеру (панегіриках, політичних документах, універсалах, грамотах, чи так званій «літературі козацьких канцеляристів») концепти «волі», «вольностей», «золотих вольностей», «вільнолюбства» є поширеними топосами, якими описують одну з найбільш фундаментальних персональних та соціальних цінностей. Можна припустити, що зміна погляду на природу «свободи волі», засигналізована в богословській літературі, стала своєрідною відповіддю київських ієрархів на нагальну потребу легітимації цієї суспільної цінності. Цікаво, що й сам Інокентій Гізель у «Синопсисі» неодноразово звертається до міфологеми про споконвічну свободу слов'ян, а здійснюючи перевидання цієї

Утім, попередники українських мислителів другої половини XVII століття не ставили під сумнів притаманність людині вільної волі, дотримуючись традиції бл. Августина та Еріугени, на яких вони часто посилаються. Зокрема, у *«Діоптрі»* Віталія з Дубна (перше видання – 1612 року) читаємо:

> Созда же Богъ человѣка, и не нарекъ єго быти добра или зла... Почто тако? Занеже пожидаше, дабы человѣкъ произволеніемъ своим труждался, да сообразнѣ избранію єго назовется золъ или добръ.... Ибо єдинъ человѣкъ иматъ свободу къ коемуждо, прочая же животная не имѣютъ[34].

Але, скажімо, ні в *«Діоптрі»* Віталія з Дубна, ні, дещо пізніше, в «Зерцалі Богословії» Кирила Транквіліона Ставровецького (1618 року), дарма що обидва були авторитетними богословами початку XVII століття, ми не знайдемо позитивної моральної «програми» для використання свободи, наданої людині від Бога. Радше навпаки – єдиний шлях до спасіння вони вбачають у тому, щоб зректися власної волі, підпорядкувати її Провидінню, покірно й пасивно прийняти своє місце на землі, наперед визначене Богом. Спроба ж скористатися власною вільною волею трактувалася як те, що виводить людину з-під Божої ласки і вводить в облуду та гріх. За Ставровецьким, вільна воля – це атрибут «злосливого світу» «своєвольних людей», які «по волі серця свого без боязні Божої пасуться»[35], а їхня душа

> в границах смертелныхъ, то естъ тѣлу угодное творитъ въ похотѣхъ єго, тогда отлученна бывает от небеси и свѣта божескаго лишенна, сама же в темномъ и злосливомъ мирѣ блудитъ яко слѣпецъ, и туляется под ногами силъ противных и властій темныхъ[36].

Натомість у другій половині XVII ст. погляди на проблему свободи волі суттєво змінюються, що найвиразніше бачимо в трактаті Інокентія Ґізеля *«Мир з Богом чоловіку»*.

праці у 1680 році, додає до її початкового варіанта окремий розділ «О свободѣ или волности славенской» (див.: Сирцова, Олена. *Текстологія та історіософія «Синопсису» Інокентія Ґізеля в аргументації авторської ідентичності твору* // Київська Академія. – Вип. 9. – К., 2011. – С. 82).

[34] *Діоптра* / пер. Віталій. – Кутеїн, 1654. – Арк. 36.

[35] Ставровецький, Кирило Транквіліон. *Зерцало Богословіи* / Кирило Транквіліон Ставровецький. – Унів, 1692. – Арк. 44 зв.

[36] Там само. – Арк. 42 зв.

* * *

Визначення волі у щойно згаданому трактаті звучить так:

> **Воля** же єсть сила духовная души разумнои, єюже душа прекланяется къ благому, от разума предъпознанному. Къ злому бо аки къ злому прекланятися не можетъ, но аще прекланяется, то аки къ благому.
> Волѣ свойство єстъ **волное произволеніе**, єже на семъ содержится, яко можетъ воля хотѣти что, или того не хотѣти, любъ противное тому хотѣти.
> Волѣ произволнои дѣланія су(т) добраа и злая: добрая дѣланія суть, єгда воля что хоще(т) послѣдуя правому разсужденію, управляющему по Закону Божію. Злая же дѣланія суть, єгда воля хощетъ что, разнствуя от праваго разсужденія. Воля убо произволная єстъ виною и къ грѣхомъ, и къ добродѣтелемъ: никто же бо согрѣшаетъ или добро творитъ в томъ, от чесого уклонитися не можетъ, и того ради Писаніе глаголетъ: Кто єстъ да ублажимъ єго? иже моглъ преступникъ быти и не преступи, и зло сотворити и не сотвори (Сірах 31). Обаче произволенію волѣ препона бываетъ, или от насилія, или от невѣждества, или от страха, или от похоти плотскоя. Помощъ же приемлетъ воля произволная къ добродѣтеле(м) всегда от благодати Божеа, яже грѣху сопротивляется [М., 23].

Важливо підкреслити, що це формулювання Ґізеля, імовірно, самостійне. Принаймні Маргарита Корзо, яка провела скрупульозний текстологічний аналіз трактату *«Мир з Богом чоловіку»*, вказавши низку наявних у ньому прямих запозичень із текстів католицьких авторів, у цьому фрагменті таких прямих паралелей не знайшла[37]. Дослідниця вважає, що наведене визначення суголосне раціоналістичним традиціям другої схоластики в її томістичному спрямуванні. Утім не всі поділяють її концепції про виключно католицькі джерела богословського вчення Інокентія Ґізеля, особливо ж коли йдеться про свободу волі, де простежується не так томістична, як августиніанська традиція. Так, о. Ярослав Буцьора вважає, що попри вплив католицької теоло-

---

[37] Про можливі джерела запозичень у трактаті *«Мир з Богом чоловіку»* детальніше див.: Беркофф, Джованна Броджі. *«Мир з Богом чоловіку» як система моральної філософії* // Ґізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 103–131; Буцьора, Ярослав. *До проблеми покаяння у трактаті «Мир з Богом чоловіку»: богословський аналіз* // Там само. – С. 153–165. Корзо, Маргарита. *«Мир з Богом чоловіку» Інокентія Ґізеля в контексті католицької моральної теології кінці XVI – першої половини XVII ст.* // Там само. – С. 208.

гії, що позначився на способі думання лаврського архимандрита та вибраному ним порядку структурування матеріалу, концептуальні положення його антропології все-таки залишаються в полі святоотцівської традиції і не суперечать православній догматиці. Джованна Броджі Беркофф, зі свого боку, вбачає у вченні Гізеля про свободу волі вплив протестантського, зокрема лютеранського морального вчення, через яке, на її думку, у праці отця Інокентія проникають ідеї бл. Августина. Не виключаючи такої можливості, все ж хочу звернути увагу на те, що професори Києво-Могилянської колегії були знайомі з творами і бл. Августина, і бл. Томи, а отже, не конче потребували для їх освоєння посередництва інших конфесій. Прямі посилання на св. Августина знаходимо, зокрема, у проповідях Йоаникія Галятовського, Антонія Радивиловського та Лазаря Барановича.

Так чи інакше, Гізель, на відміну від авторів першої половини XVII століття, постулює, що свобода волі – засадничий момент економії спасіння, адже тільки вільно здійснений вчинок може бути добрим чи злим, цнотливим чи гріховним. Посилаючи свою благодать, Бог не обмежує права людини на вибір, а тільки сприяє волі, коли та прагне прихилитися до добра та виявляється надто слабкою, аби побороти перешкоди, на які може наштовхнутися. Такі перешкоди, за Гізелем, пов'язані не з Божим промислом, а з залежністю людини від природи та суспільства: це обмежена здатність судження (незнання усіх обставин справи), певні ситуації соціального життя (насильство, особиста залежність тощо), засліплення душі (страх, ненависть тощо), потреби життєзабезпечення (інакше – потреби тіла, відчуття спраги, голоду, холоду, плотської хіті та ін.). В ідеальних випадках (які, на думку Гізеля, трапляються рідко) воля людини підпорядковується її совісті, і остання повинна (якщо вона «справедлива») спрямовувати воління вільної волі до істинного добра. Утім, і совісті, яка вказує достойні об'єкти воління, і розумові, який виступає своєрідним дорадчим органом в оцінці того чи іншого предмета воління, свобідна воля підпорядкована не у спосіб необхідності, а лише у спосіб самостійного вибору. Отже, воля кожної окремої людини включається в систему «відповідальностей» не тільки у плані індивідуального спасіння, але й у плані існування зла та гріха як таких (у космічному вимірі)[38].

---

[38] Ярослав Буцьора вважає, що проблема співіснування у створеному світі Божого промислу і зла (тобто проблема Теодицеї) є наскрізною в антропологічному

До проблеми свободи волі Інокентій Ґізель звертається не тільки в богословському, а й у філософському контексті – в навчальному курсі, прочитаному студентам Києво-Могилянського колегіуму[39], також шукаючи пояснення у ключі взаємозалежності волі та інтелекту. Воля має перевагу над інтелектом, вказує мислитель, завдяки дару любові, який перевищує гідністю всі інші дари, зокрема мудрості та розуму, якими володіє інтелект[40], адже саме в акті любові людина поєднується з Богом і повертається до свого первісного стану. Окрім того, воля сильніша за інтелект, оскільки має владу над людськими актами, яких не має інтелект, і завжди прагне до добра:

> Матеріальним об'єктом волі є все те, що можна сприйняти як добрий або поганий об'єкт. Формальною ж підставою, з огляду на яку воля спрямовується на об'єкт, є добро... саме тому, що воля є здатністю прагнення, вона може спрямовуватися на щось хіба з огляду на добро[41].

Утім, розмірковує Ґізель далі, інтелектові також притаманні певні шляхетні риси, яких позбавлена воля, і найважливіша з них – «світло». Натомість воля сама по собі є сліпа, а отже, мусить спиратися на інтелект, вибираючи предмет воління, адже «немає нічого воленого, якщо воно не пізнане»[42]. Тому існують приводи вважати, що інтелект наділено більшою гідністю, ніж волю. Інтелект пізнає як добро, так і зло, а те, що сприймає як добро, пропонує волі в якості об'єкта її прагнення. Інтелект може одночасно пропонувати волі декілька об'єктів прагнення, порівнюючи їх

вченні Інокентія Ґізеля, а деякі його формулювання, що стосуються згаданої проблеми, вартісні й досі. Див.: Буцьора, Ярослав. *До проблеми покаяння у трактаті «Мир з Богом чоловіку»: богословський аналіз* // Ґізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 153–166.

[39] Як уже вказано, цей курс був прочитаний впродовж 1645–1647 навчальних років.

[40] Ґізель, Інокентій. *Трактат [Про душу]* / пер. Ярослава Стратій // *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 2. – К.–Л., 2011. – С. 397. Ярослава Стратій звертає увагу на те, що Ґізель, викладаючи вчення про співвідношення волі та інтелекту, балансує між двома чільними концепціями пізньої схоластики: інтелектуалізмом Томи Аквінського та волюнтаризмом Дунса Скота, намагаючись урівноважити їх (див.: Там само. – Примітка 86).

[41] Там само. – С. 397.

[42] Там само.

з погляду необхідності (нагальна потреба чи віддалена перспектива), можливості досягнення (легко-важче-неможливо), відповідності уявленням про благо тощо. Воля ж вибирає те добро, яке з різних причин уважає чи то достойнішим, чи то необхіднішим.

Якщо у філософському курсі Інокентій Ґізель розмірковує про природу свободи волі, виходячи тільки з її відношення до інтелекту, то в морально-богословському трактаті, написаному за два десятиліття потому, він показує, як до процесу прийняття вольових рішень включається сумління[43], яке стає важливим моральним радником волі, суттєво (подекуди імперативно) впливаючи на неї. Тим самим автор виводить проблему свободи волі з чисто спекулятивної у практичну морально-етичну площину, надаючи свободі характеру цінності й таки зрівноважуючи схоластичні концепції волюнтаризму та інтелектуалізму.

Завжди прагнучи добра (або того, що сприймається як добро чи ідентифіковане інтелектом як добро), воля, однак, залишається вільною здатністю душі, оскільки може сама приймати рішення щодо того, чи діяти їй, чи ні, навіть тоді, коли зовнішні обставини вказують на необхідність дії. До того ж саме вільна воля становить визначальну ознаку людини, відповідаючи її розумній сутності, якої позбавлені всі інші істоти. І якщо реальна свобода людини пов'язана і з волею, і з розумом, то формальна свобода пов'язана тільки з волею, адже

> нагороди і кари присуджують не тим, які добре або погано думають, а тим, що виявляють добру або злу волю. Адже вбивства і перелюбства, любов і терпіння – це акти не інтелекту, а волі[44].

Врешті, Ґізель порушує питання, чи справді це є добро для людини – користуватися даною їй свободою волі. За його поясненням, вільна воля хоч і дана людині загалом на добро, проте не зобов'язує до добра в кожному окремому випадку чи в конкретних учинках. У повсякденному житті воля завжди вагається у виборі, оскільки будь-яке часткове (чи земне) благо містить у собі якусь причину для «невідповідності», тобто для того, аби в якийсь момент здалося, що інше благо є привабливішим, доступнішим чи вигіднішим. Те саме стосується і «блага загалом»,

---

[43] Про зв'язок сумління та волі див. другий підрозділ третього розділу.

[44] Ґізель, Інокентій. *Трактат [Про душу]* / пер. Ярослава Стратій // *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 2. – К.–Л., 2011. – С. 399.

якого воля пильнує далеко не завжди, оскільки в життєвих ситуаціях любов до такого блага начебто не виглядає абсолютно необхідною (у цьому й виявляється свобода волі стосовно Бога, який не примушує людину Його любити). Проте насправді

> акт любові до Бога, ясно осягнутої, є воістину необхідним для здійснення, тому що Бог пропонує його волі в сенсі абсолютно необхідного добра, у такий спосіб, що його не можна сприйняти в розумінні зла або пожертви задля добра[45].

Абсолютно необхідним добром, що супроводжує акт чистої любові до Бога, є спасіння, яке може видаватися людині нехай і остаточною, проте радше віртуальною, аніж реальною цінністю. Тому, навіть коли людська вільна воля схиляється до вибору такого «загального добра», вона може виявитися надто слабкою, аби встояти перед мирськими спокусами і не відкласти прагнення цього добра на потім. Власне тут приходить на допомогу Благодать, яка не дає волі, котра уже схилилася до добра, обравши шлях спасіння, збитися на манівці. Отже, Бог не примушує людину до спасіння (за винятком тих небагатьох випадків, коли спасіння окремої людини є спеціальним промислом Божим, як, наприклад, сталося з Савлом/Павлом). У «Передмові до читача», уміщеній до *«Миру»*, читаємо:

> ...и от сего явѣ єстъ, яко воля наша любо до злаго первою єстъ, но къ благому не она єсть первою, но воля всемилостиваго Бога, иже волю нашу упадшую воздвизаетъ и от грѣха подноситъ. И убо аще сія воля наша и єстъ сице немощна, обаче на(м) къ спасенію єстъ зѣло полезна, понеже и самъ Господь Богъ къ оправданію всякаго человѣка волѣ єго самоя требуетъ, чесого ради єдинъ от учителей сице глаголетъ: Из неправеднаго сотворити праведнымъ всеможности Божея болшее єстъ дѣло, нежели весь міръ сотворити (Августинъ). Єже глаголетъся сего ради: яко къ сотворенію всего міра волѣ человѣческоя Богъ не требовалъ: къ оправданію же человѣка соизволенія єго истаго требуетъ, дабы не по насилію человѣка къ себѣ принуждалъ, но дабы єго чрезъ водхновеніе благодати своея желающимъ обращенія и волею себе Господеви покаряющимъ сотворилъ [М., 19–20].

Підсумовуючи, можемо дійти висновку, що в системі поглядів Інокентія Гізеля вільна воля є не просто благо для людини,

---

[45] Там само.

а та здатність душі, яка, нарівні з інтелектом, визначає сутність людськості і відрізняє людину від інших природних істот (тварин). Воля пов'язана і з інтелектом, і з потягами та пристрастями, властивими людині, але з інтелектом її пов'язує «паритетна співпраця», а з пристрастями – принцип вищості волі над ними. Утім воля керує пристрастями не «деспотично», а відповідно до «громадянських» принципів («демократично»), тому чуттєві прагнення можуть скеровувати людину до отримання чуттєвих задоволень навіть усупереч рекомендаціям волі та розуму[46], тобто концепт свободи виявляється частково притаманним не тільки волі, а й іншим здатностям людської душі. Що ж до волі, то свобода є її визначальною ознакою, і як така, що покликана сприяти спасінню, свобода волі становить фундаментальну моральну цінність.

* * *

Теоретичні засади Інокентія Гізеля у «практичну площину» перевів один з його молодших сучасників – Антоній Радивиловський. Щоправда у своїх проповідях він посилається не на Гізеля, а, як і годиться, на працю бл. Августина «Про свободу волі», вказуючи, зокрема, що «свобода волі» – це особливий дар Божий, один з притчових талантів, даних людині для того, щоб вжити їх на добро і примноження Слави Божої. Невміння або небажання належно скористатися з даного Богом дару – це нездатність «вчинити Богови досить», неспроможність ходити «дорогою Христа», який приніс людству спасіння тільки через власне вільне волевиявлення, а отже – це зрада християнського вчення, важкий гріх, що закриває шлях не тільки до спасіння, але й до передумови спасіння – покути. Бог дає людині свою сутність, тож людину, як і ангелів, наділено абсолютною волею вибору між добром і злом. Часткова втрата цієї свободи, якої зазнав Адам у гріхопадінні, є найважчою його уразою, бо до гріхопадіння у природі людській панував спокій, позаяк розум був покірний повелінню Божому, воля – розумові, пожадливість – волі, тіло – духові[47]. Але диявол відібрав в Адама дари Божі, тобто його духовні шати – досконалі чесноти, і тоді Адам «умыслъ свой накеровалъ зъ доброи своеи

---

[46] Там само. – С. 401.

[47] Радивиловський, Антоній. *Вѣнецъ Христовъ* / Антоній Радивиловський. – К., 1688. – Арк. 319 зв.

волѣ на преступленіе приказаня Божого; а(ж) єго зара(з) великое потыкає(т) нещасте, а в не(м) и всѣ(х) на(с)»[48]. Найбільше з нещасть, у які ввів Адам людську натуру, полягає в тому, що вона стала враженою «злостю на волѣ»[49], тобто схильністю до зла. Унаслідок цього воля вийшла з-під покори розумові настільки, що людина не може здійснити за повелінням самого тільки розуму нічого ані доброго, ані поганого, якщо до цього не прилучиться добра або зла воля. Власне, караючи Адама, Бог не засудив його, як Люцифера, а постановив врятувати, як сутність не лише духовну, але й матеріальну, якій доти не було відоме ні абсолютне добро, ні абсолютне зло, а відповідно, Адамів вибір гріха був здійснений хоч і з доброї волі, але не цілком свідомо. Бог, отже, не позбавив Адама вільної волі, однак зробив її настільки слабкою, що сама вона може пристати лише до злого, натомість у виборі доброго конче потребує допомоги Божої ласки. Таким чином, «ани Благодать бе(з) воли что доброе дѣлаетъ, ани воля безъ Благодати дѣлати можетъ»[50]. У такому трактуванні свободи волі Антоній Радивиловський немовби обмежує всемогутність Провидіння. Очевидно, відчуваючи цю двозначність, він у декількох проповідях намагається детальніше обґрунтувати свою думку, підкріплюючи її цитатами зі Святого Письма та покликаючись на богословські погляди філософів та здоровий глузд. У філософів, зокрема, проповідник запозичує діалектичний метод доведення:

> Що ся ткнетъ науки филіозофскои, мовятъ они такъ: Коликолвекъ [правѣ] «якій скутокъ маєтъ быти от двохъ посполу причинъ справленный... єсли єдна зъ нихъ прожновати будетъ, и другая нѣчого не справитъ, и от другои ся скутку не сподѣвати[51].

Щоб зробити доступнішою просту філософську істину, проповідник ілюструє її ситуацією з повсякденного життя, звертаючись до здорового глузду: дивно було б, пише він, якби хтось, не приклавши власної праці і не засіявши ниву, а поклавшись лише на милість Божу, на дію сонця і дощу, чекав урожаю. Анто-

---

[48] Там само. – Арк. 320 зв.

[49] Там само. – Арк. 321.

[50] Там само. – Арк. 322 зв.

[51] Там само. – Арк. 146.

ній Радивиловський відкидає висловлену ще на початку XVII ст. у Віталія з Дубна богословську ідею, згідно з якою Бог, що дає все необхідне для існування квітці на землі і пташці в небі, хоч вони й не прикладають до цього власних зусиль, не обійде ласкою і людину, як богообрану сутність, а отже, вона отримає все потрібне і для земного буття, і для спасіння, коли повністю передасть себе на милість Божу. «Буди другъ Богу, и люби чистоту совѣсти, и всего себе назнаменуй ему... Не требует Богъ твоего прилежанія»[52]. На противагу цьому, Радивиловський, посилаючись на св. Єроніма, пише:

> Жаденъ бе(з) власнои воли своеи не спасется (волнои бовѣмъ воли єстесмо), [Бог] хоще(т) насъ хотѣти доброе, абы, гды сами захочемъ, и онъ восхотѣлъ в насъ свой Бозкій предвѣчный исполнити совѣтъ[53].

Людина не може бути врятована самою Божою милістю не тому, що Бог не може цього зробити, а тому, що Він, створюючи людину, наділив її вільною волею, правом вибору між добром і злом, і немає нікого, хто без здійснення добрих учинків був би призначений до спасіння. Отож марно сподіватися на безмежну милість Божу, не приклавши власного воління і благочестивих справ. На підтвердження цієї думки Радивиловський наводить довільно вирвану з контексту погрозу Бога на адресу Ізраїля, доповнюючи її власним тлумаченням:

> Что ся тъкнетъ Писма Святого: реклъ Богь чрезъ Пророка Іосію: Погибель твоя изъ тебе, Ізраилю, токмо въ мнѣ помощъ твоя... то єстъ, тымъ самымъ гинешъ, чоловѣче грѣшный, тымъ самымъ тебе вѣчной предаешъ згубѣ, же надѣю свою тылко въ моемъ милосердіи, въ моемъ ратунку покладаешъ, а не хочешъ до моего милосердія и ратунку прикладати добрыхъ учинковъ, воли твоеи[54].

Так потрактовану богословську істину проповідник доповнює аргументами схоластичної логіки:

> Стосуймо жъ тую науку до предсявзятои рѣчи нашеи, до отпущеня грѣховъ и до одержаня живота вѣчного. Двѣ причины

---

[52] *Діоптра* / пер. Віталій. – Кутеїн, 1654. – Арк. 21 зв.

[53] Радивиловський, Антоній. *Слово на недѣлю 24 по Сошествіи Святого Духа // Вѣнецъ Христовъ* / Антоній Радивиловський. – К., 1688. – Арк. 314.

[54] Радивиловський, Антоній. *Слово на недѣлю 24 по Сошествіи Святого Духа // Вѣнецъ Христовъ* / Антоній Радивиловський. – К., 1688. – Арк. 145 зв.

зъ собою ся сходятъ, Богъ безконечно милосердный и добрые учинки воли нашеи. Чи можетъ же чоловѣкъ от Господа Бога безконечно милосердного бе(з) добрыхъ учинко(в) одержати грѣховъ отпущеніе? чи можетъ доступити живота вѣчного? Не можетъ; бо коликолвекъ двѣ причини, першая и вторая, сходятся зъ собою до изведенія єдиного скутку, єжели єдна зъ нихъ прожнуетъ, другая нѣчого не справитъ[55].

Коли ж якась особа сподівається отримати відпущення гріхів і досягнути спасіння лише завдяки Божому милосердю, то навіть не вчинивши нічого злого, ба навіть постраждавши за віру, вона впадає у єресь та сіті диявола і замість спасіння потрапить до пекла.

...ижъ яко до уроженя пшеници... не тылко потреба инфлюенціи небеснои и дѣйствія солнечнаго, але потреба и зерна, такъ до одержанія отпущенія грѣхов и живота вѣчного не тылко потреба милосердія Божого и ласки єго, але и добрыхъ воли нашеи учинковъ, зъ ласки Божеи походячихъ...[56]

* * *

Варто відзначити, що не всі представники знаменитої київської вченості вважали свободу волі моральною цінністю та визначальним чинником у справі спасіння. Архиєпископ Чернігівський і Новгород-Сіверський Лазар Баранович також не лишає без уваги проблему «свободи волі»: спеціально їй він присвятив одну зі своїх проповідей «Слово о предувидѣніи Божіи, свободѣ же воли человѣческія»[57]. Але його акценти розставлені інакше, ніж у Гізеля та Радивиловського, і багато в чому вони суголосніші з традиціями київського богослів'я початку XVII ст., аніж із концепціями його сучасників. Як і у творах попередників, у проповідях Барановича проблема свободи волі розглядається у двох контекстах – досягнення спасіння та походження зла і гріха.

---

[55] Там само. – Арк. 146. Ця концепція, вочевидь, може бути запозичена з учення іспанського єзуїта Луїса де Моліни, який уперше сформулював доктрину про Божу благодать та вільну волю людини як, відповідно, про першу та другу причини («causa prima» та «causa sekunda»), які однаково важливі у справі спасіння та діють узгоджено, доповнюючи одна одну. (Див.: Шмонин, Дмитрий. *В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании* / Д. Шмонин. – СПб., 2006. – С. 92–93).

[56] Радивиловський, Антоній. *Слово на недѣлю 24 по Сошествіи Святого Духа // Вѣнецъ Христовъ* / Антоній Радивиловський. – К., 1688. – Арк. 146 зв.

[57] Баранович, Лазар. *Слово о предувидѣніи Божіи, свободѣ же воли человѣческія // Трубы словесъ проповѣдныхъ* / Лазар Баранович. – К., 1674. – Арк. 289 зв.–293.

У спасінні, на його погляд, вільна воля не відіграє жодної ролі. Господь хоча й не позбавляє людину дарованої волі, проте й не потребує від неї жодного «спів-діяння»: тільки за власним промислом одних Він наділяє благодаттю та спонукає до спасіння, а від інших відбирає її, тим самим дозволяючи їм «ожесточатися» (упасти в гріх)[58]. Розглядаючи питання про співвідношення людської волі та благодаті у справі спасіння, Баранович хоч і визнає, що людина може/мусить сама бажати оправдання, основний акцент все-таки робить не на добровільному прагненні людини до моральної досконалості й добра як такого, а на діяльній участі в благодаті, яка впливає на волю способом зобов'язання і без якої воля зовсім не здатна схилятися до добра[59]:

> Аще хощеши, можеши мя очистити... въ руку твоею жребій мой... Не вреди(т) здѣ воли человѣческіа... но являє(т), яко недоволно наше хотѣніе, аще не Богъ поможе(т)... Богъ... предваряє(т) на(с) благословеніемъ благостынны(м), предваряетъ нехотящаго, да восхощетъ, и послѣдуетъ хотящему, да не всуе хощетъ[60].

Вільна воля людини, пояснює далі проповідник, корисна тільки тоді, коли, відмовляючись від власних прагнень, повністю посвячується Творцю і покладається на Нього («Научи(т) крот-

---

[58] У цьому моменті Лазар Баранович послідовно дотримується візантійської богословської традиції, згідно з якою людина не є «автономною» щодо Бога, відтак, хоч вона й наділена вільною волею, не може бути суперечності між «ласкою» Божою та волею людини. Людина може бути вільною тільки «у Бозі», піднявшись над природним детермінізмом завдяки дії Його ласки. Так само спастися людина може тільки перебуваючи у церковній спільноті та опираючись на особисте і вільне посвячення Богу. (Пор.: Meyendorff, John. *Teologia bizantyjska: historia i doktryna* / I. Meyendorff; tłum. J. Prokopiuk. – Warszawa, 1984. – S. 225–226).

[59] Натомість Інокентій Гізель говорить не про зобов'язальну дію благодаті щодо людської волі, а саме про допомогу: «Помощъ же приемлетъ воля произволная къ добродѣтеле(м) всегда от благодати Божеа... Благодать же Божія єстъ даръ вышше єстественный, туне от Бога волѣ человѣческой данный, помагающъ къ сему, дабы человѣкъ оправданія своего и спасенія достиглъ... Ина благодать Божія єстъ предваряющая, єюже человѣкъ къ хотѣнію добрыхъ дѣлъ от Бога возбуждаетъся, чрезъ просвѣщенія, водхновенія, душеполезная движенія... Ина же є(ст) сопособствующая, яже человѣку, хотящему исполнити доброе дѣло, поспѣшествуетъ» [М., 23].

[60] Баранович, Лазар. *Слово о предувидѣніи Божіи, свободѣ же воли человѣческія* // *Трубы словесъ проповѣдныхъ* / Лазар Баранович. – К., 1674. – Арк. 289 зв.–290.

кія путемъ своимъ»[61]), в інших випадках вона завдає людині шкоди. Спираючись на послання ап. Павла (Рим. 9:21), Баранович порівнює стосунок людини до Бога з тим, як будівля пов'язана з будівничим: хіба не має права будівничий з одного й того ж матеріалу створити «овъ убо сосудъ въ честь, овъ же не въ честь»[62]? Те саме з людьми: вони всі зліплені з одного «бренія», тобто наділені волею («и самому фараону не о(т)ятъ Богъ воли[63]), але одним Господь послав благодать, і ті, поклавшись на Бога, пішли дорогою спасіння, а від інших її відкликав, і ті живуть за власною волею в полоні гріха.

Сприйняття свободи волі як моральної цінності в католицькій традиції та в могилянському богослів'ї пов'язане зі сформульованим на Тридентському Соборі (1545–1563) догматом про заслугу[64]: людина може (і мусить) заслужити собі оправдання власними вільними добрими вчинками[65]. Баранович, натомість, не приймає цього догмата[66], відтак у його богословській концепції свобода волі не є цінністю: хоч її даровано Богом людині, вона не займає одного з чільних місць поміж іншими дарами.

---

[61] Там само. – Арк. 291 зв.

[62] Там само. – Арк. 290 зв.

[63] Там само.

[64] Гізель подає у своєму трактаті дефініцію «заслуги» як одного з фундаментальних богословських понять: «Заслуга же єстъ дѣло благое произволное, от человѣка, въ благодати Божіей сущаго, въ жизни сей Богу творимое, за которое мзда должна єстъ» [М., 24].

[65] Антоній Радивиловський у «Слові першому часу війни і голоду» пише про те, що навіть смерть на війні зараховується як заслуга тільки тоді, коли воїн мужньо боровся свідомо жертвуючи собою, а не тоді, коли загинув випадково (див.: Радивиловський, Антоній. *Слово 1-ше часу войни... // Українська література XVII ст.* / упор. В. І. Крекотень. – К., 1987. – С. 137–142).

[66] На жаль, ми не знаємо, чи існувала внутрішня богословська дискусія між православними ієрархами Київської митрополії, і як кожен із них відстоював певні богословські істини. Натомість із листування київського архимандрита із чернігівським архієпископом знаємо, що Баранович високо цінував трактат Інокентія Гізеля і не висловлював щодо нього якихось суттєвих зауважень. Нам залишається тільки будувати здогади про те, як у Київській Церкві уживалися між собою ранньомодерний плюралізм мислення та консервативна православна догматика. (Листи Барановича до Гізеля див.: Баранович, Лазарь. *Письма преосвященного Лазаря Барановича* / Лазарь Баранович. – Изд. 2-е. – Чернигов, 1865. – №№ 5, 20, 23, 27, 38, 39, 42, 56, 60, 61, 63, 64, 73, 78, 80, 82, 91, 94, 95, 97, 98, 108, 118, 119, 135).

Не справами оправдаються люди, не стомлюється повторювати проповідник, а викупною жертвою Христа і силою благодаті, яка дається людині: «Благодатію своею спасаетъ: оправдаеми туне благодатію єго»[67].

Баранович відчуває, що намагаючись зберегти чистоту православної догматики, не схибивши ні в католицьку (заслуга), ні в протестантську (предестинація) сторону, балансує на дуже хисткій межі та має певний клопіт із тим, як складні богословські теми пояснити доступними для лаїка поняттями. Відкидаючи концепцію заслуги, він надто близько підходить до ідеї предестинації: якщо для спасіння людина конче потребує благодаті, але отримує її не за заслуги, а тільки з волі Творця за Його незбагненним промислом, то логічно дійти висновку, що потойбічна доля людини визначена наперед і без її участі. Полемізуючи з протестантами щодо предестинації, Баранович мусить визнати, що людина має свобідну волю і сама вибирає шлях спасіння чи шлях погибелі, а Бог нікого не змушує до того чи іншого вибору:

> Богъ... сотвори человѣка, и остави єго в руцѣ изволенія єго. Аще хощеши, соблюдеши заповѣди, и вѣру... Пре(д) человѣкомъ живо(т) и смерть, и єже аще изволи(т), дается єму: не заповѣда ни єдиному же безчествовати, и не дастъ ослабы ни єдиному же согрѣшати[68].

Врешті Баранович пояснює, що людині таки слід скористатися власною волею, аби отримати віру і повністю віддати себе на волю Божу, а потім у молитвах та любові до Нього чекати спасіння. Тільки віра та послух Церкві, навчає він, є тими справжніми цінностями, через які можна отримати благодать спасіння.

Як уже сказано, ще одна проблема, на розгляд якої виходить Баранович у зв'язку з постулатом про свободу волі – це походження гріха і зла. Вільна воля людини, зазначає він, не особливо придається їй для спасіння, натомість може привести до гріха. У раціональному дискурсі постають питання: чому, не отримуючи винагороди за добрі справи, людина таки зазнає кари за вчинки негідні? Навіщо людині воля, якщо сама собою вона приводить

---

[67] Баранович, Лазар. *Слово о предувидѣніи Божіи, свободѣ же воли человѣческія* // *Трубы словесъ проповѣдныхъ* / Лазар Баранович. – К., 1674. – Арк. 290 зв.

[68] Там само. – Арк. 291 зв.

тільки до зла? Якщо Бог наділив людину вільною волею і не послав їй благодаті – чи Він спонукає цим людину до гріха і чи стає призвідником скоєного в такій ситуації зла? Баранович відповідає на ці питання лише інвективою в бік кальвініста Теодора Безии[69]:

> Бѣгайте єреси Калвинскія, яже Бога, всѣхъ благъ виновника, вину быти грѣховъ человѣческихъ злѣ учи(т)... Беза нѣкто... дерзнулъ написати, яко и самаго діавола Богъ побуждаетъ сердца человѣческая искушати на зло... тому Безу яко бѣсу противися[70].

Дальші пояснення Барановича хоч і доволі розлогі, але не вельми переконливі. На відміну від Гізеля та Радивиловського, він не апелює до падіння Люцифера та первородного гріха, як до актів, через які у світ прийшли гріх та страждання. Існування гріха і зла він пояснює як результат волевиявлення слабкої з природи людини. Бог же, пише він, є причиною зла такою ж мірою, як капітан, відсутній на судні, є причиною корабельної аварії, або сонце, що заховалося взимку, є причиною морозу. Тобто якщо причиною аварії є не капітан, а його відсутність, причиною морозу є не сонце як таке, а його відсутність, то й причиною зла і гріха є не Бог, а відсутність у цьому світі Його благодаті, яку Він ні від кого не забирає без вагомих на те причин. Бог не є призвідник зла, адже Він не відштовхує людей від себе, але й не тримає їх при собі насильно, люди ж добровільно позбавляють себе благодаті через зачерствіння сердець.

> Неправедная на Бога глаголетъ Калвинъ... – читаємо в тій самій проповіді. – Богъ не затвори очесъ, токмо попусти своею имъ [людям – Л. Д.] волею затворити... Богъ попусти точію, они же сами предаша себе въ нечистоту[71].

Чому Бог одних позбавляє благодаті, а інших наділяє нею – не справа людського ума, а отже, підсумовує Баранович, «сей

---

[69] Мова йде про швейцарського реформатора, сподвижника і однодумця Жана Кальвіна Теодора Безу (фр. *Théodore de Bèze*) (24 червня 1519, Везле, Бургундія — 13 жовтня 1605, Женева, Швейцарія).

[70] Баранович, Лазар. *Слово о предувидѣніи Божіи, свободѣ же воли человѣческія // Трубы словесъ проповѣдныхъ* / Лазар Баранович. – К., 1674. – Арк. 292.

[71] Там само. – Арк. 293.

вопросъ в семъ вѣцѣ безъ отвѣта»[72], і не варто намагатися проникнути у глибини божественної тайни, бо хто самовільно туди вступить, той загине («кто самъ уступитъ, потонетъ»)[73].

Врешті, полемізуючи з протестантами, Баранович мусив згадати і про добрі вчинки, без яких неможливо досягти спасіння. Але й тут він залишається прихильником аскетичної візантійської традиції: Баранович-проповідник не пов'язує добрі вчинки з жодним типом діяльності людини як члена соціуму – це не ученість, не служіння на благо Церкви чи вітчизни і навіть не діла милосердні, а тільки вчасно вчинене слізне покаяння[74]. А ще воно має супроводжуватися постом та відмовою від утіх і принад мирського життя[75], і тільки так можна повернути собі благодать, яка утримуватиме людину від повторних падінь. В устах проповідника вимога безумовного виконання всіх заповідей Господніх та приписів Церкви є абсолютною і не підлягає жодним послабленням, які б ураховували життєві обставини чи фізичні можливості/потреби окремої особи. У цьому Баранович буквально дотримується морального вчення православної Церкви[76]. Парадоксально, але бувши адептом аскетичного морального вчення, Баранович дуже високо оцінював трактат Інокентія Гізеля *«Мир з Богом чоловіку»*, автор якого стояв на позиціях практикованого єзуїтами пробабілізму, тобто відносності вимог християнської моралі та необхідності застосовувати їх з урахуванням обставин реального життя. Баранович ознайомився з працею Гізеля ще в рукописі й неодноразово в листах підкреслював як важливість та своєчасність її появи для розвитку православної Церкви, так і вченість її автора:

---

[72] Там само. – Арк. 291.

[73] Там само.

[74] Цій проблемі присвячена окрема проповідь, у якій, покликаючись на Отців Церкви, Баранович зазначає, що покаяння не має бути надто пізнім, коли людина перестає грішити не тому, що має твердий намір провадити побожне життя, а через власну немічність: «когда грѣшити немощенъ еси; грѣси тя оставиша, не ты грѣси» (Баранович, Лазар. *Слово о покаяніи* // *Трубы словесъ проповѣдныхъ* / Лазар Баранович. – К., 1674. – Арк. 293 зв.–295 зв.).

[75] «Покаяніе єстъ прешедшихъ грѣховъ плакатися, и плачя достойныхъ дѣлъ къ тому не творити» (Баранович, Лазар. *Слово о покаяніи* // *Трубы словесъ проповѣдныхъ* / Лазар Баранович. – К., 1674. – Арк. 293 зв.).

[76] Детальніше про моральне вчення Православної Церкви див.: Эриксон, Миллард. *Христианское богословие* / М. Эриксон. – СПб., 2002. – С. 475–492.

Будемо розкаюватися, якщо книга про покаяння не буде виданою в світ; тепер небагато учителів у Ізраїлі[77].
Без лестощів скажу, милостивий благодійнику мій, що крім пре чесності твоєї немає у нас іншого для цієї справи Аристотеля[78].

* * *

Зіставивши позиції Інокентія Ґізеля, Лазаря Барановича та Антонія Радивиловського, можемо дійти висновку, що в другій половині XVII ст. в українському богослів'ї триває ревізія у трактуванні окремих положень ортодоксальної православної догматики, зокрема в таких фундаментальних питаннях, як свобода волі та шлях до спасіння. На зміну середньовічному ідеалові аскетизму і самозречення поступово приходить вимога не пасивного прийняття волі Божої, а активного сприяння її здійсненню. Ця зміна знайшла свій відбиток і у вибудовуванні системи моральних цінностей, між якими свобода волі займає чільну позицію. Проте київське православне богослів'я XVII ст. не було гомогенним: у ньому існувала як нова течія (Ґізель, Радивиловський), зорієнтована на наближення християнського морального вчення до потреб соціуму, так і традиціоналістська (Баранович), зорієнтована на монастичний ідеал аскетизму.

III.4. Честь

Одна з проблем, якій у трактаті Інокентія Ґізеля присвячено чимало сторінок і яка стане об'єктом дослідження в цьому параграфі, – це захист людської честі, описаної в Ґізеля як моральна та суспільна цінність, вища за саме життя. Сучасний «Теологічний енциклопедичний словник» дає таке визначення честі:

Честь, Почесть (Honor). Повага до кого-небудь або чого-небудь. У Св. Письмі честь зазвичай належить людині, але почесті передусім віддають Богові... У Біблії «честь» часто межує з іншими поняттями. Ми читаємо про «честь і славу» (Пс. 8:6... Втор. 26:19)... На відміну від світських звичаїв, повагу слід виказу-

---

[77] Баранович, Лазарь. *Письма преосвященного Лазаря Барановича* / Лазарь Баранович. – Изд. 2-е. – Чернигов, 1865. – С. 78.

[78] Там само. – С. 110.

вати навіть найслабшим членам Церкви (1 Кор. 12:23–24)... Завдяки своєму місцю у створенні людина увінчана славою і честю (Пс. 8:5)... Честь – один із дарів, якими Бог наділить віруючого разом із вічним життям (Рим. 2:7, 10)[79].

Словник етичних термінів пояснює «честь» як «гідність, наявність якої зумовлена реалізацією певних загальних цінностей, наприклад, відваги, відповідальності, вірності. Цінності, пов'язані з честю, набирають форми кодифікованих норм, що призводить до їх конкретизації та позірної тривалості»[80]. Словник давньоруської мови І. І. Срезневського подає декілька вжиткових значень слова «честь» у російських текстах XIV–XVI ст., зокрема «почет», «уважение», «почитание», «прославление», «благоговение», «преимущество», «достоинство»[81]. У словнику староукраїнської мови XIV–XV ст. подано чотири тлумачення цього терміна, пов'язані виключно зі світськими контекстами, це «сукупність вищих морально-етичних принципів людини і пов'язаних із ними звичаєвих норм», «особиста гідність, почуття власного достоїнства», «шана, честь», «хвала, слава, честь»[82].

Детальний аналіз того, як формувалися і якими були уявлення про честь в українському соціумі XVI–XVII століть, знаходимо в монографії Наталії Яковенко «Паралельний світ»[83].

В часи, про які йдеться, – пише авторка, – поняття «честь» на рівні поверхової свідомості вже сприймалася як абстрактний символ, регулятор певних норм поведінки, яких мусив дотримуватися благородно народжений, щоб утвердити відповідну репутацію серед оточення[84].

Наталія Яковенко доводить, що у ранньомодерній Україні наявність «честі» («почтивості») пов'язувалася з належністю

---

[79] *Теологический энциклопедический словарь* / ред. Уолтер Элвелл. – М., 2003. – С. 1385–1386.

[80] *Mały słownik etyczny* / red. Stanislaw Jedynak. – Bydgoszcz, 1999. – S. 107–108.

[81] Срезневский, Измаил. *Словарь древнерусского языка* / И. И. Срезневский. – Т. 3, Ч. 2. – (Репринтное издание). – М., 1989. – С. 1572–1573.

[82] Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. / ред. Л. Л. Гумецька, І. М. Керницький. – К., 1978. – С. 538–539.

[83] Яковенко, Наталя. *Про два ментальні стереотипи української шляхти: «чоловік добрий» і «чоловік злий» // Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* / Н. Яковенко. – К., 2002. – С. 106–147.

[84] Там само. – С. 129.

людини до шляхетського стану, а в шкалі цінностей тогочасного соціуму честь стояла вище, ніж життя. Захист честі був «фундаментальним корелятом шляхетської свідомості», за образу честі позивались в суді, а «позбавлення честі» ставало формою покарання у випадках скоєння тяжких або ганебних злочинів (які здебільшого каралися ще й стратою)[85].

Цікаво, що в Литовському Статуті 1588 року, який був зібранням «кримінальних, цивільних, адміністративних, державних, процесуальних та інших норм публічного життя»[86] України XVI–XVII ст., проблема «надання» та «позбавлення» честі розглядається як щось цілком матеріалізоване, однорідне з наданням/позбавленням маєтків, посад тощо, а у випадках кримінальної відповідальності позбавлення честі, як і конфіскація майна, може розповсюджуватися або не розповсюджуватися на дружин і дітей[87]. У Статуті детально виписані також ситуації, в яких можна подавати судовий позов за образу честі та відповідальність кривдника, яка полягала не тільки в матеріальному відшкодуванні моральних збитків, але і у знаковому «поверненні» честі, яке мало форму своєрідного публічного вибачення[88].

Водночас це суспільно значуще поняття майже не проникало в українські тексти богослужбового чи богословського характеру першої половини XVII ст., а якщо в них і йдеться про честь, то здебільшого у значенні дару, яким наділена людина як творіння Боже, або обов'язку, який людина виконує перед Богом. Саме в такому розумінні використовує це слово Кирило Ставровецький, коли в передмові до «Зерцала Богословії» (1618 року) закликає: «С пилностю стережи своеи славы и чести, абысь еи не згубивъ за сладость малую грѣха»[89]. У «Гріхах розмаїтих» Йоаникія Галятовського (1685 року) ми не знаходимо навіть згадки ні про честь, ні навіть про звичні шляхетські чесноти, а в «Ключі розуміння» хоч і згадані такі, гідні похвали цінності, як «зацность роду» чи

---

[85] Там само. – С. 126–127.

[86] Там само. – С. 83.

[87] *Статут Вялікага Княства Літоўскага 1588. Тэксты. Даведнік. Каментарыі* / ред. І. П. Шамякін. – Мінск, 1989. – 573 с. – Див.: розділ 1, артикули 6, 18, 26 та ін.

[88] Там само. Див.: розд. 4, арт. 26, 105; розд. 14, арт. 10 тощо.

[89] Ставровецький, Кирило Транквіліон. *Зерцало Богословіи* / Кирило Транквіліон Ставровецький. – Почаїв, 1618. – Арк. 15 нн.

«вірність отчизні», однак тільки в контексті християнських моральних чеснот, які священик може відзначити у проповіді «на погребѣ якого-колвек чоловѣка благочестиваго» або «кождого христіанина правовѣрнаго»[90], якщо вони були притаманні покійникові за життя.

У казаннях, уміщених наприкінці першої книги Требника Петра Могили[91], термін «честь» також ужито лише декілька разів на позначення християнського обов'язку віддавати шану служителям церкви, владі та батькам, чоловікові, дружині тощо. Перед сповіддю людина повинна згадати, чи виконала всі заповіді Божі, зокрема, чи вірянин «духовныхъ в почтивости пристойной мѣлъ»[92]. В подружжі має бути «учтиво(ст)... и ушановане пристойноє взаємне», і чоловік повинен жити «по разуму... сосуду женскому воздающе честь»[93] (що, напевно, було риторичною фігурою і не зовсім відповідало реальним побутовим практикам).

У виданні «Лѣкарство на оспалый умыслъ чоловѣчій» (1607 р.) цей термін трапляється у тексті візантійської пам'ятки кінця IX ст. – так званого *«Тестамента імператора Василя I Македонянина»*[94], де його використано не тільки на позначення суми чеснот чи спеціального дару, яким людина наділена від Бога, але й у значенні віртуальної суспільної цінності, яка залежить насамперед від шляхетності походження (роду) і має бути доповнена набутою духовною шляхетністю[95]. Честь успадкову-

---

[90] Галятовський, Іоаникій. *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 177, 185.

[91] *«Предмова до крещенія», «Предмова до исповѣди», «Напомнене от духовного по исповѣди и по прощенію», «Предмова хотячимъ причаститися божественныхъ таинъ», «Предмова до шлюбу», «Предмова при шлюбѣ», «Казанє погребноє в посполитости над умершим» // Требник Петра Могили* / Петро Могила; упор. А. Жуковський. – Канберра–Мюнхен–Париж, 1988. – Ч. 1. – С. 900–946.

[92] Там само. – С. 908.

[93] Там само. – С. 932.

[94] *Тестамент... Васылія цесара кгрецкого... до сина свого, юж коронованого, Льва Филозофа // Лѣкарство на оспалый умыслъ чоловѣчій*. – Острог, 1607. – Арк. 129–179.

[95] «Зелживость чини(т) зацному уроженю своему ведлугъ тѣла, который напоты(м) зацного уроженья душевного себѣ не набылъ... в зацно(м) кролевско(м) уроженю ведлуг тѣла будучи, набудь душевного досконалого зацного уроженья». Там само. – Арк. 171.

ють (так само, як, скажімо, владу чи маєтки), тому її слід берегти і примножувати шляхетною поведінкою та надбанням всіляких чеснот. Після *«Тестаменту...»* у збірнику вміщено віршовану післямову «До того жъ чителника», автор якої, не заперечуючи принципу успадкування честі і відповідальності носія родової честі за її примноження, водночас висловлює суголосну з тогочасними західними віяннями думку, що люди отримують «не з натуры, але с цвиченья годность»[96]. Антонімом «честі» є «ганьба», яка може бути успадкована «з нечесного роду», але здебільшого буває набута через погані вчинки конкретної людини і, знов-таки, стає плямою для всього роду. Відповідно, дітям треба вправлятися в чеснотах та набувати гідності, аби не стати «ганьбою роду», а при потребі навіть виправити чи загладити власною честю ганьбу своїх предків[97]. Отже, «честь» у цих текстах – цінність, яку можна отримати у спадок або втратити через власні вчинки, але хтось третій її не може дати, забрати чи, тим паче, повернути.

У трактаті *«Мир з Богом чоловіку»*[98] уявлення про «честь» розкриваються в розділах, що містять пояснення природи гріха як такого («О окрестностя(х) грѣха»), опис гріхів смертних, гріхів проти десяти заповідей Божих та проти десяти заповідей церковних, а також у параграфах, де вміщено поради щодо виправлення «брата согрѣшающего» та пробачення кривд. Опис гріхів здійснюється так само, як опис злочинів у правничих текстах, з класифікацією за видами, поділом на роди («родства») та плоди, які, у свою чергу, діляться на казуси з детальним аналізом різних життєвих ситуацій. На зміну буквальному трактуванню Закону Ґізель вводить ситуативну оцінку кожного конкретного вчинку, де для оцінки проступку вирішальне значення залишається не за самою дією, а за обставинами її вчинення, які можуть послаблю-

---

[96] Там само. – Арк. 180.

[97] Варто зауважити, що коли в католицькій Європі єзуїт Бальтасар Грасіан уже видав свого «Кишенькового Оракула», в якому навчав шляхетних дітей, як слід поводитися в суспільстві, аби в очах оточення здаватися гідним честі і слави, в Україні перекладають та видають *«Повчання Авви Дорофея»* і *«Лікарство на оспалий умисел...»*, які ще навчають бути такими, що безперечно свідчить про архаїчніше трактування природи людських учинків.

[98] Характеристику змісту трактату див.: Перетц, Владимир. *Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков* / В. М. Перетц. – М.–Л., 1961. – С. 183–205.

вати або, навпаки, підсилювати провину. Таким чином гріхи, що зазвичай потрапляють у розряд смертних, можуть стати прощенними або й зовсім не бути гріхами, і, навпаки, позірно нешкідливі вчинки можуть перерости у смертний гріх. Ґізель, на відміну від Ґалятовського, викладаючи свою теорію гріха, значно більше уваги приділяє не взаєминам людини з Богом, а стосункам людини з самою собою та з іншою людиною, і власне переступ моральноетичних приписів мирського життя, який суперечить праву природи («єстества») та давнім звичаям, трактується як ситуація, в якій буденний гріх може перерости в тяжкий. Коли ж це право природи та звичай, згідно з розумною оцінкою ситуації, вимагають порушити якусь із заборон (наприклад, «не вбий» – у разі загрози власному життю або майну), то це можна зробити без гріха.

Очевидно, автор трактату не забуває про основне для богослова значення поняття «честь»: це «почесті», які людина зобов'язана віддати Богові, і особливий дар, отриманий від Бога людьми, створеними за Його образом і подобою. Будь-який гріх – це нехтування заповідей Божих, виступ проти власної, по-суті доброї, природи і проти мети – обоження по благодаті та з'єднання з Господом у вічності – задля котрої Він сотворив першу людину й наділив її свободою вибору. На думку Ґізеля, грішник ніби воює з Богом, нехтує Його величчю і ображає Його, а гріхи – це стріли, спрямовані людиною на Бога. «И что бо є(ст) грѣхъ? – читаємо в передмові «къ читателю православному» – Токмо презрѣніє величествіа Божія и заповѣдей єго святыхъ, токмо обида Богу» [М., 17]. Особливо ж прикрими є гріхи проти десяти заповідей Божих та десяти заповідей церковних. Приписуючи Богу щось невластиве (наприклад, вважаючи, що зло сталося з волі Божої) або не віддаючи Йому належної шани і вдячності за те, що Йому властиве (наприклад, вважаючи, що здобуті дочасні блага, як-от розум, удача, багатство тощо – це виключна заслуга людини, а не дарунок Бога), людина ображає Бога, виявляє свою зневагу до Його честі. Удаючись до ворожіння, провіщання, поклоняючись ідолам, клянучись іменем Господа Бога (особливо в чомусь дрібному або неправедному), впадаючи в пиху, богохульство[99], обмовляючи ближнього, не шануючи

[99] Гріх богохульства розглядається також як наслідок гріха гніву, коли «гнѣвающійся оуемлетъ чести самому Богу чрезъ словеса кая поносная, яже глаголетъ противу Бога за сіе, яко єму Богъ попустилъ понести от ближняго

батьків, даючи неправдиві свідчення, не слухаючи літургії в неділю та свята, людина грішить «съ немалою... тщетою... противу чести Божея» [М., 58–59]. Людська гординя, пихатість, зажерливість – це теж «презрѣніе Бога» і «уятіе чести Богу». Образити можна не тільки честь Бога, але і святих або навіть свята. Адже свято й існує для того, щоб вирватися з суєти мирського життя і на короткий час присвятити себе виключно Богу. Якби ж хтось без особливої на те причини працював у час літургії, у свято або в неділю, такий би «умалялъ честь дня святаго работою... ради коего приобрѣтенія» [М., 135].

Питання людської честі розглядаються здебільшого в контексті семи гріхів смертних, а особливо гордості, заздрості, гніву і зажерливості («лихоимства»). Як і личить богослову, Гізель вважає наділеними честю всіх людей, незалежно від соціального походження та статі, але честь шляхетно народжених чи наділених владою для нього таки важить більше, ніж честь простолюдина. Це видно з описаних у трактаті способів відплати за образу честі, де міра відповідальності прямо залежить від соціального стану скривдженого та кривдника, що, до речі, суголосне з деталями кримінальної відповідальності за вбивства й образу честі, прописаними в Литовському Статуті. У суспільному ж аспекті честь трактується як своєрідний моральний капітал (цінність), який може бути і успадкованим, і здобутим, а отже – втраченим, вкраденим чи повернутим. Природне прагнення людини до честі, як і влади, слави тощо, не є безумовний гріх, а тільки потенційний, через можливі гріховні способи досягнення бажаного та негідні цілі, задля яких цього прагнуть.

Слід підкреслити, що, на відміну від прагнення здобути честь, яке може зовсім не бути гріхом, образа честі завжди вважається гріхом смертним.

Гріх гордості – це «вожделѣніе безчинное своего возвышенія, или превосхожденія» [М., 125], нехтування Богом, «презрѣніе

кую обиду, или яко не подаетъ удобства къ отмщенію. Который пло(д) бываетъ наипаче двойственнѣ, сіестъ или уемлетъ Богови того, єже єму прислушаетъ, или причитаетъ то, єже єму не прислушаетъ» [М., 178]. Цей гріх – великий смертний, оскільки явно суперечить любові до благодаті Божої. Навіть якби хула стосувалася не безпосередньо Бога, а тільки святих, то все одно вона «восходитъ на самаго Бога». Щоправда, іноді богохульство також може бути гріхом «простительнымъ», коли б сказано було щось незначне від «неразсужденія и наглости гнѣвающагося» [М., 179].

ближняго» та «явственная ближнему тщета» [М., 125]. Він має чотири «родства», а саме «самолюбіе», «високоуміе», «властолюбіе» і «тщеславіе», і всі вони можуть зачіпати честь Бога та ближнього. Щоправда, давши дефініцію гріха гордості, Гізель відразу ж робить розрізнення між гріховною поведінкою і природним характером людини, яка може бути відлюдькуватою, впертою, владною тощо, що не є гріхом саме по собі, а тільки коли б хтось починав цим хизуватися, забувати, що земні блага він отримав від Бога, принижувати честь інших, як менш достойних.

Не тяжким гріхом або й зовсім не гріхом, а лише пустою земною марнотою автор вважає два перші роди гордості: «самолюбіе» та «высокоуміе». «Самолюбіе» полягає у схильності людини переоцінювати власні можливості та заслуги і не зважати на власні недоліки, «помышляя совершенство своихъ дарованій болшее, неже естъ, безъ помышленія своихъ несовершенствъ и даровъ, подаваемыхъ от Бога» [М., 125]. «Высокоуміе» ж полягає у чванстві з власних чеснот чи посад («властей»), надмірній надії на власні сили в реально здійснюваних непосильних справах. Обидві ці вади можуть бути небезпечними у своїх наслідках, бо іноді призводять і до смертного гріха через «обиду» Богу або ближньому, «уятіе чести Богу» і завдання шкоди ближньому. Це може статися, коли хтось нехтує Богом та Його заповідями «чрезъ непокорство мѣрѣ дарованія єго: якоже чрезъ неповиновеніе уставленнымъ от Бога властемъ, за возношеніемъ себе изъ коего своего совершенства» [М., 126], або з самолюбства чи прагнення почестей приписує собі здібності, котрих насправді не має (наприклад, коли хтось невмілий прикинеться богословом або лікарем).

Те саме стосується і третього роду гордості – «властолюбія». Це «желаніе началства... єгда кто желае(т) коего достоинства или чести» [М., 126], яке саме по собі не є гріх, але може перейти до розряду тяжких гріхів за трьох обставин:

1) якщо б хтось задля здобуття «коея власти или чести» здійснив інший смертний гріх, наприклад «сопротивленіє старѣйшинѣ»;

2) якби хтось намагався отримати якийсь уряд («достоинство») задля мети, яка сама становить смертний гріх;

3) якщо б хтось вважав отримання тої чи тої «власти или чести» за найважливішу життєву мету («за крайнее свое блаженство» [М., 126]), навіть бажанішу від спасіння.

Як бачимо, смертним гріхом Ґізель вважає не саме прагнення честі, а неправедні шляхи її здобуття, коли «ради стяжанія или удержанія чести своєго лица» хтось ладен «преступити заповѣдь Божію... полагая крайнее свое блаженство в той чести или превосхожденіи» [М., 126], а не у вищих християнських цінностях і досягненні вічного життя. Це не тільки принижує значущість Божих дарів, але й призводить до скоєння інших смертних гріхів.

Останнім і найбільш неприваблівим родом гордості є «тщеславіе», «єгда кто желаетъ великаго о себѣ мнѣнія и славы у человѣкъ» [М., 127]. Це власне і є те прагнення слави, яке, на думку ренесансних і барокових західних моралістів, варте всякої похвали, і навіть короткочасне здобуття якої було бажанішим, ніж усі інші чесноти. Ґізель вважає, що прагнення слави «изъ благихъ временны(х): богатства, красоты и про(ч)» [М., 127] може бути гріхом «простительнымъ», аби тільки досягнення її відбувалося без свідомого ризику прогнівити Бога чи ближнього. За певних умов це бажання може «быти и весма безгрѣшное... паче же и доброе, єгда єстъ о вещи доброй, ради добраго намѣренія и устроеніемъ мѣрнымъ» [М., 127]. Смертним гріхом «тщеславіє» стає за тих самих обставин, що і владолюбство.

Крім чотирьох родів, гріх гордості в трактаті має ще й десять плодів (всі вони належать до роду «тщеславія»), а саме: зухвалість («киченіе»), лицемірство, вигадування новин, цікавість («любопытъство»), упертість («противленіе»), незгода, суперечки («прѣніе»), непослух та невдячність. Із названих вад причиною образи честі найчастіше стає «любопытъство»: «аще бы кто хотѣлъ вѣдати чуждыя немощи того ради, дабы оклеветовалъ» [М., 131] та «прініе»: «аще бы препирани были добродѣтели... [або] ославленна была нѣкая немощъ ближняго... [чи] до коего прѣнія примѣшаны былы студныя и досадителныя словеса» [М., 132]. «Непослушаніе», тобто гріх, коли хтось не хоче виконувати наказаного, теж може статися з образою честі повелителя. Адже підпорядкування (послух) Богові, владі, «старійшинам», батькам тощо – це віддання їм належних почестей, а отже – виконання церковних заповідей і мирських законів, що є обов'язкове під загрозою смертного гріха. Утім, це правило абсолютне щодо наказів Бога, але вимагає розумної оцінки ситуації, коли йдеться про розпорядження людей.

Так, в описі плоду «непослушанія» вказано обставину, яка стосується честі, але звільняє неслухняного від гріха. Якщо

зверхник (старійшина), сам хоче переступити якусь із заповідей Господніх чи церковних або спонукає до цього інших, а наслідком можуть бути «соблазнь или тщета кая явственная ближнему: якоже согрѣшеніе чіе тайное открыти или ину вещъ злую содѣяти» [М., 133], слухатися його не слід. Не виконувати волю зверхника можна й тоді, коли він хоче переступити мирський закон, що також кваліфіковано як смертний гріх, або коли його воля опирається

> власти высочайшей человѣческой: якоже и закону коему от державы аще и мирской преданному, понеже и той законъ, аще єстъ праведенъ, преступити єго грѣхъ єстъ... смертенъ [М., 133].

У цій ситуації важкість гріха корелюється з мірою відповідальності за вчинок, передбаченою світським законом. Якщо закон порушено в чомусь значному, що передбачає суворе покарання, наприклад «усѣченіемъ главы... лишеніемъ началства или имѣній, отсужденіемъ чести» [М., 133][100], то й гріх буде смертний. Тому краще виявити непослух, ніж втратити голову, честь і життя вічне.

Найбільшу шкоду честі ближнього завдають люди, які впадають у гріх заздрості, особливо коли заздрість поєднується з зажерливістю або гордістю. «Зависть єстъ печаль изъ добра чуждаго», – цитує Ґізель Йоана Дамаскіна [М., 159].

У заздрості є п'ять так званих «плодів»: ненависть; радість із чужого горя; смуток через те, що не сталося зла або сталося добро ближньому; пліткарство («поущеніе») та наклеп («клевета»). Предметами заздрості здебільшого бувають багатство, достоїнство, почесті, дружба[101], благодать, слава та ін. Ґізель вважає, що

---

[100] Думаю, що цей казус відсилає нас до реальної практики судочинства в Україні, де, згідно з Литовським Статутом, особливо важкі злочини, наприклад державна зрада або образа володаря, каралися позбавленням честі, стратою та конфіскацією майна. Ставлення ж Ґізеля до світського права підтверджує отриманий при вивченні інших джерел висновок Н. Яковенко про те, що в Україні XVII ст. загальноприйнята легітимність і тип соціальної поведінки «були пов'язані з пошануванням права не в його політичному чи юридичному вимірі, а в сенсі світопорядку взагалі, тобто права як величини трансцендентної, вічно справедливої, богоданої» (Яковенко, Наталя. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* / Н. Яковенко. – К., 2002. – С. 81).

[101] У тексті використовуються як синоніми назви «дружба», «дружество» та «другов общеніе».

сильне, а отже, гріховне почуття заздрості виникає здебільшого між людьми рівними або приблизно однаковими за соціальним та майновим станом. Заздрісник, як правило, не вміє чи не хоче реально оцінити себе, вважає, що він насправді вартує більшого, ніж отримав від життя, і тому йому здається, наче

> честно(ст) єго умаляєтъся, єгда ближній добромъ своимъ коимъ или превосходитъ... или... сущи меншимъ, завидящему добромъ своимъ соравняетъся [М., 159].

Заздрість – один із найтяжчих смертних гріхів, який може протиставити людину не тільки ближньому, але й Богові, коли заздрісник, бажаючи чужого добра, починає сумніватися в Божій справедливості. Саме з заздрості Каїн убив Авеля, і власне «завистію діаволею смерть внійде въ міръ» [М., 159]. У поєднанні з зажерливістю («лихоимствомъ») заздрість може призвести до гріха зради («предательства»), коли хтось, вважаючи близьку людину несправедливо винагородженою земними благами, намагається зашкодити їй. Для цього грішник спершу входить у довіру, а потім підступно відкриває довірені таємниці «ради нѣкоего своего приобрѣтенія... съ наведеніемъ тщеты ближнему» [М., 139].

Усі плоди заздрості можуть бути смертними гріхами. Але перші два – ненависть і радість із чужого горя – спрямовані більше на те, щоб позбавити ближнього дочасних благ, як то багатство, здоров'я, влада тощо. Вони менше спрямовані на позбавлення честі як такої. Тут ідеться про честь радше в контексті віртуального невіддання належних почестей, наприклад, коли заздрісник не розмовляє і не вітається з тим, кому заздрить, або розмовляє грубо, що присутні можуть розцінити як приниження честі ближнього. Заздрісник вважає, що з «умаленія и истребленія... [чужого] добра чрезъ злое умножитъся завидящему превосхожденіе или честность» [М., 162].

Натомість два інші плоди – пліткарство і наклеп – цілком спрямовані на заплямування честі ближнього і тому не можуть бути прощені на сповіді без спеціального відшкодування за гріх не тільки Богові, але й людям.

Пліткарство, обмови («поущеніе») у трактаті визначені як ворожа до ближнього дія, яка полягає в тому, що зловмисник

> о ближнемъ, имущемъ кое добро, злѣ предъ другимъ глаголетъ отай, открывая єму ближняго немощи, или то, єже ближній противу другаго глаголалъ любъ содѣялъ, изъявляющи съ тѣмъ

намѣреніемъ, да бы вражду между ними всѣялъ, дружество же ихъ взаемное разорилъ [М., 163].

Такий гріх – тяжкий, бо скерований проти любові, а розірвання приязних стосунків людині «добрій» може завдати значної шкоди. Тому відповідний гріх «не иматъ на исповѣди разрѣшенъ быти» [М., 163], поки наклепник не докладе максимальних зусиль, щоб виправдати обмовленого і помирити друзів. Щоправда, є випадки, коли розбити дружбу не тільки не гріх, а навіть похвально, якщо це дружба не «благочестна», а «вредна». Але навіть у такому разі не можна розголошувати таємних «согрѣшеній» ближнього або якихось його вроджених вад, аби не зачепити честі навіть не зовсім благочестивої людини.

Найбільше шкодить честі ближнього останній плід заздрості – наклеп («клевета»),

или оглаголаніе, сіестъ уемленіе славы ближнему явное, заочное обаче. Єгда кто обличаетъ ближняго яковую немощъ или согрѣшеніе съ тѣмъ намѣреніемъ, дабы єго лишилъ доброя славы, глаголя о немъ злѣ, аще и не отай... обаче въ небытіи єго [М., 163].

Крім «оглаголанія», різновидами наклепу є «укоренія» чи «досады». Вони трапляються, коли неприємні речі говорять не просто публічно, а в очі, що завдає обмовленому значно більшого сорому, а отже – вагомішої шкоди його честі. Тому звичайний наклеп може бути легшим гріхом, порівняно з докором і образою («досадою»). Так, сказати щось не дуже важливе поза очі (наприклад, що хтось збрехав) не буде гріхом смертним, але «глаголати съ яростію въ очи, паче же коему лицу честну: яко лжеши, смертенъ бы былъ грѣхъ» [М., 164][102]. Структурно «досада» належить не тільки до гріха заздрості, а ще й до гріха «гніву». Вона є четвертим плодом останнього і стається,

---

[102] І в іншому місці: «Лжа кощунствующая сама въ себѣ грѣхъ естъ простителенъ, обаче глаголати на лице сана совершеннѣйшаго, якоже духовнаго: яко лжетъ; или на кого либо: яко лживъ єстъ по своему нраву – зѣло то повреждаетъ славу, тѣмъ же и грѣхъ єстъ смертенъ» [М., 165]. Цей казус також має явні паралелі з усталеними в українському соціумі уявленнями про належне/неналежне і про вербальні формули образи честі. Пор.: *Статут Вялікага Княства Літоўскага 1588. Тэксты. Даведнік. Каментарыі* / ред. І. П. Шамякін. – Мінск, 1989. – 573 с. – Див.: розділ. 4, артикул 105; Яковенко, Наталя. *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* / Н. Яковенко. – К., 2002. – С. 127–147.

> єгда гнѣвающійся уемлетъ чести ближнему чрезъ словеса поносная, обличая єго о безъчестныхъ коихъ согрѣшеніяхъ или немощехъ, яко єгда бы кто из гнѣва нарицалъ кого татемъ или юродо(м); или аще бы єго о благодѣяніи свое(м), єже єму въ время нужды показалъ, укарялъ [М., 177].

Наклепництво Ґізель відносить до найпоширеніших смертних гріхів, тому приділяє його розглядові значно більше уваги, ніж іншим плодам заздрості. «Грѣхъ клеветы или уятія славы, – пише він, – по єстеству своему єстъ смертнымъ», оскільки спрямований не тільки проти любові до ближнього, а й проти самої правди, за порядком якої Господь влаштував світ. Позбавляючи ближнього честі, наклепник завдає шкоди значно більшої, ніж злодій, бо «лучше єстъ... имя благо, или добрая слава... нежели богатство много... Паче же и на(д) самый живо(т) предлагаетъ добрую славу Павелъ святый...» [М., 164][103]. Здійснити наклеп можна різними способами, основними з яких є «оболганіе», «потваръ» та «осужденіе». Перші два способи – це неправдивий поговір, тобто людину публічно звинувачують у тому, чого насправді не було. Третій спосіб – коли оприлюднюється щось істинне, але потаємне, «єще же съ разширеніе(м) и приложеніемъ, или съ толкованіемъ коего дѣла непріязненны(м)[М., 164]. Також гіркою, хоч і не явною, втратою для слави ближнього є ситуація, коли інші, не звинувачуючи його в чомусь поганому, просто відмовляються публічно визнавати і хвалити дані йому від Бога чесноти або здійснені ним добрі справи, або коли така похвала виявляється невиразною, сумнівною, такою, що ті, хто слухає, не можуть у сказаному знайти нічого гідного похвали.

Гріх наклепу, як і будь-який інший, може бути здійснений свідомо або несвідомо. Найважчими для спокути і відпущення є гріхи, вчинені свідомо зі злим умислом. Такі трапляються, коли: а) хтось когось обмовив навмисно, з наміром «уятія славы» (навіть коли б того насправді не сталося, бо люди не повірили обмові; б) хтось і не зумисне, але через легковажність і балакучість відкрив чужі вади, особливо ж коли б від цього ближній «терпѣлъ веліе врежденіе славы»; в) заподіяно нехай і незначну шкоду славі, але «ближній, сущи человѣкомъ честны(м), зѣло и о томъ ся

---

[103] Гріхом смертним називається також «досада» у гніві, оскільки забирає в людини цінність значно більшу, ніж можна забрати розбоєм, адже «честь или благое имя дражайшее паче богатства» [М., 177].

стыждалъ и снѣдалъ, или скорбѣлъ» [М., 164]. І вже зовсім неприпустимо, щоб наклеп зводили на батьків, священиків, старших за чином тощо, тобто тих, кого Боже право велить слухатися і шанувати.

Невеликий наклеп у чомусь дрібному, заподіяний жартома, без злості й наміру шкодити на честі, або звинувачення в якомусь смертному гріху того, для кого це не є гріх (наприклад, воїна в тому, що когось убив на війні), чи згадка про вади, які не є таємні і яких людина не соромиться, – це звичайний гріх (або й зовсім не гріх), і в таких випадках спеціальна спокута перед Богом не потрібна, хоча й тоді «не свобождаетъся клеветникъ от долгу возъвращенія ближнему уятоя славы» [М., 165]. Навіть коли б провина людини була визнана через суд, про неї можна говорити без гріха тільки з тими, хто про це вже знає, а розповсюджувати таку інформацію в землях віддалених, де про це не знають, особливо коли провина вже загладжена, буде смертним гріхом. Міра образи честі залежить ще й від того, перед ким скоєно наклеп, і тут виразно простежується ієрархічно-соціальний аспект цього поняття. Обмовити ближнього перед простими людьми буде меншим гріхом, ніж коли це роблять перед людиною шляхетною, а тим паче наділеною владою. Особливо ж великою образою честі є спроба обмовити іншого «коему честну и благонравну мужу... обаче вящше вмѣняетъся имѣти неславу у единаго таковаго мужа, неже у многихъ от народа простѣйшихъ» [М., 166]. Так само неприпустимо відкривати якісь не всім відомі ганебні, але незалежні від волі людини, моменти з її біографії, наприклад публічно сказати «о человѣцѣ честномъ у людій [М., 166], що той народжений від перелюбу, або відкрити ще якісь вади розуму, тіла, «благополученія» і «породы». Якщо ж такі звинувачення будуть кинуті зі злістю в очі, це робить і без того смертний гріх іще тяжчим, бо посилює «уятіе чести» ближнього, завдаючи йому «немалое постыженіе и печаль».

Ґізель стоїть на сторожі честі всіх і кожного, тому не оминає тих випадків, коли необхідно повідомити іншим про деякі провини ближнього, виходячи з інтересів загального блага: наприклад, коли хтось знає про злодія, чи зрадника, чи вбивцю, що вони мають намір скоїти злочин або вже скоїли його. Звісно, суспільні інтереси тут таки поставлені вище персональної честі, але і в цьому випадку автор закликає свою паству спочатку вжити

всіх заходів для відвернення біди «таємно», без оприлюднення гріха, і тільки якщо це не дає результату, сповістити про небезпеку суд чи старших і вищих за званням людей. Тут-таки він радить не відкривати таємні злочини людини, яка вже однак засуджена за інші, явні провини (наприклад, того, хто засуджений за крадіжку, не варто звинувачувати ще й в убивстві).

Не обійдена увагою у трактаті і честь покійників, про яких не можна говорити погано, згадуючи їх «пороки» і «умаляючи» їхню славу, бо їхня честь залишається жити в людській пам'яті, а від безчестя їхні нащадки будуть також терпіти сором. Не забуто й істориків, які у своїх писаннях теж не звільняються від гріха наклепу, коли «согрѣшенія чія тайная пишутъ», хоча про явні провини покійних історичних осіб вони писати можуть, тільки не задля власної слави чи злості, а для загального блага і моральної направи сучасників:

> по благой ревности ко исправленію иныхъ, и ко ползѣ общей, а не по зависти или ненависти, или по отмщенію, съ намѣреніемъ уятія славы: ибо сіе смертнымъ є(ст) грѣхомъ и въ писаніи согрѣшеній явныхъ [М., 167].

Врешті, залишається ще декілька ситуацій, які Ґізель теж вважає за необхідне з'ясувати. Як чинити людям, котрих хтось уже скривдив, і вони потребують захистити свою честь; як бути, коли хтось приписує собі честь або талант, яких насправді не має; як бути людині, котра або добровільно хоче зізнатися у своїх дійсних провинах, або готова обмовити себе під тиском якоїсь небезпеки.

Отже, у першому випадку, потерпілий може без гріха, захищаючи власну честь, «изъявити предъ кимъ согрѣшеніе клеветника своего истинное, аще и тайное... за єго же бы изъявленіемъ уята была вѣра словесе(м) клеветничи(м)», і оголосити публічно, «яко сей оглаголъникъ мой обыклъ лгати, яко єстъ клятвопреступъникъ, напастникъ и про(ч)» [М., 167].

У другому випадку, якщо те, що приписує собі людина, не шкодить іншим, краще змовчати. Якщо ж якийсь невіглас називає себе добрим богословом і цим завдає шкоди честі Божій або Церкві, поширюючи неправедні вчення, тоді такого слід викрити публічно. Цікаво, що спробу здобути в людей «благое имя» через приписування собі «коихъ дарованій и прелщеніе, тщетное зѣло прочіи(м) или не тщетное» [М., 167], автор трактату вважає невеликим гріхом.

У третьому ж випадку людина владна приймати будь-яке рішення, адже кожен сам є розпорядник свого життя, аби тільки викриті публічно гріховні вчинки не шкодили добрій славі і честі дітей чи родини. Без гріха можна взяти на себе й чужу провину (наприклад, під тортурами або загрозою смерті), тільки без клятви, бо ніхто не зобов'язаний берегти власну честь з надміру нестерпними муками.

Важливим для розуміння уявлень про честь в українському соціумі XVII ст. є спосіб покути за гріх, що відбувся зі шкодою для честі ближнього. Як уже згадано вище, Церква (а не тільки світське право) зобов'язує наклепників до повернення відібраної честі, без чого священик не може відпустити гріх і допустити прихожанина до причастя. «Возъвращеніе славы, уятоя чре(з) клеветника, потребно єстъ єму всячески къ спасенію: инако бо грѣхъ той не о(т)пущаетъся» [М., 167–168], – читаємо у трактаті. Таке повернення має відбуватися перед тими, хто слухав наклепника. Якщо сам обмовлений не знає про обмову, його не обов'язково ставити до відома, а коли б наклеп дійшов до скривдженого, то і в нього треба просити вибачення, і тільки після цього можна йти на сповідь. Та оскільки у гріховний спосіб можна поширити відомості не тільки вигадані, а й істинні (відкрити те, що було таємним), то й повернення слави має відбуватися по-різному. Тобто якщо хтось звинуватив іншого у вчинку, якого не було, він повинен просто переконати всіх, що сам збрехав. Коли ж було розкрито провину дійсну, але потаємну, про яку ніхто до того не знав і не міг би дізнатися, то повернення слави відбувається складніше. Один зі способів – щоб наклепник перед тими, хто його слухав, більше не згадуючи про колишню провину обмовленого, похвалив його за інші притаманні йому цноти, особливо ж за такі, що можуть «по нѣкоей части неславу єго очистити и благое имя у людій исходотаити» [М., 168]. Так опосередковано наклепник повернув би честь ближньому, не втративши власної. А щоб загладити образу без особливих похвал, наклепник може просто сказати, що він погано вчинив, коли говорив про ту людину недобрі речі, тому й не слід вірити його колишнім словам, оскільки всілякі бувають плітки, і хто ж їх перевірить. Та цей простіший шлях ховає в собі дві нові небезпеки: сам наклепник повинен бути обережним, аби не постраждати на власній честі, а ще він має стерегтися, аби поміж тими, хто слухає, «не случилъся

кто быстроуменъ, предъ нимъ же бы таковая словеса глаголати было утверждати оглаголаніе» [М., 168].

Утім, є чимало випадків, коли таке повернення честі виявляється непотрібним або неможливим, і це значно спрощує і полегшує шлях, який мусять пройти наклепники для відпущення гріха. У переліку цих казусів найкраще видно, як практика світського життя (насамперед судочинства) проникає в моральну теологію XVII ст. Усього таких ситуацій в трактаті виписано десять, а їхній зміст не потребує спеціальних коментарів:

а) якщо постраждала сторона пробачила кривдника «или туне, или за пріятіе коего дара» [М., 168][104];

б) якби два наклепники обмовили одне одного, а один не хотів повертати слави, то й другий не мусить, або можуть взаємно собі простити;

в) якщо б обмовлений уже поновив свою честь якимись іншими добрими справами (тоді наклепник повинен якимись іншими послугами відкупити свою провину);

г) якби неслава була забута через давність у часі (тоді наклепник повинен молитися за скривдженого);

ґ) якщо б те таємне, яке викрив наклепник, уже й з інших джерел стало відоме (тоді наклепник повинен обмовленого «совѣто(м) или помощію, любъ ины(м) коимъ обычае(м), да бы не малодушествова(л), укрѣпляти» [М., 168];

д) якщо б «повернення слави» було неможливим, бо не відомо, де знайти тих, хто слухав наклеп;

е) якщо б «повернення слави» можна було здійснити лише з загрозою для життя наклепника (але коли б обмовленому від наклепу брехливого також була загроза «къ лишенію живота или ино зло веліе, тогда сицевый клеветникъ долже(н) и съ бѣдою живота своего возвращати єму славу» [М., 169];

є) якби повернення слави не могло відбутися інакше, як через втрату честі для самого наклепника, який значно «благона-

---

[104] Детальніше про замирення скривдженої сторони та кривдника див.: Старченко, Наталя. *Полюбовні суди на Волині в останній третині XVI ст. // До джерел:* збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя. – К.–Л., 2004. – С. 207–228; Її ж. *Поєдинки у шляхетському середовищі Волині* (*остання третина XVI – початок XVII ст.) //* Український історичний журнал. – 2012. – № 3. – С. 49–77; Її ж. *Дещо про спокусу джерел та пастки інтерпретацій (на прикладі справ про шляхетські наїзди на Волині наприкінці XVI ст.) //* Український історичний журнал. – 2009. – № 6. – С. 165–182.

рочитшій» від постраждалого (наприклад, якби володар обмовив підданого, тоді повинен просто похвалити його за ту цноту, проти якої обмовляв, і нагородити дарами);

ж) якби хтось когось обмовив у тому, що вважав за істинне і всім выдоме, «а уже не моглъ бы того безъ своея злоя славы возвратити» [М., 169];

з) якщо б обмова не спричинила жодної неслави, через те, що сказане було давно відоме, або через те, що наклепнику ніхто не повірив.

Здавалося б, перелік обставин скоєння злочину (гріха наклепу) та способів відповідальності за скоєне достатньо повний не тільки для богословського трактату, але й для судово-процесуального кодексу. Утім, для судочинства не вистачало б іще одного моменту – хто саме може і повинен бути відповідачем. Автор трактату дає відповідь і на це. По-перше, відповідачем є людина, яка скоїла злочин – тобто сам наклепник. По-друге, всі ті, хто слухав наклепи, як співучасники злочину. Зокрема це стосується тих, що спонукали словесно чи іншими діями до обмовляння, хвалили наклепника за його вчинок, втішалися з наклепу задля цікавості або з ненависті. Всі співучасники мають таку саму відповідальність перед постраждалою стороною, як і наклепник, якщо перебувають на такому становищі чи посаді, які зобов'язують зупинити грішника. Якщо ж співучасник нижчого «сану», ніж наклепник, і не може зупинити останнього, він повинен бодай спробувати перевести розмову на щось інше, або піти геть, або принаймні «невеселымъ возрѣніемъ явити то, яко непріятно єстъ послушающему то оглаголаніе» [М., 169].

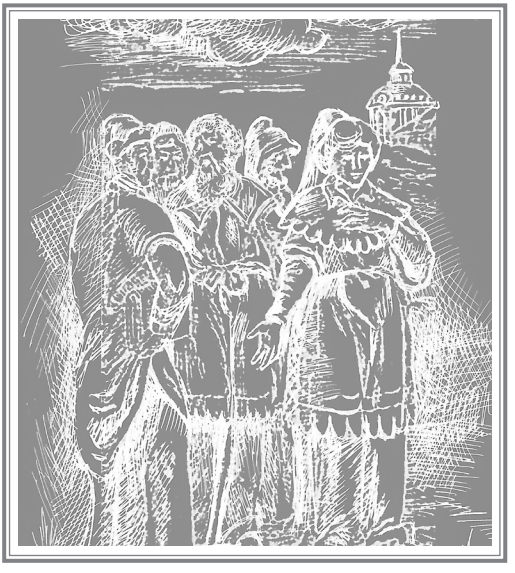
* * *

Огляд ситуацій, у яких ідеться про честь, у трактаті Інокентія Гізеля *«Мир з Богом чоловіку»* показує, що його автор, добре обізнаний з тогочасною католицькою та протестантською етикою, успішно зорієнтував православне моральне богослів'я у практичне русло і спробував прописати рецепти праведної поведінки для реального земного життя, увівши у християнську етику чимало доповнень, які випливали з щоденних практик його сучасників. Поняття «честь» він вживає і в розумінні суто християнському – як характеристику самого Бога, особливий Божий дар, яким наділена кожна людина, спосіб ставлення людини до Бога;

і в суто світському – як віртуальний капітал, властивий людям шляхетного походження, який передається у спадок, може бути наданий за заслуги чи відібраний за провини, а отже, може бути вкрадений і має бути повернутий власникові; і нарешті, у значенні загальнолюдської морально-етичної цінності. Хоча в цьому останньому контексті, коли йдеться про людей шляхетного і простого походження, згадана цінність має для автора різну вагу.

Розділ IV

Соціальна утопія Інокентія Гізеля



IV.1. Класифікація суспільних станів у трактаті Інокентія Гізеля

 ажливе місце у трактаті *«Мир з Богом чоловіку»* відведено розглядові низки суспільних цінностей. Для автора таке значення мають країна (держава), мир, злагода, спільне благо тощо.

До питань «суспільного блага» та «спільної користі» Інокентій Гізель звертається вже в передмові до трактату, звертаючи увагу на те, що невтішний стан «Малої Росії»[1] не в останню чергу спровоковано тим, що Господь карає гріхи її населення війною й іншими лихами. Київський ієрарх закликає свій люд отямитися і покаятися задля повернення миру і процвітання рідного краю. А щоб полегшити справу розуміння та спокутування гріхів, Гізель публікує твір, у якому зацікавлений читач у добре структурованому вигляді знайде пояснення того, що в земному житті християнина є належне і неналежне, що таке гріх і чому він стається, якими є класифікація та поділ гріхів, як у кожному випадку дати моральну оцінку власним вчинкам, як уберегтися від гріха, а якщо вже трапилося згрішити, як самостійно кваліфікувати гріх (через відповіді на питання «кто? что? и камо? когда? почто? и како?» [М., 41]) та здійснити належну покуту («довлетвореніе»), аби не втратити життя вічного в потойбічному світі та уникнути кари ще за життя дочасного. Сама ідея написання цієї праці, її структура, спосіб викладу, а в деяких моментах і зміст очевидно були позичені автором з католицької післятри-

---

[1] У цьому випадку не зовсім зрозуміло, що саме Гізель розумів під терміном «Мала Росія» – Київську митрополію чи Україну – в тому сенсі, з яким уживав цю назву Лазар Баранович у своїх поезіях. Детально про це див.: Яковенко, Наталя. *Вибір імені versus вибір шляху: (назви української території між XVI – кінцем XVII ст.) // Дзеркала ідентичності: дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття* / Н. Яковенко. – К., 2012. – С. 9–43.

дентської моральної теології, яка, на відміну від середньовічної схоластичної етики (предметом якої були теоретичні аспекти християнської моралі, проблема свободи волі й відповідальності за вчинки), займалася розглядом практичного життя людини і намагалася дати дуже детальні вказівки щодо правильної поведінки в різних життєвих ситуаціях[2]. Подібні рецепти пробував виписати Інокентій Гізель, покликаючись для обґрунтування основних моральних постулатів на авторитетні настанови Святого Письма, Отців Церкви і православного богослів'я. Для компонування трактату, вибору, оцінки та пояснення казусів авторові здебільшого прислужилися тексти бл. Августина та післятридентської католицької казуїстики. Для наповнення трактату життєвими реаліями та надання йому практичної значимості він брав до уваги юридично-судову практику України XVII століття.

Окрім розділів, присвячених детальній систематизації, класифікації та описові основних гріхів (заподіяних проти заповідей Божих та заповідей Церкви), способів їх покути та отримання прощення, у трактаті є невелика глава з переліком буденних гріхів, що їх часто здійснюють люди різних соціальних станів[3]. Вона вирізняється з усього тексту книги насамперед тим, що класифікація гріховних учинків тут подана не з погляду ставлення людини до Бога, а з погляду ставлення людини до людини, належного виконання обов'язків, захисту особистих свобод та задоволення життєвих потреб. Може тому ми тут не знаходимо ні поділу гріхів на смертні й прощенні, ні міркувань про потребу і шляхи їх спокутування. Водночас цей перелік заборонених і дозволених поведінкових норм має акцентовано-імперативний характер, оскільки не передбачає можливості якоїсь інакшої покути, крім пильного дотримання тих-таки правил. Автор трактату наче міняє роль суворого, але справедливого пастиря/судді[4],

---

[2] Illanes, Jose Luis. *Historia teologii* / J. L. Illanes, J. I. Saranyana; tłum. Piotr Rak. – Kraków, 1997. – S. 291–292.

[3] Глава 10. «В ней же подаєтся изясненіе грѣхо(в) особнымъ саномъ случающихъся» [М., 212–236].

[4] Ґізель, продовжуючи могилянську традицію, наполягає на тому, що духівник – не тільки пастир, але й суддя, який має виключне право судити християн у духовних справах. Обґрунтуванню цієї ідеї у трактаті присвячено цілу главу під назвою «Про духівника як суддю» (частина 3, глава 4).

який розглядає кожен неправедний вчинок, зважує всі обставини його скоєння і намагається усправедливити грішників перед Богом, на роль політичного мислителя, який, через заперечення негативних, аморальних (гріховних) учинків, проектує ідеальне суспільство, добре структуроване по вертикалі (за соціальними групами) і по горизонталі (за сімейно-родинними і становими зв'язками). За кожною людиною в цьому суспільстві закріплені як певні особисті права та свободи, так і обов'язки з виконання різних соціально значущих функцій. Тут-таки виписані правила, за якими ці обов'язки можна виконати максимально правильно. Отже, сумлінне виконання визначеної долею соціальної ролі оцінюється в цій схемі як моральна чеснота, а недостатньо ретельне ставлення до власних обов'язків – як гріх.

Глава, що містить пояснення гріхів, «особнымъ саномъ случающихъся», поділяється на чотири підрозділи (догмати):

1. «Которыи суть грѣхи духовнаго сана».
2. «Которыи суть грѣхи сана супружниковъ и господій».
3. «Которыи суть грѣхи властей и строителей добра общаго».
4. «Которыи суть грѣхи чина купецкаго, и художничаго, и прочіихъ общихъ».

Кожен із «догматів», знов-таки, поділений на низку менших рубрик, через які, власне, і розкриваються уявлення Ґізеля про структуру тогочасного соціуму та функції його членів. Ідучи за наведеною вище схемою, спробуємо показати, якими були ці уявлення, у чому вони копіювали тогочасні життєві практики, а в чому суттєво суперечили їм, залишаючись благими, але нездійсненними намірами архимандрита Києво-Печерської лаври.

IV.2. «Архієреї і священство православне, чернечий чин і весь причет церковний...»

Примкметно, що першу сходинку суспільної ієрархії у трактаті віддано духовенству, у чому Ґізель виступає послідовним адептом висунутої Петром Могилою і досить незвичної для православ'я ідеї про вищість духовної влади над світською, а відтак і незалежність першої від другої.

Якої ж поведінки очікує Інокентій Ґізель від людей духовного стану, між якими він окремо виділяє архієреїв, священиків, духівників, проповідників та ченців? Тут слід підкреслити, що у вказаній главі йдеться саме про щоденний побут і життєві стра-

тегії служителів Церкви, а не тільки про їхні фахові обов'язки, які значно детальніше описані в 3-й частині трактату (глави 1–3 цієї частини стосуються обов'язків духівника перед прийняттям сповіді, у час сповіді і після неї, у 4 главі описані дії духівника як судді, а в 5 главі – його дії як лікаря). Як вихованець Петра Могили і багато в чому послідовник його церковної реформи[5], Ґізель мріє про освічене і дисципліноване духовенство, яке справді могло б слугувати пастві за взірець християнської моралі,

> «развѣ инныхъ... быти безъ порока, сице: трезвенну, не піаніци, не бійци, не сварливу, не себѣ угаждающу, не дерзку, не напрасниву, не гнѣвливу, но кротку, не завистливу, не сребролюбцу, не скверностяжателну, но страннолюбиву, учителну, боголюбцу, праведну, воздержателну, и весма чисту» [М., 216][6].

А гріховне життя священиків веде до втрати спасіння не тільки їх самих, але й мирян, оскільки стає для останніх злим прикладом, спокушаючи їх до гріха[7].

До спільних для всього духовенства гріхів, які суперечать високому покликанню бути зразком моральної поведінки, Ґізель відносить здебільшого ті, що стосуються майнових питань та неналежної участі священиків у мирському житті, а саме:

- використання церковних статків не на допомогу вбогим чи потреби Церкви, а на власні розкоші («сласти и преизбытки»), вишукану їжу, дорогий одяг тощо;

---

[5] Детально про реформаторські ідеї Петра Могили див.: Жуковський, Аркадій. *Петро Могила й питання єдності церков* / А. Жуковський. – К., 1997. – 304 с.; Нічик, Валерія. *Петро Могила в духовній історії України* / В. Нічик. – К., 1997. – 328 с. Також про «тривання» ідей Петра Могили у київському богослів'ї XVII ст. див.: Brüning, Alfons. *Peter Mohyla's Orthodox and Byzantine Heritage. Religion and Politics in the Kievan Church reconsidered // Von Moskau nach St. Petersburg. Das russische Reich im 17. Jahrhundert* / herausgegeben von Hans-Joachim Torke; red. R. Vulpius, E. Eckert. – Wiesbaden, 2000. – P. 63–90.

[6] Цю думку поділяє і Йоаникій Ґалятовський, який присвятив проблемам «станової» моралі цілу проповідь, де основну увагу також звертає на обов'язок священиків бути взірцем цнотливого життя для своєї пастви, «жити так прикладне, жебы зъ нихъ иншыи люде будовалися» [арк. 144 зв.] , «свѣтити людемъ цнотами своими» [арк. 145] (Ґалятовський Іоаникій. *Казаньє второє на Вѣханіе Господне // Ключъ разумѣнія* / Йоаникій Ґалятовський. – Л., 1663. – Арк. 142–149 зв.).

[7] Пор. у Ґалятовського: «А если священники що злое чинятъ, то люде, глядячи на нихъ, єще барзѣй будутъ злое чынити». – Там само. – Арк. 144 зв.

- віддавання церковного майна «въ державу» мирянам зі шкодою для Церкви (так, що це майно або стає ушкодженим, або зовсім не повертається до Церкви);
- намагання втручатися у справи мирян, слугуючи більше мамоні, ніж Богові;
- впадання у пияцтво та обжирство, участь у танцях та «студодійних» іграх.

Відтворивши загальні, доволі традиційні уявлення про принципи моралі та гріховні вчинки духовенства, Ґізель деталізує специфіку поведінки окремих його прошарків – архієреїв, священиків, духівників, проповідників, ченців, і часто засвідчує досить новаторські погляди на їх суспільну роль і функції.

Залишаючись послідовником Петра Могили, він висуває до духовенства вимоги, які суперечили традиційним візантійським уявленням про благочестя. Насамперед, це необхідність бути освіченими та заборона тікати від світу задля власного спасіння. Свідомий того, що за короткий час неможливо знайти добре освічених священиків для всіх приходських церков, автор трактату адресує свою вимогу насамперед архієреям і проповідникам, яких закликає до діяльної участі у зміцненні громадського порядку й злагоди. Сумлінне виконання взятих на себе суспільних обов'язків, турбота про спасіння пастви та порядок у церкві розцінюється як найкраще служіння Богові, яке сприятиме і спасінню власної душі ієрарха. Несумлінне ж ставлення до праці на спільне благо кваліфікується як гріх. Совість церковних ієрархів, попереджує Ґізель, не буде чистою на Божому суді, якщо вони віддаляються від людей і

> «ищутъ безмолъвнаго себѣ где на єдинѣ житія, удаляющеся от множества строеній духовныхъ, съ тщетою душевною вѣрныхъ? Єже єстъ противу єстественнаго закона, иже обовязуєтъ предъпочитати добро общее надъ уединенное» [М., 213][8].

---

[8] Як відомо, «природний закон», «спільне благо», «загальна користь» як поняття використовувалися в суспільних теоріях античності та середньовіччя, але у вигляді цілісної доктрини їх опрацював Тома Аквінський («bonum commune») та Гуго Ґроцій, якого називають «батьком сучасного природного права». (Детально про це див.: Мац, Ульрих. *Тома Аквінський // Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера* / ред. Євген Причепій. – К., 2002. – С. 97–99; Гофман-Льорцер, Ґюнтер. *Гуго Ґроцій // Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера* / ред. Євген Причепій. – К., 2002. – С. 185, 193–194; Van Engen J. *Естественное право // Теологический энциклопедический словарь* / ред. Уолтер Элвелл. – М., 2003. – С. 444–445; Себайн, Джордж Г. *Історія політичної дум-*

Освіченість, на думку автора трактату, також є запорукою сумлінного виконання обов'язків архієрея, до яких, серед іншого, належить навчання як пастви, так і нижчих за саном духовних осіб. Крім того, Ґізель вважає, що єпископи не тільки самі повинні бути «учительными», але й дбати про те, щоб у своєму оточенні мати достатньо розумних і богобоязних учителів та проповідників і добре навчених («искусныхъ») духівників. А ще ідеальний архієрей, виконуючи роль «судді» і «лікаря», має бути легко доступним для мирян, які приходять до нього з гріхами, що потребують архієрейського розрішення.

Принциповість змін в уявленнях про шляхи спасіння та суть моральних обов'язків духовенства, які помітні у трактаті православного ієрарха, стане ще виразнішою, якщо порівняти ці уявлення з поглядами Івана Вишенського, який закликав до «смирення і простоти», втечі від світу, відмови від «зовнішньої» мудрості і «латинської» вченості, аби «дома в благочестии, если и немного знаючи, седѣти, да с Отцом и Сыном и Святым Духом нераздѣлни»[9] сподобитись спасіння своєї душі.

Належний порядок у Церкві, на думку Ґізеля, передбачає необхідність щороку збирати в єпархіях помісні собори і проводити ревізії в єпархіальних церквах щодо правильності дотримання чину богослужінь, виконання треб, ведення майнових справ тощо. А отже, грішать архієреї, які «не совѣтуютъ о добрѣ церковномъ», не проводять «на всяко лѣто соборъ помѣстный въ єпархіи своей» і «не посѣщаютъ чрезъ себе или чрезъ иныхъ достойны(х) духовны(х) коегождо лѣта въ єпископіи своей церкві(й), усматряюще в ни(х) подобающа(го) чина» [М., 212–213]. На той час у православній Церкві такі ревізії фактично не

ки: пер. з англ. / Д. Г. Себайн, Т. Л. Торсон. – К., 1997. – С. 238–242, 377–381). Першим серед київських інтелектуалів ці терміни запровадив в обіг Петро Могила, який впродовж усього життя цікавився проблемами держави і права і мав у власній бібліотеці чимало книжок, присвячених цій проблематиці (див.: Нічик, Валерія. *Петро Могила в духовній історії України* / В. Нічик. – К., 1997. – С. 107–117). Порівняно з Могилою, Ґізель користується ними послідовніше і поширює їх функціонування на всі сфери суспільного життя, зокрема на Церкву, сім'ю тощо. Очевидно, Ґізель, як і Петро Могила, був добре обізнаний з творами Томи Аквінського, Франсиска Суареса, Юста Ліпсія, Гуго Ґроція та ін.

[9] Вишенський, Іван. *Книжка* // *Українська література XIV–XVI ст.* – К., 1988. – С. 368. Також про погляди Івана Вишенського див.: Зема, Валерій. *Семіотика «простоти» у творах Іоана Вишенського* // Генеза. – 1997. – № 1 (5). – С. 183–187.

практикували, тому прагнення лаврського архимандрита впровадити їх у життя, щоб упорядкувати та уніфікувати діяльність Церкви, спонукає порівняти цю ініціативу з досвідом унійної Церкви, де візитації відбувалися вже з 20-х років XVII ст., а в Київській унійній єпархії їх почали проводити регулярно з 1666 року[10].

Деякі, не позбавлені ригоризму, вимоги Ґізеля до вищого священства явно спровоковані ситуаціями, які часто повторювалися в реальному житті і викликали спротив мислителя. Власне, сам перелік гріхів, серед яких владолюбство, гординя тощо, не містить нічого нового порівняно зі звичним реєстром гріхів кожного християнина. Місточок у реальне життя прокладає пояснення ситуацій, за яких певний гріх найчастіше буває скоєний. Так, у гріхи гордині та владолюбства духовні достойники впадають, коли домагаються єпископства задля власної вигоди і *«самаго приобрѣтенія чести и власти превосходящея иныхъ»* [М., 212], а у грошолюбство та більшу любов до власної плоті і крові, ніж до Бога, – коли посідають єпископства задля власного збагачення або збагачення родини.

Як людині могилянського кола, Інокентію Ґізелю не імпонувала встановлена de facto в Гетьманаті зверхність гетьманської влади над Церквою[11]. Він послідовно дотримується вперше сформульованої Петром Могилою[12] і досить незвичної для руської конфесійної свідомості ідеї про зверхність духовенства над світським життям і мирською владою, яку мають повчати архієреї, а не навпаки[13]. Відповідно, архимандрит Києво-Печерської лаври

---

[10] Скочиляс, Ігор. *Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київської уніатської митрополії: 1596–1720 роки* // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Т. 238. – Л., 1999. – С. 46–94.

[11] Ширше про взаємини вищих церковних ієрархів з гетьманами в середині – другій половині XVII ст. див.: Плохій, Сергій. *Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні* / С. Плохій. – К., 2005. – 494 с.

[12] Про погляди Петра Могили на природу і розподіл влади див.: Яковенко, Наталя. *Символ «Богохранимого града» у пам'ятках київського кола (1620–1640-ві роки)* // *Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – XVII ст.* / Н. Яковенко. – К., 2002. – С. 311–324.

[13] Це видно навіть із порядку розгляду станів у трактаті, де першими названі люди «духовнаго сану», і тільки після спільних для всіх станів гріхів «сану супружниковъ и господій» Ґізель переходить до аналізу гріхів «властей и строителей добра общаго». Для порівняння, Галятовський у названій вище проповіді

опонує практиці втручання світських осіб у вибір кандидатур на духовні уряди. Щоправда, цей гріх покладено на совість можновладців, а єпископам рекомендовано остерігатися практики рукопокладання та надання церковних урядів недостойним.

Перелік основних гріхів, яких повинні остерігатися священики, дарма що він переважно почерпнутий з Номоканону, у багатьох моментах також дає змогу відчути зв'язок з реальними життєвими практиками. Це стосується насамперед сумлінного виконання служителями церкви своїх професійних обов'язків. Звіряючи перед Богом власне сумління, священики повинні згадати:

- чи вони щодня здійснюють належне правило церковне, а саме полунощниці, утрені, часи, вечірні й повечір'я, і чи моляться з достатньою увагою, а не тільки язиком, коли «умъ... безъ плода єстъ» [М., 213];
- чи не приступають до служіння літургії без належного приготування, з важкими гріхами, не покаявшись і не отримавши розрішення;
- чи не є ліниві до святої літургії, правити яку зобов'язані «аще найменше... поне четырижды въ годъ» при кожному пості, а особливо у свята, до яких ці пости приурочено;
- чи завжди вділяють таїнства сповіді, євхаристії, хрещення тим, хто перебуває у смертельній небезпеці;
- чи не вимагають за здійснення таїнств плати і не відмовляють у вділенні цих таїнств убогим, які не можуть заплатити;
- чи не відмовляють у здійсненні таїнств людям хворим, які можуть померти (це, на думку Ґізеля, священики повинні робити навіть у час морових пошестей, з небезпекою для власного життя, піклуючись про «добро ближни(х) душевное паче своего телеснаго» [М., 213]).

Цікаво, що послідовність в ідеї пріоритетності спільного блага, а також прагнення впорядкувати відносини всіх суспільних станів і описати їх місце у справі його досягнення, призводить до того, що навіть у священиках автор трактату вбачає найманих

починає свій розгляд від станових чеснот світської влади, а потім переходить до духовенства. Дослівно це виглядає так: «панове свѣта того, князѣ, кролѣ, царѣ, и цесарѣ» – «рыцери, гетьмани, полковники, и всѣ люде военныи» – «судіи» – «священники, єпископове, архієпископове и патріархове» – «законники» – «учителѣ».

працівників з чітко окресленими функціональними обов'язками. На його думку, парафіяльні священики зобов'язані дбати про прихожан не тільки «изъ любве, но и по долгу правды, яко имущіи користь от своихъ парохіанъ» [М., 213]. Дбаючи про душі прихожан, парохи зобов'язані надавати їм Святі Тайни навіть ризикуючи власним життям, а ще – навчати їх усього необхідного для спасіння (тобто основних молитов – Господньої та Богородичної, Символу Віри (з поясненням тайни пресвятої Трійці і втілення Сина Божого), десяти заповідей Божих) та здійснювати святу літургію щонеділі й на всі свята. Зауважимо, що до необхідної пастві у справі спасіння душі «програми мінімум» ще не вписано такі обов'язки, як щонеділі брати участь у службі Божій, регулярно сповідатися і причащатися, брати шлюби тощо[14].

Спеціальні гріхи духівників у цій главі окреслені дуже коротко. Духівники не повинні давати розрішення людям, які постійно каються в тих самих гріхах і не мають наміру їх позбутися; давати розрішення грішникові, який на сповіді бреше (якщо це з якихось причин напевно відомо); давати прощення важких гріхів не накладаючи жодної єпитимії[15]. Очевидно, така лаконічність зумовлена тим, що завданням духівників присвячено у книзі досить розлогу третю частину («О служителѣ тайны святаго покаянія, или о духовнику, послушающемъ исповѣди»).

Натомість правам і етичним правилам, яких повинні дотримуватися проповідники, уваги приділено значно більше. Висловлюючись по-сучасному, можна сказати, що Ґізель, цілком усвідомлюючи значення церковної проповіді для формування свідомості прихожан, намагається накласти деякі моральні обмеження на «свободу слова» проповідників, які повинні передусім навчити людей розрізняти добро і зло та вибирати добро. Він не схвалює ні різких проповідей, в яких огульно осуджують вчинки тих чи тих людей (особливо коли прототипи виявляються легко впізнаваними, а до того ще й особами високого становища), ні

---

[14] І в цілому трактаті *«Мир з Богом чоловіку»* ці норми ще не є жорстко регламентовані. Таїнство сповіді і причастя рекомендовано здійснювати бодай раз на рік, а на необхідності брати церковний шлюб автор не акцентує.

[15] Утім у розділі, присвяченому церковним карам (єпитиміям), Ґізель також пропонує духівникам не бути надто суворими і не накладати єпитимій, які виявляться неможливими до виконання, остерігаючись, що люди взагалі перестануть ходити до церкви.

надто пишномовних проповідей[16], у яких за оригінальною формою, складними алегоріями і цікавими оповідками губиться повчальний смисл.

З огляду на це, Гізель вважає, що проповідники згрішають, коли:

- публічно викривають і засуджують такі гріхи, якими й самі грішать явно для всіх, тим самим спокушаючи інших до гріха та ще й упадаючи в лицемірство (адже, за євангельською притчею, спершу слід витягнути колоду з власного ока, а вже потім шукати сучок в оці брата свого);
- зовсім не викривають явних для всіх гріхів, які можуть нести спокусу іншим (хоча, осуджуючи ці гріхи, проповідник повинен пильнувати, аби самому не впасти у гріх наклепу, назвавши ім'я або інакше вказавши на особу грішника);
- на догоду мирянам відкривають перед ними явно «яковыя немощи или преизбытки властей духовныхъ, обличающее ихъ сурово и сице яснѣ, въ єже мірскимъ познати лица обличаемыхъ, съ великою соблазнію» [М., 214], бо це було б не приводом для направи, а великим наклепом. (У цьому пункті Гізель пояснює, що загалом проповідники не зобов'язані замовчувати гріхи духовних, аби тільки говорили про них з належною «честію і разсужденіемъ таковымъ, дабы показали паче поболѣніе, нежели обличеніе» [М., 214]);
- проповідують якісь неправдиві чуда, що є брехнею, яка не тільки «уемлетъ чести званію учителскому, но и возлагаетъ нечесть на самую вѣру, аки бы созидалася на лжѣ а не на истіннѣ» [М., 214][17];

---

[16] У цьому вчувається опонування Гізеля «Ключу розуміння» Йоаникія Галятовського, де, власне, проповідникам рекомендувалося вводити у проповідь різні цікаві оповідки, які б мали зацікавити і заохотити прихожан до слухання. Про два типи українського проповідництва XVII ст. див.: Чепіга, Інна. *«Ключ розуміння» Іоаникія Галятовського – видатна пам'ятка української мови XVII ст.* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 9–17; Крекотень, Володимир. *Українська ораторська проза другої половини XVII ст. як об'єкт літературознавчого вивчення* // *Оповідання Антонія Радивиловського: з історії української новелістики XVII ст.* / В. І. Крекотень. – К., 1983. – С. 11–54.

[17] Питання «правдивих» і «фальшивих» чуд вперше в українському богослів'ї порушив Афанасій Кальнофойський у *«Тератургемі»*. Див. перевидання: Kalnofojski, Athanassiusz. *TERATOURGEMA lubo Cuda, które były tak w samym świętocudotwornym monasteru Pieczarskim, jako y obudwu świętych Pieczarach...* // *Seventeenth-Century writings on the Kievan Caves Monastery* / introduction by

- у своїх проповідях, замість того, щоб спонукати людей до покаяння, прагнуть тільки розважити їх, здивувати чимось новим, а собі отримати від людей мирських славу за кмітливість («остроуміе»), забувши, що слова проповідника - це «стрѣлы силнаго изъощрены на пронзеніе сердецъ, углія пустынная на сожженіе грѣховъ, оружія обоюду остра на отсѣченіе винъ до злаго» [М., 215].

Прагнення навести порядок в українській Церкві і, насамперед, у монастирях проступає і в переліку гріхів, від скоєння яких автор трактату застерігає ченців. Інокентію Гізелю не до вподоби надміру активна участь чернецтва в житті мирян, а тим паче випадки лихварства, підкупів, впадання в пиятику й обжирство, порушення правил монастирського життя. І те, що мислитель ладен поблажливо вибачити мирянам, розуміючи, що земне життя часто буває надто важким і цим час від часу змушує їх грішити, він аж ніяк не вибачає чернецтву, таки ставлячи перед ними вимогу абсолютного служіння Богові. Очевидно, реальне життя суттєво відрізнялося від ідеальної схеми, а тому перелік гріховних вчинків чернецтва виявився досить довгим. Гріхи монахів такі:

- порушення чернечих обітниць послуху, бідності та чистоти;
- проживання поза межами монастиря або перехід з одного монастиря до іншого без благословення свого настоятеля;
- відмова виконувати послух, необхідний для «цѣлости всего монастыра и самоя хвалы Божея» [М., 215] (навіть коли його виконання становить загрозу для власного життя: наприклад, подорож у термінових монастирських справах у час війни);
- непослух чи порушення заборон настоятеля як у великих, так і у дрібних справах з наміром «сопротивитися и погордѣти» [М., 215];
- вияв невдоволення їжею та одягом, які відповідають обітниці бідності;
- невдоволення монастирським життям і нарікання;
- утримання у себе без відома й дозволу настоятеля зайвих і непристойних речей;

Paulina Levi. – Cambridge, Mass., 1987. – P. 119–326. – (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts. Vol. 4).

- «стяжаніе свое употребляютъ по подобію господій мірскихъ, пріобрѣтающе тѣмъ яковую користь» [М., 215];
- «Вещи чуждыя въ сохраненіе пріемлю(т) или монастырскія удаляю(т) бе(з) изволеніа старѣйши(х)» [М., 215];
- «каколибо чинъ монастырскій разаряютъ... вносяще неподобающія нравы съ соблазнію ины(х)» [М., 215];
- домагання високих церковних чинів через підкуп чи підлещування.

Як бачимо, тут перелік чеснот монахів доволі традиційний і зводиться до основних вимог чернечих статутів: зречення світу, чистота, послух, бідність. Утім, не можна не зауважити, що в цей список не увійшли такі фундаментальні чернечі цноти, як любов і молитва[18], натомість детально аналізується «матеріальний» бік життя. Цей факт можна пояснити хіба тим, що гріхи проти любові, як «усім санам спільні», описані в іншому місці трактату[19], а тут його автор звертає увагу саме на реальні практики щоденного побуту й аспекти чернечого життя, тісно пов'язані з миром. Цікаво, що від чернецтва Ґізель іще не вимагає й освіченості, яку вважає обов'язковою вимогою для архієреїв, проповідників та духівників, і яка вже була нормою в католицьких чернечих орденах[20].

IV.3. «Батьки, брати і сестри наші, і всі рідні, і родичі, і друзі...»

Представивши ідеальний зразок доброго християнина, який мало би втілити в життя духовенство як приклад для мирян, Інокентій Ґізель переходить до опису досконалих, з його погляду, стосунків у сім'ї та взаємин між господарями і слугами. Слід зауважити, що вичленовування суб'єктів цих стосунків

---

[18] За правилом Василія Великого, яке й досі залишається основним статутом для православного чернецтва, головними вимогами для спільножительного чернецтва є любов, святість і послух, які замінюють ченцям індивідуальний аскетизм. Заповідь любові накладала на ченців і такі обов'язки, як турбота про сиріт, допомога голодним і знедоленим, утримання шпиталів, виховання дітей тощо. У католицьких орденах до цього додавали ще й вимогу бути освіченими й займатися інтелектуальною працею в царині богослів'я. Див.: Davids, Peter H. *Василий Великий* // *Теологический энциклопедический словарь* / ред. Уолтер Элвелл. – М., 2003. – С. 221–222; Marshall C. T. *Монашество* // Там само. – С. 700–702.

[19] «О грѣсехъ противу добродѣтелей богословскихъ» – ч. 2, гл. 2, § 1.

[20] Marshall C. T. *Монашество* // *Теологический энциклопедический словарь* / ред. Уолтер Элвелл. – М., 2003. – С. 700–702.

творить картину досить універсальних горизонтальних зв'язків у суспільстві. Автор трактату поставився до цього питання зі звичною скрупульозністю і прискіпливістю, відтак список виявився чималим. Тут згадані одружені, заручені, овдовілі, батьки, сини і доньки, юнаки і дівчата, господарі дому, «раби»[21] або челядь, опікуни, розпорядники вбогих та шпиталів.

В ідеальному християнському подружжі, згідно з настановами трактату, чоловік і дружина повинні жити мирно у взаємній повазі і любові, не зраджувати одне одного ні ділом, ні серцем, не принижувати, не ображати і не бити, взаємно бути помічниками в господарських справах, народжувати дітей і дбати про їх виховання та забезпечення, не відмовляти одне одному у виконанні подружнього обов'язку, але й не вимагати його насильно, коли хтось один із подружньої пари хоче дотриматися посту і на якийсь час посвятити себе служінню Богові. Традиційні вимоги до християнського подружжя Ґізель доповнює низкою подробиць, ретельно виписуючи права і обов'язки кожного з членів сім'ї. Чоловік повинен старанно трудитися і забезпечувати життєві потреби родини. Дружиною він не володіє як рабинею, а ставиться до неї як до подруги, слабшої за силою, але рівної йому за гідністю. Він не має права знущатися над нею, але й не повинен дозволяти їй якихось безчинств, безділля або легковажної поведінки. Дружина, зі свого боку, не сперечається з чоловіком і не намагається ним керувати, у всьому допомагає йому і не витрачає чоловікового майна без його дозволу. Утім, чоловік не має скупитися і обмежувати сім'ю в необхідних речах. Найважливішою функцією доброї сім'ї є виховання дітей. Між батьками й дітьми в ній також панує взаємоповага, любов і злагода. Батьки навчають дітей християнської науки й моралі, поваги до людей, працьовитості, порядності. Вони стежать за тим, щоб діти не втрапили до поганого товариства, не грішили блюзнірством, не лаялися і не набиралися злого норову. Особливу увагу Ґізель звертає на необхідність давати освіту синам. Дітей, достатньо дорослих, щоб учитися, батьки зобов'язані віддавати

[21] Поняття «раби» для тогочасної України звучить як анахронізм. У тексті Ґізеля воно є синонімом «челяді» і почерпнуте, очевидно, з текстів Нового Заповіту, зокрема він цитує апостола Павла: «Рабы своихъ господій всякоя чести да сподобляютъ [1 Тим. 6]» [М., 221]. У церковнослов'янській мові слово *рабъ* загалом уживалося в значенні «слуга».

на навчання або призвичаювати до якогось ремесла. При цьому кошти, витрачені на навчання дорослих синів, не вираховуються з їхньої частки спадщини, а вважаються необхідними витратами всієї родини. Намагаючись наставити дітей на добру дорогу, батьки, водночас, не повинні надмірно втручатися в їхнє особисте життя, змушуючи або, навпаки, не дозволяючи одружуватися, або наказуючи прийняти постриг тощо. Діти, зі свого боку, слухаються і поважають батьків. Не сваряться з ними і не розмовляють з ними грубо. Дбають про збереження і примноження честі своєї родини і свого дому. А коли батьки стають старими й немічними, утримують і лікують їх до самої смерті.

Для того, щоб ця ідилія виявилася втіленою в реальне життя, члени сім'ї мусять дотримуватися нехитрих правил, порушення яких Ґізель кваліфікує як гріх:

а) **у подружжі**:

- не чинити перелюбу (ні діями, ні в думках);
- не вимагати виконання подружнього обов'язку, коли один з подружжя хоче «поработати Богу»;
- не вимагати неправедно (не маючи на це права) виконання подружнього обов'язку (наприклад, коли один із подружжя прийняв постриг);
- не переступати даний «за согласны(м) свои(м) соизволеніемъ обѣтъ на воздержаніе до нѣкоего часа» [М., 216];
- не вживати заходів для того, щоб жінка не вагітніла, або щоб викинула плід;
- допомагати одне одному у справах господарських[22];
- жити між собою мирно, без сварок і незгод;
- не залишати одне одного без поважної («благословноя») причини, пам'ятаючи, що ні один у подружжі не має такого права над своїм тілом, щоб від другого відлучатися[23];

---

[22] У цьому пункті Ґізель теж наголошує на більшій важливості спільного блага над особистим. Він пише, що подружжя грішить коли «не даю(т) себѣ помощи взаемноя въ строеніихъ господарски(х), но за нѣкіими упражненіами своими особными, любо бы и благоговѣнными, дѣла должности своея общея оставляютъ, или пренебрегаютъ, паче же съ тяжестію другого от нихъ и съ скорбію» [М., 216].

[23] Слід зауважити, що розлучення були досить поширеним явищем в Україні у XVII ст. Про це див.: Архив Юго-Западной Россіи. – К., 1909. – Ч. VIII. – Т. 3. – 857 с.

б) **чоловік:**

- повинен пам'ятати, що дружина – це «другиня єго, и єдино тѣло съ нимъ єстъ» [М, 216], і не поводитися з дружиною як з рабинею всупереч заповіді «кождо свою жену сице да люби(т), яко же себе» [М., 216], не віддаючи належної шани «немощнѣйшему сосуду»;
- не має права безчестити і бити дружину без її провини, особливо ж суворо й люто, через власний гнів, а не задля «друголюбнаго исправленія», оскільки це суперечить «не рабскому єя званію» [М., 216];
- коли дружина поводиться негідно, зобов'язаний намагатися зупинити її, оскільки годиться йому «о житіи домашни(х) своихъ вѣдати и развращенная исправляти» [М., 216];
- не повинен дозволяти дружині жити в безділлі;
- сам мусить трудитися і дбати про потреби домашніх, адже «закономъ єстественнымъ глава иматъ промышляти о удесехъ» [М., 217];

в) **дружина:**

- не має намагатися керувати чоловіком, а повинна визнавати, що чоловік є голова сім'ї;
- повинна поважати чоловіка, коритися його волі, поступатися йому, а не сваритися з ним і гніватися;
- при здоровому чоловікові не повинна керувати домом і сімейними справами, адже «законо(м) єстественны(м) глава удесами строитъ» [М., 217];
- не повинна без відома й дозволу чоловіка розтрачувати його майно (крім випадків, коли ці витрати йдуть на речі, необхідні їй, дітям і челяді для пристойного проживання, про що чоловік зобов'язаний турбуватися, але не робить цього через власну скупість);
- повинна допомагати чоловікові в домашніх справах, пам'ятаючи, що вона від Бога створена чоловікові на допомогу;
- не повинна марно витрачати час «на упражненіяхъ суетныхъ и неключимыхъ, а душу вредящихъ» (як, наприклад, «въ домѣхъ богатѣйши(х) на украшеніи себе, на натираніи лица, на трефленіи власовъ или на иномъ внѣшнемъ устроеніи, съ немалы(м) всуеизнуреніемъ, лжею и соблазнію» [М., 217]), а тим паче не має робити цього з метою сподобатися іншим чоловікам або й звабити їх;

- повинна бути чесною, сором'язливою, не наклепницею, не звабливою, тверезою і вірною в усьому;

г) **батьки:**

- зобов'язані дати своїм дітям добре виховання «сице в ученіи христіянскомъ, якоже въ нравехъ» [М., 218], тобто:

карати їх за злі вчинки і звички та схиляти до доброго (але покарання не мають бути надто жорстокими); не жаліти дітей надмірно і не дозволяти їм безчинства; навчати дітей, як молитися Богу і «чтити людей» [М., 218]*;* забороняти дітям «глаголати что безчестное или досаждающее, ротитися, проклинати, лаяти, оклеветовати, лгати, прозывати, ругатися или дражнити» [М., 218]; не допускати, щоб діти виявляли блюзнірство, ходили на ігрища, впадали в нечистоту, а коли ті не слухаються – карати їх; відмалечку утримувати дітей від шкідливих розмов і спілкування, віддаляти їх від будь-якого приводу до гріха («разумнѣ бо творятъ, – пояснює окремо Ґізель, – иже и лѣгати малымъ повелѣваютъ особно, да бы тако безъбѣднѣйшими от безъчинія были» [М., 218]); не тримати вдома дітей «до ученія или до художества уже удобныхъ» [М., 218]*,* а віддавати їх у науку;

- мусять піклуватися про здоров'я своїх дітей, але не повинні водити їх до баб, що чарують і шепчуть (чадо, дане від Бога, треба вести лікувати до Бога (церква і молитва), а не до біса);
- не повинні неволити дорослих дітей приймати чернецтво або одружуватися (бо ці становища передбачають вільне волевиявлення), так само не повинні ставати на заваді їх одруженню або відходу в монастир;
- повинні піклуватися про матеріальне забезпечення власних дітей, навіть коли ті народжені від перелюбу (особливо матері зобов'язані годувати дітей щонайменше до трьох років)[24];

---

[24] З огляду на різко негативне ставлення до позашлюбних дітей в українському суспільстві XVII ст., цей момент є особливо цікавий, оскільки може відображати не декларований у правовому полі, а реальний стан справ, коли позашлюбних дітей було досить багато і їхній статус необхідно було хоч якось легітимізувати. Врешті, тут Ґізель іде на компроміс, вибираючи між двома бідами меншу: якщо вже жінка згрішила, зачавши позашлюбну дитину, вона не повинна збільшувати список гріхів спробами позбутися її. Описуючи відповідальність за гріх перелюбу, Ґізель також вказує на обов'язок батька піклуватися про позашлюбну дитину.

д) **сини і дочки:**

- повинні віддавати батькам належну любов, честь і шану, тобто: бути слухняними їм в усьому, що згідне з Богом; не гніватися на батьків, не нарікати, не наговорювати несправедливо, не сердитися на них, не лаяти і не проклинати їх (ні в очі, ні позаочі); не злословити на батьків, не викривати їхні таємні гріхи, не випоминати їм в очі їхні вади; нічого не робити батькам на зло, не принижувати їх, не зневажати, не безчестити, не ображати; виявляти вдячність батькам за їхні добродійства, допомагати їм і молитися за них;
- мають коритися волі батьків і виконувати їхні накази, особливо в тому, «єже до помощи родителемъ въ строеніи домовномъ и до спасенія самѣмъ себѣ прислушаетъ, якоже въ удаленіи себе от злыхъ нравовъ» [М., 219];
- не повинні брати шлюбу без згоди батьків і протистояти їхній волі, особливо коли б мали намір побратися з людиною недостойною, відкидаючи достойну, що за її «поятіемъ чаяли бы родителіе по коей непріязни приобрѣсти согласіе и миръ, и примноженіе домови своему славы, и чести, и богатства» [М., 219];
- не повинні без відома і згоди батьків нічого значного з батьківських маєтків брати собі, або роздавати, або розтрачувати на іграх і у справах суєтних. (У цьому місці автор трактату таки дає додаткове пояснення щодо відповідальності за такий гріх, вказуючи, що коли збитки завдані через марнотратство, то вони вираховуються з належної цій дитині частки спадщини. Окремо обумовлена ситуація, коли витрати батьків були пов'язані з навчанням «юнаго сына» в «училища(х)» [М., 219]. Тоді вони зі спадщини не вираховуються, і навіть якщо батько помер раніше, ніж син довчився, то спершу з усієї спадщини покриваються витрати на навчання, а потім решту ділять між спадкоємцями. Цим самим Ґізель ще раз підкреслює важливість освіти у вихованні дітей);
- не мають права відрікатися від батьків або соромитися їх перед людьми, а навпаки зобов'язані допомагати своїм батькам, коли ті потрапляють у велику скруту через убогість, якесь нещастя, хворобу, старість тощо. Цю повинність автор трактату не знімає ні з дітей, котрі прийняли постриг (їм треба отримати благословення настоятеля і залишатися в миру, допомага-

ючи батькам, а приймати постриг у час, коли батьки бідують, Ґізель вважає гріхом), ні з дітей, які самі зі своїми дітьми також бідують (вони все одно мають спочатку допомогти батькам, від яких узяли «єстество и воспитаніе» [М., 220], а потім думати про сім'ю);

- водночас діти не повинні «родителей своихъ не законно и паче мѣры» любити, «предпочитающе ихъ паче Бога» [М., 220].

Окремі правила поведінки у трактаті виписані для заручених, неодружених, овдовілих тощо.

Описуючи гріхи, притаманні **молодим** людям («младенцы и дѣвы»), Ґізель у дечому ще раз повторив те, що стосувалося дітей: грішать, коли долучаються до сороміцьких і супротивних чистоті думок, розмов і забав, звикають до брехні, крадіжок, непокори, сварок і бійок, пияцтва та азартних ігор, водяться з поганими друзями тощо; знову наголосив на необхідності отримувати освіту (молодь грішить, коли «любятъ празность, ученію не прилежатъ, иждивеніе, время и лѣта младыи всуе и(з)нуряютъ» [М., 220]) і вказав на деякі суто вікові порушення норм християнської етики, зокрема на те, що молоді люди неохоче вчать молитви, забувають молитися щоранку та щовечора, не хочуть ходити до церкви, а на службі стоять без страху Божого, розмовляючи і сміючись, не сповідаються або, соромлячись, приховують на сповіді деякі гріхи; вдаються до чарів або «подаютъ нѣкая чаровная вкушенія тѣмъ ихъже возлюбиша» [М., 220].

Зарученим («обручницы») Ґізель рекомендує до вінчання не тільки не мати тілесної близькості, а навіть не обійматися й не цілуватися надто палко, що може викликати потяг до блуду. Гріхом він вважає і розірвані заручини, особливо якщо при цьому хлопець позбавив дівчину чистоти. (Цей останній гріх і відповідальність за нього описані значно детальніше у 1 догматі 4 глави 3 частини трактату, де передбачено матеріальну компенсацію, яку сплачує чоловік (парубок) родині збезчещеної дівчини). Утім, автор трактату таки допускає розірвання заручин за взаємною згодою сторін та за наявності дуже вагомої причини, яка робить неможливими або шлюб як такий (ці причини описані в § 3, 7, 8 п'ятої глави 2 частини трактату), або нормальне життя майбутньої сім'ї (як, наприклад, велика різниця у віці, соціальному статусі тощо).

Удовам автор трактату радить залишатися вірними померлим чоловікам і провадити врівноважене, побожне життя, берегти «своего вдовства благоговѣнно», а не «сладострастнѣ», і не допускати до себе навіть думок про отримання насолоди від спогадів «о смѣшеніи своемъ супружескомъ бывше(м)» [М., 218] . Вдови, а надто старі, повинні бути прикладом «доброучителны(м), яко да уцѣломудрятся юныя» [М., 218]. Ті ж удови, що звикають «обходити домы, суще не токмо празны, но и суесловны и любопытны» [М., 218], займаються пліткарством, наклепництвом, звідництвом тощо, підпадають під осуд. І, звичайно ж, неприпустимими з погляду православної Церкви є практики, якими грішать «вдовы старыи или бабы» – ворожба, шепти, чари тощо. Цікаво, що при характерній для Гізеля детальності й прискіпливості до переліку життєвих казусів та становищ, у рубриці «овдовѣлые» ідеться тільки про жінок, а поведінка вдівців ніякими особливими вимогами не регламентується.

Крім родини/сім'ї до горизонтального зрізу соціуму належить така функціональна одиниця, як господарство, у межах якого ідеальні стосунки господар/підлеглий, як і в сім'ї, базуються не тільки на принципі ієрархічного підпорядкування, але й на ідеї взаємоповаги, сумлінного ставлення кожного до виконання власної соціальної ролі, відповідальності сильнішого (господаря) за слабшого (підлеглого), і регламентуються в економічному та морально-етичному планах.

Щодо надання матеріальних благ – «**господарѣ**» згрішають, коли дають своїм челядникам надто малу платню, взагалі не виплачують її або виплачують невчасно; коли не дбають, щоб ті мали добре харчування, а хворих – не годують і не лікують; обтяжують надмірно важкою працею, карають задаремне або надто жорстоко, хай навіть і заслужено. **Челядь**, зі свого боку, згрішає, якщо несумлінно виконує роботу, «изнуряюще всуе время и пищу» [М., 221], працює на власну потребу, коли має працювати на господаря, за роботу вимагає плати вищої, ніж вона вартує, тікає від господарів «мзду... вземше и не отдѣлавше» [М., 221], краде добро господарів («суще строителями, приписуютъ то въ иждивеніе на господина, еже себѣ употребиша... суще приставниками... сами тщету творятъ, инымъ раздаютъ или себѣ взимаютъ... суще дѣлателями... сами себѣ мздовоздаяніе творятъ» [М., 221]). «**Рабів**» застерігають тільки від крадіжок.

Щодо благ душі, то **господар** зобов'язаний дбати, аби його слуги знали, що належить до віри і обов'язку християнського[25], тобто щоб жили чесно, молилися, причащалися, святкували святі дні, дотримувалися постів і отримували останні церковні тайни, бувши при смерті. Щоправда, автор трактату вважає, що господарі не можуть свою челядь примушувати так жити, а мають тільки спонукати їх до цього, створюючи належні умови, наприклад, не змушуючи працювати у свята або даючи в піст достатньо пісних страв, аби слуги не були голодними і не мусили їсти скоромне. Суворіше господарі мають стежити за буденною поведінкою челяді: «злыхъ общеній не попущати, за грѣхи ощущенныя казнити; паче же зѣло законопреступныхъ, хулниковъ, блудниковъ, піаницъ и инныхъ соблазняющихъ ниже держати» [М., 220].

«Раби» або челядь, натомість, повинні своїх господарів шанувати і бути їм слухняними завжди, а не тільки в їх присутності; не суперечити їхній волі і не діяти свавільно; служити з любов'ю, покірно, старанно й терпляче, а не «со роптаніемъ, негодующе, кленуще, похуляюще» [М., 221]; мирно жити поміж собою, не лаючись, не заздрячи і не обмовляючи одне одного. «Раби» і челядь злих господарів також не звільнені від названих моральних обов'язків, але не мають бути слухняними в тому, що є гріх, і можуть не виконувати беззаконних повелінь. Окремо виділяється обов'язок вірності, проти якого згрішають слуги, котрі «господиномъ злѣ совѣтуютъ, ласканіемъ ихъ прелщаютъ. Єже въ дому господина дѣетъся въ тайнѣ, чуждымъ откриваютъ и предаютъ... [а іншу челядь] оклеветываютъ... неправеднѣ» [М., 221].

Насамкінець у цьому ж таки догматі Ґізель виписує вимоги до поведінки опікунів та розпорядників шпиталів – людей, статус яких виходить за межі основного у трактаті принципу структурування соціуму (старший/молодший; господар/підлеглий) і становить своєрідну зв'язну ланку між сім'єю та громадою, благополучними і знедоленими її членами. Теоретично, усвідомлюючи суспільну важливість власної місії, вони б мали керуватися у своїх діях виключно мотивами доброчинності та альтруїзму. Та практики щоденного життя напевно були далекими від схе-

[25] Відзначимо, що в цьому місці Ґізель не наголошує на православній конфесійній належності слуг, обмежуючись загальним поняттям «вѣра и должность христіанская» [М., 220].

ми гармонійного християнського суспільства, вималюваної у трактаті. Часто **опікуни** («заступники сирыхъ, или строителіе духовницъ» [М., 222]) дбали насамперед про власні інтереси і несумлінно виконували свої обов'язки перед покійними, прямими спадкоємцями (сиротами) та третіми особами. Отже, вони припускаються таких гріхів:

- не віддають того, що кому належить за останньою волею померлого, а тим часом самі користуються його майном (найчастіше це буває в ситуаціях із поверненням боргів та грошима, записаними на церкву, монастир або на вбогих: «того не отдаютъ или не всецѣло и съ приведеніемъ къ труду и иждивенію въ отисканіи» [М., 222];
- не дбають про добре виховання і належне утримання сиріт, які залишилися в опікунстві, «но немилосерды и тяжцы на нихъ суть» [М., 222];
- користуючись майном неповнолітніх сиріт, або не дбають про його примноження, або забирають собі належний їм прибуток;
- допускають ситуації, коли майно, яке належить неповнолітнім сиротам, нищиться і зникає або через недбалість, або тому, що самі опікуни «въ продаяніи любъ коемъ замѣненіи имѣнія сиротиннаго лесть имъ и обиду содѣваютъ» [М., 222];
- уже повнолітнім сиротам не повертають усього, що належить, а забирають частину собі;
- «богоугодное отказаніе умершаго» використовують не за волею покійника, а на щось інше, нехай і теж добре. (Таку заміну можна зробити без гріха тільки з благословення архієрея, і за умови, що те, на що підуть кошти покійного, буде так само корисне для спасіння його душі);
- справ «богопріятных, духовницею умершаго къ исполненію преданыхъ», не виконують, на потім залишають, не дбаючи про те, що без виконання цих справ душа померлого може «въ удержаніи пребывати на мытарствахъ, и къ зрѣнію Лица Божія имѣти препону» [М., 222].

Гріхи **розпорядників шпиталів** («приставници убогихъ или наданій шпиталныхъ» [М., 222]) також здебільшого полягали в «нецільовому використанні коштів». Гізель звинувачує їх у тому, що вони:

- статки, віддані для вбогих, використовують не за призначенням, а на власну потребу або на щось інше, як самі хочуть;

- не дбають належним чином про їжу, одяг і житло для вбогих;
- не допомагають убогим повернути несправедливо забрані в них маєтки чи майно.

IV.4. «Влада і військо її…»

Удаючись до вертикального членування суспільства, Ґізель виділяє в ньому дві загальні групи – «власти и строители добра общаго» та особи «чина купецкаго, и художничаго и прочіихъ общихъ», – кожній із яких присвячує окремий догмат (відповідно 3-й та 4-й). У межах першої групи він розглядає володарів – монархів, князів, бояр та всіх інших, хто має підданих, самих підданих, радників, суддів, судових писарів, адвокатів, свідків, позивачів, відповідачів, воїнів, сторожів і митників, полонених. У межах другої групи – купців та їх челядь, ремісників та їх челядь, лікарів і цілителів, аптекарів, тих, що навчають писати і тих, що навчаються письма, людей простих (неписьменних), людей багатих і убогих, корчмарів. На перший погляд, такий поділ не враховує станової характеристики суспільства. Насправді ж вона подана тут цілком прозоро і адекватно, адже у третьому догматі ідеться про «благородні» сфери діяльності, де могли бути задіяні аристократи та шляхта, – це всі гілки влади, військова справа, юриспруденція тощо. Тоді як у четвертому догматі представлені заняття неблагородні, які передбачають, зокрема, і ручну працю, – це сфери діяльності купців, міщан і селян.

У трактаті *«Мир з Богом чоловіку»* Ґізель не викладає систематичної позитивної теорії досконалого суспільного устрою, однак у його уяві таки існує ця позитивна модель: порівнюючи з нею реальний життєвий досвід, він кваліфікує як гріх усе, що виходить за її межі. В абстрактному вимірі – це досконала християнська спільнота, в якій збалансовано відносини між усіма її членами на взірець описаних вище взаємин у добрій сім'ї чи господарстві. А позитивним взірцем реальних суспільних відносин, попри православно-промосковську позицію архимандрита Києво-Печерської лаври, авторові очевидно слугував державний устрій Речі Посполитої. Опосередкованим свідченням цього може бути бодай той факт, що важким гріхом, притаманним майже всім властителям та будівничим спільних благ, у трактаті названо порушення давніх «волностей и крѣпостей правныхъ»

[М., 223] та зазіхання на майно й життя підданих, що звучало б принаймні дивно в контексті державного устрою Московії. Осуджуючи недостойні вчинки мирян, автор трактату не піддає критичному аналізові саму структуру тогочасного суспільства, а прагне обійтися «косметичними заходами», тобто через правильне виховання надати йому параметрів, які б відповідали як нормам християнської моралі, так і нормам громадянської (секулярної) етики.

Вказані у трактаті гріхи «властей и строителей добра общаго» [М., 223] можна умовно поділити на проступки економічного, бюрократичного, віросповідного та морально-етичного характеру, а основний критерій оцінки позитивності/негативності вчинків – це рівень корисності для «народноя потребы» і «общаго добра» [М., 223] та дотримання «волностей и крѣпостей правныхъ» [М., 223], що може свідчити про симпатії Ґізеля до суспільно-політичних поглядів Гуго Ґроція.

Отже, **«велиціи господіе, имѣющіи подданыхъ, монархи, князи, бояре и прочіи обладатели»** згрішають, коли:

- не дбають про спільне благо у власних володіннях, тобто: не піклуються про те, щоб їхні піддані жили в мирі і спокої, без кривди і насильства; щоб шляхи були безпечними від розбійників, мости і переходи направленими, а подорожні не терпіли кривди і втрат; привласнюють кошти, призначені для спільних потреб, зокрема направи мостів, доріг, укріплень тощо[26];
- розбоєм (війною) здобувають собі нові володіння («державы»), «ламающе праведныи уставы ниже оставляюще по волносте(м) пріслушающи(м) жити» [М., 224][27];

---

[26] Така вимога до володаря, як турбота про «спільне благо», є новою в порівнянні з такими традиційними чеснотами державців, як некривдження і вчинення правосуддя. Про побутування в українському суспільстві поглядів на володаря як на захисника «спільного блага» див.: Яковенко, Наталя. *«Господарі вітчизни»: уявлення козацької та церковної еліти Гетьманату про природу, репрезентацію і обов'язки влади (друга половина XVII – початок XVIII ст.)* // *Mazepa and his time: history, culture, society* / ed. by Giovanna Siedina. – Alessandria, 2004. – С. 7–37.

[27] У цій позиції Ґізель виступає послідовником теорії справедливих/несправедливих війн бл. Августина, а також політичної теорії Гуго Ґроція, з точки зору яких усі загарбницькі війни несправедливі, а отже – гріховні. Про погляди українських богословів на справедливі/несправедливі війни також див.: Довга, Лариса. *Уявлення про справедливі/несправедливі війни в українських проповідях XVII ст.* // *Mazepa and his time: history, culture, society* / ed. by Giovanna Siedina. – Alessandria, 2004. – С. 103–114.

- встановлюють надмірні податки чи повинності, тобто: без «народноя потребы» обкладають своїх підданих незвичними повинностями і данинами задля власного збагачення («истязующе ихъ на своя избытки въ пированіахъ, украшеніахъ, дарахъ и ины(х) суетствіахъ» [М., 223]); обтяжують їх безоплатними послугами, роботою або змушують задарма селити й годувати господарських слуг і вояків («надъ должность, безъ благословноя вины», «съ великою обидою своею и тщетою» [М., 223]); задля власного збагачення встановлюють несправедливі «уставы или заповѣди» під загрозою грошових та майнових штрафів; примушують підданих дорого продавати або самим купувати неякісний товар своїх господарів;
- кривдять слабших, забирають майно, тобто: підданих або вбогих сусідів не тільки «въ добрахъ ихъ како либо обидятъ, но от нихъ и вытисняютъ» [М., 223], забираючи даром або змушуючи продати надто дешево; привласнюють собі маєтки, відписані на вбогих, на шпиталі або й на Церкву;
- порушують закони Церкви, тобто: не стають для своїх підданих зразком християнського благочестя, не дбають про Церкву, а навпаки Церкву й духовенство принижують, проти їх «волностей и крѣпостей правныхъ творятъ» [М., 223]; віру православну не відстоюють, натомість богохульство у своїх володіннях дозволяють або іншим гріхам, явним і небезпечним потурають «могуще и должни суще возбранити, препону сотворити и казнити» [М., 223];
- не чинять правосуддя: за вдів, сиріт, немічних та убогих не заступаються і чолобитних їхніх не задовольняють; неправедно і проти волі скривджених пробачають кривдникам провину; засуджують когось до страти без доказу провини в суді, а тільки через чийсь наклеп; роздають уряди злим і недостойним людям або не знімають з урядів тих, що порядкують несправедливо[28];
- ухиляються від сплати податків: «куплю дѣюще, глаголютъ: яко на свое требованіе, а не на продажъ» [М., 223–224], для того щоб уникнути «даяній купецкихъ, бывающихъ на потребу добру общему» [М., 224];

---

[28] Дослівно: «достоинства и власти даютъ обидящи(м) и озлобляющимъ нестерпимо, небогобоязнымъ и неразсуднымъ и отнюдъ недостойнымъ... Или увидѣвше, яко злѣ и неправеднѣ строят, от сана таковыхъ не извергаютъ» [М., 223].

- порушують особисті права підданих, а саме своїх слуг або підданих примушують до якогось шлюбу або навпаки забороняють їм одружуватися.

Гріхи самих **підданих** щодо власних володарів описані коротко, з заувагою, що вони такі самі, як і гріхи челяді, про які йшлося в попередньому розділі. Але тут додано ще одну заборону: піддані одного господаря не повинні збирати плоди, виловлювати рибу, рубати ліс і т. п. у володіннях іншого господаря, адже це крадіжка.

Гріхи **сановників** («совѣтники») можна класифікувати майже за тими самими параметрами, що й володарів, а деякі з них просто продубльовані з ремаркою, що дію вчинено без загальної на те згоди і без дозволу вищої влади (що, власне, і переводить ті чи ті вчинки з рангу дозволених у ранг гріховних).

До таких гріхів належить насамперед отримання особистого зиску з суспільного блага чи встановлення додаткових повинностей: кошти і майно, які мають витрачатися на спільну потребу громади, використовуються не за призначенням, бувають подаровані або продані; грішники безчинно встановлюють нові податки і штрафи «съ обтяженіемъ и обидою народа» або «налагаютъ на народъ... необычныя тяготы безъ благословноя вины съ великою обидою ихъ» [М., 224]. Іншу категорію гріховних вчинків ми б сьогодні назвали «зловживання службовим становищем». Це, зокрема, отримання/давання хабарів за призначення на посаду[29] та лобіювання в органах влади власних інтересів або інтересів свого патрона всупереч суспільним потребам[30].

Нарешті, остання категорія гріхів, притаманних вищим чиновникам, є суто професійна, і її можна кваліфікувати як «несумлінне ставлення до виконання службових обов'язків», що має такі прояви:

---

[29] У трактаті це описано так: «На строенія добръ общихъ подаю(т) от себе людей подкупующихъся и ищущихъ своея особноя користи... Или таковыхъ приставнико(в) не премѣняю(т)... и сами... съ таковы(м) неправеднымъ строеніе(м) достоинство предержатъ» [М., 224].

[30] «На єдиномыслен(н)ый о добрѣ обще(м) совѣтъ прибыти нѣціи от ни(х), притворше себѣ кое ложное неможеніе, не хощутъ или и други(х) отвлекаю(т), ради яковыхъ особныхъ неправедныхъ винъ, да бы совѣтъ не былъ утвержденъ... не истинная совѣтованія подаю(т), не то г(лаго)люще, єже добру общему, но єже ихъ особному угодно бы было или єже злый умыслъ совѣтуетъ и хотѣніе поставити на свое(м)» [М., 224].

- не виконують або погано виконують обов'язки, взяті при входженні на уряд («достоинство») і затверджені під присягою;
- не піклуються «о мирѣ общемъ ни промышляю(т) о защищеніи отчества» [М., 224], не попереджують розколи і повстання, не намагаються викоренити народні невдоволення і безчинства; невчасно забезпечують міста й фортеці провіантом та зброєю, необхідними для захисту, «съ бѣдою къ великой тщетѣ» [М., 224];
- не захищають або й порушують давні порядки – загальні чи персональні свободи і майнові права[31];
- встановлюють несправедливу ціну на продаж насіння чи інших товарів, не стежать за тим, щоб товари не продавали за ціною, вищою від установленої, а також щоб продавали товари якісні, доброю мірою і вагою.

Арбітром же, який не на Небі, а на землі доводить правомірність тих чи інших учинків і може змусити дотримуватися встановлених прав і законів, є, на думку Гізеля, вся система судочинства. Вважаючи, що описані в трактаті гріхи мирян різних станів і становищ можуть і повинні викорінювати не тільки духівники, які прикликають совість і страх Божий, але й відповідні урядники мирського суду, він чимало уваги приділяє тогочасній судовій системі. Від її справедливості, на думку автора, значною мірою залежить дотримання порядку і захист прав усіх членів соціуму. Тому далі в трактаті описано гріхи (правопорушення) учасників судових процесів, а саме **суддів, судових писарів, адвокатів, свідків, позивачів, відповідачів**[32] тощо. Тут автор трактату показав себе людиною, добре знайомою з нормами судочинства та порушеннями, які трапляються в суді, а також засвідчив досить високий рівень правової свідомості тогочасного українського соціуму. Особливі обставини, з урахуванням яких названі особи повинні «совѣ(ст) свою разсуж(д)ати» [М., 225], стосуються виключно ведення судових справ. Описані тут гріхи можна умовно класи-

---

[31] Дослівно: «древни(х) же волностей и крѣпостей правныхъ, сице общи(х), яко же чіихъ особны(х), цѣло не соблюдаю(т), ниже защищаю(т): паче же наданы(х) Ц(е)ркви и духовнымъ» [М., 224].

[32] Детально описуючи функції всіх учасників судового процесу і визнаючи страту як можливу форму покарання, Гізель, однак, оминає катів, очевидно, як осіб, що перебували поза Церквою і не мали права сповідатися та причащатися.

фікувати як несумлінне виконання обов'язків, хабарництво, несправедливе судочинство, порушення прав учасників процесу та порушення законів Церкви.

Несумлінне виконання обов'язків виявляють:

- **судді**, які «не свѣдомы суще уставовъ, санъ той пріяша» [М., 225]; не просять поради в людей обізнаних і богобоязних; судять у справах, які не належать до їх юрисдикції і, навпаки, не розглядають справ, які належать до їх відання і в яких вони зобов'язані судити[33]; прикликають свідків «неприслушающихъ» або допускають до суду позивачів чи свідків «въ клятвѣ сущихъ»; судять «неразмыслнѣ и неразсуднѣ», виносять вирок не заглиблюючись у суть справи; не стежать за дотриманням судового порядку[34]; здійснюють які-небудь інші дії проти «уставовъ и крѣпостей правныхъ» [М., 226] або й проти власної присяги;
- **судові писарі**, коли записують справи неналежно, пропускаючи в них необхідні імена, дати і т. ін., або додаючи щось зайве, або записуючи такими словами і в такій формі, що текст стає незрозумілим і це може завдати шкоди ближньому; коли записи і книги судові не бережуть, так що в них може бути щось пошкоджено або змінено, або й самі щось із них виривають і гублять; коли приймають до судових книг записи на лихву або інші, які не годиться туди вписувати; коли пишучи заповіт («духовницу») щось у ньому змінюють поза волею того, хто готується до смерті;

---

[33] «Согрѣшенія Закономъ Божіимъ или и самымъ єстественнымъ запрѣщенная, судови же ихъ подлежащая, туне презирали, бе(з) благословноя вины» [М., 226].

[34] У цьому пункті Гізель детально описує внормований порядок судового процесу, вказуючи також на необхідність перед провадженням справи зважати на суспільний статус позивача і відповідача та на вірогідність звинувачення, викладеного в позові, а також на можливість вирішити питання на «полюбовному» суді, після чого воно не може розглядатися в офіційному порядку: «да бы в познаваніи винъ сохраненъ былъ чинъ судовый тройственный: си єстъ позываніе, объявленіє и изысканіе прислушающее. Въ позываніи бо подобаетъ имъ [суддям. – Л. Д.] смотрѣти, аще позываяй є(ст) прислушающій, подавающъ позвы по чину? Въ объявленіи или обличеніи коея вины, аще предварило наказаніе согрѣшшаго братолюбное на єдинѣ? Въ изысканіи, аще предварила о согрѣшшемъ злая слава или знаменія и подобія указателная? Безъ коихъ предвареній судіє пріемлющіи позываніе и обличеніе и употребляющіи изысканія часто согрѣшаютъ» [М., 225]. Пор.: *Статут Вялікага Княства Літоўскага 1588. Тэксты. Даведнік. Каментарыі* / ред. І. П. Шамякін. – Мінск, 1989. – 573 с.

- **адвокати («заступники»)**, коли без належного вміння насмілюються обороняти когось у суді, завдаючи шкоди сторонам; коли через власну недбалість програють тяжбу справедливої сторони[35];
- **свідки**, коли ховаються, або тікають, або придумують інші причини для того, щоб не давати свідчень[36]; коли, знаючи про чиїсь явні для всіх злочини, не дали «о нихъ свѣдителства своего судіи или властителю, заповѣдающему, дабы то возвѣщенно было» [М., 227][37];
- **позивачі**, коли не повідомляють судові про чиїсь суспільно небезпечні дії («согрѣшеніе чіе таковое, єже велію тщету наноситъ добру общему, душевному или телесному» [М., 228]), які не можуть бути зупинені чи виправлені жодним іншим чином, ніж через суд;
- **відповідачі й винні**, коли не визнають своєї явної провини в суді[38].

---

[35] У цьому разі адвокатів зобов'язують відшкодовувати своїм підзахисним збитки, завдані програшем в суді. Про те, якої ваги надавали судовим дебатам в українському ранньомодерному соціумі див.: Старченко, Наталя. *Судова риторика як вияв цінностей волинської шляхти кінця XVI ст. (на прикладі справи про вбивство Балтазара Гнівоша з Олексова)* // Соціум. – Вип. 9. – К., 2010. – С. 318–360.

[36] Ми розуміємо, що включення свідків у нашу класифікацію цілком умовне, оскільки, як ситуативні учасники судового процесу, вони не можуть мати «обов'язків» у стислому значенні цього терміна. Однак Ґізель вписує потребу давати свідчення як громадянський (суспільний) обов'язок кожного, випадково причетного до тої чи тої справи, оскільки від цього, на його думку, може залежати безпека всього соціуму. Тут автор безпосередньо звертається до правової свідомості своїх сучасників, нагадуючи, що свідкам іноді «и не призваннымъ достоитъ прійти на свѣдителство, єгда вѣдаютъ, яко потребно єстъ то къ удаленію коея велія тщеты, сице народноя, яко же особноя: или єгда видятъ, яко єстъ кто въ тяжкомъ требованіи свѣдителства» [М., 227].

[37] Не зважаючи на те, що автор трактату – явний прибічник юридично-судового розгляду правопорушень, він не відкидає можливості вирішення окремих справ без надання їм розголосу. Тому він допускає, що таких свідчень можна не давати, якщо правопорушник уже виправився, або «самъ чре(з) себе», або «чрезъ особное братолюбное наказаніе» [М., 228], а отже, його провина, хоч і не засвідчена в суді, більше нікому не шкодитиме.

[38] Від визнання власної провини не звільняє навіть той факт, що покаранням за неї може бути страта. Утім, визнавати власну провину звинуваченого зобов'язують не скрізь і завжди, а тільки в суді за наявності повноважного судді, «имѣющаго доводы извѣстныя, якоже свѣдителство мужей коихъ достовѣрныхъ, кромѣ позывающаго, или и знаменіе кое явственное» [М., 228].

У хабарництві/користолюбстві можуть бути звинувачені:

- **судді**, які беруть «дари» за те, щоб сприяти комусь у тяжбі, а особливо неправедній[39]; які через приязнь, людську вдячність, бажання наживи, страх або й через ненависть і бажання помсти «противу правды что судиша» і не по «уставленію правному в коемъ прѣніи судово(м) поступиша» [М., 225]; які не повертають плати, отриманої за неправедний суд, тому, хто зазнав втрат через таке судочинство;
- **судові писарі**, що беруть надто високу плату за «писмена судовыя» [М., 227] або, маючи встановлену плату, беруть понад неї, навіть від «доброхотнѣ дающихъ»;
- **адвокати**, коли беруть за свою роботу надмірно високу плату; коли під час розгляду справи вимагають збільшення плати; коли ставлять клієнтові умову, щоб, «аще одолѣютъ, раздѣлено съ ними выйграное было» [М., 227] або щоб їм заплатили відповідну суму грошима;
- **свідки**, коли вимагають плати за те, що дають правдиві свідчення (у такому разі зобов'язані повертати отримане).

Несправедливе судочинство здійснюється, коли:

- **судді** через власну недбалість осуджують невинного; безпідставно відкладають суд зі шкодою для ближнього або й зовсім не хочуть судити, коли можуть і повинні це робити; поводяться в суді надто суворо, «гнѣвающеся и употребляюще словесъ досадителны(х)» [М., 226], дозволяють піддавати тортурам звинуваченого/винного надмір «безъчеловечнѣ, надъ уставленіе правное, налагающе осужденіе паче по ярости, неже по правдѣ» [М., 226]; винного несправедливо звільняють від кари («казни») проти волі і доказів суперника, або «над уставъ» задля власної вигоди замінюють «казнь на пѣняжную мзду»;
- **судові писарі** щось змінюють і неправильно вписують у позовах; слухаючи на тортурах зізнання свідків або звинувачених («извѣствующи(х) на мука(х)»), записують у книгах не те, що ті їм сказали; пишучи вирок, щось додають або недописують усупереч рішенню і волі судді;
- **адвокати** беруть під захист позов явно несправедливий, навіть якщо не мають наміру його виграти; беруть під захист одну зі

[39] Тут є уточнення, що коли позов справедливий, то взяти чогось небагато з продуктів, які клієнт приносить суто з вдячності й щедрості, а не з примусу, не буде гріх, але «безъбѣднѣе єстъ и того не взимати, да бы свободнѣе могли судити» [М., 225].

сторін тяжби, не знаючи, хто правий, а згодом, з'ясувавши неправоту свого підзахисного, не переконують його закрити справу і не припиняють своєї участі в судовому процесі[40]; діють у суді обманом, висуваючи неправдиві аргументи, а правдиві замовчуючи, і тим самим призводять до програшу тих, на чиїй стороні була правда[41]; безпідставно вимагають відкласти суд;

- **позивачі** подають на когось неправдивий позов; не повертають відповідачеві того, що забрали в нього через несправедливий суд;
- **відповідачі й винні**, знаючи напевно, що справедливо осуджені, подають апеляції до вищого суду, аби відтягнути час виконання вироку.

Порушення прав учасників процесу стається, якщо:

- **судді** виносять вирок без належного провадження справи, не вислухавши звинуваченого і не давши йому можливості оправдатися; за найменшої підозри і без вагомих підстав віддають звинуваченого «на муки, не имуще указателнаго до вины подобія, но паче вѣрующе и малому подзору» [М., 225]; на суді «свое(м) внѣшне(м) испытовали о грѣсѣ коемъ весма тайномъ, не прислушающимъ къ прѣнію, добру же общему не вредномъ»

---

[40] У цьому пункті Ґізель створює сам для себе колізію, з якої не знаходить однозначного виходу. З одного боку, несправедливе судочинство, а отже, і захист «прѣнія неправеднаго» з погляду християнської моралі є гріх, тому він безапеляційно вимагає від захисника негайно відмовитися від захисту такої справи. З іншого боку, так само гріхом, а до того ж і порушенням «корпоративної етики», є відмова від справи (і від наперед досягнутих домовленостей) після початку судового процесу, що може стати опосередкованим свідченням неправоти клієнта, а до того ще й гріхом «зради», тобто відкриттям довірених таємниць стороннім особам. Щоб полюбовно вирішити цю ситуацію, автор трактату пропонує адвокатові переконати свого клієнта, аби той відмовився від тяжби, втім, не пояснюючи, що робити адвокату, коли клієнт на це не погоджується. Цитую: [заступники згрішають,] «аще наченше заступленіе прѣнія испервa не уразумѣннаго, яковое єстъ: таже уразумѣвше, яко извѣстно єстъ неправедное, не оставили єго, ниже увѣщавали своего началника прѣ, тяжущагося, да вящше прѣтися престанетъ; любо сопернику, ниже иному кому, открывати того имъ не достои(т). Ино єстъ, ащебы ощутили, яко начатое прѣніе є(ст) сомнителное о правдѣ, тогда бо предъложше то своему началнику, єгда онъ, сущи увѣщанъ, восхощетъ, да бы заступленіе єго кончили, могу(т) то сотворити» [М., 227].

[41] У такому разі адвокатові також запропоновано покривати збитки справедливій стороні, якщо та програла через його хитрощі й обман.

[М., 226], а також коли намагаються довідатися про спільників такого гріха[42];

- **судові писарі** щось засвідчене в судових книгах приховали, знищили чи поміняли, і не «доложили въ издаваніи выписовъ» [М., 226]; не хочуть, хоча й повинні, видавати з книг записи правні; не тлумачать право тим, хто його не знає або не розуміє[43]; видають правові акти стороннім особам, завдаючи шкоди їх законним власникам[44];
- **адвокати** без дозволу і згоди підзахисного відкривають деталі справи супернику або третім особам;
- **свідки**, знаючи про чийсь гріх таємний, викривають його привселюдно без жодної на те потреби[45];

Закони Церкви порушують:

- **судді,** коли прибульцям («пришелцамъ»), вдовам, сиротам, убогим та іншим скривдженим у справедливому суді відмовляють, або судять їх надто суворо й немилосердно, забувши заповідь Божу «судѣте сиру и убогу, смиренна и нища оправдайте» [М., 225]; коли на святому місці або у святий день суди мирські провадять без крайньої на те потреби; коли винних, які переховуються у святих місцях, церквах або монастирях, силою забирають звідти на суд мирський[46]; коли утримуваних

---

[42] Проте за наявності достатніх доказів/свідчень про те, що при скоєнні злочину, небезпечного для спільного блага або для ближнього, у звинуваченого були спільники («дружина»), про них таки слід довідатися. До таких злочинів Ґізель відносить: «ученіе єреси, лестное преданіе коего града, согласіе на убіеніе старѣйшинъ, поврежденіе пѣнязей, разбой и про(ч)» [М., 226].

[43] Дослівно: «аще тѣ(х), иже по невѣдѣніи изрекаются коего права, не вразумили о томъ, въ чесомъ бы прелщены были» [М., 226].

[44] Дослівно: «аще писмена яковая правная здавали тому, иже къ нимъ не прислушаетъ, съ немалою тщетою прислушающаго наслѣдника тѣхъ правъ» [М., 227].

[45] Закликаючи пильно стежити за дотриманням правопорядку, Ґізель, однак, не схвалює наклепництва, а незаплямована честь людини для нього важить не менше, ніж суспільний спокій. Тому грішать ті, що «увѣдавше о грѣсѣ коемъ тайномъ от кого требующаго въ томъ совѣта или помощи, изявили єго и свѣдителствовали инымъ. Любо изъявленіе то не бѣ потребно къ удаленію велія коего зла или тщеты» [М., 227].

[46] У цьому пункті Ґізель теж визначає винятки: захистом Церкви не може користуватися той, хто й сам колись інших «утѣкающихъ от мѣстъ святыхъ похищалъ или на мѣстѣхъ святыхъ кого билъ, или Церкви сожигалъ любъ ихъ разорялъ» [М., 225]. Таких можна силоміць забирати на суд навіть зі святих місць.

у в'язницях не відвідують, не дбають, щоб вони мали все необхідне для життя, так що в'язні гинуть від голоду і спраги, від наготи і хвороб; коли засудженим до страти не дають часу для покаяння та отримання святих тайн;

- **судові писарі**, коли вбогим, які не можуть заплатити, не вписують до книг записи і «крѣпости» або виписів із книг не дають;
- **адвокати**, коли відмовляються займатися справою несправедливо скривдженої вбогої людини, яка не може заплатити, але дуже потребує захисту.

Ще однією соціальною групою, яка мала суттєве значення для підтримки спокою та захисту спільного блага, було **військо**. Іннокентій Гізель був далеким від пацифізму і вважав, що гріховно брати участь у несправедливих війнах, а захист вітчизни або заспокоєння внутрішніх повстань – справа цілком побожна. Він застерігав вояків як від дезертирства, так і від свавілля та розбою, що підтверджував авторитетними настановамии св. Йоана Хрестителя, котрий явно заборонив людям ратним творити «обиды, оклеветанія, похищенія» [М., 228], та «великаго правды рачителя Авреліана Кесаря» [М., 229], який заповідав, щоб воїн нічого чужого не брав, жита на ниві не топтав, прожитком своїм задовольнявся та «изъ користи вражія, а не изъ слезъ людій домашни(х)» збагачувався [М., 230]. З основних гріхів, які автор трактату зауважив за вояками, можна виділити такі: грабунок мирного населення, дезертирство, організація заколотів, участь у несправедливих війнах, богохульство.

Описуючи гріхи вояків, автор трактату переходить з позиції холодного статиста, якої він послідовно дотримувався у всіх попередніх пунктах, на позицію людини, яка емоційно і безпосередньо реагує на поточні події. Саме тут між рядками прочитується його прагнення побачити в Україні сильного володаря, який зможе вивести край зі стану хаосу й руїни і, щонайменше, захистити від цього безладу православну Церкву та її духовенство. Найбільше уваги приділено ставленню вояків до мирного населення: збройні люди, очевидно, не відзначалися толерантністю чи повагою:

> Насилія людемъ творятъ, обидятъ ихъ, наѣжджаютъ, біютъ, мучатъ, пачеже и убиваютъ неповиннѣ, взимаютъ нуждею повозниковъ и труждаютъ ихъ долго, любъ заводятъ далече, или челяди своей все то творити повелѣваютъ, или не

возбраняютъ, или о томъ ихъ не казнятъ и суда праведнаго изъ нихъ обѣжденнымъ не творятъ [М., 228][47].

Цим довгим пасажем не обмежується перелік нещасть, що їх доводиться терпіти людям від власного війська. Читача знов і знов повертають до опису грабунків і безчинств[48], від яких не може заховатися ніхто, зокрема й люди духовного стану. І на це не просто нема правосуддя, а ще й навпаки, через суд за обмовами й наклепами, що їх зводять ратні люди на цивільних, множаться важкі кривди. Тут, до речі, ми вперше в українській писемності натрапляємо на поняття «зрадник Батьківщини» в його сучасному трактуванні: «оклеветаютъ людій неповинныхъ, порицающе ихъ аки бы били предателями Отчества, пріяющими врагомъ, и сами врагами, да бы ихъ чре(з) таковое оклеветаніе и(з) имѣній совлекли или тако на нихъ за что отмстилися» [М., 228].

У неналежному виконанні обов'язків Ґізель звинувачує і тих вояків, що вирушають «на службу Отчества» [М., 229] і відтак, взявши платню[49], тікають з війни; тих, котрі не хочуть стояти на чатах або дочасно залишають варту; відбувають військову службу, але «не съ таковымъ доволствомъ воїнскимъ и готовостію» [М., 229], як передбачає отримана плата; не підкоряються

---

[47] Про грабунки і знущання військового люду над мирним населенням довідуємося і з численних публіцистичних творів того часу. Зокрема, цьому питанню присвячені дві брошури популярного на той час в Україні Шимона Старовольського. Детально про це див.: Яковенко, Наталя. *Скільки облич у війни: Хмельниччина очима сучасників // Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст.* / Н. Яковенко. – К., 2002. – С. 202–203.

[48] Ще один майже слізний пасаж: «взимающе мзду или оброки на все, єже воемъ єстъ нуждно, творятъ обаче хищеніе, и истязуютъ от людій пищи безъ мзды, паче же не токмо пищу, но и пѣнязи, одежды, и прочія вещи не обычныя от нихъ до возовъ свои(х) взимаютъ; истязуютъ необычных и неистерпимыхъ даяній... грабятъ за се неправедно волы и конѣ... взимаютъ неприслушающая даянія от искупающихъся и(з) ихъ мучителства и умоляющихъ за неправедныя и тажкія становища...» [М., 228].

[49] У цьому випадку Ґізель звинувачує воїнів не у відсутності патріотизму, а в тому, що, взявши платню, ті порушують умови віртуального «трудового договору». Слід звернути увагу, що отримання платні (чи йдеться про священиків, чи слуг, чи воїнів, чи ремісників) Ґізель трактує як достатнє свідчення того, що людина стала найманим працівником, і це автоматично зобов'язує її до сумлінного виконання «роботи», за яку заплачено. З цього погляду автор трактату ставить знак рівності між усіма членами соціуму, які однаково відповідальні перед «законом Правди», незалежно від їхнього соціального статусу.

своїм військовим начальникам; взагалі не хочуть іти до війська, виправдовуючись домашніми справами тощо. З іншого боку, втеча до війська задля уникнення проблем у цивільному житті або задля самого прагнення до вбивства також не схвалюється. Інокентій Гізель таки хоче бачити у воїнах патріотів, а не звичайні ватаги найманців, які готові воювати будь-де і з будь-ким. Тому, на його думку, грішать ті, що «злымъ намѣреніемъ на брань приставали. Точію того ради, дабыся въ дому своемъ не труждали, но чуждыми трудами живы были; или дабы ся кровію людскою натѣшили. А не дабы людій невинныхъ от брани, неправедно наведенноя, паче же от обстоянія, плѣненія и смерти вѣрно защищали» [М., 229], а також ті, що на війну неправедну до когось пристали або самі на таку інших збирали, особливо ж коли йдуть на допомогу мусульманам та «єретикам», які воюють із православними. Ще ганебнішим є скоєння заколотів та порушення миру з боку вояків, які, не бажаючи служити чесно, і самі пристають, і інших вояків підбивають до повстань проти свого володаря, князя або «бояръ», провокуючи внутрішню війну, або, у мирний час, «не имуще служъбы», збираються в «своеволныя купы» [М., 229], щоб грабувати і користати з чужого добра. Сюди ж належать і «расколы» між самими вояками, які в суперечках влаштовують дуелі або заохочують до цього інших.

І, нарешті, автор трактату нагадує, що й чесні вояки грішать, особливо ж коли забувають про Бога і «без всякоя отнюдъ чести и боязни Божея живутъ» [М., 229]. Архимандрит Києво-Печерської лаври з болем констатує, що вояки не відзначаються побожністю і не надто переймаються проблемами віри, а ще менше – потребами духовенства; постулати ж християнської етики в їхній свідомості успішно замінені власними моральними принципами (а точніше – безпринципністю). Однак йому б дуже хотілося конфесіоналізувати й цю специфічну категорію населення, особливо зважаючи, з одного боку, на шкоду, якої вони завдають духовенству й цивільному населенню, а з іншого – на користь, яку Церква могла б отримати від запровадження віросповідної дисципліни. Але на той момент він бачить іншу картину, з якої перелічує такі гріхи: ратні люди забувають про близькість смерті і не готуються до неї[50]; запорукою перемоги чи повернення з вій-

[50] Не пам'ятають про близьку смерть і до неї не «готовятъся... жтіемъ богоугоднымъ... идуще на брань... не исповѣдаютъся, съ оскорбленными не примиряют-

ни вважають не Божу поміч, а власну силу, мужність, мудрість та удачу, не просять Бога про допомогу і не віддають Йому належної вдячності (зокрема й у формі пожертв на Церкву)[51], християни на християн і православні на православних ідуть війною, одне одного беруть у полон і продають невірним; самі вдаються до безчинства, блуду, пияцтва, насильства, крадіжок і дозволяють це своїм слугам.

Розуміючи, що людина слабка від природи і що обставини її життя бувають надто важкими, аби не грішити, Ґізель, проте, вважає, що навіть у таких екстремальних ситуаціях християни не є вільні від виконання фундаментальних заповідей – вірити в Бога, не впадати у відчай, не проклинати, не чинити перелюбу, не присягатися тощо. Отже, **полонені** також «не су(т) свободны на совѣсти от грѣха» [М., 230], коли впадають у відчай і не просять Бога про допомогу, а богохульствують, нарікаючи, що Бог допустив їх до такої напасті; коли проклинають своїх батьків, себе самих і свій день народження; коли від відчаю прикликають «бѣсо(в) на свобожденіе» [М., 230] або, потрапивши в полон до іновірців, відступають від своєї віри; коли в полоні беруть дружину і народжують дітей, а потім тікають, залишаючи сім'ю; коли тим, що їх полонили, присягають прислати за себе викуп, а звільнившись, не хочуть цього виконувати.

Нарешті, на сторожі спільного порядку стоять «стражіе предѣловъ земъныхъ... взимателіе мытъ... и всѣ иныи стражіе» [М., 230], гріхи яких також переважно зводяться до поганого виконання власної справи, немилосердного ставлення до людей та хабарництва. Вони грішать, якщо:

- виявляють немилосердя до подорожніх, «показующеся имъ жестоко словесы или и біеніемъ» [М., 230];
- задля отриманих дарів дозволяють ввозити і вивозити заборонені товари або платити мито, менше від належного;
- коли вимагають платити мито чи збори вищі, ніж установлено, і беруть собі більше, ніж дозволено;

ся, обиженнымъ не довлетворятъ, и съ всяки(м) вниманіемъ не устрояютъся на смерть» [М., 229].

[51] Дослівно: «ниже раздѣляютъ користей вражіихї на церкви, монастыри, шпитали... мѣстъ святыхъ и слугъ Божіихъ не токмо не надаряютъ, ниже почитаютъ, но ихъ безъчестятъ и изъ останка обнажаютъ» [М., 229].

- коли довірених їм речей не стережуть належним чином, що приводить до втрат (які мусять, по змозі, відшкодовувати, особливо коли втрати значні, а сторожі були у змові зі злодіями[52]);
- коли не викривають і не віддають на суд пійманих злодіїв і порушників;
- коли погано стережуть в'язнів чи затриманих і підозрюваних у злочині, так що ті можуть утекти.

IV.5. І про гріхи чинів «прочіихъ общихъ» та всіх православних християн

Після розгляду гріхів людей, які безпосередньо впливають на порядок у країні та його дотримання, Ґізель переходить до станових моральних норм людей, які повинні тільки виконувати встановлені закони й правила і не можуть жодним чином впливати на їх формування. Це люди «чина купецкаго, художничаго и прочіихъ общихъ» [М., 231]. Їхні провини перед Богом можна класифікувати за двома параметрами: порушення законів Церкви і громадського миру, недозволені види діяльності, недотримання даного слова і невиконання взятих на себе обов'язків.

Отже, **усі** (купці з челяддю, ремісники з челяддю, лікарі, аптекарі, учні й ті, що їх навчають, багаті й убогі тощо) грішать у вірі, коли в неділю або свята задля якоїсь власної роботи не ходять на службу Божу, не моляться і не виконують інших церковних правил, надаючи перевагу збагаченню матеріальному, а не духовному. Є й «фахові» гріхи проти православної віри, зокрема купці не повинні іновірцям або єретикам продавати зброю, а ремісникам заборонено будувати або ремонтувати святилища іновірців[53], лікарі не повинні вдаватися в лікуванні до чарів або замовлянь, не можуть дозволяти хворим порушувати пости без особливої причини і благословення священика, і мусять стежити, щоб тяжкохворі вчасно сповідалися і причащалися.

---

[52] Особливо це стосується тих, хто взявся сторожувати не даром, а за плату, як, наприклад, слуги, які стережуть майно господарів, або ремісники, яким дали матеріали для роботи, а вони їх загубили, тощо.

[53] Купці грішать, коли «врагомъ Креста Святаго или єретикомъ кули, прахи, стрѣлбу, брони и прочая въоруженія воинская отай подвозили, продающе на брань противу православныхъ» [М., 231]; ремісники – коли «капища іудейская любъ єретическая созидали, или направляли, надъ запрѣщеніе духовнихъ» [М., 422].

Щодо порушень правил «професійної етики», то вони більш диференційовані і не надаються до узагальнень, тому перелічимо їх за виділеними у трактаті рубриками:

Купці з челяддю[54] грішать, коли:

- обдурюють, здійснюючи торгові операції, спекулюють[55]: продають понівечений або неякісний товар за ціною якісного; або хоч і продають його дешевше, та не признаються, що він бракований; обдурюють на мірі, у вазі, у ціні або платять/дають здачу фальшивими грошима; роблять нерівноцінний обмін товару; здійснюючи спільну закупівлю товару, обдурюють свого партнера в ціні або якості; продають товар надто дорого, «паче уставленія от власти» [М., 231], чи купують набагато дешевше від установленої ціни[56]; товар, який купили за ціною, нижчою від звичайної, продають дорожче, ніж прийнято, отримуючи гроші на різниці в цінах[57]; оцінюючи або купуючи товар, брешуть, нарікають на нього або проклинають його; купивши товари дуже дешево, тут-таки продають їх дорожче, «не двигше ихъ от мѣста, ниже коего труда приложше» [М., 231]; взявши товар у борг, вчасно не віддають за нього плату зі збитками для ближнього;
- чинять змови: домовляються між собою, щоб не купувати або не продавати якийсь товар за встановленою ціною, а тільки за тою, яку узгодили самі; скуповують весь товар і ховають його,

---

[54] Гізель вважає, що челядь купецька має всі ті самі гріхи, що й купці, навіть коли чинить ті справи не з власної волі, а за наказом господаря. Крім того, він зобов'язує челядників відшкодовувати завдані ближньому збитки навіть тоді, коли гріховні дії вчинено не задля власної користі, а на руку купцеві.

[55] «Спекуляція» – сучасний термін, якого не вживає Гізель. Але не називаючи це явище якимось терміном, він детально описує його: отримання зиску від перепродажу товару за дорожчою ціною на тому самому місці, де він куплений дешевше. Автор трактату розрізняє чесних купців, які працюють для отримання прибутку, привозячи товар здалеку, і «спекулянтів», які, скупивши товар, створюють штучний дефіцит і тут-таки продають його дорожче.

[56] Тут є ремарка, що особливо важким цей гріх буває тоді, коли купці свідомо наживаються на чужій невмілості або й біді: «видяще кого, яко въ купопваніи любъ продаваніи не искусенъ. Или яко сице нуждно єстъ требующъ, яко любо бы найдражайше понудитъся купити, или любо бы найтанше понудитъся продати» [М., 231].

[57] «Аще продавали что паче мѣры дражайше ради самаго пожданія цѣны, любъ куповали паче мѣры танше ради взиманія готовоя цѣны» [М., 231].

щоб через дефіцит («купли скудость») можна було продавати цей товар дорожче;

- займаються контрабандою: вивозять заборонені товари або гроші; продають товар, який може бути використаний для скоєння гріха («єже человѣци злѣ употребляти обыкоша» [М., 231]), як, наприклад, отруту, єретичні книжки, «иконы блудническія» або косметику[58] та ін.;
- ухиляються від сплати податків: «не истинно и не всецѣло дани, от купцевъ должныя, на добро общее отдавали» [М., 231], приховуючи реальну кількість товару або стверджуючи, що це продукція «людій свободныхъ, боляръ и про(ч)» [М., 231]; дають позики володарю («властелину») з умовою, що він звільняє їх від повинностей, спільних для всіх міщан, як, наприклад, «стражи, направленія града, прибѣжища, мостовъ и про(ч)» [М., 232];
- займаються лихварством: позичають гроші «лежащіи», беруть відсотки, кажучи, що могли на ці гроші купити товар і мати зиск; позичають гроші під заставу будинку, ниви, саду або худоби й самі користуються заставою до цілковитого повернення боргу.

Ремісники («художници или рукодѣлници») грішать, коли:

- обдурюють замовників: стосовно якості виготовлених виробів («дѣла художества своего не вѣрно и не истинно ниже прилѣжно исполняютъ» [М., 232], натомість даний їм для роботи матеріал міняють і віддають господарю річ з гіршого матеріалу, ніж взяли); стосовно кількості витрачених матеріалів (забирають частину матеріалів собі або не віддають залишків; вимагають дати матеріалів або коштів на матеріали більше, ніж їх насправді потрібно для виготовлення замовленої речі, а залишок беруть собі); стосовно терміну виконання (виконують роботу невчасно через власні лінощі або недбальство); в оплаті (беруть плату «надъ достойность и надъ праведное разсужденіе» [М., 232], або за добру плату віддають неякісний виріб);
- вступають у змову з купцями і задля власного зиску змушують замовників купувати матеріали в купця, в якого вони дорожчі або гіршої якості;

---

[58] Дослівно: «натиранія къ украшенію лицъ женамъ» [М., 231]. Використання жінками косметики Ґізель кваліфікує як гріх.

- обмовляють конкурентів: «ины(х) єдинаго съ собою художества людій преобидѣли и тщалися доброе о ни(х) мнѣніе испразнити, похуляюще и(х) дѣланіе, от зависти к ни(м)» [М., 232];
- погано ставляться до учнів і слуг: змушують учнів займатися чимось іншим, крім ремесла, якого вони прийшли навчатися; погано («не истинно») навчають їх ремесла; поводяться зле зі своєю челяддю й помічниками; не стежать за якістю їхньої роботи; не дають достатньо їжі; затримують плату або платять надто мало з умовою, щоб ті собі «и(з) чуждаго при дѣланіи воспріимали» [М., 232], або й зовсім не платять, змушуючи працювати більше, ніж належить.

Челядь ремісника згрішає в тому ж, що й самі ремісники, а крім того, челядники грішать, коли:

- невчасно приходять на роботу;
- нищать матеріал або інструмент;
- обманюють свого «началохудожника», крадучи матеріали чи не віддаючи всієї належної йому плати за роботу;
- принижують або обмовляють майстра;
- сіють сварки між челяддю або між окремими учнями й майстром, роблять шкоду, заздрять тощо;
- працюючи, вимовляють «студная словеса» і «безъчестными кощунствы» псують інших [М., 233].

Лікарі («врачеве или цѣлебники»), щоб уникнути «душевныхъ недуговъ», повинні дотриматися таких вимог:

- не лікувати без належного вміння чи старання, що трапляється, коли вони дають ліки наздогад, не знаючи, в кого яка хвороба; придумують нові ліки і випробовують їх на хворих, ризикуючи нашкодити; коли починають щось лікувати, а потім, через власну недбалість, перестають ходити до хворого, з ризиком для його здоров'я або й життя;
- не відмовляти в допомозі вбогим, якщо вони дуже хворі;
- не шкодити, розтягуючи штучно час лікування задля більшої плати і так наживаючись на хворобах ближнього; не давати ліків, які збуджують до плотського гріха або оберігають від вагітності, або сприяють, щоб були викидні;
- не відкривати лікарської таємниці, не ославлювати пацієнтів, які лікуються від хвороб, отриманих через гріх, або інших таємних недуг;
- не заздрити іншим лікарям і не намагатися їх ославити чи принизити перед людьми, щоб самим здаватися кращими.

Аптекарі повинні:

- стежити за якістю ліків, щоб вони строго відповідали рецепту лікаря за складом і вагою складників; щоб сировина, з якої роблять ліки, також була якісною і свіжою;
- не продавати того, що може бути використане на зло, як, наприклад, отруту або ліки для зриву вагітності;
- не завищувати ціни на ліки і не домовлятися з лікарями, щоб ті радили хворим купувати ліки дорожчі, ніж це необхідно.

Коли йти за принципом «професійним», то тут логічно розглянути і гріхи корчмарів, яких автор трактату вважає «хуждши(м) от иныхъ» чином і через те виносить поза всі інші групи аж на кінець догмата, адже якщо послідовно вважати, що продаж товару, який призводить до гріха, уже є гріх, то корчмарі – це грішники просто за родом діяльності. Крім того, **корчемники или гостинники** згрішають, коли в піст задля власного зиску спокушають відвідувачів скоромною їжею і недозволеними напоями; коли обдурюють, обважують і обраховують своїх клієнтів; коли продають неякісні страви і напої, розводять їх водою або додають у них щось шкідливе для здоров'я; коли тих, що вже достатньо випили і можуть упитися до безпам'ятства, не зупиняють, а навпаки додають їм напоїв[59]; коли для більшого зиску тримають при собі повій, які обслуговують відвідувачів, а також приймають картярів, які, граючи, докучають іншим гостям.

У цьому ж догматі Інокентій Гізель розглядає гріхи людей, «между различными чины обрѣтающихся», яких ділить за майновим цензом (багаті – убогі) та за рівнем освіченості (письменні – прості).

Багаті згрішають, коли наживають своє багатство неправедно, займаються лихварством, не дають милостині вбогим, впадають у пиху від свого багатства, на яке покладають усю надію; воліють втратити вічні блага, переступаючи заповіді Божі, ніж відступитися від земного майна чи прибутку.

Убогі згрішають, коли нарікають на свою долю, не дякують тим, хто дає їм милостиню, і не моляться за них; коли милостиню використовують на пиятику і безчинства; коли прикидаються каліками, аби просити, а не працювати; коли іншим убогим заздрять, б'ються і сваряться з ними.

---

[59] Гізель порівнює таку практику з діями людини, яка, зустрівши самогубця, що шукає, чим себе вбити, подає йому зброю.

Письменних автор поділяє на тих, **що навчають**, і тих, **що навчаються**. Перші грішать, коли погано вчать[60], коли не стають для учнів добрим прикладом у житті, коли ставляться до учнів надто суворо або надмір поблажливо. Другі – коли «зачала премудрости – страха Божія» [М., 234] не мають і не поважають своїх учителів, коли ліниво вчаться, непристойно поводяться, а утримання своє витрачають на непотребні речі, коли водяться з поганими друзями і впадають у плотський гріх, або коли з цікавості читають книжки заборонені, сороміцькі чи й супротивні вірі.

Описуючи гріхи неписьменних людей, які в Україні XVII ст., напевно, таки становили більшість, автор трактату досить реалістично змальовує не вельми обнадійливу ситуацію з формалізованою релігійністю пересічного мешканця українських земель. **«Прості»** (неписьменні) згрішають у тому, що не хочуть запам'ятати найнеобхіднішого, що допоможе їм у спасінні душі: це, наприклад, Символ Апостольський (який спонукає до віри), молитва Господня (яка дає надію), заповіді Господні й церковні (які навчають любові); не хочуть знати про те, чого слід остерігатися, які є основні гріхи і як від них звільнитися через таїнства церковні. Багато ж є таких, пише Ґізель, які «состарѣшася уже, а не умѣютъ положити не себѣ знаменія Креста святаго, ни вѣдаютъ, что разумѣетъся чрезъ тое имя Спасъ, а колми паче чрезъ тое имя Троица» [М., 234], чого мусили б навчитися від священиків, слухаючи Слово Боже на літургії і повчання на сповіді.

* * *

На підставі вміщеного у трактаті Інокентія Ґізеля *«Мир з Богом чоловіку»* опису гріхів, «особнымъ саномъ случающихъся», можемо констатувати, що автор засвідчив досить низький стан «релігійності» українського соціуму XVII ст. У цьому, мабуть, і криється відповідь на питання – чому трактат, у якому знаходимо чимало корисних новаторських ідей щодо впорядкування Церкви й суспільства, не отримав належного відгуку в сучасників. Прагнення архимандрита Києво-Печерської лаври до побудови добре структурованого, впорядкованого суспільства, де Церква контролює абсолютно всі сторони життя і, до того ж, не підпорядкована світській владі, не були на часі. У Гетьманаті просто не було достатньо сильної і стабільної світської влади, здатної уніфікувати і взяти під контроль вертикальні та горизон-

[60] Навчати слід не тільки «писмени, но и вѣры и добродѣтелей» [М., 234].

тальні суспільні відносини й запровадити обов'язкове виконання релігійних практик, як це буде за століття потому. Отже, ця влада ще не потребувала допомоги реформованої і дисциплінованої Церкви, яка через власні інституції могла б підтримувати порядок та контролювати умонастрої громадян.

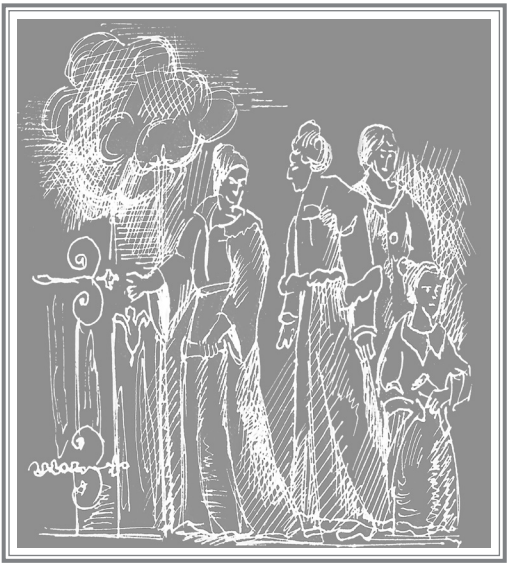
У Росії ж, куди Ґізель теж відіслав свою працю, до близьких за характером реформ, проведених Петром І, ще було далеко, а в той момент викладені у трактаті погляди на державний устрій, функції влади і Церкви виглядали для Москви надто «чужими» і «єретичними», до того ж ідею верховенства церковної влади над світською ніяк не могли сприйняти позитивно. Утім, у бібліотеках українських мислителів, умами і руками яких проводилися Петровські реформи, трактат Ґізеля таки зберігався[61].

---

[61] Детальніше про це див.: Бондар, Наталя. *Історико-книгознавчий огляд видання «Миръ съ Богомъ человѣку» (1669) та його примірників* // Ґізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 289–324; *Каталог видань: Інокентій Ґізель «Миръ съ Богомъ человѣку» (Київ: Друкарня КПЛ, 1669); Інокентій Ґізель «Наука о тайнѣ св. покаянія» (Київ: Друкарня КПЛ, 1671)* / упор. Н. Бондар // Ґізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 337–397.

Розділ V

Чесноти в полоні гріха: уявлення про належну/неналежну поведінку



V.1. Учення про мораль у контексті української культури другої половини XVII століття



к уже мовилося вище, вивчення українських етичних уявлень XVII ст. суттєво ускладнене станом джерел, зокрема відсутністю оригінальних праць з моральної філософії, адже найраніші курси етики були прочитані професорами Києво-Могилянської академії на зламі XVII–XVIII століть[1]. Донедавна саме вони були основним джерелом для дослідження морально-етичних поглядів ранньомодерних українських мислителів. Велика робота з їх перекладу та подальшої інтерпретації спонукала дослідників вивчати світогляд української еліти доби Бароко, але водночас показала вади інтерполяції сучасних смислів, неуникненні в перекладі латинських понять тієї доби на «зрілу» філософську мову. Поза тим, супутні згаданій роботі спроби розглядати навчальні курси як самостійний філософський феномен призвели до низки інтерпретаційних казусів, оскільки об'єкт дослідження не відповідав міркам, які до нього прикладали. Адже будь-який навчальний курс передбачає виклад усталених поглядів, а отже, він компілятивний вже за визначенням і обов'язково містить пояснення освячених часом понять, і лише як доповнення – власне тлумачення того чи

---

[1] Детально див.: Стратий, Ярослава. *Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии* / Я. М. Стратий, В. Д. Литвинов, В. А. Андрушко. – К., 1982. – 347 с.; Кашуба, Мария. *Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст.* / составл., вступ. стаття, пер. с лат., примеч. М. В. Кашуба. – К., 1987. – 528 с. Неоціненний вклад в організацію роботи над перекладом і дослідженням латиномовних курсів зробила професор Валерія Нічик; вивчення морально-етичних поглядів професорів Києво-Могилянської академії було б неможливим без перекладів, здійснених Марією Кашубою, значний внесок у вивчення філософської думки могилянців зробили також Ігор Захара, Володимир Маслюк, Володимир Литвин, Іван Паславський, Ярослава Стратій та ін.

того професора (а якщо це конспекти лекцій, то й слухача). До того ж, як ми вже відзначали, пошуки у згаданих філософських курсах лише тих концепцій, що відповідали тенденціям секулярної західної філософії, призвели до однобічного трактування поглядів професорів Києво-Могилянської академії. Їх некоректно представляли в ролі речників секулярного інтелектуального дискурсу, попри те, що могилянські викладачі філософії були насамперед православними ієрархами, а вже потім – професорами, філософами чи політичними діячами[2].

Особливо суттєвими такі методологічні хиби видаються тоді, коли мова заходить про морально-етичні погляди, оскільки системи координат секулярної та теософської аксіології мають і різні точки відліку, і різну спрямованість у трактуванні таких фундаментальних для етики понять, як злочин, доброчесність, щастя, мета людського життя. Європейська моральна теологія XVII століття (і післятридентська католицька, і протестантська) відмежовується від громадянської етики з її релятивізмом; у ній не були сприйняті й притаманні тогочасній секулярній філософії біоло-

---

[2] Слід зазначити, що останнім часом підхід до вивчення спадщини професорів Києво-Могилянської академії почав поступово змінюватися. Роланд Піч, Ярослава Стратій та Микола Симчич досліджують ранньомодерні київські філософські праці в контексті розвитку другої схоластики та західних теософських течій. Див., наприклад: Стратій, Ярослава. *Ідеї природного права і суспільного договору на службі петровського абсолютизму («Правда волі монаршої» Теофана Прокоповича)* // *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура*: зб. наук. пр. на пошану пам'яті Валерії Михайлівни Нічик / ред. Л. Довга, Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 128–151; Її ж. *Інтерпретація проблеми сутності душі та її здатностей у трактаті «Про душу» Інокентія Ґізеля* // *Ґізель Інокентій. Вибрані твори у 3 томах* / редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 51–81; Її ж. *Інокентій Ґізель про природу поєднання душі і тіла* // Гуманітарні студії. – Вип. 12. – К., 2012. – С. 92–102; Її ж. *Концепція чуттєвого пізнання Інокентія Ґізеля в контексті схоластичної філософської традиції* // *Theatrum Humane Vita. Студії на пошану Наталі Яковенко* / ред. Н. Білоус [та ін.]. – К., 2012. – С. 389–401; Симчич, Микола. *«Українська філософія»: історико-філософський канон чи дослідницький проект?* // Гуманітарні студії. – Вип. 12. – К., 2012. – С. 87–91; Його ж. *Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії* / М. Симчич. – Вінниця, 2009. – 239 с.; Його ж. *Вчення про супозицію у філософських курсах могилянських професорів* // Київська Академія. – Вип. 8. – К., 2010. – С. 5–29; Піч, Роланд. *"Traktatus de Anima" Інокентія Ґізеля в контексті антропологічних ідей Аристотеля та його схоластичних інтерпретаторів* // Інокентій Ґізель. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 31–50.

гізм та матеріалізм у погляді на людину: навпаки, підкреслювалася метафізична, надприродна сутність її натури. Наголошуючи на незмінності найвищих моральних цінностей як таких, що самі тільки й могли гарантувати докладне розрізнення добра і зла, теологи-моралісти намагалися пояснити, в який спосіб можна дотримуватися імперативних настанов християнської моралі, пом'якшуючи її ригоризм та «адаптуючи» її до реалій повсякдення. Моральна теологія набула форм казуїстики[3], де всі людські вчинки, як добрі, так і злі, підлягали аналізові та систематизації. Правильність зробленого сумлінням остаточного вибору та його відповідність вимогам християнського життя поставили в залежність від того, до якої міри вірогідним і безпечним з перспективи спасіння душі є те чи те рішення[4].

В Україні другої половини XVII – початку XVIII ст. секулярна етика була відома хіба що за творами західних мислителів. На її відлуння натрапляємо в таких нетипових для дослідника філософської думки джерелах, як шкільні драми та вірші, курси риторики чи так звані «козацькі літописи». Тексти ж морально-етичного змісту тут творять винятково в площині теософських концепцій: це підтверджують і прочитані в Києво-Могилянській академії курси етики, і доступніші джерела – проповіді й трактати

---

[3] Див.: Stark, Werner. *Casuistry // The Dictionary of the History of Ideas*. – The Electronic Text Center at the University of Virginia Library, 2003. – P. 257–264; Illanes, Jose Luis. *Historia teologii* / J. L. Illanes, J. I. Saranyana; tłum. Piotr Rak. – Kraków, 1997. – S. 291–292.

[4] Казуїстика пропонувала декілька основних напрямків «безпечної» поведінки християнина: туціоризм (утримання від дії у всіх випадках, коли виникає сумнів щодо її моральної припустимості), пробабіліоризм (вибору, котрий більшою мірою відповідає християнським моральним вимогам, можна дотримуватися навіть тоді, коли він малореальний для втілення, а виборові менш безпечному в аспекті моральної відповідності слід віддавати перевагу лише тоді, коли він реальніший для втілення), еквіпробабілізм (менш безпечного в плані гріха вибору можна дотримуватися й тоді, коли він такий самий вірогідний, як і той, що безпечніший) та пробабілізм (менш безпечний вибір припустимий навіть тоді, коли він менш вірогідний, ніж протилежний). Obitts S. R. *Казуистика (Casuistry) // Теологический энциклопедический словарь* / ред. Уолтер Элвелл. – М., 2003. – С. 545; *Казуистика (богосл.) // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона*. – Режим доступу: http://brokhaus.narod.ru/k/1796.htm (28.10.2012). – Назва з екрану; Pryszmont, Jan. *Historia teologii moralnej* / ks. Jan Pryszmont. – Warszawa, 1987. – S. 134–138; Dziuba, Andrzej F. *Jan Azor teolog-moralista* / ks. Andrzej F. Dziuba. – Warszawa, 1988. – 346 s.

могилянських професорів із моральної казуїстики. Комплексне вивчення цих джерел дозволяє, зокрема, встановити співвідношення теорії та практики, тобто відображення вчення про мораль у притаманних тогочасному соціуму нормах поведінки, а саме:

1) яким був (або мав бути) вплив релігійних практик на формування світогляду пересічних парафіян та на стратегії їхньої соціальної поведінки в публічному і приватному житті, в побутових ситуаціях, конфліктах, зіткненнях тощо;

2) як змінювалися (і чи змінювалися) сотеріологічні уявлення та морально-етичні постулати, тобто як система «вічних» цінностей співвідносилася з цінностями «сьогосвітніми»;

3) як трактували проблему сутності людини, її єдності з Богом (богоносності, богопричетності), право вибору та відповідальність за вчинки в контексті вчення про гріх, подвиг Христа, благодать і ласку.

У цьому розділі ми спробуємо, по змозі, відповісти на поставлені запитання на підставі реконструйованих уявлень про гріх та чесноту. За об'єкт аналізу слугуватимуть: трактат Інокентія Гізеля *«Мир з Богом чоловіку»*, проповіді Антонія Радивиловського та Йоаникія Ґалятовського, праця Ґалятовського *«Грѣхи розмаитіи»* та віршована збірка Лазаря Барановича «Аполлонова лютня».

V.2. «Гріхи розмаїті»: чому і як грішить людина

Феософські уявлення XVII ст. про доброчесність не в останню чергу залежали від того, як їх носії розуміли мету земного життя, що вкладали в поняття досконалості, як розв'язували проблему співвідношення Божого провидіння та здатності людини впливати на власну долю, як трактували поняття гріха та природу людських учинків. Учення про доброчесність українські автори розвивали здебільшого не в позитивному ключі, а через заперечення гріха, тому з опису того, як не слід чинити, органічно випливає уявлення про належну поведінку.

Природно, що перш ніж визначати ступінь тяжкості гріхів, автори пояснюють, що таке гріх та чому і як людина грішить. Антоній Радивиловський визначає три причини, з яких люди грішать: зіпсуття волі (через гріхопадіння Адама всі люди

стали вираженими «злостю на волѣ»[5]), незнання й нерозуміння («невѣдомость» розуму та речей, засліплення розуму тощо)[6], немічність, слабкість натури (слабка віра, неслухняність розуму). На думку Лазаря Барановича, людина грішить насамперед через немічність власного матеріального тіла (сліпоту духовну і тілесну)[7], адже плоть вимагає собі багато уваги: вона постійно потребує поживи, любить зручність та розкіш, спонукає до статевої нечистоти тощо. Аби можна було успішно протистояти спокусам власної природи, треба мати непорушну віру, доповнену молитвою, постом та покаянням. Ґалятовський також пише, що коли людина хоче досягти Царства Небесного, вона передусім повинна скинути з себе одежу плоті, зневаживши пожадливості тілесні (позбувшись сліпоти духовної і тілесної), після чого духом зможе приступити до Бога[8]. Натомість Радивиловський основну провину за здійснення гріхів покладає не на плоть, а на незнання й нерозуміння[9], тобто на уразу розуму, яка сталася після гріхопадіння Адама. Через цю вспадковану ваду розуму люди, по-перше, вже не мають притаманного Адамові знання природи речей, по-друге, навіть якщо здобувають якісь знання, то це стається ціною важкої праці, по-третє (і це найважливіше!), здобуваючи якісь відомості, здебільшого не вміють правильно їх пояснити, а тому те, що насправді є добрим, часто вважають не вартим уваги чи злим, а зле – добрим і жаданим. Розум засліпився земними принадами і перестав мислити про вічне (тому, щоб навчити людей уникати гріха, треба навчити їх прагнути

---

[5] Радивиловський, Антоній. *Слово второе на неделю 25 по Сошествіи Святаго Духа // Вѣнецъ Христовъ* / Антоній Радивиловський. – К., 1688. – Арк. 321. Про ставлення українських ієрархів до проблеми свободи волі та співвідношення волі й розуму див. розділ III.

[6] Див., наприклад: Радивиловський, Антоній. *Слово на неделю 24 по Сошествіи Святаго Духа // Вѣнецъ Христовъ* / Антоній Радивиловський. – К., 1688. – Арк. 304 зв.–309 зв.

[7] Див., наприклад: Баранович, Лазар. *Слово на неделю 6 по Пасцѣ. О слѣпорожденномъ // Мечъ духовный* / Лазар Баранович. – К., 1666. – Арк. 41 зв.–48.

[8] Див., наприклад: Ґалятовський, Йоаникій. *Казанье второе на Сошествіе Святаго Духа // Ключъ разумѣнія* / Йоаникій Ґалятовський. – Л., 1665. – Арк. 223–223 зв.; Його ж. *Казанье въ неделю шестую по Воскресеніи Христовомъ, о слѣпцѣ //* Там само. – Арк. 65 зв.–70 зв.

[9] Радивиловський, Антоній. *Слово на неделю 24 по Сошествіи Святаго Духа // Вѣнецъ Христовъ* / Антоній Радивиловський. – К., 1688. – Арк. 304 зв.–309 зв.

правильних речей – вічного блаженства в Царстві Небесному замість дочасних благ у земному житті). Незнання і нерозуміння речей призводить до нестачі віри, що вже саме по собі є гріх, а далі підштовхує й до інших гріхів. Правильне розуміння здобувається шляхом вивчення основ віри та розкриття (вивільнення з-під упливу чуттів зовнішніх) внутрішніх (сердечних) чуттів[10]: очей – для замилування у «добрах небесних», вух – для слухання Слова Божого, смаку – для смакування у Премудрості Божій (приймання Євхаристії), нюху – для насолоди у запахах мира Христового (якими є його доброчинності), дотику – для надання милостині і здійснення добрих справ.

Чи не найбільше уваги цьому питанню природи гріха присвятив Інокетій Гізель. Він дотримується августиніанської богословської традиції, згідно з якою гріх – це неправильний вибір, одного разу здійснений Адамом і далі постійно повторюваний людьми. Унаслідок гріхопадіння першої людини воля Адамових нащадків ушкоджена й ослаблена, і дарма що сама по собі прагне добра, вона пильнує його не завжди, оскільки легко піддається на різноманітні спокуси; тому для здійснення доброго вчинку воля людини потребує Божої допомоги [М., 19][11]. Вибір між добром і злом, що його зробив Адам, хоч і ліг тягарем на все людство, нині викуплений добровільною жертвою Христа і повністю змивається таїнством хрещення. Натомість у власному житті кожен індивід щоразу робить самостійний вибір, тож за скоєний гріх кожний несе персональну відповідальність. Власне «персональні» гріхи стали предметом уваги українських богословів, що спонукало їх звернутися до досвіду католицької моральної казуїстики.

Моральна казуїстика передбачала не лише граничну точність дефініцій, а й граничну вичерпність обговорюваних ситуацій[12]: у

---

[10] Радивиловський, Антоній. *Слово 2 на неделю третуюнадцать по Сошествіи Святаго Духа // Вѣнецъ Христовъ* / Антоній Радивиловський. – К., 1688. – Арк. 209 зв.–210.

[11] Про погляди українських богословів на проблему свободи волі йшлося вище (див. розділ ІІІ).

[12] Саме ця вичерпність розгляду окремих життєвих ситуацій та намагання перейти від ригоризму імперативних моральних вимог до морального вчення, що базується на розумінні реальних потреб та можливостей окремого індивіда, приваблює дослідників, які пропонують використати здобутки моральної казуїстики для побудови сучасного морально-етичного вчення. Див., зокрема:

трактаті *«Мир з Богом чоловіку»* Інокентія Гізеля ми знаходимо чи не вперше дефініції тих понять, які згодом оформляться в категорії: совість, воля, благодать, оправдання, заслуга, гріх, гординя, заздрість тощо. Ці визначення, передуючи систематичному викладові матеріалу, слугують для Гізеля своєрідним ключем, за допомогою якого він повніше описує сутність гріха. З посиланням на св. Амвросія, автор так окреслює гріх:

> Грѣхъ єстъ... самоизволное преступленіе заповѣдій Божіихъ, или єстъ глаголаніе, дѣланіе или желаніе противу заповѣди Божея. Но понеже заповѣди су(т) двойственныя, не токмо запрѣщающія злое, но и повелѣвающія благое... того ради грѣхъ купно є(ст) и неглаголаніе того, єже по заповѣди Божей повелѣвающей подобаше глаголати, и недѣланіе того, єже подобаше дѣлати, и нежеланіе того, єже подобаше желати и любити [М., 34].

Йоаникій Ґалятовський у праці *«Грѣхи розмаитіи»*, оминаючи розлогі дефініції, визначає гріх коротко – це «преступленіе приказаня Божого»[13].

І Гізель, і Ґалятовський звертають увагу на те, що поняття гріха вміщує різну його природу і різні ступені. Згідно з християнською догматикою є гріх первородний і учинковий (у Гізеля – «дѣлателный»). Перший змивається таїнством хрещення, і жоден християнин не несе за нього особистої відповідальності. Тоді як другий – це результат неправедного життя конкретної людини, і саме такі гріхи належить спокутувати, а ще краще – жити доброчесно, утримуючись від них. Утім, немає людини без гріха, тому сповідатися і очищатися треба всім. Але одні грішать смертельними гріхами, відлучаючись від начала духовного життя і любові Божої та насилаючи на душу смерть [М., 34], а інші мають простимі (у Ґалятовського – «поточні») гріхи, які насилають на душу не смерть, а «развѣ недугъ, безъ негоже и праведныи на землѣ не живутъ» [М., 34]. Ґалятовський без детальних пояснень наводить традиційний реєстр смертних гріхів: гордість, заздрість, гнів, прагнення багатства, обжирство, лінивство, блуд

Бродский А. И. *Casus conscientiae: казуистика и пробабилизм с точки зрения современной этики // Homo philosophans:* сборник к 60-летию профессора К. А. Сергеева. – СПб., 2002. – С. 279–294. – (Серия «Мыслители», вып. 12)

[13] Галятовський, Іоаникій. *Грѣхи розмаитіи // Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 375.

(«вшетеченство»)[14], до поточних же віднесено дрібні прогріхи, як, наприклад, «слова жартовливыє албо сміхотворныє албо хвала прожная»[15].

Позиція Ґізеля суттєво інакша, в його оцінці гріха значною мірою наявний соціальний момент і усвідомлення того, що людина дуже залежить від обставин земного життя. Навіть розглядаючи сім смертних гріхів (тут їх порядок дещо інший: гордість, зажерливість («лихоимство»), нечистота, обжирство, заздрість, гнів та лінощі [М., 124]), він ставить важкість гріха у залежність не тільки від того, яким був проступок, але й від обставин його здійснення, а особливо від того, свідомо чи несвідомо людина грішила (у цьому питанні погляди Ґізеля близькі до концепції пробабілізму, хоч він і не демонструє крайнього релятивізму іспанського теолога-єзуїта XVI ст. Луїса де Моліни[16]). Якщо гріх здійснюється свідомо і завдає шкоди великої, то він смертний, коли ж людина грішить ненавмисне, несвідомо і шкода незначна – то це гріх простимий, причому за певних обставин простимий гріх може ставати смертним, і навпаки, смертний – прощенним. Головними чинниками в аналізі гріхів для Ґізеля стають людська воля, совість і усвідомлення людиною значення власних дій. Він побіжно розвиває концепцію залежності вільної волі не тільки від Божого Провидіння, але й від природних здібностей людини та конкретних обставин її життя[17]. Автор називає шість причин, через які смертний гріх може стати прощенним або й зовсім «грѣхомъ не быти» [М., 37], а саме: «неможеніе», «невѣдѣніе неодолѣмое», «скудость разсужденія», «вина благословная», «разрѣшеніе... [тобто] благословеніе архіерейское... на твореніе безъ грѣха» та «нужда» [М., 37–38]. Найвагомішою в цьому пере-

---

[14] Там само. – С. 375–376.

[15] Там само. – С. 376.

[16] Пор.: Шмонин, Дмитрий. *Философские учения иезуитов. Моральная доктрина // В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании* / Д. Шмонин. – СПб., 2006. – С. 91–97.

[17] Прийняту у другій схоластиці концепцію «двох причин» – Бога та природи, від яких залежить життя людини, Ґізель розкриває і в «Трактаті [про душу]», який є частиною прочитаного ним у Києво-Могилянському колегіумі філософського курсу. Див.: Ґізель, Інокентій. *Трактат [Про душу]* / пер. Ярослава Стратій // *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 2. – К.–Л., 2011. – С. 277, 279, 303, 305, 319 і далі.

ліку йому видається соціальна причина – нужда, яка може оправдати у двох гріхах, скоєних проти десяти заповідей Божих: «въ неправедном взятіи и удержаніи вещей чуждыхъ, єже бываетъ въ послѣдней нищетѣ... понеже въ послѣдней нуждѣ вся сутъ обща» та в «убійствѣ, єже бываетъ въ праведномъ защищеніи живота, или своего, или ближняго» [М., 38].

Варто звернути увагу на те, що для Ґізеля життя людини становить цінність, збереження якої стає важливішим, ніж буквальне дотримання Божих заповідей. Утім, опосередковано дозволяючи взяти й утримувати чужі речі особі, яка без цього не змогла б вижити, автор, переводячи ситуацію зі сфери церковного права у сферу цивільну, не легалізує крадіжку як таку. Приватна власність, як ми побачимо далі, в його уявленні також є недоторканна суспільна цінність, зазіхання на яку справедливо карається, як церковним, так і людським законом. Та в крайній потребі, читаємо в *«Мирі»*, ця категорія тимчасово нівелюється, тобто все стає спільним, тож беручи щось вкрай необхідне для підтримки життя, людина начебто й не краде, а отримує те, що належить їй за Божим і природним правом.

Хоча не всі моральні вимоги, на думку Ґізеля, релятивні: відповідальність за низку смертних гріхів не залежить від жодних життєвих ситуацій:

> ниже бо достоитъ быти єретикомъ, прелюбодѣемъ, лжесвѣдителемъ или лжекленущимъся, аже бы и зѣло веліе настояло насиліе на лишеніе живота, славы или имѣній [М., 39].

Окрім нужди, гріх можуть полегшувати причини, зумовлені обмеженими здатностями розуму. Це «невѣдѣніе... неодолѣмое» та «скудость разсужденія», тобто незнання всіх обставин певного вчинку або нерозуміння можливих його наслідків. Те й друге призводить до ситуації, коли воля й розум керуються, сказати б, неповною вихідною інформацією, а отже, роблять із неї хибні висновки, не можуть прийняти правильного рішення щодо моральності/аморальності свого наміру і тому впадають у гріх.

Ґізель послідовно дотримується концепції, згідно з якою людина відповідальна тільки за добровільно скоєні вчинки. З цього випливає, що ступінь гріха полегшується непереборними обставинами, які або позбавляють волю здатності діяти, або примушують людину діяти всупереч власному бажанню. До таких,

зокрема, належить потьмарення розуму (простіше, божевілля), адже в цьому стані людина не керується власною волею, перебуваючи під владою сторонніх сил. Від відповідальності звільняє й зовнішній примус, але тільки тоді, коли власне сумління не пристає на гріх, осуджуючи вчинки, до яких людину змусили.

Йоаникій Ґалятовський та Антоній Радивиловський не розглядають ситуацій, що можуть звільняти від відповідальності за гріховні вчинки, а Лазар Баранович хоч і звертається до проблеми тілесності як джерела немочі та хіті, яким розумна душа здебільшого не владна протистояти, але не вважає, що ці обставини можуть полегшувати ступінь гріха. Утім, він висловлює надію, що на Страшному Суді неміч людської природи таки спонукатиме Бога до милосердя й уділення спасіння навіть тим, чиї душі заплямовані смертними гріхами.

Якщо одні ситуації можуть полегшувати природу гріха, то інші здатні перетворити позірно легкі гріхи на смертні. Важливу роль у цьому відіграє спосіб гріховної дії. Грішити можна не тільки «ділом», пише Ґізель, та й власне ці гріхи далеко не завжди є найтяжчі, хоч і найбільш видимі. Частіше люди грішать серцем, вустами, а також «нравомъ или обычаемъ» [М., 35]. Ґалятовський та Баранович міркують традиційніше: вони пишуть, що людина грішить у три способи: думкою, словами та вчинками[18], ніде не згадуючи про четвертий («нравомъ или обычаемъ»), який Ґізель визначає як найгірший і найважчий до виправлення. Адже погані звичка/виховання і характер, по-перше, визначають тип поведінки та спосіб мислення індивіда, а по-друге, через приклад або навчання можуть передаватися іншим, тим самим спонукаючи або й долучаючи їх до гріха. Не менш тяжкими є гріхи, що здійснюються «серцем» (в інших класифікаціях їх називають здійсненими «думкою», хоч гріх, що йде від серця, важчий за той, котрий походить із помислів). За Ґізелем, такі гріхи призводять до внутрішнього зламу людини, що не залишає в її душі місця для Божої ласки і світла, тим самим позбавляючи опертя в житті. Згідно з класифікацією Ґізеля, саме серцем людина грішить проти основних християнських цінностей – віри, надії та любові.

У Ґалятовського пояснення природи гріхів та їх класифікація виглядають традиційніше і простіше, ніж у Ґізеля. Однак це можна пояснити тим, що праця *«Гр҃хи розмаитіи»* написана як посіб-

[18] Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 360.

ник для сповідників і мала бути легкою для опанування і зрозумілою як парафіяльному священику, так і пастві. (Як говорилося вище, в адресованій парафіяльним священикам та лаїкам книжці *«Наука про таїнство святого покаяння»*, що вийшла друком з благословення Інокентія Гізеля, перелік основних гріхів також зорієнтований на відповідного адресата, а тому значно коротший і простіший, ніж у *«Мирі»*). Ґалятовський пише, що людина може грішити «пятма смислами», а саме «виденіємъ», «слышаніємъ», «смакованімємъ», «обоняніємъ» та «доткненіємъ»[19]. Гріхи проти віри, надії та любові, які Гізель відносить до категорії найтяжчих, Ґалятовський розглядає як поточні. В його викладі гріх проти віри – це сумнів у якомусь артикулі віри або читання єретичних книг (Гізель уважає, що сумніви стосовно догматів та читання заборонених книг становлять гріх тільки в тому разі, коли людина здійснює це «со совершеннымъ разсужденіемъ» [М., 55]; він також додає до цього переліку віру у сни, ворожіння й гадання, тобто спроби довідатися про майбутнє). Гріх проти надії Ґалятовський тлумачить як покладання не на Бога, а на власні сили чи допомогу людей (у Гізеля це насамперед відчай, тобто зневіра щодо можливості спасіння, а також байдужість до добрих справ та надмірна надія на милосердя Боже). Для Ґалятовського гріх проти любові – це невміння любити Бога і ближнього (у Гізеля – чинити добрі справи задля здобуття земних благ, а не задля примноження честі Божої).

Ґалятовський виділяє три причини, через які стаються гріхи: слабкість людської натури, незнання та злість (Баранович головною з них називає слабкість). У Ґалятовського ці причини пов'язані з іпостасями Святої Трійці: слабкістю грішать проти Бога Отця, бо він є сильний, незнанням проти Бога Сина, бо він є мудрий, а злобою проти Духа Святого, бо він є добрий. За найтяжчі Ґалятовський визнає гріхи проти Духа Святого (у Гізеля гріхи проти Духа Святого ототожнені з гріхами проти надії), бо тоді «чоловѣкъ роспачаетъ въ милосердію Божомъ и вонтпитъ о своємъ збавеню»[20]. Утім, Ґалятовський, на відміну від Гізеля, слабкість, незнання і злість розглядає саме як серцевину гріха, а не як чинники, що пом'якшують або, навпаки, посилюють його ступінь.

---

[19] Галятовський, Іоаникій. *Ґрѣхи розмаитіи* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 377–378.

[20] Там само. – С. 379.

У двох авторів неоднакові й трактування гріхів проти десяти заповідей Божих. Наводжу їх перелік за порядком згадок у текстах:

Ґізель [М., 56–59]	**Ґалятовський**[21]
«Да не буду(т) тебѣ бози ины, развѣ Мене» (не звертайся по допомогу до волхвів, не вдавайся до чарів, ворожіння, шептів тощо)	«Не будешъ мѣти иншихъ богов опрочъ мене» (не впадай в обжирство й жадобу до наживи («стяжательство»), не поклоняйся ідолам, не ворожи)
«Не сотвориши себѣ кумира» (не впадай в «идолохваленіе» і «злое мнѣніе о Иконахъ Церкве нашея Христіянскоя»)	--------
«Не пріемли имени Господа Бога твоего всує»	«Не кради» (не обважуй, не обміряй, не розбавляй вина тощо)
«Помни день суботный святити»	«Не чужолож» («чужоложниками» тут названо грішників, що вдаються до послуг диявола або поклоняються «богам фальшивим»)
«Чти отца твоего и матеръ твою»	«Не забіяй» (ідеться про тих, хто безперервно грішить, тим самим «убиваючи» власну душу)
«Не убій»	«Не свѣдчъ фальшиве»
«Не прелюбы сотвори»	«Не взивай имени Господа Бога твоєго надаремно»
«Не укради»	«Шануй день святый»
«Не глаголи на друга своего свѣдителства ложна»	«Чти отца твоєго і матеръ»
«Не пожелай жены искреняго твоего, не пожелай дому ближняго твоего»	«Не пожадай ближняго твоєго жены, ани вола, ани осла, ани жаднои речи»

[21] Там само. – С. 378–379.

Подані в Ґізеля реєстр та пояснення гріхів проти десяти заповідей Божих майже повністю збігаються з відповідним фрагментом у Катехізисі Петра Могили[22], тоді як перелік Ґалятовського має певні відмінності. Так, у Ґалятовського до першої заповіді віднесено заборону неправедної наживи («стяжательства») та обжирства як моментів, що асоціюються з поклонінням золотому тельцю і до певної міри можуть відповідати згаданій у Катехізисі забороні приділяти більшу увагу «щастю, науцѣ, скарбомъ, уродѣ, пріятелемъ и сами(м) собѣ, нѣжъ Господу Богу»[23]. Натомість Ґізель до цих переступів частково звертається, коли розглядає гріхи проти надії, а детально їх витлумачено в контексті семи смертних гріхів. Цікаво, що з погляду Ґізеля навіть гріх ворожіння й чарів може не бути смертним, «єгда простыи по невѣдѣніи что таково творятъ» [М., 56]. Це не тільки ще раз підкреслює послідовність автора у відстоюванні концепції, за якою лише свідомо скоєні переступи становлять гріх, але й опосередковано вказує на рівень катехізації мирян, які могли просто не знати, що чари – це гріх.

Ґалятовський пропускає другу заповідь, – гріх ідолопоклонства (заборона поклонятися ідолам тут іманентно присутня в переліку гріхів проти першої заповіді), тому до його переліку увійшло не десять, а лише дев'ять гріхів проти декалога. Трактування цього гріха в Ґізеля цілком узгоджується з Катехізисом Петра Могили[24].

Третя заповідь, наведена в Катехізисі, – «Не будешъ брати имени Господа Бога твоего надаремно»[25]. В обох авторів виклад гріхів проти цієї заповіді практично відповідає переліку заборон, відзначених у Петра Могили, тільки в Ґалятовського ця заповідь

---

[22] Краткій Катехизисъ, изданный въ Кіево-Печерской Лаврѣ въ 1645 г. (Събраніє Короткои Науки. О Артикулахъ Вѣры Православно-кафолическои Хрістіянскои. Ведлу(г) вызнаня и Науки Церкве Святои Восточнои соборнои Апостолскои, для цвѣченя и науки, всѣмъ въ Школахъ ся цвѣчачимъ Хрістіянскимъ Православнымъ дѣтемъ. За росказаньемъ и Благословенство(м) Старши(х). Первѣй языкомъ Полски(м), а теперъ Діалектомъ Руским зъ друку выданое. Въ Святой Великой Чудотворной Лаврѣ Печаро-Кіевской. Року: ахмє) [1645] // Голубев, Сергей. *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники* / С. Голубев. – Т. 2 (Приложения). – К., 1898. – С. 458–469.

[23] Там само. – С. 459.

[24] Там само. – С. 462–463.

[25] Там само. – С. 464.

подана сьомою, а не третьою. Ґізель гріхи проти цієї заповіді розглядає особливо детально, як такі, що доволі часто трапляються в повсякденні та здійснюються здебільшого неусвідомлено.

Четверта заповідь у переліку Ґізеля, як і в Катехізисі – «помни день суботный святити» [М., 57]. У Ґалятовського ця заповідь подана восьмою, проте заборони чи рекомендації щодо її дотримання у всіх трьох текстах ідентичні та доволі стислі.

Заповідь про необхідність шанувати батьків, яка в Катехізисі та в Ґізеля стоїть на п'ятому місці, у Ґалятовського дев'ята. У цьому пункті пояснення в *«Мирі»* та в Катехізисі дещо відрізняються. Петро Могила лише нагадує про необхідність «любити і шанувати» батьків, більше уваги звертаючи на те, що ця заповідь стосується не тільки родичів, а загалом любові до ближніх, до того ж вона зобов'язує вшановувати всіх добродійників, таких як «учители, панове, преложоныи въ уряда(х) и которыи яки(м) колве(к) способомъ намъ доброе чиня(т)»[26]. Ґізель натомість не розповсюджує цю заповідь на ближніх, але звертає увагу на те, що поважати батьків треба не тільки на ділі (бути слухняними, допомагати їм, доглядати їх тощо), але, що не менш важливо, серцем (віддаючи їм любов) та вустами (розмовляючи з ними тихо і покірно та публічно визнаючи їхні добродійства)[27].

Шостою заповіддю в Катехізисі та в *«Мирі»* названо «не убий» (у *«Ґріхах розмаїтих»* вона п'ята). Ґізель, пояснюючи сенс цієї заповіді, вказує, що вона забороняє не тільки вбивство, але й тілесні ушкодження, а далі витлумачує різницю між убивством навмисним та ненавмисним, яке стається через необачність, але від того не перестає бути смертним гріхом. Водночас києво-печерський архимандрит оминає такий момент, як «погибель душі», тобто вбивство власної душі через упадання в різноманітні гріхи, або чужої – через спонукання до гріха, про що згадано в Катехізисі і чому особливо багато уваги приділяє Ґалятовський, не розглядаючи детально вбивства тілесного.

Сьому заповідь у Катехізисі сформульовано як «не будешъ чужоложити» (у Ґізеля – «не прелюбы сотвори»). У Ґалятовського

---

[26] Там само. – С. 466.

[27] Про обов'язки дітей щодо батьків та батьків щодо дітей див. у наступному розділі, а також у розвідці: Довга, Лариса. *Соціальна утопія Інокентія Ґізеля // Україна XVII ст.: суспільство, філософія, культура:* зб. наук. пр. на пошану Валерії Михайлівни Нічик / упор. Л. Довга, Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 227–265.

ця заборона посідає четверту сходинку, тобто, згідно з катехітичним поділом, віднесена до заповідей, у яких ідеться про стосунки з Богом, а не з ближнім. І якщо в інтерпретації Ґізеля чужоложництво пов'язане тільки з гріхом тілесної нечистоти, то у *«Ґріхах розмаїтих»* у контексті цього поняття розглядаються ворожба і чаклунство (як мовилося вище, Ґізель відносить їх до першої заповіді). У Катехізисі також ідеться про «духовне чужоложництво» – віровідступництво та ламання чернечої обітниці, але визнання «фальшивих богів» чи контакти з дияволом там віднесено до першої заповіді. Симптоматично й те, що Ґалятовський, розкриваючи сенс основних гріхів проти заповідей Божих, оминає увагою плотські втіхи[28], послідовно концентруючи увагу на духовній стороні гріха.

Заборона красти, яка в Катехізисі та в *«Мирі»* описана як вимога восьмої заповіді, у *«Ґріхах розмаїтих»* поставлена на третє (а взявши до уваги, що другу заповідь пропущено, – на друге) місце після заповіді «не будеш мати інших богів, крім Мене». Всі три тексти пояснюють, що заповідь забороняє не тільки красти, а й привласнювати обманом чуже майно, займатися лихварством, обважувати, обміряти, продавати неякісний товар і т. ін. – тобто чинити дії, які були чи не буденною практикою тогочасного життя.

«Не свідчи фальшиво» у Катехізисі та у трактаті Ґізеля – дев'ята заповідь, тоді як у Ґалятовського вона шоста. У Катехізисі її пояснено коротко та без жодних нюансів, які б виходили за межі самої формули, хоч і з застереженням щодо її безумовної імперативності: «неповиннисмы бы на найболшого неприятеля въ суда(х) свѣдоцства фалшивого прїмовати альбо тежъ

---

[28] Слід зазначити, що в *«Науці про таїнство святого покаяння»* питанням тілесної нечистоти також приділено мінімум уваги: із 12 питань, які знаходимо під рубрикою «Не прелюбы сотвориши», тільки два стосуються практичного впадання у блуд («Єсли на блудъ коли позволилъ... Єсли осквернення ночная мѣвалъ...»), а інші десять стосуються різних знаків уваги, слів, поглядів чи таємних прагнень, які б могли привести до блуду. Тим часом у Номоканоні, виданому у Львові 1646 року, із 18 питань, які духівник мав би поставити пенітенту щодо всіх видів гріхів, п'ять стосуються тілесної нечистоти і включають детальний перелік її різновидів (як, наприклад, малакія, мужолозтво, перелюб, блудодійство, кровозмішання, скотолозтво та ін.). Див.: *Наука о тайнѣ святого покаянія...* // Ґізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 1. Кн. 1. – К.–Л., 2012. – С. 492–493; Номоканон. – Л., 1646. – Арк. 4 зв.–5.

выдавати, поневажъ неповиннисмы чинити злого, абыся стало што доброго»[29]. Пояснення Ґалятовського близькі до катехітичних, натомість Ґізель відносить сюди всяку брехню, а до того ж, кваліфікуючи її за типами (ворожа, догідлива та втішлива), пояснює, що дві останні не становлять смертного гріха, оскільки спрямовані «на отвращеніе коего зла, не вредяще никого же, или на утѣшеніе» [М., 59]. Як бачимо, імперативна вимога православної етики тут релятивізується, потрапляє у залежність від життєвої ситуації, а місце такої моральної цінності, як безумовне дотримання Закону Божого, частково заступає інша цінність – досягнення бодай тимчасового спокою чи душевної рівноваги в повсякденному житті. Звичайно, Ґізель далекий від того, аби вчити, що засобами зла можна досягнути добра, однак дрібні переступи, метою яких є суспільне добро як таке, він просто не кваліфікує як злочини.

Врешті, десята заповідь «не пожадай жони ближнього твого» у всіх трьох текстах збігається як за позицією, так і у трактуванні.

Коротко підсумовуючи наведене вище порівняння класифікації та опису гріхів у *«Мирі з Богом чоловіку»* Інокентія Ґізеля та *«Ґріхах розмаїтих»* Йоаникія Ґалятовського, можемо зауважити, що два тексти різняться не тільки структурно, але й змістовими акцентами на тих чи тих гріхах. Як бачимо, Ґізель послідовніше, ніж Ґалятовський, дотримується затвердженого на Київському соборі 1640 року порядку навчання основ віри, але місцями пом'якшує ригоризм Катехізису, аби зробити моральні вимоги заповідей Божих реальними для виконання в життєвих ситуаціях. Натомість Ґалятовський такі ситуації, тобто потреби можливого адресата, вводить у саму структуру тексту, розміщуючи перелік гріхів не в тому порядку, який відповідає катехітичному, а в тому, який імовірно відбивав частотність окремих переступів у повсякденному житті. Так чи інакше, але обом авторам актуальні потреби мирян, схоже, видавалися не менш важливими, ніж дотримання букви християнського Закону, причому Ґізель пішов значно далі, ніж Ґалятовський, у наближенні церковних постулатів до життєвих реалій.

---

[29] *Краткій Катехизисъ, изданный въ Кіево-Печерской Лаврѣ въ 1645 г.* // Голубев, Сергей. *Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники* / С. Голубев. – Т. 2 (Приложения). – К., 1898. – С. 469.

* * *

Якщо в богословсько-дидактичних творах українські православні ієрархи XVII ст. класифікували гріховні вчинки та пояснювали, як їх уникнути чи спокутувати, то у проповідях вони значно більше уваги приділяли різним життєвим ситуаціям. У прикладах зі Святого Письма, агіографії, історії тощо автори намагалися дати взірець для наслідування, а отже, змальовували не лише негативну програму (гріхи), але й позитивну картину – перелік чеснот та шляхів їх здобуття[30]. У проповідях, звісно, ми не знайдемо систематизації чи класифікації гріхів. Тематично прив'язані до «зачала», тобто євангельського фрагмента, проповіді мали за мету пояснити його сенс[31], а також «актуалізувати» євангельські істини, достосовуючи їх до поточних проблем чи ситуацій. Гріх у цьому випадку, зрозуміло, теж мав визначене місце в певній класифікаційній схемі, але для проповідника важливіше було продемонструвати, яких форм він може набувати «нині», що саме в життєвій практиці загрожує спасінню душі. Власне ці акценти виводять нас на основний «каркас» етичної доктрини, яку вважали своєрідною нормою.

---

[30] Маргарита Корзо, аналізуючи українську гомілетику першої половини XVII ст., звертає увагу на те, що православні проповідники, на відміну від католицьких, у повчанні пастви частіше апелюють до почуття сорому, а не страху, привертаючи до чеснот картинами щасливого блаженства в Раю, а не лякаючи жахливими муками пекла (див.: Корзо, Маргарита. *Образ человека в проповеди XVII века* / М. Корзо. – М., 1999. – С. 66–77). Аналіз текстів українського проповідництва другої половини XVII ст. переконує у слушності цього спостереження, хоч, як видається, дослідниця надто підкреслює цю відмінність між католицькою та православною проповідями, бо, наприклад, у Ґалятовського не бракує нагадувань про те, що «геєна вогненна» чекає на грішників по смерті.

[31] В українських проповідях, починаючи вже з другої чверті XVII ст. (Касіян Сакович) набуло розповсюдження позичене з західного богослів'я четверне тлумачення Святого Письма (т. зв. квадрига) через його літеральний, моральний, алегоричний та анагогічний сенси. Див. зокрема: Ґалятовський, Йоаникій. *Казанье на Воскресеніе Господне* // *Ключъ разумѣнія* / Йоаникій Ґалятовський. – Л., 1665. – Арк. 167–167 зв.: «Чворакій єсть сенсъ въ Писмѣ Святом: литералный, моралный, аллегоричний и анагогичний. Литералный сенсъ належит до гісторіи самои. Моралный належитъ до обычаіовъ добрыхъ, которыи повинна душа наша заховати, и до злыхъ: которыхъ ся повинна душа наша хронити. Аллегоричный зась сенсъ належитъ до Церкви воюючои, которая на земли знайдуєтся. Анагогичній зась сенсъ, належитъ до Церкви тріумфуючои, которая знайдуєтъся въ Небѣ».

Так, на думку Антонія Радиviловського, така причина гріха, як «невідомість» розуму, тобто незнання й нерозуміння, призводить до того, що людиною керує безчинна хіть, і всі її органи зранені гріхом. Проповідник яскраво візуалізує цю тезу: у голові грішника панує рана гордині, у чолі «невстидливость», в очах заздрість, у вухах «тѣкавость», в устах «злоречене и проклинане», у шиї «непослушенство», у плечах нетерпеливість, у персах і в серці смуток, ву череві «обжерство ненасищенное», в «лядвіяхъ нечистость», у ногах лінивство і непослух, у руках «лакомство» і драпіжництво[32]. В інших проповідях Радиviловський застерігає від лакомства (прагнення здобути багатство, почесті та розкіш, навіть з уразою Богові або зі шкодою для ближнього), від гордині, невдячності, гнівливості, заздрості, розпусти та перелюбу, обмов і хули, неправедних присяг, немилосердя, убивства, розбоїв та крадіжок, лжесвідчень, ідолослужіння й осквернення святинь, «лихоимства», злодійства, лінивства, пияцтва і обжирства[33].

Йоаникій Ґалятовський, лякаючи читача/слухача «вогнем пекельним», найчастіше згадує про гріхи, що стають наслідком пожадливостей тілесних[34]: гордість (пиха), лакомство, пияцтво

---

[32] Радиviловський, Антоній. *Слово второе на неделю 25 по Сошествіи Святаго Духа // Вѣнецъ Христовъ* / Антоній Радиviловський. – К., 1688. – Арк. 322.

[33] Див., наприклад, проповіді Антонія Радиviловського: *Слово на неделю 24 по Сошествіи Святаго Духа; Слово 2 на неделю 24 по Сошествіи Святаго Духа; Слово на неделю 25 по Сошествіи Святаго Духа; Слово второе на неделю 24 по Сошествіи Святаго Духа; Слово на неделю 26 по Сошествіи Святаго Духа; Слово 2 на неделю 26 по Сошествіи Святаго Духа; Слово на неделю 10 по Сошествіи Святаго Духа // Вѣнецъ Христовъ* / Антоній Радиviловський. – К., 1688. – Арк. 175 зв.–179; 304 зв.–309 зв.; 315–318 зв.; 319–329. Про гріхи багатіїв, зокрема пияцтва та обжерства, у проповідях Радиviловського також див.: Співак Володимир. *Проблема багатства та бідності у проповідницькій спадщині Антонія Радиviловського в контексті української духовної традиції XVII ст.*: дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук / В. Співак; науковий керівник к. філос. н., с. н. с. Л. М. Довга; Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2010. – 166 с.; Його ж. *Гріх пияцтва у рецепції українських мислителів XVII ст.* // Мультиверсум. – К., 2007. – Вип. 63. – С. 191–205; Його ж. *Милостиня як обов'язок багатія у проповідницькій спадщині Антонія Радиviловського* // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – Вип. 19 (32). – К., 2009. – С. 65–75.

[34] Ґалятовський, Йоаникій. *Казанье на Воскресеніе Господне // Ключъ разумѣнія* / Йоаникій Ґалятовський. – Л., 1665. – Арк. 173 зв.–174; Його ж. *Казанье второе на Стрѣтеніе Господне* // Там само. – Арк. 126–133 та ін.

й обжирство, заздрість, гнівливість, лінивство, блуд і перелюб, немилосердя, лихварство, наклепництво, підлабузництво та грабунок[35]. Ці переступи описано через оказійні побутові ситуації, а для контрасту їх порівняно з життям Сина Божого Ісуса Христа[36]: хто є пишний, радить проповідник, нехай стане покірним, як Він; хто гнівливий, нехай почне жити в любові, злагоді та спокої з людьми; хто немилосердний до вбогих, нехай дає милостиню; обжирця має перетворитися на пісника, п'яниця на тверезого, ледачий до молитви та богослужіння на богомільного тощо[37].

Окремої уваги заслуговує акцент проповідників на гріхах, відплата за які чекає на порушника Закону Божого вже в земному житті. До таких, зокрема, віднесені невірство, немилосердя, неправедний суд, гнів, незгода й заздрість, що їх, за висловом одного з авторів, Бог справедливо «гасить кров'ю», тобто війною, неволею, спустошеннями і «упадком королівства, панства і земель розмаїтих»[38]. Де немає любові до ближнього, читаємо про

---

[35] Ці ж гріхи здобули свою візуалізацію в зображеннях пекла на українських іконах Страшного Суду. Детальніше див.: Berezhnaya, Lilya. *Orthodox Icons of Last Judgment: Ruthenian Lands (16–18th Centuries): Traditions, Influences, and Unsolved Problems* // Соціум. – Вип. 3. – К., 2003. – С. 209–240. Варто зауважити, що наведений у статті перелік гріхів та дані про частотність їх «змальовування» на іконах (там само. – С. 233) не завжди збігаються з відповідними тематичними тенденціями проповідницької прози. Пор.: Бережна, Лілія. *Як намалювати ворога?: «свої» і «чужі» в ранньомодерній українській іконографії* // *Theatrum Humanae Vita:* студії на пошану Наталі Яковенко / ред. Н. Білоус [та ін.]. – К., 2012. – С. 472–488; Himka, John-Paul. *Last Judgment Iconography in the Carpathians* / J.-P. Himka. – Toronto–Buffalo–London, 2009. – 301 с.

[36] Слід зазначити, що ідея наслідування Христа виразно проступає в українському проповідництві другої половини XVII ст. Це могло відбутися як під впливом іспанської містики XVI – поч. XVII ст., так і під впливом протестантської теології. Як відомо, на початку XVII ст. социніанин Євстафій Гізель переклав руською мовою працю Томи Кемпійського «Про наслідування Христа». Див.: *Polski słownik biograficzny*. – T. VIII. – Wrocław–Kraków–Warszawa, 1959–1960. – S. 19.

[37] Галятовський, Йоаникій. *Казанье второе на Преображеніе Господне* // *Ключъ разумѣнія* / Йоаникій Галятовський. – Л., 1665. – Арк. 240–240 зв.

[38] Галятовський, Іоаникій. *Грѣхи розмаитіи* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 98–102. Навряд чи можна погодитися з тезою Маргарити Корзо, яка пише, що у православних проповідників «не здобуває глибшого опрацювання... тема про співвідношення спільного та

те саме в Радивиловського, там «оупадаютъ панства, оупадаютъ цноты»[39], тобто занепад моральних цінностей ототожнено з суспільною катастрофою. Не слід служити двом господарям – Христу і дияволу, застерігає проповідник, бо є дві речі, які «товаришів» не приймають – любов і влада. Усім серцем треба любити Христа, зрікаючись «дочок» семи смертних гріхів, а саме: прагнення честі й марнославства – дочок гордині; «вшетеченства» й перелюбства – дочок нечистоти; «видирства» та лихви – дочок лакомства[40].

Ґалятовський покладає на грішника відповідальність не тільки за суспільні негаразди, а й за десакралізацію природних стихій. Він бідкається, що грішні люди оскверняють собою та можуть занапастити всі чотири освячені Христом елементи[41]: землю – бо ходять по ній грішними ногами, воду – бо вмиваються нею і п'ють її, повітря – бо дихають ним, вогонь – бо зігріваються ним[42].

індивідуального блага, про відповідальність християнина за свої вчинки, що можуть стати причиною соціальних катаклізмів. До проблеми загальної значущості індивідуальних гріхів звертається тільки Ґалятовський, але... у найзагальнішому вигляді» (Корзо, Маргарита. *Образ человека в проповеди XVII века* / М. Корзо. – М., 1999. – С. 140). Як у проповідях Ґалятовського, що розглянуті у праці М. Корзо, так і в Радивиловського й Барановича, до яких дослідниця не звертається, цей момент цілком виразний. Крім того, до гріхів, за які Господь карає мечем, віднесено не тільки (і навіть не насамперед) тілесну нечистоту, як зазначає дослідниця, а невірство, немилосердя, гнівливість тощо. Пор. у Ґалятовського: «Так и теперъ напоминаетъ Богъ людей грѣшныхъ и караетъ войною, голодомъ, повѣтремъ, караетъ хоробами, припадками, саранчею и иншими пляґами, жебы ся каяли и заховали приказанья Божіи» (Ґалятовський, Йоаникій. *Казанье второе на Стрѣтеніе Господне* // *Ключъ разумѣнія* / Йоаникій Ґалятовський. – Л., 1665. – Арк. 132.

[39] Радивиловський, Антоній. *Слово на неделю 25 по Сошествіи Святаго Духа* // *Вѣнецъ Христовъ* / Антоній Радивиловський. – К., 1688. – Арк. 317 зв.

[40] Відзначу, що Радивиловський уживає тут звичну для католицької казуїстики термінологію, вперше застосовану у зв'язку з градацією та класифікацією гріхів в Інокентія Гізеля.

[41] Учення про чотири елементи, з яких складається світ, почерпнуте з філософії Аристотеля – головного авторитета теологів другої схоластики. Трактування текстів цього автора було обов'язковою складовою в курсах філософії єзуїтських колегіумів.

[42] Галятовський, Іоаникій. *Грѣхи розмаитіи* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 103–110; Його ж. *Казанье второе на*

З подібним «соціальним» напрямком мислення можна ототожнити акцентовані гомілетами гріхи проти суспільного порядку: непослух «старшим», відплата злом за добро, покарання невинного, переступи «преложоних» тощо. Перший з-поміж цих гріхів у Ґалятовського потрактований як найважчий, адже «право не тилько людское, але и Бозское кажет, жеби меншии старших шановали и повиновалися им»[43], отож син має коритися батькові, слуга – панові, піддані – цареві. У текстах Антонія Радивиловського ригоризм Ґалятовського дещо пом'якшений: проповідник звертає увагу на те, що не лише «менші» грішать непослухом, але й багаті не вміють/не бажають взоруватися на Христа, використовуючи вбогих, сиріт та вдів для власного зиску, несправедливо судячи їх та утискаючи. Утім і для Радивиловського гріхи «сильних світу сього» менш катастрофічні, ніж непокора підданих. Адже немилосердні чи несправедливі «старші» не загрожують соціальному мирові, тоді як супротив «менших» – це замах на встановлений Богом лад.

Чимало уваги приділено гріховності людської натури й у проповідях Лазара Барановича. Щоправда, він інтерпретує природу цього явища не стільки в соціальному, як у містичному вимірі, у контексті стосунків людини з Богом, а не людини з людиною. Скоєння гріха, на його думку, це не просто матеріалізоване зло, а шлях, яким людина суперечить природі, опираючись власному щастю і власному покликанню. У цьому контексті варто звернути увагу не тільки на проповідницьку спадщину Барановича, а й на його віршовану збірку «Аполлонова лютня»[44]. З уміщених

Богоявленіе Господне // *Ключъ разумѣнія* / Йоаникій Ґалятовський. – Л., 1665. – Арк. 118–119.

[43] Ґалятовський, Йоаникій. *Казанье второе на Страсти Христовы* // *Ключъ разумѣнія* / Йоаникій Ґалятовський. – Л., 1665. – Арк. 159.

[44] Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – [8], 552, [32] s. Два розділи у книзі присвячено чеснотам: «O cnocie (in communi)» (c. 336–339) та «O cnotach (in particulari)» (c. 339–357). Останній поділено на такі рубрики: O mądrości; O pokorze; O cierpliwości; O czystości; O jałmużnie; O poście; O wstrzemięźliwości; O dobrym przykładzie; O modlitwie; O płaczu; O trwaniu na modlitwie. Після цнот у такому ж порядку (спочатку загальні, потім часткові) розглядаються гріхи: «O grzechu (in communi)» (c. 357–390): O piaństwie; O leniwstwie; O pochlebstwie; O śmiechu; O obmowie; O maliowaniu twarzy; O próżnei chlubie; O hereziey; O roskoszy; O złym nabyciu; O rozboiu; «O grzechu (in particulari)» (c. 390–404): O pysze; O cielesności; O gniewie; O łakomstwie;

тут віршів бачимо, що Чернігівський архиєпископ не ставив собі за мету описати та класифікувати всі гріхи, його цікавлять лише найпоширеніші: пияцтво, як таке, що призводить до блюзнірства, співання сороміцьких пісень та тілесної нечистоти; лінощі, як шлях до зубожіння (і матеріального, і духовного) та поганих звичаїв; підлабузництво, наслідком якого є те, що погані вчинки не отримують належного осуду; безчинні веселощі. Останнній гріх, за Барановичем, є не лише ознакою глупоти, а й провадить до нових гріхів: пиятики, прагнення розкоші, тілесної нечистоти й блуду. Містичного забарвлення набуває описаний в Барановича гріх «малювання обличчя»: автор тлумачить його не як прояв розпусти (як, скажімо, Ґалятовський, у якого той самий гріх потрактований як спосіб звабити чоловіка або натяк на прагнення плотських утіх), а як своєрідний бунт проти Бога, адже сама думка про те, що Він створив людину недостатньо красивою і що шляхом «розмальовування» можна себе «покращити», закриває людині шлях до Правди[45].

Чимало уваги Баранович приділяє таким поширеним і тісно пов'язаним між собою явищам, як заздрість, обмова і пиха, до яких, на його думку, людина має схильність від природи. Тим часом вони суперечать розумінню великого плану Творця, згідно з яким кожному дано власне місце і дар, тому «tak ubogiego nie naydziesz na świecie, / Aby iakiego nie miał daru przecie»[46]. Навіть найзліденніша людина, за Барановичем, несе в собі іскру Божу, а отже, її не слід зневажати за те, що вона недостатньо багата, вчена, мудра, вродлива, сильна, здорова тощо. Засуджуючи гріх пихи, Баранович зазначає, що однакової поваги вартують не тільки люди різних станів, але й різних народів та різних християнських конфесій, тож не слід хизуватися вірою, бо її подано від Бога, і спасенними можуть стати всі, чия віра міцна, а вчинки достойні. До гріха пихи Баранович відносить і «мудрування» з приводу Бога, Його промислу та природи, бо ніхто, крім Сина, не

O kłamstwie. Наприкінці розділу про гріхи Баранович уміщує ще підрозділ, який зветься «O nawiedzeniu Bożym za grzechi» (с. 405–430) і має рубрики: O ogniu; O powietrzu; O trzęsieniu ziemi; O woynie.

[45] Не виключено, що в цьому пункті Баранович потрапляє під певний уплив кальвінізму.

[46] Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 371 (у книзі помилково 369).

знає Батька, і ніхто, крім Батька, не знає Сина, і люди ніколи не знайдуть надійного ґрунту, аби в таких питаннях довести власну правоту чи спростувати думку опонента. Врешті, із соціального виміру Баранович і тут переводить мову у вимір містичний: не слід осуджувати інших чи пишатися власними мудрістю, силою, красою, багатством чи здоров'ям, бо все це перед Богом марнота. Натомість «ten mądry, ten iest bogaty, ten silny / kto nie dba o świat, a Bogu iest pilny»[47]. Власне з пихою та «порожнім розумуванням» ієрарх пов'язує і гріх упадання у єресь.

Гнів, лакомство, заздрість і брехню Баранович уважає особливо небезпечними в соціальному вимірі – за них не тільки Бог карає війною, моровицею та іншими катаклізмами, але й самі вони призводять до розбрату, а отже – до таких смертних гріхів, як убивство, розбій, крадіжка тощо, себто спрацьовують як певний детонатор для прихованої в людині схильності до зла.

* * *

Як бачимо, незалежно від того, до якого богословського спрямування належить той чи той проповідник і як він трактує сутність і природу гріха, перелік основних переступів та поганих учинків, яких слід остерігатися й уникати, а якщо вони сталися – очищатися від них через покаяння та покуту, є в основі своїй майже незмінний, хоч сенс одного й того ж гріха може трактуватися по-різному. Якщо припустити, що миряни православної Київської митрополії XVII ст. сприймали проповідь приблизно так, як це описано в Пітера Брауна стосовно середньовічного Заходу[48], то можна стверджувати, що українські гомілети говорили власне про ті проблеми та явища, які були найпоширеніши-

---

[47] Там само. – S. 375.

[48] Описуючи спосіб слухання проповіді, Пітер Браун цитує автора першої половини VI ст.: «Коли проповідник говорить на тему вдосконалення, це залишає його [прихожанина] байдужим; коли він розповідає історії про тих, хто відзначився своїм прагненням до справедливості, наш прихожанин стає неуважним... коли проповідник починає з теми стриманості, він упадає в дрімоту; а коли йдеться про святість, він просто засинає. Але коли проповідник говорить про відпущення гріхів, тоді наш середній християнин насторожується. Тут уже йдеться про його власне становище. Він упізнає себе. На душі в нього радісно... бо в цей момент проповідник говорить на тему, яка зачіпає його за живе» (цит. за: Браун, Питер. *На пути к рождению чистилища // Анналы на рубеже веков: антология*. – М., 2002. – С. 42).

ми в тогочасному соціумі та справді зачіпали слухачів за живе. Важливою зміною, яку спостерігаємо в українському проповідництві порівняно з першою половиною XVII ст., коли основою проповіді було передусім тлумачення Святого Письма за взірцем учительних Євангелій, стає впровадження поняття персонального гріха та постулат необхідності дбати не тільки про власне спасіння, але й про спільне благо. Ще однією новацією можна вважати «уточнення» ідеї рівності людей перед Богом: коли у творах зламу XVI–XVII ст. (Іван Вишенський) апелювали тільки до євангельської традиції, то в гоміліях другої половини XVII ст. уже акцентовано, що люди різних соціальних щаблів заслуговують на однакову повагу і не втрачають «честі» через убогість, неосвіченість та непрестижність свого становища. Натомість проповідники ще майже не говорять про низку суспільних обов'язків, які детально прописані у трактаті *«Мир з Богом чоловіку»*[49]: обов'язок батьків віддавати дітей у науку, обов'язок дітей навчатися, обов'язок подружжя дбати про забезпечення сім'ї, відповідальність дітей щодо літніх і хворих батьків тощо.

V.3. «Добрий християнин» – чесноти й заслуги

Як уже мовилося вище, в сотеріологічному вченні православних ієрархів Київської митрополії в середині XVII століття існувало поняття «заслуга» (досягнення чеснот та здійснення добрих справ), яку вважали способом покути за гріхи[50]. Це створило підстави для своєрідної реєстрації вчинків, які можна кваліфікувати терміном «заслуга». І хоч перелік відповідних чеснот значно скромніший, ніж реєстр гріхів, його розгляд дозволить уявити, якою була «позитивна» модель християнина.

У недільних проповідях християнські чесноти найчастіше обговорювали побіжно, протиставляючи їх гріхам. Їм приділено значно більше уваги у принагідних, насамперед жалобних «казаннях», метою яких було не напучування пастви, а уславлення певної особи. «Пастирство сорому», властиве, за спостереженням

---

[49] Про це див. у попередньому розділі.

[50] Поняття «заслуга», яке з'являється у православному київському богослів'ї у другій третині XVII ст., запозичене з католицької післятридентської традиції. Див.: Гарнак А. *История догматов // Общая история европейской культуры* / ред. И. Гревс [та ін.]. – Т. VI. – СПб., [б. г.]. – С. 387–388.

Маргарити Корзо[51], українському ранньомодерному богослів'ю, спонукало показувати на прикладах, якими бажаними є добрі вчинки, що стають запорукою блаженства у потойбічному світі. Так, описуючи три головні «сходинки» до Неба (віру, надію і любов), Йоаникій Ґалятовський зосереджує увагу читачів/слухачів на умові, за якої чесноти стають заслугами: «Вѣра трояко беретъся, – пише він, – бо вѣримо Бога, Богу и въ Бога»[52]. І далі: «Єднакъ маемо вѣдати, же вѣрою самою не можетъ чоловѣкъ збавленія доступити: треба до вѣры *добрыхъ учынковъ*...»[53].

Християнські чесноти не здобули такої розгалуженої класифікації, як гріхи. Їх діапазон варіюється від мінімального набору – віри, надії та любові – до розширеного: мужність, ученість, вірність, любов до Церкви та вітчизни, самопожертва задля спільного блага[54] тощо. Характерно, що праця на благо Церкви, Вітчизни чи заради якогось спільного добра у київському православному моральному вченні починає трактуватися як шлях спокутування гріхів. Одну з небагатьох спроб представити ієрархію чеснот знаходимо в проповідях Антонія Радивиловського. Тут вона має таку послідовність: зневага до світу, покірність, смирення, тихість, ласкавість, слухняність, терпеливість, милосердя, чистота та убогість, «єсли не самою рѣчю, то пренамнѣй духомъ»[55]. Сюди ж віднесено й милосердні вчинки, а саме: голодного нагодувати; вдягти нагого; дати вбогому милостиню; дати гроші на викуп в'язня з неволі поганської[56] тощо. Але ієрархія

---

[51] Див.: Корзо, Маргарита. *Образ человека в проповеди XVII века* / М. Корзо. – М., 1999. – С. 66–77.

[52] Ґалятовський, Йоаникій. *Казанье на Вознесеніе Господне* // *Ключъ разумѣнія* / Йоаникій Ґалятовський. – Л., 1665. – Арк. 186.

[53] Там само. – Арк. 186 зв.

[54] Див., зокрема: Радивиловський, Антоній. *Слово 1-ше часу войни...* // *Українська література XVII ст.* / упор. В. І. Крекотень. – К., 1987. – С. 137–142. Про гомілетику Антонія Радивиловського також див.: Bercoff, Giovanna Brogi. *The Sermons of Antoniy Radyvylovs'kyj: History, Culture, Mentality* // *Theatrum Humanae Vita*: студії на пошану Наталі Яковенко / ред. Н. Білоус [та ін.]. – К., 2012. – С. 414–424.

[55] Радивиловський, Антоній. *Слово 2 на неделю 2 по Сошествіи Святаго Духа* // *Вѣнецъ Христовъ* / Антоній Радивиловський. – К., 1688. – Арк. 113 зв.; Його ж. *Слово на неделю 24 по Сошествіи Святаго Духа* // Там само. – Арк. 312.

[56] Радивиловський, Антоній. *Слово 2 на неделю 8 по Сошествіи Святаго Духа* // Там само. – Арк. 160.

Радивиловського не самостійна – в її основу покладено ієрархічні яруси небесного світу: покірні (ангели), кроткі (патріархи), плачущі (пророки), голодні і спрагнені правди (апостоли), відважні (мученики); чисті серцем (сповідники), миротворці (діви), а зрештою, усі святі, що отримали блаженство «правды ради изгнаны(м) належитое»[57]. Фундаментом усіх чеснот, за Радивиловським, є любов до Бога і до ближніх, хоча він не забуває і застерегти, що земна любов буває грішною[58]. Без любові не отримують заплати й такі богословські чесноти, як віра (вчителька мудрості) та надія («утвердителька божественної кріпості»). Саме любов провадить людей до «отчизни горної», а її відсутність призводить до втрати інших цнот і врешті карається на землі занепадом народів і держав. Важливо зауважити, що принцип любові у представленні Радивиловського практично всеохопний – виявляти любов і милосердя треба до всіх, навіть коли це вороги[59]. Саме така любов є свідченням дійсної віри, бо хто є «теплий» в любові до Бога і до ближнього, пише проповідник, той має у серці віру, що спонукає до добрих учинків та щирого жалю й покути за гріхи, – це дар Божий, яким просвітлюється розум людини задля пізнання Бога і спасіння[60].

Якщо важкість гріха залежить від його «околичностей», тобто від того, хто, де, коли і яким чином скоїв гріх, то наявність і вагомість тих чи тих цнот потрапляє ще й у залежність від соціального стану і статусу людини. Одним із яскравих прикладів усвідомлення такої залежності є «Друга проповідь на В'їзд Христа до Єрусалиму» Йоаникія Галятовського, де проповідник навчає, які стани й у чому мають взоруватися на Христа. Так, «панове світа» мають бути покірними, допускаючи до себе «людей убогих», воєначальники мусять «нікому кривди не чинити, не зневажати, не лаяти, чужих маєтностей не шарпати», судді зобов'язані судити однаково всіх, незалежно від становища і родовитості, подарун-

---

[57] Радивиловський, Антоній. *Слово 2 на неделю 1 по Сошествіи Святаго Духа* // Там само. – Арк. 100–101.

[58] Радивиловський, Антоній. *Слово на неделю 25 по Сошествіи Святаго Духа* // Там само. – Арк. 315–318 зв.

[59] Там само. – Арк. 318 зв.

[60] Радивиловський, Антоній. *Слово на неделю 10 по Сошествіи Святаго Духа* // *Вѣнецъ Христовъ* / Антоній Радивиловський. – К., 1688. – Арк. 107–107 зв.

ків і «приятельства», церковнослужителям належить пильнувати, аби чиясь душа не загинула через їхнє недбальство та бути взірцем цнот для мирян; монахам слід прагнути до зречення світу й дотримуватися чистоти, добровільної бідності та «послушенства». Учителям проповідник дає чи не найскладнішу пораду – «чинити те, чого інших навчаєш»[61]. За цим переліком, імовірно, криється своєрідна реакція на довколишній світ, хоча, не знаючи аудиторії, до якої звертався Ґалятовський, було б ризиковано тлумачити його пасажі як соціально спрямовані. Утім, в іншій проповіді Ґалятовського перелік чеснот традиційний: милосердя, чулість, постійна духовна праця, покора, слухняність, стриманість у бажаннях («повстягливость»), тихість, терпіння. Загалом же проповідник закликає паству взоруватися на Христа: «Будуймося и мы въ цнотахъ и въ добрыхъ учынкахъ, глядячи на Христа Збавителя нашого, который єстъ образъ вшелякихъ цнотъ и вшелякихъ учынковъ добрыхъ...»[62]. Утім, не забуто й мотиву «нині», про який ішлося вище:

> Такъ и теперъ, – проводить проповідник паралель із його сучасністю, – которыи люде порожнюютъ, нѣчого не робятъ, на тыхъ непріятелѣ душныи воюютъ, и души ихъ грѣхами забіяютъ, которыи зась люде працуютъ, якую речъ добрую чинятъ, на тыхъ непріятелѣ душныи не смѣютъ воевати, и душѣ ихъ не могутъ забити...[63]

До безумовних чеснот, культивуючи які люди можуть наслідувати святих, Йоаникій Ґалятовський відносить побожність, покору, здатність прощати кривди, бути милосердним та жити з людьми в мирі й злагоді, любові та спокої, працьовитість, тілесну чистоту одружених та непорочність одиноких, дотримання посту і взагалі стриманість у їжі та напоях, тверезість духу, а головне – уміння бачити власні гріхи та мати щодо них щиру скруху[64]. Подібно як деякі гріхи караються не тільки в потойбічному

---

[61] Ґалятовський, Йоаникій. *Казанье второе на Въѣханіе Господне* // *Ключъ разумѣнія* / Йоаникій Ґалятовський. – Л., 1665. – Арк. 147 зв.–148.

[62] Ґалятовський, Йоаникій. *Казанье въ неделю двадцятъ седмую по Сошествіи Святаго Духа* // *Ключъ разумѣнія* / Йоаникій Ґалятовський. – Л., 1665. – Арк. 45–45 зв.

[63] Там само. – Арк. 44.

[64] Ґалятовський, Йоаникій. *Казанье второе на Преображеніе Господне* // *Ключъ разумѣнія* / Йоаникій Ґалятовський. – Л., 1665. – Арк. 240–240 зв.

світі, а й на землі, «добрі вчинки» не тільки здобудуть нагороду на Страшному Суді, а й можуть принести достаток та щастя в житті дочасному. Однією з таких чеснот, за Ґалятовським, є «страннолюбіє»[65].

Утім, якими б не були чесноти, що їх здобуває людина через «добрі вчинки», найважливішим для спасіння практично всі київські ієрархи вважають схильність за власною волею чинити добро, або, як писав Лазар Баранович, «добрѣ вѣровати, добрѣ дѣлати, уклонятися от зла, боятися неугасимаго огня, неплодны(м) древесе(м) уготованнаго, и по добры(х) дѣле(х) вѣчныя чаяти мзды»[66].

* * *

Іще один блок текстів, у якому представлено позитивну «модель християнина», становить девоційне віршування Лазаря Барановича, зокрема вже згадуваний збірник «Аполлонова лютня», де виділено окремий розділ, присвячений чеснотам. Щоправда, цей розділ значно менший за обсягом, ніж розділ про гріхи, тож нівелюється бінарність опозицій, притаманна ранньомодерному моральному богослів'ю з його емпіричним трактуванням гріха. Традиційно у згаданих текстах на противагу кожній провині передбачена відповідна цнота, а висновки про сутність та природу переступів роблять не тільки на основі ідеальних приписів, але й на підставі спостережень за поведінкою людей та каталогізації їхніх учинків[67]. Утім, елементи бінарності у віршах Барановича таки є, бо оповідаючи про певну чесноту, автор підкреслює, що в реальному житті переважають протилежні їй негативні вчинки, а кожний вірш про гріхи супроводжується побажанням, аби Бог замість гріха дарував відповідну цноту.

Описуючи основні християнські чесноти, автор намагається через низку прикладів спонукати читача змінитися на краще. Саме поняття «чеснота» («цнота») як певний моральний імпера-

---

[65] Галятовський Іоаникій. *Казаньє въ неделю третюю по Сошествіи Святаго Духа* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 70–74.

[66] Баранович, Лазар. *Слово на неделю 8 по Сошествіи Святаго Духа* // *Мечъ духовный* / Лазар Баранович. – К., 1666. – Арк. 143.

[67] Детально про це див.: Эриксон, Миллард. *Христианское богословие* / М. Эриксон. – СПб., 2002. – С. 475–492.

тив у Барановича не конче передбачає класифікацію за різновидами – тут доброчесність слугує за своєрідну універсалію, одну з найвищих людських цінностей, досягнення якої становить мету людського життя, так само, як здобуття надії на спасіння є кінцева мета всього існування людства:

A cnota prawie dzieło iest człowiecze,
Co insze robi to wszytko uciecze,
Cnota robota wieczna, dziełay Cnotę,
Aż Niebem płacą za taką robotę[68].

Тоді як цнота є поняття універсальне, ряд менших, підпорядкованих йому понять, позначає певні сходинки вдосконалення, причому моральні чесноти, сповідувані Чернігівським архиєпископом, часто виявляються більше зорієнтованими на монаший зразок, аніж на світське життя. Проте в низці творів Баранович, так само як Ґізель, Ґалятовський чи Радивиловський, заохочує паству наслідувати приклад Христа, однак не закликає до виснаження плоті, самобичування чи носіння волосяниці. Він вказує не на мотиви самопожертви Ісуса, а на Його служіння людям, адже людина може наслідувати тільки ті вчинки втіленого Бога, котрі відповідали Його людськості, а не Його божеству. Загалом же моральні вимоги Барановича більше відповідають абстрактній євангельській традиції, ніж вимоги решти київських ієрархів. Так, говорячи про покору, він не зводить її до прикладної поради зменшити кількість коней, упряжених у колісниці правителів (як у Ґалятовського), а має на увазі саме «пониження». Не дивуйтесь покорі, пише він, коли знаходите її між убогими людьми – вони звикли бути в такому стані, дивуйтеся, коли знайдете її там, де ходятя у «соболях та пурпурах»: «Pan rzekł: Monarcha że był nachylony / do nóg, niech będzie podwyszszon na Niebie, / że pokornego naśliadował Ciebie»[69]. Не бракує у віршах Барановича й звичних закликів наслідувати Христа в таких чеснотах, як терпеливість, подавання милостині, співчуття до ближнього, тривання в пості та молитві. Взоруючись на Богородицю та непорочних святих дів, пише Баранович, люди повинні навчатися чистоти, непорочності, скромності, стриманості, негнівливості, покірності тощо.

---

[68] Baranowicz, Łazarz. *Ludzka robota iedyna cnota* // *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 339.

[69] Baranowicz, Łazarz. *Nawiedza progi Pan myie nogi* // Там само. – S. 341.

Серед інших чеснот, які утримують людину від гріха, Баранович виділяє мудрість, тверезість, поміркованість, щоденну працю (фізичну і духовну), скромність, уміння цінувати й поважати кожну людину та здатність у всьому дотримуватися міри. Цих рис можна набути керуючись розумом, який вирізняє людину з-поміж решти тварного світу: «Uzdę na konia y wędzidło dano, / rządzić rozumem ludziom przykazano»[70]. Щоправда, мудрість людини, з погляду Барановича, далеко не є синонім учености. Мудрим є той, хто покладається не на власний розум, а на Бога, причому простацтво «ради Христа» – це чеснота, яка зовсім не поступається вченості, хоч люди зазвичай більше шанують ученість, ніж простацтво. Загалом же в чернечій моральній схемі Барановича здобуття чеснот є все-таки не заслугою, а лише інструментом, що слугує спасінню, спрямовуючи людину до Бога. Мудрість може стати й перешкодою до спасіння, коли спонукає надмірно дбати про земне, відтак людська мудрість, багатство та сила полягають саме у вмінні відмовитися від земного задля служіння Богові: «Ten mądry, ten iest bogaty, ten silny / kto nie dba o świat, a Bogu iest pilny»[71].

У соціальному аспекті найважливішими, з погляду Барановича, є такі чесноти, як уміння дотримуватися міри, працелюбність, милосердне ставлення навіть до ворогів, повага до всіх людей незалежно від походження, соціального статусу чи віросповідання. Остання з чеснот, розглядові якої Баранович присвячує чимало місця, є, схоже, відгуком на таку вагому суспільну цінність, як честь[72]. Варто згадати, що вміння дотримуватися міри корелює з основною чеснотою, яку проголошувала й секулярна барокова етика, адже «міра» (поміркованість) була однією з її базових категорій[73]. Новою для православного світу чеснотою, до якої закликає Баранович, є також уміння бачити ближнього не тільки у своїх однодумцях, приятелях чи родичах, але й у людях

---

[70] Baranowicz, Łazarz. *Est virtus placidis abstinuisse rebus* // Там само. – S. 350–351.

[71] Baranowicz, Łazarz. *W czym cała iest chwała?* // Там само. – S. 375 (у друку помилково 373).

[72] Детально про це див. розділ III.

[73] Пор.: *История этических учений* / ред. А. А. Гусейнов. – М., 2003. – С. 564–565, 581–582 і далі. Також див.: Довга, Лариса. *Етика* // *Історія української культури:* у 5 томах. – Т. 3. – К., 2003. – С. 635–651.

інших етносів та навіть конфесій. І хоч у «своєму домі» архієпископ Лазар сумлінно стежив за дотриманням церковних правил і канонів та гнівно відкидав критичні закиди в бік православної Церкви, вагомішою цнотою він усе-таки вважав не війну, а замирення, взаємоповагу, смирення, спокій та здатність навчати доброго.

* * *

Як бачимо, відсутність трактатів, спеціально присвячених проблемам громадянської етики, не означала цілковитої байдужості до вибору й функціонування норм, які регулюють щоденну поведінку людей та формують їхні уявлення про належне/неналежне.

Опосередкованим свідченням інтересу до проблем моралі можуть виступати не тільки проаналізовані в цій роботі тексти, але й той факт, що вже на початку XVII ст. виходять друком перекладені «простою» мовою візантійські пам'ятки, де описані правила поведінки досконалих християнських володарів, духовенства та чернецтва[74]. За межами цього дослідження залишилися так звані шкільні панегірики та проповіді XVII ст., що їх виголошували з нагоди різних урочистостей[75]: тим часом і тут можна натрапити на переліки цнот, притаманних доброму християнину, мужньому воїну чи справедливому володарю. Врешті, нормам повсякденної поведінки певну увагу приділено й в учительних Євангеліях – переважно анонімних збірках проповідей, укладених упродовж XVII ст.[76]. На базі таких джерел навряд чи можливо

---

[74] *Лѣкарство на оспалый умыслъ чоловѣчій*. – Острог, 1607. – [183] арк. (У виданні вміщено «*Слово о покаяніи к Феодору Мніху*» і «*Слово... єже обаче всує мятется всяк человѣкъ живый*» Йоана Златоуста та «*Тестамент... Васылія цесара кгрецкого... до сына свего... Льва Филозофа*», а також у передмові та післямові повчальні вірші Дем'яна Наливайка); Йоан Златоуст. *О воспитаніи чад* / Йоан Златоуст. – Л., 1609. – [4], 40 арк.; Агапіт, диякон. *Царю Іустініану главізны поучителны* / Агапіт, диякон. – К., 1628. – [6], 22 с.; Дорофей, авва. *Поученія* / Дорофей, авва. – К., 1628. – [8], 450, [2] с.

[75] Див. публікації текстів у виданнях: *Українська література XVII ст.* / упор. В. І. Крекотень. – К., 1987. – 608 с.; *Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст.* / упор. В. П. Колосова, В. І. Крекотень. – К., 1978. – 680 с.; *Українська поезія. Середина XVII ст.* / упор. В. І. Крекотень, М. М. Сулима. – К., 1992. – 680 с. та ін.

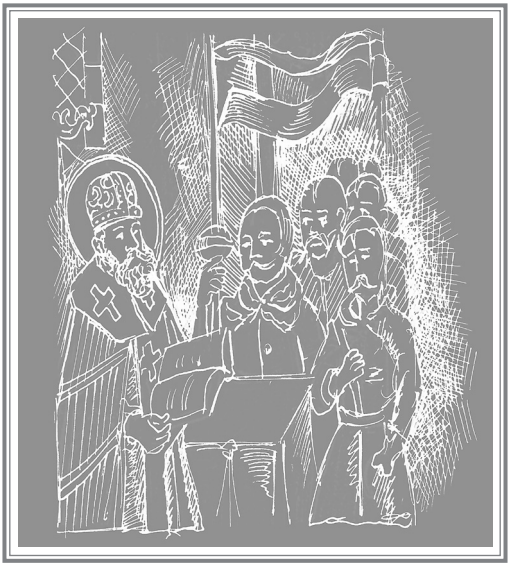
[76] Перелік і опис опублікованих учительних Євангелій та авторських збірників проповідей див.: Запаско, Яким. *Пам'ятки книжкового мистецтва. Каталог*

реконструювати «зворотній бік» проголошених тут цінностей, тобто їх реальне відлуння/побутування/засвоєння пересічними людьми, проте глибше дослідження згаданих текстів під кутом зору пропагованих тут суспільних і моральних чеснот суттєво доповнило б наші знання в цій царині. Утім, це виходить за межі завдань автора пропонованої книги та мусить стати предметом окремого дослідження.

стародруків, виданих на Україні / Я. Запаско, Я. Ісаєвич. – Кн. 1: (1574–1700). – Л., 1981. – 135 с.; опис рукописних збірок та їх репертуар див.: Фрис, Віра. *Історія кириличної рукописної книги в Україні* / В. Фрис.– Л., 2003. – 188 с.; Чуба, Галина. *Зі студій над українськими Учительними Євангеліями другої половини XVI–XVII ст.: (генеза та особливості стилістичної організації текстів проповідей)* // *До джерел:* збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя. – К.–Л., 2004. – С. 59–79; Чуба, Галина. *Українські рукописні учительні Євангелія: дослідження, каталог, описи* / Г. Чуба. – К.–Л., 2011. – 223 с.

Розділ VI

Нові виклики та цінності, продиктовані часом





цьому розділі йтиметься про трактування й оцінку явищ, які не були новими для соціального досвіду, але стали такими з погляду їх осмислення в колі православних інтелектуалів. Бурхливі події XVII ст., в яких українським ієрархам довелося брати активну участь, або ставши частиною політикуму (як Інокентій Гізель чи Лазар Баранович), або відчувши на власному досвіді гіркоту поневірянь воєнного часу (як Йоаникій Галятовський), змушували по-новому осмислювати низку звичних понять. Серед таких, зокрема: вітчизна та служіння їй, яке відтепер стало чеснотою в парі зі служінням Церкві; знання та інтелектуальна праця не тільки задля світських потреб, але й для відстоювання позицій православної Церкви в міжконфесійному протистоянні; війна як виклик, що потребував уміння зробити «правильний вибір» у протиборстві політичних груп та держав; проблема вірності й зради, відтепер усвідомлена в широкому суспільному контексті. В українських богословських текстах другої половини XVII століття ці сюжети вперше починають займати нішу важливих цінностей/антицінностей, хоча в розумінні, наближеному до новітнього, стануть ними дещо пізніше. Отже, розгляд обмежено контекстом чотирьох основних цінностей, котрі в досліджуваних творах набули нового звучання, порівняно з першою половиною XVII століття, та окреслені достатньо виразно, – це поняття вітчизни, рефлексії над справедливою/несправедливою війною та інтерпретація вірності/зради, уявлення про важливість знання як результату отриманої освіти.

VI.1. Поняття «отчизна» в українських богословських текстах другої половини XVII століття

У контексті дослідження історії політичної культури та формування уявлень про фундаментальні суспільні цінності вагоме значення мають окремі поняття, сенс яких міг кардинально змінюватися з перебігом часу. Одним із таких є поняття Батьківщини/Вітчизни (Отчизни), яке нині звично асоціюється з патріотичними моральними принципами, почуттями та вчинками. В українській лексиці XVII ст. слово «отчизна» (у тодішній українській літературній мові відповідник латинського «patria» виглядав саме так, ще без протетичного **в** та переходу **о** в **і**) далеко не відразу набуло сучасного значення, а його еволюція від «отчизни» як спадкових батьківських володінь до «Отчизни» як віртуальної колективної власності/цінності, є свідченням поступового формування патріотизму у свідомості політичного народу. Викладені тут спостереження над смисловими варіаціями терміна «отчизна» спиратимуться на тексти, написані православними ієрархами Київської митрополії переважно у другій половині XVII ст. Дослідженню смислових полів поняття «отчизна» в політичному дискурсі ранньомодерної України присвячено чимало праць[1], і, як можна бачити, лексикон політичних та церковних діячів у цій сфері далеко не завжди був єдиним. Відповідно, як показують спостереження Наталії Яковенко, у Гетьманщині відрізнялися й самі погляди козацької та церковної еліти на «історичне» минуле та майбутнє власної «вітчизни»[2].

---

[1] Назву тільки деякі з них: Когут, Зенон. *Від Гадяча до Андрусова: осмислення «отчизни» в українській політичній культурі* // Гадяцька унія 1658 року / редкол. П. Сохань [та ін.]. – К., 2008. – С. 228–240; Сисин, Франк. *«Отчизна» у політичній культурі України початку XVIII століття* // Україна модерна. – 2006. – № 10. – С. 7–18; Яковенко, Наталя. *Вибір імені versus вибір шляху: (назви української території між XVI – кінцем XVII ст.)* // Міжкультурний діалог. – Т. 1: Ідентичність. – К., 2009. – С. 57–95; Її ж. *Народження «козако-руської вітчизни»* // *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України* / Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 430–432; Яковлєва Т. *«Отечество» в представлениях украинской казацкой старшины конца XVII – начала XVIII веков*. – Режим доступу: www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/tairova.doc (31.10.2012). – Назва з екрану; Plokhy, Serhii. *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus* / S. Plokhy. – Cambridge University Press, 2006. – 379 p.

[2] Див.: Яковенко, Наталя. *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України* / Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 432–441.

Для виразнішого представлення відповідних змін, які зауважуємо у творах київських ієрархів другої половини XVII ст., не зайве коротко схарактеризувати поняття «вітчизна» в текстах їхніх попередників. Почати варто від Захарії Копистенського, який у передмові до Часослова, виданого в друкарні Києво-Печерської лаври 1616 р., обстоював слушність тривання «народу Росского» у християнській вірі східного обряду і, зокрема, писав: «внегда бо і молитися нам обращаєм очеса наша к Востоку, ондеже отечество наше Райскоє»[3]. Цілком протилежну семантику має поняття «вітчизна» у тексті «Віршів на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича-Сагайдачного...» (1622 р.), які написав ректор Київської братської школи Касіян Сакович. Автор прославляє козацького гетьмана за те, що він сам «готов ойчизні служити, / за вольность її і свой живот положити», а очолюване ним Військо Запорізьке, боронячи «ойчизни і пана... / вольності набило... / вірне ойчизні і кролюм служило», відтак воно «ойчизні нашой суть обороною, / од татар поганих і турков заслоною»[4].

Є немало подібних прикладів, які підтверджують, що українські автори церковного кола першої половини XVII ст. вже використовували абстрактну назву «отчизна» на позначення цінніснх, емоційно забарвлених понять[5], хоч її семантичні межі не

---

[3] Цит. за: Титов, Федір. *Матеріали до історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII вв.: всезбірка передмов до українських стародруків* / Хв. Тітов. – К., 1924. – С. 5.

[4] Сакович, Касіян. *Вірші на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича-Сагайдачного... // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст.* / упор. В. П. Колосова, В. І. Крекотень. – К., 1978. – С. 220–222. Аналіз цього тексту, зокрема смислового навантаження поняття «отчизна», що багаторазово вживається тут, див.: Грабович, Григорій. *До ідеології Ренесансу в українській літературі: «Вѣршѣ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича-Сагайдачного» // До історії української літератури: дослідження, есеї, полеміка* / Г. Грабович. – К., 2003. – С 260–265.

[5] У словнику Памва Беринди до церковнослов'янського «отчество» запропоновано два відповідники – «отцовство» і «отчизна» (Беринда, Памво. *Лексіконъ славенороссκій и именъ тлъкованіе* / Памво Беринда. – К., 1627. – Шпальта 285). Оскільки словник не тлумачний, а перекладний, важко сказати, яке саме значення мало останнє слово. Словник церковнослов'янської мови Г. Дяченка тлумачить «отечествіе» лише як «род, поколение, отчина, родовое поместье» (Дьяченко, Григорий. *Полный церковнославянский словарь* / Г. Дьяченко. – М., 1900. – С. 395). Тут-таки є й реєстрове слово «отчизна», пояснене як «достояние, наследство после отца» (там само. – С. 399). Єва Бем зауважує, що в польських

були чіткими (так, у Плетенецького йдеться про Рай як дійсний «Отчий дім» християн, а в Саковича – про Річ Посполиту, як політичну батьківщину козаків). Це розширення семантики можна трактувати як певну новацію на тлі консервативного православного дискурсу, який панував в українському письменстві зламу XVI–XVII ст. (Іван Вишенський, Єлисей Плетенецький та ін.[6]). Натомість з урахуванням світоглядної парадигми річпосполитської еліти доби бароко[7], у словнику якої термін «ojczyzna» на початку XVII ст. вже здебільшого відповідав латинському «patria»[8],

---

словниках, укладених до початку XIX ст., термінові «ojczyzna» не надавали сенсу, тотожного латинському «patria», хоча в домодерних текстах він фіксується доволі виразно (див.: Bem, Ewa. *Termin «ojczyzna» w literaturze XVII i XVIII wieku. Refleksje o języku // Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. – 1989. – T. 34. – S. 131–157). Цікаво, що й у церковнослов'янських давніших пам'ятках слово «отечество» («отчество») вживалося у значенні «patria, Батьківщина» (див.: Срезневский, Измаил. *Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам* // И. И. Срезневский. – Т. 1. – СПб., 1893. – С. 833).

[6] Обидва названі автори категорично відкидали «чужу» «латинську» мудрість як загрозу традиційному благочестю. Так, Єлисей Плетенецький у передмові до *Літургіаріону,* виданого 1620 р. в друкарні Києво-Печерської лаври, писав: «зазорно бо єсть і не благочестиво от чужих черпати воду ученій, якоже премудрость глаголет» (цит. за: Титов, Федір. *Матеріали до історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII вв.: Всезбірка передмов до українських стародруків* / Хв. Тітов. – К., 1924. – С. 29).

[7] Щоправда, Григорій Грабович відносить щойно згадані вірші Саковича до ренесансної літератури (див.: Грабович, Григорій. *До ідеології Ренесансу в українській літературі: «Вѣршѣ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича-Сагайдачного» // До історії української літератури: дослідження, есеї, полеміка* / Г. Грабович. – К., 2003. – С. 255–268). Однак Єва Бем зауважує, що в польській культурі поняття «ojczyzna» набуває абстрактно-ціннісного звучання тільки в барокових текстах, тоді як у ренесансних воно ще зберігає своє первісне значення – спадкових володінь (див.: Bem, Ewa. *Termin «ojczyzna» w literaturze XVII i XVIII wieku. Refleksje o języku // Odrodzenie i Reformacja w Polsce*. – 1989. – T. 34. – S. 131–157). Зважаючи на тісний зв'язок української та польської культур у першій половині XVII ст. та доволі умовний поділ українських мистецьких артефактів на ренесансні й барокові, я схиляюся до думки польської дослідниці.

[8] Детальніше про це див.: Althoen, David. *Dulce pro Patria Mori – To Die for the «Nation» or the «Motherland»? // That Noble Quest: From True Nobility to Enlightened Society in the Polish-Lithuanian Commonwealth, 1550–1830* / D. Althoen. – University of Michigan, 2001. – P. 190–197. Автор цієї праці вважає, що патріотичні інтенції щодо «ojczyzny» серед польської еліти кінця XVI – початку XVII ст. з'являються під впливом гуманістичної школи, насамперед вивчення творів античних риторів.

варіант Саковича виглядає цілком узасадненим. Варто відзначити, що українські інтелектуали, як і польські, здобуваючи гуманістичну освіту, вивчали античні твори, звідки й могли почерпнути «патріотичні» ідеї, щоб актуалізувати їх на місцевому матеріалі.

У передмовах, післямовах та посвятах з видань Києво-Печерської лаври між 1616 та 1650 роками («Бесіди Йоана Золотоустого на послання св. ап. Павла», Псалтир, «Бесіди Йоана Золотоустого на діяння св. апостолів», «Лексикон славенороссκій» Памва Беринди, Часослов, Учительне Євангеліє, Тріодь цвітна, Трідь пісна тощо) вдалося виявити 32 випадки вживання назви «отчизна»: один раз – у значенні дому небесного, 22 – на позначення вітчизни як віртуальної політичної та суспільної цінності, 3 – у сенсі спадкових володінь. Крім того, натрапляємо на спільнокореневі з цим словом прикметники у словосполученнях «отчистий градъ», «отчиста вѣра» та «отческій жребѣй». Щоправда, в усіх випадках, де слово «отчизна» має світський сенс, його вжито або в пасажах панегіричного характеру, або в посвятах благодійникам (Костянтину Вишневецькому, Яремі Вишневецькому, Мойсею Могилі, Святополкам-Четвертинським, Замойським, Проскурам-Сущанським, Балабанам тощо). Утім, оскільки передмови та посвяти належали перу духовних осіб, вони до певної міри теж можуть характеризувати православно-церковний дискурс. Показовим принаймні видається те, що апеляції до «отчизни» як найвищої суспільної цінності зустрічаємо в текстах авторів «нового покоління»: Захарії Копистенського, Петра Могили, Тарасія Земки та Ігнатія Оксеновича-Старушича, тоді як у працях Єлисея Плетенецького, наскільки вдалося простежити, це слово у вказаному значенні не вживається.

Якщо порушити питання про територіальну чи політичну прив'язку «отчизни», то здебільшого йдеться про Річ Посполиту або Корону Польську, навіть там, де у вужчому значенні автор має на увазі українські терени. Тільки в одному випадку прочитується натяк на «малу» батьківщину – у виразі «Гостя з чужих земель до Отчизни Дому і Панства свого щасливе прибилого»[9]:

---

[9] Проповідь Петра Могили на Хрестопоклонну Неділю, дедикована Яремі Вишневецькому й виголошена 1 червня 1632 р. Цит. за: Титов, Федір. *Матеріали до історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII вв.: всезбірка передмов до українських стародруків* / Хв. Тітов. – К., 1924. – С. 331–333.

ці слова Петра Могили стосуються Яреми Вишневецького. Тут «отчизну Дому», найімовірніше, слід трактувати як вказівку на дідичні володіння Вишневецьких, особливо коли зважити, що митрополит у цій проповіді нагадує князю про його руське й православне походження.

Прикметно, що православні ієрархи не відчувають дисонансу, поєднуючи в похвалах служіння «отчизні» – Речі Посполитій та «матці нашій Православній церкві». Наведу один з багатьох прикладів: із передмови, яку Петро Могила присвятив Проскурам-Сущанським, довідуємося, що цей рід особливо прославився збройною боротьбою за «Віру Християнскую і Отчизну милую» та готовістю служити «вірі Православній і Отчизні коханій», його представники завжди заступалися за «матку нашу церкву Православну», навіть коли та була в загрозі[10]. З позицій сучасної логіки тут нібито наявний конфлікт вибору між захистом православної Церкви та вірною службою «отчизні» Речі Посполитій, де православ'я власне й виявилося загроженим. Київські ієрархи, втім, не вбачали протиріччя в такому поєднанні, хоч і важко з певністю сказати, чи служіння державі-отчизні є для них поняття безумовне, чи йдеться про механічно засвоєну з античних текстів та риторичних кліше ієрархію цінностей, де першу сходинку займає вірність своїй «patria», доповнена у християнській спільноті ще й вірністю своїй (тут – православній) Церкві. На більшу вагу античного зразка, а не усвідомленого патріотизму, як видається, опосередковано вказує той факт, що батьківщину далеких предків своїх благодійників автори передмов не називають «отчизною». Тут уже з'являються назви «Київські гори», «наша Київська земля», «земля наша Россійская» тощо. Для прикладу, відважний предок Проскур-Сущанських, київський дружинник, захистив не «отчизну», а Руську землю, тоді як його нащадок початку XVII ст. уже «мужне за Отчизну воєвал». Тільки в одному випадку (у посвяті Захарії Копистенського князям Четвертинським) слово «отчизна» вжито стосов-

---

[10] Присвята Петра Могили Федору Проскурі-Сущанському, вміщена в Євангелії учительному 1637 р. (цит. за: Титов, Федір. *Матеріали до історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII вв.: всезбірка передмов до українських стародруків* / Хв. Тітов. – К., 1924. – С. 331–332). Про це також див.: Шевченко, Ігор. *Багатоликий світ Петра Могили // Україна між Сходом і Заходом: нариси з історії культури до початку XVIII ст.* / І. Шевченко; пер. з англ. М. Габлевич. – Л., 2001. – С. 191–192.

но давніших часів Великого Князівства Литовського: «продкове В(ашои) К(няжои) М(илости) кровь за Вѣру и за Отчизну проливали... гды ся князь Великі Литовскіи Вітулт выправил был протыв Тамерлянови...»[11].

* * *

На противагу описаним тенденціям, у політичній культурі Гетьманської України другої половини XVII ст. назва «отчизна» поступово утверджується на позначення власне цієї території, причому в новітньому значенні слова, з акцентом на патріотичних почуттях[12]. Френк Сисин, своєю чергою, вважає, що концептуалізацію цього поняття – в сенсі вірності Батьківщині, що перевищує вірність правителю – перенесено з польського дискурсу, а вперше це слово на позначення українських територій як Батьківщини вжив Іван Виговський 1652 р.[13].

Зважаючи на те, що тогочасне українське проповідництво та богословська література морально-дидактичного характеру були доволі тісно пов'язані з реаліями Гетьманщини, а самі церковні діячі часто були активними в політичній царині, логічно було б сподіватися, що у їхні твори міг (чи мав би) проникнути світський козацький лексикон. Аби верифікувати слушність такого припущення, звернімося до використання поняття «отчизна» в українських проповідях другої половини XVII ст., а саме у творах Йоаникія Ґалятовського, Лазаря Барановича та Антонія Радивиловського, а також у трактаті Інокентія Ґізеля *«Мир з Богом чоловіку»*[14]. Оскільки ж ітиметься про джерела церковного

---

[11] Посвята Захарії Копистенського князю Стефану Святополку-Четвертинському, уміщена до «Бесід св. Йоана Золотоустого на 14 послань св. ап. Павла» (Київ, 1623 р.). Цит. за: Титов, Федір. *Матеріали до історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII вв.: всезбірка передмов до українських стародруків* / Хв. Тітов. – К., 1924. – С. 72–73.

[12] Детальніше про це див.: Когут, Зенон. *Від Гадяча до Андрусова: осмислення «отчизни» в українській політичній культурі* // *Гадяцька унія 1658 року* / редкол. П. Сохань [та ін.]. – К., 2008. – С. 228–240; Сисин, Франк. *«Отчизна» у політичній культурі України початку XVIII століття* // Україна модерна. – 2006. – № 10. – С. 7–18.

[13] Сисин, Франк. *«Отчизна» у політичній культурі України початку XVIII століття* // Україна модерна. – 2006. – №10. – С. 8–9.

[14] Сергій Плохій вважає, що в українських текстах поняття «отчизна» остаточно отримує конотації ранньомодерного національного патріотизму наприкінці XVII ст. у проповідях Теофана Прокоповича (див.: Plokhy, Serhii. *The Origins of*

походження, варто взяти до уваги не тільки наявне тут секулярне тлумачення поняття «отчизна», але і його зміст у релігійному контексті. Адже за християнським віровченням людина не має «отчизни» на землі, бо земля – це місце її вигнання, тимчасове пристановище, тоді як «справжня отчизна» чекає у потойбіччі, у поверненні до Бога-Отця й до вічного життя на Його лоні. Емоційна єдність християнських мислителів із «небесною отчизною» була значно сильнішою, ніж прив'язаність до місця народження, етносу тощо, а конфесійний «патріотизм» міг замінювати емоційний зв'язок із земною «отчизною» (зокрема, саме таке розуміння «отчизни» знаходимо у згаданій вище передмові Захарії Копистенського до Часослова 1616 р.).

Як і в першій половині XVII ст., поняття «отчизна» зустрічаємо в передмовах-посвятах до збірників проповідей, натомість новацією стає його проникнення до проповідей на церковні свята, а також до трактату з морального богослів'я Інокентія Гізеля. Найчастіше це слово фіксується в гоміліях Антонія Радивиловського (24 рази), дещо менше – у творах Йоаникія Галятовського (15 разів: вісім у передмовах/посвятах та сім у «Науці о зложеню казаня» – в розділі, де описано спосіб складання проповіді на погреб). Лазар Баранович у передмовах до своїх книжок жодного разу не згадує про «отчизну», а в його проповідях натрапляємо на два випадки вживання цього слова: один раз ідеться про «справжню отчизну» – Царство Небесне, а другий – про місцевість, де людина народилася та зросла[15]. Ще дев'ять випадків використання на-

---

the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus / S. Plokhy. – Cambridge University Press, 2006. – P. 297). Додам, що саме про необхідність «служити вітчизні» йдеться не тільки в його проповідях, але й у вступі до курсу риторики. Водночас треба звернути увагу на вельми суттєву смислову (і світоглядну) дистанцію, яка відділяє проповіді Теофана Прокоповича, виголошені перед Петром I, від недільних чи календарно-святкових проповідей українських служителів Церкви XVII ст. Перші – це хвалебні чи величальні промови з перевагою світського змісту, другі – церковні твори, які читали під час літургії, щоб розкрити сенс християнських моральних настанов чи істин віри. Тексти Прокоповича тут не розглядаються, як такі, що належать до інакшого культурного виміру.

[15] Натомість у віршованих текстах Лазаря Барановича слово «отчизна» явно стосується політичної спільноти (шляхти) з окресленою територією: «ciesz się, Oyczyzno, że masz sławne mężе... za Oyczyznę umierać gotowi... niechay w Oyczyznie wiek długi prowadzą, którzy... niepryiaciół swey Oyczyzny biją» (Baranowicz, Łazarz. *Co tytuły znaczą któremi się raczą?* // *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów,

зви «отчизна» виявлено у творах Інокентія Гізеля: вісім у трактаті *«Мир з Богом чоловіку»* (двічі в передмові, та шість разів в описі гріхів) і один – у панегірику 1658 року на честь Сильвестра Косова.

Стосовно змісту слова «отчизна» в передмовах та посвятах, то, як і раніше, він має світський характер, причому автори переважно мають на увазі Річ Посполиту. Московія жодного разу не названа отчизною, натомість для неї ексклюзивно зарезервовано такі політичні поняття, як «держава» та «царство». Можливим винятком є два випадки, зафіксовані в передмові Інокентія Гізеля до трактату *«Мир з Богом чоловіку»*, де автор, розшифровуючи символічне зображення Алексія Михайловича, пише, що намальований воїн боровся «за Честь Божію, за Церковъ Святую, за достойность и Отчествіе твое(го) царского пресвѣ(тлого) величества» [М., 11], а сам московський цар «достойная Господу Богу, Церкви єго святой и Отчеству твоему воздавати не замедливаеши» [М., 14–15]. Щоправда, тут вжито термін «отчество», а не «отчизна», який може позначати успадковану владу та землю, а не Вітчизну як «patria». Не потрапляють до категорії політичної вітчизни й українські терени: їх здебільшого позначено такими формулами, як «Київська земля», «Київські гори», «наша київська земля» та «наша Руська земля», іноді «Князство Київське» або «наше князство Київське».

Як щойно зазначено, виразною новацією другої половини XVII ст. є проникнення слова «отчизна» до богословських текстів. І хоч таких випадків небагато[16], все-таки можна говорити про декілька основних контекстів, у яких його вжито:

1) у поясненні, що земля – це не «отчизна» для людей, а тільки їх тимчасове пристановище;

1671. – S. 533). Щоправда, оскільки тут ідеться про шляхетних поляків, литовців та русинів, прив'язка цієї «отчизни» до Гетьманату, мабуть, буде некоректною. Слід зазначити, що значно частіше, ніж «отчизна», на позначення політичних утворень у збірнику «Аполлонова лютня» використовуються назви «країна», «держава», а також «Україна».

[16] У передмовах до збірок проповідей та в самих проповідях мені вдалося знайти всього 51 випадок використання назви «отчизна». Утім, розумію, що в цьому випадку будь-яка статистика є дуже відносною, оскільки поза аналізом залишається увесь корпус рукописних текстів, а частина рукописних проповідей просто втрачена. Так, наприклад, у рукописі до нас дійшла одна проповідь Антонія Радивиловського, присвячена наставлянню козаків перед військовою виправою. Саме в ній частка «патріотичних» закликів найвища. Логічно припустити, що проповідей такого типу було значно більше. Важко сказати, як би змінилася наша статистика, якби до нас дійшли вони всі.

2) на позначення місця, де людина народилася і зросла;
3) у клішованій риторичній формулі «на честь», «на захист» або «на славу» «Церкви і отчизни нашої», «Отчизни і фамілії своєї».

У першому випадку «отчизну» наділено лише сакральним змістом – у сенсі майбутнього Царства Небесного («а онъ на то [пальцемъ указавши на Небо] так отповѣдилъ: ото отчизна»[17]; «надѣя наша въ заживанье отчизны небеснои»[18]).

У другому випадку це поняття нейтральне з погляду своєї суспільної ваги, але значуще як об'єкт любові й воління. Саме в такому сенсі його вживають, коли йдеться, наприклад, про батьківщину язичників, котрі, навіть не маючи Церкви, що дарує спасіння, володіли такою особливою чеснотою, як любов до своєї Вітчизни[19].

У третьому з традиційних контекстів використання слова «отчизна» воно входить до формули, яка є складовою похвали на адресу правителя, знатної людини чи воїна. Коли ж мова заходить про «православну Церкву і Отчизну нашу», автор здебільшого не уточнює, яку саме політичну або територіальну одиницю він має на увазі. Серед небагатьох прикладів, де такі вислови явно стосуються України, можна згадати передмову-дедикацію Йоаникія Ґалятовського до львівського видання *«Ключа разумѣнія»*, адресовану єпископові Афанасію Желіборському. Тут автор хвалить владику за те, що він боронив «Церкву Божу і Отчизну» «на сеймах та сеймиках», про що добре пам'ятає «славне у Малій Росії місто Львів». Утім, в іншому місці цієї ж дедикації згадано, що Желіборський доклав чимало зусиль, аби згасити вогонь «внутрнеи войны домовои въ отчызнѣ нашой», де безперечно йдеться про Річ Посполиту[20].

---

[17] Радивиловський, Антоній. *Слово въ второкъ Свѣтлои недели* // *Огородокъ Маріи Богородицы* / Антоній Радивиловський. – К., 1676. – С. 46.

[18] Радивиловський, Антоній. *Слово второе на пресвѣтлый день Воскеренія Господа Бога нашего І(суса) Христа* // Там само. – С. 12.

[19] Йоаникій Ґалятовський у посваті Анні Могилянці Потоцькій згадує про Сцеволу «валечного и отважного... горливого ку отчызнѣ своєй рыцера рымского», від якого, за легендою, походив рід Могил (Галятовський, Іоаникій. *Небо новое* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 245).

[20] Галятовський, Іоаникій. *Ключ разуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 53–58.

Так чи інакше, але незалежно від конкретного змістового наповнення загальне поняття «отчизна» входило до тріади найвищих цінностей християнина поруч із Церквою та гідністю власного роду, а отже, було наділене певною сакральною значущістю. Так, за Антонієм Радивиловським, «воинъ єстъ жертва, абы, ґды часъ ся окажетъ, за отчизну былъ пожертый»[21], а Йоаникій Ґалятовський радить у жалобній проповіді на похороні «шляхетного мужа» згадати, що той «застановялъся за Церковъ Божію и за отчизну, великіи праци... для... отчизни подыймовалъ»[22]). «Отчизну» згадують як об'єкт прагнення (повернутися до неї, передати їй звістку, побачити бодай тінь отчизни тощо), предмет природженої, безумовної любові. Захист «отчизни» від реальних чи уявних (невидимих) ворогів дає людині шанс не тільки здобути славу й примножити честь власного роду, але й заслужити вінець спасіння в потойбічному житті. «Честь отчизни» важливіша за честь особисту, а її безпека – більша цінність, ніж життя громадян. За Інокентієм Ґізелем, турбота про «отчизну», служіння їй та праця на її благо – обов'язкові складники в наборі християнських моральних чеснот. Зрада «отчизни» – це смертний гріх, і навіть коли постає вибір між учинком, що може зашкодити «отчизні», і потребою діяти згідно з церковним або світським законом, моральний обов'язок перед вітчизною мусить переважити всі інші (наприклад, брати участь у війні невірних проти християн – гріх, але користуватися послугами невірних та єретиків у війні оборонній на захист отчизни – припустимо; не повертати власникові скарб чи майно, дане на збереження, – гріх смертний, проте якщо він у цей час воює проти «отчизни» того, хто це майно тримає, можна не віддавати).

У декількох випадках, зокрема в текстах Ґізеля та Радивиловського, «отчизну» окреслено не тільки як віртуальну цінність, але й як просторову сутність, про збереження територіальної цілісності якої годиться дбати, а протилежна поведінка трактується як важкий гріх. Така патріотична суть поняття «отчизна» найвиразніше артикульована у проповіді Антонія Радивиловського

---

[21] Радивиловський, Антоній. *Слово первое, на Святого великомученика и побѣдоносца Георгія // Огородокъ Маріи Богородицы* / Антоній Радивиловський. – К., 1676. – С. 50.

[22] Галятовський, Іоаникій. *Наука о зложеню казаня // Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 221, 223.

«Слово 1 часу війни»[23], де про «отчизну» згадано аж 17 разів, і де, як видається, любов до неї вперше в українських церковних текстах розглядається як окрема чеснота, що спонукає і до захисту Церкви, і до захисту власних родин. Формули «мила отчизна ваша», «отчизна наша», «цілость отчизни нашої» тощо, звернені до козаків, що 1677 року вирушали в Чигиринський похід, тут очевидно стосуються Гетьманщини.

* * *

Підсумовуючи, можна ствердити, що хоч у церковних текстах другої половини XVII ст. поняття «отчизна» поступово обростає патріотичними акцентами, а подекуди навіть стосується території Гетьманської України, його зміст не настільки чіткий, як у текстах, які можна пов'язати зі світським козацько-старшинським середовищем. Ба більше, для ієрархів Київської митрополії за об'єкт патріотичного сентименту слугує не так козацька політична «отчизна», як православна Київська митрополія з її прадавньою історією та візантійським родоводом. Опосередкованим поштовхом для такого розвитку поняття, можна припускати, стала загроза перепідпорядкування Московському патріархатові. Проявом цієї тривоги, імовірно, було й зростання кількості проповідей, присвячених київським святим, та розширення репертуару святих, яким ці проповіді присвячували. Про це саме свідчить і суттєве підвищення частотності таких зворотів, як «наші Київські гори», «наша Київська земля», «наша Руська земля» тощо. Але цей сюжет мусить стати предметом окремого дослідження.

VI.2. Знання як цінність у дискурсі українських інтелектуалів середини XVII століття

Історії Києво-Могилянської академії (колегіуму) нині присвячено вже чимало праць, в яких часто знаходимо діаметрально протилежні оцінки як її діяльності, так і значення для подальшого розвитку української культури: від закидів, що «академія була... затхлою багнюкою, що ширила духовну деморалізацію, пасивність і прострацію»[24], до твердження, що вона була

---

[23] Радивиловський, Антоній. *Слово 1-ше часу війни... // Українська література XVII ст.* / упор. В. І. Крекотень. – К., 1987. – С. 137–142.

[24] Франко, Іван. *Історія української літератури. Частина 1: від початків українського письменства до Івана Котляревського // Зібрання творів у 50-ти томах* / І. Франко. – К., 1976. – Т. 41. – С. 312.

освітньою інституцією нового типу, яка дієво сприяла докорінним змінам у розвиткові української культури ранньомодерного періоду, і що саме у надрах академічного середовища відбувався синтез різних нуртів, притаманних вітчизняній філософії, їх переосмислення та спрямування «в одне гуманістично-просвітницьке русло»[25]. В «Історичній записці» з нагоди 300-літнього ювілею Імператорської київської духовної академії проф. Федір Титов писав, що до кінця XVII ст. Київська академія досягла свого найвищого розквіту, увінчалася «блискучим ореолом благочестя та ученої слави»[26], її учні отримували «повну, завершену і найкращу на ті часи освіту», а її очільниками були люди «істинно вчені та високоосвічені», з-під чийого пера вийшли у світ «класичні праці з догматичного богослів'я, морального і полемічного богослів'я, літургіки, теорії проповідництва та агіографії, – праці, які й досі залишаються найдорожчою прикрасою православно-християнської літератури»[27].

Вілен Горський, аналізуючи філософську спадщину професорів Києво-Могилянської академії, слушно зазначав, що тут «закладався ґрунт освітньої концепції, налаштованої на формування самостійної, творчо, критично мислячої особистості, здатної до вільного ствердження власної гідності... налаштованої на взаємодію, здатної почути «іншого» в діалозі, що утворює зміст європейського культурного співжиття»[28]. Одним із перших і найбільш цілеспрямованих натхненників такого «єднання з Європою» був митрополит Петро Могила[29], а інституціоналізованим втіленням його діяльності стало створення Києво-Могилянської колегії – першого на теренах Київської митрополії православного навчального закладу підвищеного типу, де культивували та передавали наукові знання, а спосіб їх трансляції

---

[25] Нічик, Валерія. *Києво-Могилянська академія і духовна культура східних та південних слов'ян // Історія і культура слов'ян*. – К., 1993. – С. 53.

[26] Титов, Федор. *Императорская Киевская духовная академия: 1615–1915 /* Ф. Титов. – 2-е дополненное издание. – К., 2003. – С. 159.

[27] Там само.

[28] Горський, Вілен. *Філософія в українській культурі* / В. Горський. – К., 2001. – С. 125.

[29] Про це, зокрема, див.: Нічик, Валерія. *Петро Могила в духовній історії України* / В. Нічик. – К., 1997. – С. 96–158; Жуковський, Аркадій. *Петро Могила й питання єдності церков* / А. Жуковський. – К., 1997. – 304 с.

набув уніфікації та методологічного оформлення. Відтоді інтелектуальна праця остаточно виборола собі право називатися не «хитрістю» чи «мудруванням лукавим», як це було ще на початку XVII ст., а особливою моральною чеснотою, яку не можна осягнути інтуїтивно, а лише у процесі навчання, шляхом тривалої і наполегливої праці[30].

Утім, якщо історію культури та історію філософської думки розглядати насамперед як історію ідей і враховувати, що в такому контексті «певний вчинок, життєвий вибір, рішення є не менш вагомими "висловами", ніж ті чи ті написані фрази»[31], то не зайвим буде подивитися, як учасники цього процесу «оновлення» втілювали його у власному житті та у творах, які не були суто філософськими чи дидактичними, хоча й адресовані освіченому читачеві. Так ми зможемо зосередитися не тільки на значенні реформ Петра Могили та його оточення для дальшого становлення української культури (що, безумовно, також важливо), але й на тому, як реформи впливали на життя сучасників, як ці люди «ініціювали, переживали, сприймали та осмислювали» те, що відбувалося, «як стала можливою їхня усвідомлювана чи несвідома... участь у змінах, які безпосередньо зачіпали ментальний та соціальний простір їхнього життя»[32].

Під цим кутом зору особливої ваги набувають твори молодших сучасників Петра Могили, продовжувачів започаткованої ним справи, професорів, а тривалий час і ректорів Києво-Могилянського колегіуму – Інокентія Гізеля та Лазаря Барановича. Вони суттєво посприяли впровадженню до попередньої (середньовічної) системи цінностей нових аксіологічних акцентів. Значущість праці цих «мужів премудрих та богоугодних» відзначали вже їхні сучасники. Зокрема, Самійло Величко у своєму «Літописі» називає Гізеля «визначним і знаменитим... архимандритом, премудрим мужем, стовпом непорушним святого благочестя та

---

[30] Див.: Попович, Мирослав. *Нарис історії культури України* / М. Попович. – К., 1999. – С. 171–199; Довга, Лариса. *Етика // Історія української культури: у 5 томах.* – Т. 3. – К., 2003. – С. 624–633.

[31] Пролеєв, Сергій. *Історико-філософське джерело як епістемологічна проблема //* Могилянський історико-філософський семінар. – Вип. 1 (2003–2005). – К., 2006. – С. 77.

[32] Йосипенко, Сергій. *До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті* / С. Йосипенко. – К., 2008. – С. 195.

світилом церковним»[33], а згадуючи про Барановича, зазначає, що той «багато попрацював над викладом різних добропотрібних і душекорисних руських та польських книг»[34]. Щоправда, видається симптоматичним, що Величко, який напевно був людиною освіченою та, ймовірно, навчався у стінах Києво-Могилянського колегіуму, серед чеснот і заслуг Барановича і Ґізеля ні словом не згадує про те, що обидва були ректорами цього навчального закладу[35]. Тобто, схоже, їхня педагогічна діяльність залишалася поза межами звичного тоді набору суспільно-важливих справ, що гідні похвали[36].

Очевидно, і Ґізель, і Баранович добре усвідомлювали важливість отримання освіти європейського типу. Вони вміли цінувати «ученість», а що тогочасна західна наука й освіта «розмовляли» латиною, то київські інтелектуали, безперечно, вважали, що шляхетні молоді русини повинні володіти цією мовою[37]. Саме

---

[33] Величко, Самійло. *Літопис* / С. Величко; пер. Валерій Шевчук. – Т. 2. – К., 1991. – С. 291.

[34] Там само. – С. 424.

[35] Інокентій Ґізель був ректором Києво-Могилянського колегіуму в 1646–1650 рр., а Лазар Баранович очолював цей навчальний заклад з 1650 до 1657 р. (*Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст.* / ред. З. І. Хижняк. – К., 2001. – С. 59, 168–169).

[36] Цікаво, що й сам Баранович у шести епітафіях, присвячених Петру Могилі, до переліку чеснот останнього не включає його діяльності на освітній ниві. Див.: Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 497–500.

[37] На доказ цього можна навести низку поезій Лазаря Барановича зі збірника «Аполлонова лютня», зокрема ті, що вміщені у блоку з загальною назвою «O nauce». Для прикладу наведу один із віршів: «*Nie ieden by się porwał do łaciny, / By na początku nie ulękł brzeziny / MUSA nie VIRGA by ALUAR położył, / Ludziom łacinę tak by barziey zdrożył*» (Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 528). У ці рядки поет вкладає чимало іронії, але якщо в контексті барокової риторики розглядати іронію як одну з поетичних «фігур думки», то іронічне замовчування або висловлювання слід розцінювати як спосіб інакомовлення чи натяку на щось важливе, чого не можна висловити відкритим текстом (про це див.: Lichański, Jakub Z. *Retoryka w Polsce. Studia o historii, nauczaniu i teorii w czasach I Rzeczypospolitej* / Jakub Z. Lichański. – Warszawa, 2003. – S. 93–106). Такі «фігури» загалом характерні для творчості Барановича і трапляються навіть у його листуванні, сповненому різних натяків та багатозначних недомовок. Мабуть, найяскравішим прикладом іронічного інакомовлення можна вважати вірш Барановича «*Do czytelnika*», у якому він начебто виправдовується перед читачем за те, що вірші його написані надто просто, без використання «концептів». Цей

тому викладання в Києво-Могилянському колегіумі було латиномовним. Хоча знання латинської, мабуть, не було таким поширеним, як цього потребував час. Зокрема, у своїх листах Баранович скаржиться на те, що йому бракує освічених ченців, які володіють латинською мовою: «Нехай би хтось із отців училищного братства переклав латину, – просить він Інокентія Гізеля, надсилаючи йому відповідь на трактат єзуїта Ієроніма Бойми, – я не перекладав через поспіх; а на Сівері у мене легше знайти мисливця [bocinnika], аніж латинника»[38]. На жаль, ми не можемо сказати з певністю, які саме курси читав Баранович[39], а от перший повний курс філософії, найімовірніше, прочитав саме Інокентій Гізель[40].

вірш – чи не єдине писемне свідчення того, що Баранович таки був добре знайомий з бароковою теорією віршування: «*Concepta się mieszać muszą, / Gdy się Marsa wiatry ruszą... / Gdy Mars zakurzy mu prochem, / Zmienisz concept byś był Włochiem... / Lub tu conceptów niewiele, / Takie rośnie u nas ziele... / Uważ takie czas i kraie, / Bierz to mile coć rad daię*» (Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 167). З іншого боку, подібні недомовки можна трактувати і як вияв певної поведінкової настанови автора, який вважав, що гостра викривальна полеміка та критика ведуть тільки до чвар та конфронтації, а не до порозуміння. Баранович часто наголошував на тому, що намагається не бути надто гострим у своїх судженнях та висловлюваннях і закликав до цього своїх візаві. Зокрема, у листах, адресованих Інокентію Гізелю та Феодосію Софоновичу (обидва не датовані, ймовірно 1669 р.), він пише про «Аполлонову лютню» так: «*Там я торкнувся різних сучасних предметів, утім не різко*», «*У деяких місцях нападаю я на звичаї, хоча злегка і не різко (буз зубка), але якщо і цей зуб виявиться з червоточиною... краще вирвати в нього* [у Пегаса. – Л. Д.] *цього зуба*» (Баранович, Лазарь. *Письма преосвященного Лазаря Барановича* / Лазарь Баранович. – Изд. 2-е. – Чернигов, 1865. – С. 75, 77).

[38] Там само. – С. 117. Лист не датований, імовірно, написаний 1670 р.

[39] Вважається, що Лазар Баранович прочитав у Києво-Могилянському колегіумі всі курси: починаючи від фари, інфіми та граматики і закінчуючи риторикою та філософією (*Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст.* / ред. З. І. Хижняк. – К., 2001. – С. 59–60). Однак конспекту філософського курсу дослідники поки що не виявили, тому не можна з певністю сказати, чи насправді Лазар Баранович читав філософію. В. Микитась вказує, що в бібліотеці Іркутської семінарії зберігається курс риторики Лазаря Барановича, записаний його учнем О. Топоровим (Микитась, Василь. *Українська література в боротьбі проти унії* / В. Микитась. – К., 1984. – С. 6).

[40] Прийнято вважати, що перший курс філософії в Києво-Могилянському колегіумі прочитав Йосиф Кононович-Горбацький, але насправді збереглися рукописи тільки його риторики (Orator Mohileanus) та логіки (Subsidium Logicae) (*Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст.* / ред. З. І. Хижняк. – К.,

Утім, питання, яке тут розглядається, лежить не в практично-утилітарній, а в умоглядній, теоретичній площині. Звісно, що люди, які були викладачами, а тим паче очолювали навчальний заклад високого рівня, не сумнівалися в потрібності освіти для молоді. Цілком очевидне й те, який саме тип освітнього закладу вони вважали гідним упровадження – адже Могилянський колегіум створений саме руками та умами київських ієрархів XVII ст., а взорування на єзуїтські навчальні програми являло собою не стільки спробу примиритися з «латинським Заходом», скільки бажанням оволодіти найкращою зброєю, необхідною для захисту власного віросповідного та культурного простору[41]. Важливо інше: по-перше, чи вважали вони таку освіту необхідною для широкого кола людності, чи тільки для вибраних; по-друге, як у їхній свідомості поєднувалося паралельне існування двох типів істини – істини трансцендентної, яка приходить через одкровення, та істини раціональної (нині її прийнято називати істинністю), яка стає результатом тривалої інтелектуальної праці на ниві пізнання.

Для того, аби отримати відповіді на ці питання, можливо, варто сфокусувати увагу не на схемі, за якою ці вчені мужі організовували навчальний процес у Колегіумі, а на тому, як вони через власні твори формували (чи принаймні намагалися формувати) уявлення про те, що таке знання, мудрість, простота неосвічених, і в яких відношеннях перебували ці поняття.

Упродовж XVII ст. в Україні поступово формувалося нове, позитивне ставлення до активної суспільної позиції індивіда[42].

2001. – С. 277). Перший запис повного філософського курсу, прочитаного в Колегіумі, є конспектом лекцій Інокентія Гізеля за 1645/46 та 1646/47 навчальні роки (детально про це див.: Стратий, Ярослава. *Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии* / Я. М. Стратий, В. Д. Литвинов, В. А. Андрушко. – К., 1982. – С. 152–164).

[41] Про це див.: Котусенко, Володимир. *Викладання філософії в єзуїтських колегіумах XVI–XVII ст. та Києво-Могилянській академії // Україна XVII ст.: суспільство, філософія, культура:* зб. наук. пр. на пошану пам'яті Валерії Михайлівни Нічик / упор. Л. Довга, Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 83–107; Суттнер, Эрнст. *Иезуиты – помощь и искушение церквей Востока* / Э. Суттнер; пер. С. Голованов. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Article/suttn.php (31.10.2012). – Назва з екрану; Яковенко, Наталя. *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України* / Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 292–299.

[42] Кашуба, Мария. *Этика в Киево-Могилянской академии // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст.* / составл., вступ. статья, пер. с лат., примеч. М. В. Кашуба. – К., 1987. – С. 5–46; Довга, Лариса. *Етика // Історія української культури: у 5 томах.* – Т. 3. – К., 2003. – С. 624–633.

Але це не єдиний і, можливо, навіть не визначальний чинник у формуванні тогочасної аксіологічної парадигми. Як слушно зауважила Ірина Бондаревська, у XVII–XVIII століттях паралельно співіснували два підходи до визначення життєвих цінностей: підхід споглядальний, який базується на давніх звичаях плекання традиційного благочестя (так звана «золота простота»), та підхід активний, в основі якого – усвідомлення важливості конкретного суспільного діяння кожної особистості (тут замість простої життєвої мудрості цінністю стають отримані через навчання знання та здатність до інтелектуальної праці)[43]. Різноспрямовані ціннісні орієнтації передбачали й різні погляди на те, що є істинне знання, як його здобувають і чому воно служить.

Для прикладу, типовим речником «благочестивого» знання на зламі XVI–XVII ст. був Іван Вишенський, у чиїй творчості, за спостереженням Валерія Земи, простота була «організуючою категорією дискурсу», «засобом віддзеркалення реальності та можливого впливу на неї»[44]. У теософському[45] трактуванні «простота» Вишенського не є чимось диференційованим, вона набуває універсального сенсу як найпевніший спосіб наслідування Христа, тоді як раціонально здобуті знання протиставляються цій «святій простоті», адже вони заважають на шляху осягнення істинного знання та істинної мудрості, здобутої інтуїтивним, контемплятивним шляхом. У Вишенського «альтернативність простоти до латинства постає як протиставлення двох типів знань та способів їх функціонування»[46]. Споглядальне осягнення істини, зорієнтоване на традицію, читання Святого Письма чи взагалі мовчання, протиставляється латинській «учености» з її раціонально-дискурсивним пошуком істини та способам здобуття знань через

---

[43] Бондаревська, Ірина. *Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII–XVIII ст.* / І. Бондаревська. – К., 2005. – С. 61–63.

[44] Зема, Валерій. *Семіотика «простоти» у творах Івана Вишенського* // Генеза. – 1997. – № 1 (5). – С. 184.

[45] Валерій Зема виділяє два регістри використання слова «простота» в Івана Вишенського: побутовий та богословський. Особливу увагу автор приділяє розглядові останнього, який є способом перейти від профанного світу поганського раціонального знання до сакрального світу мудрості як отриманого Одкровення (там само. – С. 183–187).

[46] Бондаревська, Ірина. *Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII–XVIII ст.* / І. Бондаревська. – К., 2005. – С. 83.

надання/отримання їх у готовому вигляді в процесі навчання. Звідси заклики Вишенського до православного читача залишатися «простим», а не ставати «хитрим». Афонський пустельник наполегливо радить не вводити «новин», прямуючи до науки простими, прямими, доступними, відкритими шляхами – на противагу «латинникам», які здобувають знання хитромудрими, непрямими способами, через посередництво сторонніх людей та різних технічних засобів[47].

Приблизно через століття після Вишенського вихованець і ректор Києво-Могилянської академії Теофан Прокопович у вступі до написаного ним курсу риторики уже прославляє раціональне знання, пояснюючи своїм читачам важливість громадянського служіння «розумом» і «словом» (чи пером), а в літературних творах доводить вищість раціонального знання порівняно з інтуїтивною невідрефлексованою мудрістю[48].

Інокентій Гізель та Лазар Баранович були майже сучасниками як Івана Вишенського, так і Теофана Прокоповича, проте у своїй творчості вони практично рівновіддалені в часі від обох цих мислителів. Благочестивий ієрарх Лазар Баранович, який сам отримав добру новочасну (латинську) освіту, провадив активне політичне життя, намагався реально впливати на хід подій в Україні другої половини XVII ст., заснував друкарню і ви-

---

[47] Зема, Валерій. *Семіотика «простоти» у творах Івана Вишенського* // Ґенеза. – 1997. – № 1 (5). – С. 183–187; Бондаревська, Ірина. *Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII–XVIII ст.* / І. Бондаревська. – К., 2005. – С. 68–93.

[48] «*Але чи може красномовство дати нам також ті блага, що належать до вічного життя? – пише Прокопович у вступі до курсу риторики. – Воно само собою не дарує таких благ, скарбником яких є єдина ласка трисвятого і найбільшого Бога, однак красномовство є наче її особливим слугою*». Отже, ті, що почали вчитися риторики, провадить автор далі, повинні пам'ятати, що *«оратори, як і воїни, одержують від вождя мечі... щоб відстоювати справедливість, щоб нести допомогу невинності, щоб сміливо захищати Батьківщину і Церкву*». Тут-таки Прокопович закликає здолати огиду до інтелектуальної праці та, не шкодуючи часу й зусиль, навчатися мистецтва риторики та осягнути всі його тонкощі, бо цього від української молоді чекають «*Батьківщина, а водночас і Церква*» (Прокопович, Теофан. *Про риторичне мистецтво* / Теофан Прокопович; пер. з лат. В. П. Маслюк [та ін.] // *Філософські твори у 3-х томах* / Теофан Прокопович. – Т. 1. – К., 1979. – С. 114–115. Про трактування простоти у творчості Теофана Прокоповича детально див.: Бондаревська, Ірина. *Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII–XVIII ст.* / І. Бондаревська. – К., 2005. – С. 68–80.

дав чимало власних праць, здавалося, мав би стати таким самим активним провідником ідеї нової освіти. Однак на його прикладі ми бачимо, як у діях (а може, і в умах) тогочасної української інтелектуальної еліти (а це переважно представники православного кліру) комфортно співіснували правило діяти за принципом «vita activa» і традиція проповідувати «vita contemliativa». Дві третини збережених листів Барановича стосуються або залагодження певних політичних питань (як церковних, так і цілком світських), або його улюбленого дітища – друкарні та друкування книжок, до того ж технічній стороні друкарської справи він приділяє не менше уваги, ніж змістовому наповненню текстів. У листах до архимандрита Києво-Печерської лаври, ігумена Київського Михайлівського монастиря, ректора Києво-Могилянського колегіуму тощо він не стомлюється підкреслювати, яким важливим є книгодрукування[49], як воно допомагає впливати на уми і душі співгромадян та захищатися від нападів представників інших конфесій (це особливо яскраво виявляється в листах до Інокентія Гізеля з приводу публікації відповіді на книжку єзуїта Павла Бойми[50], а також з приводу трактату Гізеля *«Мир з Богом чоловіку»*)[51]. Торкаючись питання про тлумачення богословських догматів у листі до московського патріарха Йоакима, Чернігівський архиєпископ на підтвердження власної позиції посилається на друковані книжки, написані, перекладені чи укладені київськими інтелектуалами (як автор сам їх називає: «мужами в житії святому засвідченими та премудрими»): серед них Єлисей

---

[49] «Хто друкує – той передає себе (як у картині) у вічність», – писав Баранович у листі (14 квітня 1669 р.) до Йоаникія Галятовського: Баранович, Лазарь. *Письма преосвященного Лазаря Барановича* / Лазарь Баранович. – Изд. 2-е. – Чернигов, 1865. – С. 83. Ще красномовніше він пише про важливість книгодрукування в листі, адресованому Варлааму Ясинському (не датований, вірогідно квітень 1666 р.): «Лист Ваш, написаний у дні хресних страждань, хреста і мені причинив; бо як на хресті замовкло Слово хресне, так сталося і зі словом книги друкованої, – і як у час хресних страждань Христових земля потряслася, так тритижнева мертва бездіяльність у друкарні мене вразила; очікування, якщо воно продовжиться, бентежить душу» (там само. – С. 21–22).

[50] Ідеться про трактат: Boim, Benedykt Paweł. *Stara wiara, abo Jasne pokazanie, iż ci co w dyzuniey trwają, starej wiary nie mają* / B. P. Boim. – Wilno, 1668. – 6 k., 114 s.

[51] Листи № 63 (13 березня 1669 р.); № 80 (без дати, імовірно 1669 р.) та ін.: Баранович, Лазарь. *Письма преосвященного Лазаря Барановича* / Лазарь Баранович. – Изд. 2-е. – Чернигов, 1865. – С. 77–78; 109–110 і далі.

Плетенецький, Петро Могила, Сильвестр Косов, Феодосій Софонович, Інокентій Гізель та ін.[52].

І водночас у кожному листі, незалежно від його адресата (світська особа чи духовна, вища чи нижча за саном) та змісту (наказ, прохання, настанова, переконування, обурення чи просто виклад певної інформації), Баранович послідовно декларує своє смирення і не забуває нагадати, що життя споглядальне, не хитромудре, терпляче – це його ідеал і те єдине, що приємне Богові та дає надію на спасіння в потойбічному світі[53]. Очевидно, що деякі часто повторювані формули в текстах XVII ст. можна відчитувати не як персональні відчуття чи переконання автора, а як риторичні загальники або вербальні жести ввічливості. Проте й надто підозрюючи Барановича у нещирості, ми ризикуємо повністю втратити для себе його творчу індивідуальність, підмінивши її механічним нагромадженням цитат і риторичних пасажів. Аналіз проповідей, поезії та листів Барановича все ж приводить до висновку, що декларована тут «смиренномудрість» була не словесним кліше, а виявом одного з дійсних, і то дуже важливих, «облич» (або «світів») преосвященного.

В одному з останніх листів Барановича (до єзуїта Станіслава Лещинського, липень 1692 року) натрапляємо на заклик «утримуватися від нововведень»:

> Важлива настанова давніх Отців того часу, коли існувала свята єдність, полягала в тому, щоб постанов не перемінювати, але за спільною згодою ревно трудитися у вертограді Христовому, від підозрілих нововведень утримуватися, древніх постанов пильнувати[54].

---

[52] Там само. – С. 236–237.

[53] Ця сама ідея явно чи імпліцитно реалізована майже в усіх поезіях Барановича. Один із безлічі прикладів: «Mądrość człowiecza głupstwem iest u Boga... / Ten mądry, ten iest bogaty, ten silny, / Kto nie dba o świat, a Bogu jest pilny» (Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 375 (у друку помилкова пагінація – 373); те саме знаходимо і в більшості проповідей: «Не высоко дѣла своя цѣнѣте, но низко, вергайте ихъ под нозѣ Христовы, не на свои, на Христовы труды уповайте» (Баранович, Лазар. *Слово на неделю... Цвѣтоносную о вѣханіи Господнемъ въ Іерусалимъ* // *Мечъ духовный* / Лазар Баранович. – К., 1666. – Арк. 441 зв.).

[54] Баранович, Лазарь. *Письма преосвященного Лазаря Барановича* / Лазарь Баранович. – Изд. 2-е. – Чернигов, 1865. – С. 252.

Таке враження, що Баранович не помічає очевидного: заснування друкарень та видання книжок, у тому числі з сакральними текстами, тобто справа, якою він сам опікується, якраз і є неабияке нововведення. Друкована книга суттєво змінює структуру знання, адже текст стає доступним для письменного лаїка так само, як і для письменного клірика, і тому, врешті-решт, неможливо заборонити його читати всім, хто матиме до цього інтерес (як, зрештою, і сталося у протестантських країнах, чого сам Баранович не схвалював у своїх проповідях). Утім, якщо звернути увагу на адресата епістолії, то трактувати цю фразу можна й інакше. Цитованого листа написано не православному священику, а членові Товариства Ісуса Станіславу Лещинському[55]. Ключовими у наведеному реченні видаються не слова про незмінність традиції («постанов»), а згадка про час, коли християнська Церква ще не була поділеною, тобто існувала «свята єдність». А заклик не міняти старих звичаїв, можливо, є реакцією на теологічні розважання Лещинського, в яких той пише, що поділяє певні постулати не тільки Західної, але й Східної Церкви. З іншого боку, під «нововведеннями» можна розуміти й «учену пиху» та прагнення першості, які не раз призводили до поділу християнської Церкви. Що ж протиставляє їм український мислитель?

Передусім смиренність, що базується на ідеї «множинності людських істин», для верифікації яких тут, у земному житті, немає жодного надійного критерію, а також відмову від зазіхання мирського «розуму» на право володіння Істиною, яку можна знайти тільки в Богові[56]. Ось як Баранович пише про це у вірші *«Nie bądź rozumie w wysokiey dumie»*:

---

[55] Промовистим видається звертання Барановича, яким починається цей лист: «Найчесніший у Христі отче Лещинський, високошановний благоприятелю мій і любий брате» [виділення мої. – Л. Д.] (там само. – С. 251). Написано листа у відповідь на прохання єзуїтського прокуратора висвятити на православного священика Тулговинської церкви якогось Симеона Лозича, котрого Лещинський рекомендує як людину побожну і порядну. Наприкінці листа Баранович повідомляє, що прохання виконане, а також просить, щоб «милість вашої пречесности, раз йому [Лозичу] виявлена, не охолола» (там само. – С. 253). Варто підкреслити, що зміст і тональність листа різко дисонують із розповсюдженою думкою про промосковську та антикатолицьку (антипольську) позицію Барановича.

[56] Пор.: Meyendorff, John. *Teologia biyantyjska: historia i doktryna* / J. Meyendorff; przeł. J. Prokopiuk. – Warszawa, 1984. – S. 178–194. Слід зазначити, що у питанні особливо виопуклюється занурeність Барановича у візантійську богословську традицію.

Y rozum mieli i zażyć umieli
A dyszkurować o Bogu nie śmieli.
Mało umiemy, morze przelać chcemy
W dołek rozumu, nie wiem czy trafiemy:
Dołem a czołem postępować z Bogiem
Nie wyskakiwać z rozumkiem iak z rogiem.
Rozum nasz kosa, Chrystus iest Kamieniem
Choć ostry nożyk, nie wskóra z krzemieniem,
Na krzemień trzeba drugiego krzemienia
Aż w ten czas chyba dobędziesz płomienia.
Nikt nie zna Syna, tylko Ociec wieczny,
Y Oyca poznać tylko Syn bespieczny.
Tyś piasek pniesz się rozumkiem do góry,
Iak wiatrem. W góreć iść nie dadzą chmury.
Ciemna iest woda na obłokach nosi,
Nie wiem rozumek twóy tam czy uprosi:
Pokora cora y Bogu iest miła,
A pycha licha iako kłoda gniła.
Nie wylatuyże swym rozumem zgoła
Poznawać; Boga na to w Niebie szkoła[57].

Зважаючи на зміст листа до Лещинського, що був процитований, можна проінтерпретувати ці пасажі з урахуванням риторичної «фігури» замовчування. По-перше, ясно, що йдеться не про мирську науку (вченість), а про богословські розумування. Чи не натякає Чернігівський архієрей на те, що поділ колись єдиної християнської Церкви стався саме через спробу «вчених мужів» раціонально пояснити таємниці, яких розум не здатен збагнути? Давні Отці підпорядковували свої знання одкровенню, вони не зазіхали на пізнання таїни буття. Натомість пізніше, коли одкровення спробували підмінити раціональним пошуком правди (хоч правота ж розуму ніколи не буде повною, бо «море» неможливо перелити в закуток людського «розуму»), мудруванням про «істину» та доведенням своєї виключної правоти, почалися незгоди і поділи. А отже, саме розум виявився «рогом», що став на перешкоді порозумінню як людей між собою, так і людини з Богом.

Про те, що розумування, чи, як ми сьогодні висловлюємося, науковий дискурс, не є самодостатнім шляхом до осягнення істини та пізнання таємниць світобудови, а головне – аж ніяк сам

[57] Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 120.

по собі не слугуватиме справі спасіння душі, читаємо і в низці інших поезій. Ось іще один приклад з вірша «W czym cała iest chwała»:

Nie chwal z mądrości, ciebie uprzedzili,
Co mędrzei za cię daleko mówili:
Arystoteles mądrze dyszkurował,
Rozum onego nad ciałem panował,
Iedney mu było niedostało wiary,
Zginął że poszedł bez wiary na mary.
Kto w krasomowstwie doszedł Cicerona?
Kto w obyczaiach zwyciężył Katona?
Mądrzy waleczni iuż byli przed tobą
Wszytkim nie zrównasz, wiem, swoią osobą[58].

Утім, Баранович не закликає до бездіяльності та з повагою ставиться до мирської, земної мудрості чи звитяги. На його думку, розум, мудрість, мужність необхідні людині в її повсякденні, в її громадянському служінні, навіть у справі спасіння. Просто всіх цих рис недостатньо для здобуття вічного життя, до них слід додати віру та цноти – Божі дари, які людина зобов'язана примножувати, а не закопувати в землі власного лінивства:

Ieśli masz dary, chwal że nimi Pana,
Boć na to łaska od Niego podana.
Ieśli z darami, a obrażasz Boga,
Wiedź, że się prędko twa powinie noga.
Ieśliś zakopał sobie dane dary,
Od Pana za to, wiedź, nie uidziesz kary[59].

Фіксуючи протистояння «вченої мудрості» та «наївного простацтва», які побутували в колі його сучасників, Лазар Баранович зовсім не заохочував усіх простаків до отримання освіти. Так, пафосне прославлення вченості, яку здобувають важкою працею впродовж тривалого часу, і, здавалося б, докори ледачим простакам, які просто не схотіли трудитися над удосконаленням власного розуму, несподівано закінчуються порівнянням «мудреця» й «простака» перед лицем вічності:

Prostak prostakiem i z tego zostaje
Że sam nie uczył, tym mądremu łaie:

---

[58] Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 375 (у друку помилкова пагінація – 373).

[59] Там само. – С. 375–376 (у друку помилкова пагінація – 373, 375).

Mądry co winien? że prostak nauki
Nie szukał. A tey nie wziąć bez dokuki.
Godźien czci mądry że zażył trudności
Nim przyszedł do tey, którą ma mądrości.
Nic nie kosztuje prostaka prostota,
Mądrość zaś wielki iest koszt y robota.
Za mądrość w większey cenie wszędzie maią,
Darmo się na to prostacy gniewaią;
Mądrość i złoto przechodzi, prostota
Zasie może się przyrównać do błota.
Prostość, która dla Chrystusa bywa,
Ta się z mądrością naiwiększą zrównywa[60].

Від початку вірша складається враження, що вченість і мудрість для Барановича – синоніми. Завершальні рядки, однак, усе змінюють: адже мудрість – це не обов'язково вченість, це радше здатність керуватися християнським моральним імперативом. Автор доволі красномовно зіставляє мудрість, ціну якій знають тільки «вчені мудреці», та милу Христові «простоту». Якщо врахувати, що в інших поезіях автор часто вдається до асоціативного ряду: «мудрість – золото – зло» («złoto – zło to»), «справжня цінність (золото) – призначення людини – робота», «потрібна робота – цнота», «людина – болото – цнота», то врешті стає досить складно судити, проти кого ж спрямоване іронічне вістря автора: проти «нерозумного простака» чи все ж таки проти зарозумілого «мудреця», що вирішив, нібито знає «шлях до неба» краще, ніж неосвічена, але багата чеснотами людина, яка тихо і скромно наслідує приклад Христа[61].

Не менше іронії, спрямованої в бік учености та інтелектуальної праці (точніше інтелектуальної пихи), знаходимо у вірші «Czytelniku łaskawy, racz być pilen tei sprawy»:

Przebaczcie, żeśmy po prostu pisali
Zwyczainie w inkawst piórośmy maczali:

---

[60] Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 340–341.

[61] Ця сама ідея прямолінійніше сформульована в інших поезіях Барановича: «Jeden się człowiek, lub rozumne zwierzę, / Przeciwko Bogu źle czyni w tei mierze, / Wszytko się z niego ztąd stworzenie śmieie / Człowiek rozumny, a wżdy głupie dzieie. / Pszczółki i mrówki swoie dzieło robią, / Nie wszyscy ludzie cnotami się zdobią. // A cnota prawie dzieło iest człowiecze, / Co insze robi, to wszytko uciecze. / Cnota robota wieczna, dziełay Cnotę / Aż Niebom płacą za taką robotę («Ludzka robota iedyna cnota», там само. – С. 338–339).

Bym się umoczyć pióro w mozek ważył,
Nad ludzie pewnie pisania bym zażył.
A że atrament wystarczał piórowi
Nasiłek czynić nie chciałem mozgowi... [62]

Якщо метафорику цього вірша не трактувати буквально (тобто натуралістично), то поетичну фігуру про вмочування пера не в мозок, а в звичайне чорнило, можна розшифрувати як натяк на те, що вірші, вміщені до книжки, стали плодом не раціональних маніпуляцій автора, а результатом певного інтуїтивного знання:

Szedłem za ludźmi, ci tak postępuią:
Pisząc inkawstem samym kontentuią.
Żaden z nich pióra w mozek nie umoczył,
Y iam z gościnca zwykłego nie zboczył[63].

До думки про те, що творча праця людини не може бути плідною, коли нею не керує Бог, Лазар Баранович звертається досить часто як у поетичних, так і у прозових творах, здебільшого у притаманній йому іронічній формі, і в цьому прочитується та сама двозначність авторського самоусвідомлення, коли смиренність переходить у гордість/радість через думки про значущість власного покликання. Саме тому літературне перо не треба вмочувати у власний розум, бо воно тоді все-одно не буде плідним, а необхідно тільки звернутися «do tey Głowy / Która i niemym ludziom daie mowy»[64], і якщо рукою автора водить Господь, то перу вистачить звичайного чорнила, аби вивести на папері достойні слова:

Nie zawsze z pióra ciecze, i zmoczone
Nie pisze pióro, rzucisz ie na stronę.

---

[62] Там само. – С. 549 (у друку помилкова пагінація – 543).

[63] Там само. Іноді важко провести межу між реальною «простістю/скромністю/смиренністю» та поетичною самовпевненістю Барановича, який декларує не тільки свій послух Богові, але й причетність до особливих дарів Святого Духа, то стверджуючи, що Бог сам водить рукою поета, то висловлюючи надію, що його праця, здійснена на славу Бога на землі, є достатньою заслугою, аби отримати вічну славу на Небі: «Dziękuję Panie że ręką prowadzisz... / Udzielay siły, iam pisać gotowy / Żałować ręki nie będę ni głowy» [тут і далі виділення в цитатах мої. – Л. Д.] (там само. – С. 191–192); «Coś Ty wlał we mnie tom na papier zlewał... / Ręką by pisać bez Cię nie umiała... / Na ziemi piszę ia Panie o Tobie / Na niebie Ty pisz, wygodź mey ozdobie» (там само. – С. 191).

[64] Там само. – С. 341.

Nie gęś w tym winna...
Ktory gęś stworzył, ten i piórem władnie,
On rządzi pióro kiedy pisze snadnie.
Gdy tedy chcemy co pisać, potrzeba
Westchnąć do Tego, który władnie nieba.
Gdy dmuchnie w pióro, gładko pisze pióro
Bez Boga zgoła i pióro nieskoro[65].

Не проповідуючи потреби вченості, тобто певного рівня освіти, в якості обов'язку для всіх мирян, Баранович послідовно наголошує, що ієрархи православної Церкви мають конче бути і освіченими[66], і здатними навчати, бо воююча Церква потребує служителів, які вміють відокремити здорове зерно від полови, а справжнє євангельське вчення – від «премудрості людської та нечистої». Такий обов'язок виконує і сам преосвященний Лазар, даючи книжкове життя свої працям. У «Передмові до читача», уміщеній до збірника проповідей «Меч духовний», він пише:

> Христосъ самъ, архіереемъ началникъ, рече: и всякому подобаетъ єпископу быти учителну... по словеси Павла святаго, иже сіе къ єпископу Тимоѳею глаголетъ: Проповѣдуй Слово, настой благовременнѣ и безъвременнѣ, обличи, запрѣти, умоли, съ всякимъ долготерпеніемъ и ученіемъ... будетъ бо время, єгда здраваго ученія не послушаютъ, но по своихъ похотехъ изъберутъ себѣ учителя... и от истинны слухъ отвратя(т) и къ басне(м) уклонятся[67].

Громи й блискавки, які вергає Баранович на «новочасну хитру мудрість», спрямовані не проти освіти й науки як такої,

---

[65] Там само. – С. 119. Про те саме читаємо в «Передмові до читача» у книзі *«Мечъ духовный»*: «Тоижде Животдавецъ коснуся благодатію си и моего одра болѣзни смертныя, и рече ми: Тебѣ глаголю, востани. Азъ же се воста(х) и нача(х) глаголати духомъ у(ст) Єго, Духовны(м) Мече(м)» (Баранович, Лазар. *Мечъ духовный* / Лазар Баранович. – К., 1666. – Арк. 13 нн.).

[66] У листі до Йоаникія Ґалятовського (лист не датований, імовірно, написаний весною 1669 р.), у якому Баранович повідомляє, що хоче підвищити адресата в сані і клопочеться про це перед гетьманом, читаємо: «По-батьківському бажаю, щоб честь, яку віддають науці, підкріпляла її». Див.: Баранович, Лазарь. *Письма преосвященного Лазаря Барановича* / Лазарь Баранович. – Изд. 2-е. – Чернигов, 1865. – С. 89.

[67] Баранович, Лазар. *Мечъ духовный* / Лазар Баранович. – К., 1666. – Арк. 11 нн.

а проти «єретиків», насамперед антитринітаріїв («аріан»)[68], які ставили під сумнів божественну природу Ісуса Христа та не приймали вчення про троїчність Божества і природу Святого Духа[69]. Як бачимо, розум та здатність до інтелектуальної праці в очах Барановича не є щось однозначно позитивне чи безумовно негативне. Поки розум натхненний Духом Святим і слугує прославленню Бога та спасінню душі – це безперечно позитивно, коли ж його спрямовують на ревізію вчення Отців Церкви та основних догматів християнства – це однозначно шкідливо, бо веде душу до вічної погибелі[70]. Якщо ж говорити про те, чого саме преосвященний Лазар хотів навчити свою паству у творах, про якнайшвидшу публікацію яких клопотався, то, очевидно, йому йшлося не стільки про «високу науку», скільки про те, щоб навчити людей пробачати одне одному кривди, стати терпимими до «іншого/чужого», виховати в них здатність усвідомлювати скоєні гріхи та нести за них покуту, словом, робити все потрібне для спасіння душі. Чи виглядає така позиція надміру консервативною для свого часу? Звичайно, ні, особливо якщо врахувати, що ми аналізуємо не навчальний курс з теології, а специфічні тексти, адресовані тим, хто навряд чи закінчував академії. Коли ж врахувати оприявнену в цих текстах конфесійну «толерантність» (це стосується

---

[68] Це особливо підкреслено у проповіді «Слово на неделю 7 по Пасцѣ», яка повністю присвячена викриттю «висикомудрствування» «хижого вовка Арія» (Баранович, Лазар. *Мечъ духовный* / Лазар Баранович. – К., 1666. – Арк. 56 зв.–63).

[69] Цікаво, що ні у віршах, ні у проповідях Барановича ми не знаходимо конфронтації українці (русини)/поляки (ляхи) або православні/уніати/католики. Крім того, він якраз підкреслює, що проблема становлення справжнього християнина полягає не в обряді, не в конфесії, а в невмінні утримуватися від гріха. Один з його віршів так і називається: «Rusinie y Lechu, waruycie się grzechu» (Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 387). Про те саме читаємо в поезії «Lechu Rusinowi niechay kożdy mowi»: «Jak Lach tak Rusin po szkodzie mędrzeie, / Niech że się ieden z drugiego nie śmieie: / Co szkodzi to też i naukę rodzi / Biada rozumu kożdego dowodzi / Chryste, Tyś mądrość, kto się trzyma ciebie / Idąc za Tobą będzie aż na Niebie» (там само. – S. 527). В іншому місці читаємо: «Z brody, z urody nie chwal się człowiecze / z pociągłą brodą y kozieł się wlecze» (там само. – С. 375).

[70] Див., зокрема, «*Слово на неделю 6 по Пасцѣ. О слѣпорожденномъ*», «*Слово на неделю 5 по Сошествіи Святаго Духа. О исцѣленіи двоихъ бѣсныхъ*», «*Слово на неделю 7 по Сошествіи Святаго Духа. О умноженіи пяти хлѣбъ и двохъ рыбъ на пять тысящъ мужей*» та ін. (Баранович, Лазар. *Мечъ духовный* / Лазар Баранович. – К., 1666. – Арк. 41 зв.–47 зв.; 116–121; 138–144).

й посилань на авторів, серед яких не тільки античні класики, але й західні вчителі Церкви, зокрема бл. Августин), то Баранович виглядатиме не тільки не консервативним, а навпаки людиною, яка не відставала від часу.

* * *

Зовсім іншу настанову бачимо у творах Інокентія Ґізеля. Інтелектуальна спадщина архимандрита Києво-Печерської лаври зовсім інакша, ніж доробок Барановича. На відміну від Чернігівського архиєпископа, Ґізель не писав (принаймні не друкував) ні проповідей, ні девоційних віршів. Натомість він залишив філософський курс, один із найраніших, прочитаних у Києво-Могилянській колегії, та перший у православній практиці трактат із моральної теології *«Мир з Богом чоловіку»*. Як вважає дослідниця філософської спадщини Ґізеля Ярослава Стратій[71], у щойно згаданому курсі викладено концепцію активного і пасивного інтелекту, з допомогою якої автор намагався поєднати процеси чуттєвого, дискурсивного та інтуїтивного пізнання. Він твердить, що предмет пізнання, чи «річ», на яку спрямовано пізнавальний процес, сам собою є причина істини, а можливість пізнання закладена в онтологічному зв'язку об'єкта та суб'єкта пізнання, у наявності певної ідеї про істину, завдяки якій чуттєве пізнання завершується утворенням у свідомості людини відображених образів внутрішнього бачення. Звісно, як представник концептуалізму, Ґізель не міг дійти висновку про переважну цінність раціонально осягненої істини, але, як мінімум, він уважав можливим та важливим раціональний спосіб пізнання Істини. Обидві істини, раціонально вишукана та отримана шляхом осяяння, для нього зрівнюються у праві на існування, з єдиною різницею: перша (раціональна, дискурсивна) досяжна для багатьох, а її осягнення залежить тільки від бажання навчатися, а друга – доступна лише вибраним.

Ще яскравіше ставлення Ґізеля до навчання виявилося в його трактаті *«Мир з Богом чоловіку»*. На противагу Барановичу, який закликав уникати підозрілих нововведень, Ґізель, усвідомлюючи неординарність своєї праці для тогочасного православного світу, просить у «Передмові до читача православного» не «пре-

---

[71] Див.: Стратій, Ярослава. *Філософія у Києво-Могилянській академії // Київ в історії філософії України* / В. Горський [та ін.]. – К., 2000. – С. 74–124.

кословити» нерозважно «сему ученію», навіть коли в ньому «что ново и странно... мнѣтися... будетъ» [М., 21]. Сподіваючись на верховенство здорового глузду і посилаючись на апостола Павла, Ґізель пояснює, що нове можна називати єретичним, коли воно суперечить православній вірі, натомість коли воно «съ вѣрою православною соглашаетъся, и полезно естъ къ созиданію» [М., 21], його не слід відкидати. Адже навіть у язичницьких філософів можна знайти багато розумного, тож чому не скористатися тим корисним, що позичене від християнських «внѣшнихъ учителей».

У контексті нових напрямків думки й діяльності, корисних для розбудови Церкви, Ґізель формулює вимоги до морального вдосконалення різних верств населення. До священства, зокрема, він висуває вимоги, які багато в чому суперечили ортодоксально-візантійським уявленням про благочестя. Насамперед це стосується архієреїв та проповідників, яких архимандрит Києво-Печерської лаври зобов'язує бути освіченими та закликає до діяльної участі у справі зміцнення громадського порядку й злагоди, забороняючи тікати від світу задля власного спасіння. Навпаки, сумлінне виконання кліриками обов'язків зі спасіння пастви та встановлення/підтримання порядку в Церкві розцінюються як заслуга перед Богом, яка сприятиме і спасінню душі самого ієрарха. До праці на спільне благо Ґізель відносить і «учительну» функцію служителів Церкви, яка не поступається за важливістю ні «ділам милосердним», ні навіть звершенню священнодій. Якщо ж церковні ієрархи віддаляються від людей і «ищутъ безмолъвнаго себѣ где на єдинѣ житія, удаляющеся от множества строеній духовныхъ, съ тщетою душевною вѣрныхъ» [М., 213], то їхнє сумління на Страшному Суді може виявитися заплямованим смертним гріхом байдужості та неналежного використання дарованого Богом таланту. Однак неможливо навчати інших, залишаючись безграмотним, тому, на думку Ґізеля, саме освіченість є запорукою сумлінного виконання архієрейських обов'язків. До завдань архієрея входить навчання нижчих за саном духовних осіб та пастви, стеження за тим, щоб у Церкві примножувалася кількість розумних і богобоязливих учителів, проповідників та добре навчених («искусныхъ») духівників.

На відміну від Барановича, Ґізель вважає, що освіта потрібна не тільки представникам кліру. Описуючи гріхи посполитих людей, він звертає особливу увагу на те, що батьки зобов'язані віддавати дітей вчитися або призвичаювати їх до якогось ремес-

ла. До реєстру переступів, притаманних «синам» та загалом «молодим людям», він вводить неробство та спроби ухилитися від отримання освіти: «любятъ празность**, ученію** [виділення моє. – Л. Д.] не прилежатъ... время и лѣта младыи всуе изнуряютъ» [М., 213]. Спеціальним гріхом суддів та адвокатів, лікарів та аптекарів Ґізель вважає ситуацію, коли ті починають свою професійну діяльність не отримавши необхідних знань.

Окремо у трактаті виписано гріхи письменних та неписьменних людей. Письменних автор ділить на тих, що навчають, і тих, що навчаються. Перші грішать, коли погано викладають науку[72], коли не стають для учнів добрим прикладом у житті[73], коли ставляться до учнів надто суворо або надмір поблажливо. Другі – коли «зачала премудрости, страха Божія» [М., 234] не мають і не поважають своїх учителів, коли ліниво вчаться, непристойно поводяться, а кошти, призначені на їхнє утримання, витрачають на непотребні речі, коли знаються з поганим товариством і впадають у плотський гріх, або коли з цікавості читають заборонені, сороміцькі чи й супротивні вірі книжки.

* * *

Повертаючись до завдання, сформульованого на початку підрозділу (з'ясувати, наскільки дієвою, консолідованою та послідовною була участь окремих діячів ранньомодерної української культури у змінах, що безпосередньо впливали на тогочасний ментальний і соціальний простір), приходимо до парадоксального висновку, що, загалом дотримуючись спільної аксіологічної парадигми, вони бачили досить різні шляхи її впровадження в реальне життя. Це, зокрема, особливо помітно на прикладі різного ставлення до освіти Інокентія Ґізеля та Лазаря Барановича. Ці мислителі представляють два цілком протилежні напрямки: перший зорієнтований на пріоритетність «раціональної вченості» – дорогу, якою піде українська, а невдовзі й російська православна Церква. Другий вбачає основний пріоритет у «благочес-

---

[72] Навчати слід не тільки «писмени, но и вѣры и добродѣтелей» [М., 234].

[73] У цьому питанні погляди Барановича також не зовсім співзвучні з вимогами Ґізеля. Баранович уважає, що вчитель (пастир) може навчати чогось доброго навіть тоді, коли сам не може чинити так, як радить іншим (див., наприклад, вірш «Mnie pisarzowi kożdy to zmowi»: Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 192–193).

тивій вченості», яка відповідає вимогам простоти та «смиренномудрія», що їх свого часу сповідував Іван Вишенський. Ця, друга, концепція мудрості майже через століття знайде продовження у філософії Григорія Сковороди.

VI.3. Уявлення про справедливі/несправедливі війни в українських богословських текстах XVII століття

Безумовною суспільною та моральною цінністю, яку сповідували українські православні мислителі XVII ст., був мир, так само як безумовним злом – війна. Проте жити їм довелося не в мирний час, а здебільшого у лихоліттях війни, тож вони мусили пояснити мирянам, як поєднати Божу заповідь «не вбий» і доктрину прагнення миру – одну з ключових у християнському віровченні[74] – з необхідністю брати участь у воєнних діях, а отже, убивати. У підрозділі йтиметься про те, як тлумачили війну в богословських текстах українські церковні автори другої половини XVII століття.

Тогочасні мешканці України знали про війну не з оповідей чи друкованих «гисторій», а з реального, мало не щоденного життя. Одним вона приносила «рицарське щастя» і удачу, іншим – загибель, зубожіння, горе. І навіть коли взяти до уваги, що життя в домодерній свідомості не було такою цінністю, як нині, очевидно, що війна не могла залишати байдужими ні тих, для кого вона становила спосіб заробітку, ні тих, хто потрапив у її вир поза власною волею. Першим потрібна була віра у свою правоту та виправдання засобів, якими досягали мети, другим – пояснення того, чому вони потерпають від нещасть, пов'язаних із воєнними діями. І одним, і другим, незалежно від різниці, що розділяла їх соціально чи в плані життєвого досвіду та моральних імперативів, хотілося мати певність, що їхня поведінка відповідає християнським уявленням про доброчесність, а їхні страждання є запорукою «вічного блаженства» в потойбічному світі. Своєрід-

---

[74] Feinberg C. L. *Покой, Мир (Peace)* // *Теологический энциклопедический словарь* / ред. Уолтер Элвелл. – М., 2003. – С. 871–872. Також див.: Семчинський, Костянтин. *Онтологія релігійно-філософських концептів війни і миру в християнстві та ісламі*: автореферат дис... канд. філос. наук / Костянтин Семчинський; керівник проф. А. М. Черній; Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2005. – 20 с.

ними гарантами, які могли видати «індульгенцію праведності», були священики. Звертаючись до пастви чи з нагоди якихось подій, чи з недільними і святковими проповідями, вони пробували, пояснюючи Святе Письмо, наводячи приклади зі Священної історії або посилаючись на думку Отців Церкви, пояснити те, що відбувалося в реальному житті, дати людям надію і підставу для душевного спокою. У такий спосіб збережені українські проповідницькі тексти допомагають реконструювати уявлення щодо природи воєн, притаманне тогочасній церковній думці.

Погляди українських церковнослужителів XVII ст. на те, які війни треба визнавати «справедливими» або «несправедливими», є частиною ширшого питання – яким був взірець ідеального християнина з відповідним комплексом його чеснот і переступів. Пробуючи відповісти на нього, ми звернемося до недільних проповідей Йоаникія Ґалятовського та Антонія Радивиловського, дещо меншою мірою – до принагідних проповідей того ж Радивиловського і трактату Інокентія Ґізеля *«Мир з Богом чоловіку»*. Варто зазначити, що інформаційні можливості цих джерел обмежені: проповідники розглядають природу воєн лише в контексті пояснень, як мусять поводитися добрі володарі та доброчесні християни-воїни у збройних конфліктах, аби не втратити права на спасіння.

Враховуючи відстань між ідеальною моделлю та реальністю, авторка цієї роботи свідомо не говоритиме про співвідношення виголошуваних ідей і того, як їх сприймали прихожани, адже це вимагало б значно ширшої джерельної бази, ніж тексти проповідей. Поза увагою залишиться й те, якою мірою погляди українських церковнослужителів корелювали з концепціями справедливих/несправедливих війн, уже достатньо сформованими в тогочасній західній політико-правовій думці[75]. Проповідницький жанр за визначенням є компілятивний, а в українських проповідях другої половини XVII століття це ще й настільки строкате переплетення східнохристиянської традиції з «латинською», що проблема першоджерела тих чи тих тверджень становить ледь не в кожному випадку самостійну дослідницьку загадку, яка могла б стати предметом окремої книжки.

---

[75] Glouse R. G. *Война (War)* // *Теологический энциклопедический словарь* / ред. Уолтер Элвелл. – М., 2003. – С. 271–274. Також див.: Шмонин, Дмитрий. *В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании* / Д. Шмонин. – СПб., 2006. – С. 36–62.

Наскрізний аналіз згаданих вище проповідей дозволив виокремити три основні аспекти поглядів на війну:

- вчинки людини в час війни, які дають шанс сподіватися на «справедливу заплату» в потойбічному світі;
- пояснення необхідності або неминучості конкретної війни чи воєн у цілому;
- співвіднесення участі людини у війні з нормами християнської моралі.

Принагідно додам, що в саме поняття «справедливого» проповідники вкладали зміст, далекий від новітніх уявлень про гуманістичні цінності. Для них «справедливим» було те, що дане від Бога, «несправедливим» – те, що суперечить Його волі, а з моральної точки зору справедливістю вважали здатність обмежувати свої потреби або жертвувати ними в ім'я Божих заповідей і побожних справ на користь інших людей, які потерпають від неможливості задовольнити життєво необхідні потреби. Так витлумачену справедливість Йоаникій Галятовський називає серед чотирьох головних християнських цнот, нарівні з мудрістю, мужністю та стриманістю. «Ґди кто справедливе живетъ на свѣтѣ, – писав він, – доброє чинитъ, а злого ся хоронитъ»[76].

Оскільки в ситуації перманентної війни життя людини перебувало під постійною загрозою, особливої актуальності набувало плекання надії на спасіння душі. Очевидно, саме тому проповідники приділяють чи не найбільше уваги питанню «справедливої заплати», тобто винагороди на тому світі. Не кожен, хто воює, писав Антоній Радивиловський, отримає заплату в Царстві Небесному, а тільки той, хто воює «справедливо». Як відомо, на війні треба вбивати. Кого ж міг стосуватися цей критерій справедливості, хто заслуговував на прощення смертного гріха – убивства? Інокентій Гізель обіцяє прощення тим, хто здійснив убивство «въ праведномъ защищеніи живота, или своего, или ближняго» [М., 38].

За Радивиловським, натомість, коло спасенних вужче – це ті, хто поборює «неприятелів Христа» – мусульман:

> Нехай кто не відаю як великії і прикрії в войску понесет невчаси, нехай утерпить зимно, глад, нехай не доспить, если за честь Божую, за віру православную і за цілость Церквей святих му-

---

[76] Галятовский, Іоаникій. *Казаньє второє на Вознесеніє Господнє* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовский; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 118.

жественно з неприятелем потикатися не будет, корони в небі не доступить. <...> Єсли за честь Божую ваші оружія... омочите в крові того Божого неприятеля, будьте певні, же за чесних другов Христових в Царствії Небесном почитані будете[77].

За браком достатньої кількості джерел, важко з певністю твердити, чи позицію Радивиловського поділяли всі церковні автори, однак аналогічні наголоси в текстах Йоаникія Ґалятовського підтверджують, що вона, принаймні, була розповсюдженою, що, зрештою, й зрозуміло в умовах перманентної турецько-татарської загрози для Гетьманської України другої половини XVII століття, тим паче коли взяти до уваги татарсько-старшинські альянси[78], які різко засуджувала Церква. У цьому контексті видається показовим, що Ґалятовський обирає за приклад навіть війни «з поганами», що їх провадили юдеї, здобуваючи обіцяну землю за Ісуса Навина, «гетмана Ізраилського... же валечне воєвалъ зъ поганами, непріятелями бозскими и своими», і наголошує, що сам Бог допоміг йому, бо «зъ неба каменіємъ забіялъ войска непріятельскіє»[79].

Коли мова заходить про взірець доброчесного воїна, то це, звісно, сам Христос, «гетьман валечний»[80], бо в нього мусять навчатися гетьмани, полковники і всі воїни «нѣкому кривды не чынити, бо Христосъ, будучи рыцеромъ, нѣкому кривды не чынилъ, нѣкого не зневажалъ, нѣ бивъ, нѣ лаялъ, нѣ шаръпалъ чужыхъ маетностей»[81]. Ті, що на війні «справедливе подвизаються»[82], ма-

---

[77] Радивиловський, Антоній. *Слово 1-ше часу войни...* // *Українська література XVII ст.* / упор. В. І. Крекотень. – К., 1987. – С. 138–139.

[78] Пор.: Чухліб, Тарас. *Козаки і яничари: Україна у християнсько-мусульманських війнах 1500–1700 рр.* / Т. Чухліб. – К., 2010. – С. 165–230.

[79] Галятовський, Іоаникій. *Казанье на св. верхов. апостолъ Петра и Павла* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 139.

[80] Галятовський, Іоаникій. *Казанье второе на Вознесеніе Господне* // *Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 119.

[81] Ґалятовський, Йоаникій. *Казанье второе на Вѣханіе Господне* // *Ключъ разумѣнія* / Йоаникій Ґалятовський. – Л., 1665. – Арк. 143.

[82] Радивиловський, Антоній. *Слово 1-ше часу войни...* // *Українська література XVII ст.* / упор. В. І. Крекотень. – К., 1987. – С. 138.

ють дотримуватися й інших християнських чеснот. По-перше, це міцна й непохитна православна віра, без неї решта цнот просто втрачає силу. По-друге, вони мусять розраховувати не на власний розум, силу, спритність чи зброю, а передусім на Божу ласку й допомогу, без якої не отримають перемоги, адже «Христосъ смѣлыми людей чинитъ на войнѣ, котрыи Христа на помочъ взываютъ»[83]. По-третє, їм належить воювати не задля слави і багатсва, а на хвалу Божу, бо інакше вони не отримають винагороди від Бога[84] (ще один натяк на антимусульманські пріоритети?).

Крім того, доброчесні воїни мусять мати «терпеніе в скорбехъ и утрапіеню»[85], тобто, уподібнюючись Христу і великомученикам, переносити без нарікань воєнні злигодні та не шкодувати власного життя в обороні православної Церкви і «отчизны своеи наймильшои». Адже, як пише Радивиловський, ті,

> которіі оставують дом, отця, матір, жени, чада і братію а для любовіі і честі Божей, для любві отчизни самих себе видають на розмаїтіі смерті... двоякую в небі од Христа приймують сторицю, єдину рицерскую, а другую мученическькую[86].

Антиподами доброчесного воїна в проповідях виступають різноманітні абстрактні персонажі, а саме: ті, що підносяться в пиху; що переслідують Церкву Божу та християн убивають; єретики; іновірці; люди гордовиті, зажерливі, заздрісні, підступні й зрадливі. Вони також можуть бути відважними, сильними та мужніми, але за гріхи їх позбавлено ласки Божої: «неправедно подвизаючись», вони уособлюють світ чужий і ворожий правовірному християнину.

Безпосередньо з уявленнями про «справедливу заплату» та «справедливого воїна» пов'язане й поняття справедливої/несправедливої війни. У проповідницькій риториці натрапляємо на два різновиди справедливих воєн, які, принципово відрізняючись по суті, здебільшого описані з допомогою одних і тих самих

---

[83] Галятовський, Йоаникій. *Казанье второе на Стрѣтеніе Господне // Ключъ разумѣнія /* Йоаникій Галятовський. – Л., 1665. – Арк. 128.

[84] Радивиловський, Антоній. *Слово второе на неделю 7 по Сошествіи Святого Духа // Вѣнецъ Христовъ /* Антоній Радивиловський. – К., 1688. – Арк. 156.

[85] Радивиловський, Антоній, *Слово на неделю 4 по Сошествіи Святого Духа // Вѣнецъ Христовъ /* Антоній Радивиловський. – К., 1688. – Арк. 167 зв.–171 зв.

[86] Радивиловський, Антоній. *Слово 1-ше часу войни... // Українська література XVII ст. /* упор. В. І. Крекотень. – К., 1987. – С. 140.

виразів. Застосовуючи сучасний понятійний апарат, ці різновиди можна ототожнити з війнами реальними та віртуальними (або, точніше, моральними). Реальні – це ті, що тривають тут і тепер, а також ті, про які відомо зі Святого Письма, історичних оповідей або інших «авторитетних» джерел. Віртуальні ж війни – це постійна «війна» Церкви за душі пастви, а також боротьба кожного вірянина зі своїми гріхами та спокусами. Детально описуючи ці другі війни в «Зерцалі Богословії», Кирило Транквіліон Ставровецький зазначає, що йдеться не про війну «проти крові і тіла», а проти «властей темних і духів гнівливих і злосливих»[87]. Позірно ця безкровна війна, що точиться на духовному фронті, не має стосунку до нашої теми, однак прямі аналогії між «реальними» та «моральними» війнами, дуже часті у текстах проповідників, змушують звернути увагу й на цей сюжет.

У риториці проповідей «внутрішня війна», необхідна кожному християнину для власного спасіння, перестає бути аж такою безкровною, коли мова заходить про опір «Церкви воюючої» злим силам та коли «злосливий світ» матеріалізується в конкретних людях, народах чи державах. Перенесення духовної битви на землю неодмінно вимагає її виправдання: загалом це пояснюють Божою волею, проте нерідко цій волі намагаються знайти й докладніше, раціональне тлумачення.

Отож, «необхідною», з погляду українських проповідників, є та війна, що точиться проти іновірців, єретиків та заскорузлих грішників. Такою самою вона стає, коли треба відбити напад ворога, що загрожує не тільки Церкві, але й усій християнській спільноті. Таку війну автори досліджуваних текстів вважають справедливою. Вона може точитися як на чужій, так і (в гіршому випадку) на своїй території і обов'язково буде переможною, бо в ній Господь виступає на боці тих, хто благає Його про поміч і посвячує Йому свою перемогу. Він благословляє лицарів на покарання ворогів. Найпевнішим доказом покровительства Божого, а отже, і справедливості самої війни є успіх у ній.

Утім, за гріхи Бог може наслати й «несправедливу» війну. Така війна неуникненна, бо нею Господь карає людські переступи. На цей топос і церковного, і світського письменства раз по раз натрапляємо, зокрема, у проповідях Йоаникія Галятов-

---

[87] Ставровецький, Кирило Транквіліон. *Зерцало Богословіи* / Кирило Транквіліон Ставровецький. – Почаїв, 1618. – Арк. 45.

ського: «Богъ людей грѣшныхъ... караетъ войною, голодомъ, повѣтремъ... саранчею и иншыми пляґами, жебы ся каяли і заховали приказанья Божіи»[88]; «За грѣхи караєтъ Богъ войною, неволею, спустошеньємъ и упадкомъ кролевства, панства и землѣ розмаитыи»[89] та ін.

Ще один різновид «справедливої війни» церковні автори вбачають у суто світських її проявах – це захист «нашої» землі від загарбників. Таку війну провадять не тільки за Церкву, але й за «отчизну», до чого яскраво закликає в одній зі своїх проповідей Антоній Радивиловський:

> Яко ж ся так окрутному і страшному неприятелеви спротивити маєте, єсли не войною? Взявши теди собі Бога в помощ і Пресвятую Богородицу, ополчітеся за братію вашу, синов ваших, і жени ваші і домов ваших... Презацноє християнськоє воїнство! Дві речі найбарзій вас порушити і серця ваші запалити могуть в мужественной розправі воєнной з тим окрутним бісурманином, на нас невинне наступуючим. Першая – честь Божая, другая – любов отчизни[90].

Отже, підсумовуючи, можемо ствердити, що в українській церковній думці другої половини XVII ст. справедливою вважали війну:

- яку ведуть з іновірцями за славу Божу і Церкву Христову;
- яка має характер захисту від ворога, «що несправедливе... наступує», хоч «не далисьмо єму жадної до войни причини»[91];
- яку ведуть, що зберегти цілість «отчизни наймильшої»;
- спрямовану проти зрадника або проти тих, що в односторонньому порядку зламали присягу, умови договору чи домовленості.

---

[88] Галятовський, Йоаникій. *Казанье второе на Стрѣтеніе Господне // Ключъ разумѣнія* / Йоаникій Галятовський. – Л., 1665. – Арк. 131 зв.

[89] Галятовський, Іоаникій. *Казанье в неделю четвертую по Воскресеніи Христовомъ о разслабленномъ // Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 102.

[90] Радивиловський, Антоній. *Слово 1-ше часу войни... // Українська література XVII ст.* / упор. В. І. Крекотень. – К., 1987. – С. 137–138.

[91] Там само. – С. 142.

Протилежністю «справедливої» війни є війна «несправедлива», а саме:

- спровокована кимось як внутрішня (громадянська), що веде до розбрату;
- розпочата зовнішнім агресором;
- ведена безпідставно з бажання наживи чи прагнення здобути славу;
- ведена по-зрадницькому, через «брань нощную» та «мятежи внутрняя»[92].

У поглядах на справедливі/несправедливі війни українські мислителі другої половини XVII століття очевидно не були ані самостійними, ані оригінальними. Проте для досліджуваної в цій книжці системи цінностей значення викладених ідей полягає передусім у самому факті звернення до проблем, які раніше оминали увагою. Із плином часу ця тенденція переросте в пошук нових способів пізнання світу та зумовить появу богословської літератури, в якій морально-етичні ідеї, пов'язані з війною, будуть артикульовані набагато чіткіше.

VI.4. «Зрада» – це гріх, моральний переступ чи злочин?

Категорії вірності, яка є моральною чеснотою, та її антипода – зради, яка є її антиподом, тісно корелюють із такими цінностями, як честь, вітчизна та спільне благо, що були розглянуті в попередніх розділах. Тож на завершення цього дослідження варто зупинитися на тому, як обидва щойно згадані поняття тлумачилися в богословських текстах другої половини XVII століття.

Основну увагу буде звернуто на категорію «зради», адже вірність розглядали або як безумовне слідування заповідям Божим та Його волі, тобто як аспект віри, або як дотримання даних обіцянок та виконання суспільних обов'язків, про що вже йшлося вище. Врешті, вірною вважали людину, що не зраджує, а це можна зрозуміти тільки крізь призму того, які смисли вкладалися у поняття «зрада».

Слово «зрада» в сьогоднішньому вжитку має чимало значень, зокрема з негативними морально-етичними чи правови-

---

[92] Прокопович, Феофан. *Слово похвальное о преславной над войсками свейскими победе...* // *Сочинения* / Феофан Прокопович. – М.–Ленинград, 1961. – С. 27.

ми конотаціями[93]. Тим часом його давніша семантика далеко не завжди відповідала сучасній, причому корпус смислів залежав не тільки від доби використання, але й від типу текстів, зокрема світських, правничих чи богословських[94]. Аналіз розвитку значень цієї лексеми дозволяє простежити, як змінювалися моральні норми та уявлення, закріплюючись на вербальному рівні. Однак ця проблема потребує ґрунтовнішого дослідження, тому стисло окреслю тільки окремі віхи формування традиції та зупинюся на трактуванні «зради» у трактаті Інокентія Гізеля *«Мир з Богом чоловіку»*.

Проблему вжитку й смислового наповнення таких понять, як «вірність/зрада», на річпосполитському матеріалі досі розглядали зазвичай у двох аспектах – політико-правничому (зрада Батьківщини) та у плані взаємин подружніх пар[95]. Тоді як у «Лексиконі» Памва Беринди слово «зрада» («здрада») використане як тлумачення до церковнослов'янських назв «преданіе» (поруч із синонімом «предательство»)[96] та «лесть»[97] (один із синонімів у тлумачній частині – «ошуканье»). «Ошукую» також подано як відповідник до «лихоимствую», але тут дієслів, спільнокорене-

---

[93] У сучасних тлумачних словниках української мови знаходимо такі значення лексеми «зрада»: 1) перехід на бік ворога; віроломство, зрадництво; 2) порушення вірності у коханні, дружбі; 3) відмовлення від своїх переконань, поглядів та ін. (див.: *Великий словник сучасної української мови* / ред. В. Бусел [та ін.]. – К., 2005. – С. 478; *Словник української мови (академічний тлумачний словник)*: в 11 томах / ред. І. Білодід. — Т. 3. – К., 1972. — С. 696).

[94] Для прикладу, у богословських творах подружню невірність не кваліфікували як зраду, оскільки оцінювали її не з погляду стосунків між людьми, а як порушення обітниці таїнства шлюбу, а отже, відносно особи Бога це було не зрадою, а перелюбом.

[95] Див.: Augustyniak, Urszula. *Potworne konspiracje, czyli problem zdrady w Rzeczypospolitej w czasach Wazów* // Barok: historia – literatura – sztuka. – 1994. – Półrocznik I/1. – S. 89–102; Lityński Adam. *Przestępstwa polityczne w polskim prawie karnym XVI–XVIII wieku* // Prace naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Nr. 119. – Katowice, 1976. – S. 55–86.

[96] «**Преданіе**:* ...предателство, зрада, выданье... **Предатель**: зрадца, выдавца... **Предаю**: выдаю, зраджаю...». Див.: Беринда, Памво. *Лексіконъ славенороссκій и именъ тлъкованіе* / Памво Беринда. – К., 1627. – Шпальта 175.
* Тут і далі всі виділення в цитатах мої. – Л. Д.

[97] «**Лестецъ**: волоцюга, зрайца... **Лесть, лщеніе**: здрада, здражѣнье, ошуканье... **Лестивый**: зрадливый... **Лестный лобзатель**: зрадливы(й) поцѣловачъ... **Лещу**: зраджаю, ошукиваю» (там само. – Шпальта 106).

вих з іменником «зрада», у тлумачній частині немає, натомість розкривається суть самого вчинку «лихоимства», співзвучна з тлумаченням одного з семи смертних гріхів[98]. Що ж стосується «вірності», то у словнику Беринди вона протиставлена «зраді» лише опосередковано – через поняття «щирого», «незрадливого» («нелестного»)[99] і «вірного»[100].

У традиції християнського богослів'я зміст понять «зрада, зраджувати, зрадник» виводиться з Нового Заповіту, який «поза декількома випадками загальнішого вживання цих слів... відсилає передовсім до рефлексій над актом зради або видання Ісуса Юдою [Мт. 10:4; 26:21,23,25,46,48; Мр. 14:18,42,44; Лк. 6:16; 22:21; Ів. 13:21; 21:20; Дії 7:52]»[101]. У патристиці, зокрема в «Мораліях» Григорія Великого, поняття, зближене з сенсом «зради» (infidelitas – буквально «невірність»), використовується не тільки для окреслення вчинку Юди, але й на позначення зневіри, безбожності, зради Бога через власне нерозуміння або духовну безсилість[102]. Загалом у середньовічному богослів'ї це поняття здебільшого корелюється з проблемами віри, не обростаючи соціальними смислами. Розширення його значеннєвого поля припадає на другу половину XVI–XVII ст. – час оформлення моральної теології в окрему дисципліну католицького богослів'я та розквіту казуїстики. Останнім процесам значною мірою сприяли ухвали Тридентського Собору, зокрема декрет про сакрамент покути, за яким сповіднику надавалися повноваження своєрідного духовного судді, а саму сповідь потрактовано не стільки як акт «лікування» враженої гріхом душі, скільки як суд сумління щодо відповідності поведінки каянника нормам християнської

---

[98] «**Лихоимствую**: ошукиваю, лакоме маетность збираю» (там само. – Шпальта 108).

[99] «**Не лестный:** не зрадливы(й), щиры(й)...» (там само. – Шпальта 106).

[100] «**Вѣрнѣ**: исте, певне, щиро» (там само. – Шпальта 34).

[101] Widła, Bogusław. *Słownik antropologii Nowego Testamentu* / B. Widła. – Warszawa, 2003. – S. 331. Слід зазначити, що в сучасному українському перекладі Нового Заповіту у вказаних автором текстах використовується як слово «зрадили», так і «видали».

[102] Пор.: Gregory the Great. *Expositio in Job, seu Moralium lib. XXV* / Gregory the Great; trans. by James J. O'Donnell. – Book 2. – XXVII, 46; XXX, 49; XXXI, 51; XXXIV, 55, 56. – Режим доступу: http://ccat.sas.upenn.edu/jod/gregory.html (25.09.2009). – Назва з екрану.

моралі[103]. Під час сповіді священик особливу увагу мав звертати на самостійне і добровільне визнання вірянами скоєних гріхів, визначення їх тяжкості, кількості, виду, а також обставин, що могли змінювати характер переступу. У детальній класифікації різноманітні життєві ситуації та вчинки були підведені під визначені канонічним правом поняття, причому в деяких казуїстичних класифікаціях згадується і «зрадництво»[104], яке тлумачили як один із результатів зажерливості (надмірного прагнення матеріальних благ) й ілюстрували тою-таки зрадою Юди, що видав Христа задля отримання грошей. У близькому до вказаного значенні слово «зрада» використовують і проповідники XVII ст. (серед католицьких – Петро Скарга, Фабіан Бірковський, Томаш Млодзяновський, серед православних – Йоаникій Галятовський, Антоній Радивиловський, Лазар Баранович): «зрадливим» вони називають щастя «цього світу», яке зваблює людські душі втіхами, розвагами, багатством, славою тощо, відвертаючи їх від спасіння та передаючи до рук диявола[105].

Для православної традиції трактати з моральної теології, де б детально були розглянуті окремі «випадки сумління» і визначалася міра їх гріховності, аж до другої половини XVII століття, як уже сказано вище, не були властиві[106]. Першою працею, що

---

[103] Sareło, Zbigniew. *Leczniczy charakter pokuty*: *(z historii zagadnienia)* // Studia Theologica Varsoviensia. – 1983. – Nr. 2 (21). – S. 24–32; Pryszmont, Jan. *Historia teologii moralnej* / ks. Jan Pryszmont. – Warszawa, 1987. – S. 117–120; Illanes, Jose Luis. *Historia teologii* / J. L. Illanes, J. I. Saranyana; tłum. Piotr Rak. – Kraków, 1997. – S. 291–296.

[104] Див.: Derdziuk, Andrzej. *Grzech w XVIII wieku: (nurty w polskiej teologii moralnej)* / A. Derdziuk. – Lublin, 1996. – S. 158–160; Bajda, Jerzy. *Teologia moralna (kazuistyczna) w wieku XVII–XVIII* // *Dzieje teologii katolickiej w Polsce*. – T. II, cz. 1. – Lublin, 1975. – S. 269–275. Найпопулярнішими підручниками з моральної теології в XVII ст. були *«Institutionum moralium»* Хуана Азора (перше видання 1600–1611 рр.) та *«Medulla theologiae moralis»* Германа Бусенбаума (перше видання 1645 р.).

[105] Пор., наприклад, у Петра Скарги: «Y tym nas nauczył Pan, abyśmy szczęście świata tego i chwałę ludzką za śmiechy, **zdradę** i jedno błazieństwo mieli... bo nie tylko odmienne jest szczęście świata tego, ale nas do zapamiętania odmiany, chorób, śmierci i sądu Bożego przywodzi» (Skarga, Piotr. *Kazania na niedziele y święta całego roku* // Piotr Skarga. – Wilno, 1793. – T. 1. – S. 270).

[106] Цього не потребує практика сповіді у православній Церкві, де будь-який, навіть найменший гріх трактується як образа Бога, а отже, людина потребує загального прощення від Його милосердя. Див.: Evdokimov, Paul. *Prawosławie* / P. Evdokimov; tłum. Jerzy Klinger. – Warszawa, 2003. – S. 47–48; 306–311. Зокрема,

детально перелічує різновиди гріхів і значною мірою орієнтується на ситуації повсякденного життя, став трактат архимандрита Києво-Печерської лаври Інокентія Гізеля *«Мир з Богом чоловіку»*, виданий 1669 року. Власне тут, серед іншого, вміщено й невеликий розділ, який пояснює, що таке зрада і які вчинки слід кваліфікувати як зрадницькі в контексті вчення про гріх. Утім, за Гізелем будь-який гріх можна трактувати як зраду, оскільки сама схильність до гріха – це порушення вірності Богу та Його заповідям. Ця думка досить виразно сформульована в першій главі другої частини трактату, де йдеться про те, як грішник має викликати в собі почуття душевної скрухи та каяття. Для цього автор трактату пропонує задуматися над двома питаннями: «Что содѣя? Кого обиди?», – на які тут-таки дає відповідь:

> Бога прогнѣва, дружество єго попра, **предатель** єго обрѣтеся, и ко врагу єго діаволу предастся, изволяя плѣнникомъ того быти, неже другомъ Божіимъ: не помышляя, яко въ Бозѣ ради человѣка сія четыри сочеташася, яко онъ єстъ творецъ, благодѣтель, отецъ, и Господь нашъ [М., 53].

У щойно згаданому розділі про зраду («здрада», «предательство») запропоновано таку її дефініцію:

> прелщеніе противу вѣрности прислушающея, бывающее на чію тщету: єгда кто ради нѣкоего своего приобрѣтенія открываетъ что тайное съ наведеніемъ тщеты ближнему; любо сіе откровеніе будетъ чрезъ словеса, любо чрезъ кое дѣло, открывающее образъ ко повреждению [М., 139][107].

автор вказує на відмінність між католицькою та православною традиціями: «Nie posiadamy kierowników sumień, mamy tylko spowiedników i ojców duchownych i jesteśmy kierowani przez krew męczenników» (там само. – С. 47); «Jeśli według św. Jana (1J 5:16–18) istnieje rozróżnienie między grzechami ad mortem oraz innymi, to jednak niema żadnych konkretnych katalogów grzechów powszednich i śmiertelnych» (там само. – С. 309).

[107] До шостого плоду зажерливості, який в оригіналі названо «лесть», на полях подано глосу «зрада», що відповідає одному з тлумачень, поданих у «Лексиконі» Памва Беринди. Але визначення цього гріха як учинку, коли хтось «стяжаваетъ кое приобрѣтеніе, прелщающи ближняго, уже не словесы, но самымъ дѣйствіемъ своимъ лукавны(м): якоже въ купецтвѣ, продая мѣрою неправедною» [М., 139], більше відовідає сучасному поняттю шахрайства, а визначення «предательства», суть якого в тексті також розкривається через «прелщеніе» – сучасному поняттю зради (як і в «Лексиконі» Памва Беринди). Такі ж відповідники церковнослов'янським термінам «лесть» та «предательство» використовує Роман Кисельов у перекладі трактату *«Мир з Богом чоловіку»* сучасною українською

Отож, як бачимо, зрада у тлумаченні Ґізеля – це вчинок, до якого людину спонукає насамперед пожадливість. Цей гріх віднесено до смертних, що детальніше обґрунтовано в описі смертного гріха зажерливості («лихоимства»), де зрада виступає як його сьомий, останній плід. Їй передують «окамененіе сердца», «смущеніе мысли», «насиліе или хищеніе», «ложъ», «клятва неправедная» та «лесть» [М., 136–139]. Відносячи зраду до групи гріхів, пов'язаних із зажерливістю, Ґізель традиційно апелює до Нового Заповіту: саме задля наживи Юда зрадив Христа. Утім, на цьому зв'язок Ґізелевого пояснення зради з євангельською традицією практично завершується. Решту постулатів він виводить із реалій повсякдення та чинної правової системи, з прискіпливістю юриста описуючи, хто, за яких обставин, у який спосіб і стосовно яких об'єктів може скоїти злочин, який на сповіді слід кваліфікувати як «зраду».

Окрім зразків католицької казуїстики, які автор використав даючи визначення зради, архимандрит Києво-Печерської лаври, як видається, взорувався також на судову практику Речі Посполитої та, зокрема, Третій Литовський Статут (1588 р.), де була прописана кримінальна відповідальність за «зраду речі посполитої»[108]. На це вказує як збіг окремих пунктів трактату й Статуту, так і відсутність у трактаті тих моментів, що у Статуті прописані, але не потрактовані як зрада. До останніх Ґізель відносить, зокрема, перехід до іншого віросповідання, подружню невірність, втечу з поля бою тощо: у трактаті їх описано як гріхи «проти вѣрности прислушающея», проте не кваліфіковано як зраду.

Класифікуючи зрадницькі вчинки, Ґізель поділяє їх на три типи: скеровані проти конкретної особи («о самыхъ лицахъ

мовою (Ґізель, Інокентій. *Вибрані твори у 3 томах* / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 1. Кн. 1. – К.–Л., 2012. – С. 213).

[108] Уршуля Августиняк, аналізуючи аналогії та розбіжності між політико-правовою системою Речі Посполитої та західними державами, вказує, що в обох випадках поняття зради розглядалося виключно в контексті політичних практик, однак анахронізмом, порівняно з західними уявленнями, була нерозділеність у свідомості річпосполитської шляхти таких понять, як «зрада маєстату» та «зрада Речі Посполитої», що відображено й у Третьому Литовському Статуті (див.: Augustyniak, Urszula. *Potworne konspiracje, czyli problem zdrady w Rzeczypospolitej w czasach Wazów* // Barok: historia – literatura – sztuka. – 1994. – Półrocznik I/1. – S. 89–102).

человѣковъ»), які стосуються рухомого та нерухомого майна («о имѣніяхъ движимыхъ» та «о имѣніяхъ лежащихъ»); пов'язані з розкриттям таємниць («о таинствахъ въвѣренныхъ»). В останньому випадку зрадою названо не тільки розголошення довіреної таємниці, але й спроба підступом чи обманом отримати закриту інформацію (наприклад, відкриваючи та читаючи чужі листи).

Акт зради конкретної особи, за Ґізелем, має місце, коли хтось через прагнення до наживи словами або діями видає певну людину, «открывая обра(з) къ наведенію ему тщеты или обиды» [М., 139]. Як бачимо, у трактаті не вказано, хто може бути суб'єктом ганебного вчинку, тобто рівень моральної (як і кримінальної) відповідальності за зраду не залежить від соціального статусу того, хто її здійснив або мав намір здійснити. Цікаво, що в цьому пункті Ґізель вважає злочином не тільки звершену дію, але й твердий намір її здійснити, хоч у багатьох інших випадках він застерігає, що думання про можливість переступу (спокуса на гріх) ще не конче є гріх, і здебільшого не є гріх смертний. Не описує Ґізель і об'єкта зради, тобто, в його трактуванні, зраджувати не можна нікого, незалежно від суспільного стану, майнового, конфесійного чи іншого соціального статусу особи.

Набагато виразнішими, ніж у Ґізеля, у плані «станової заанґажованості» та, зрештою, відповідності соціальній доктрині православної Церкви[109], є пояснення про сутність зради у трактаті Йоаникія Ґалятовського «Грѣхи розмаитіи». Автор тлумачить це поняття у спеціальному підрозділі «Грѣхи меншыхъ людей противъ преложоныхъ», тобто вже цим надає поняттям «вірність» і «зрада» чіткого соціального забарвлення, пов'язуючи їх з обов'язком підданих бути вірними своїм панам, оскільки всяку владу дано від Бога[110]. Щоправда, Ґізель теж зупиняється на обов'язках підданих щодо панів, однак, на відміну від ригоризму Ґалятовського, тлумачить їх з урахуванням реальних життєвих

---

[109] Див.: Meyendorff, John. *Teologia bizantyjska: historia i doktryna* / J. Meyendorff; tłum. Jerzy Prokopiuk. – Warszawa, 1984. – S. 271–276.

[110] Гріх становлять «противъ царя, князя, гетмана, воєводи, противъ пана якогоколвекъ, противъ магістрату албо уряду бунти, намова и здрада... бо противляяйся власти Божію повелѣнію противляетъся» (Галятовський, Іоаникій. *Грѣхи розмаитіи // Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 380–381).

ситуацій та гідності будь-якої людини. Так, вимога «вірності» челяді своїм панам у нього не є безумовною: слуги мають право не виконувати наказів, якими їх спонукають до гріха (тобто, мають право оцінювати моральну якість наказів пана, чого не припускає Галятовський); а зрадою щодо панів є не бунти, а намагання ошукати їх, даючи нещирі поради або розкриваючи стороннім особам те, що діється в домі[111].

Що стосується «зради» у випадках володіння/порядкування нерухомим майном, то її тлумачення у трактаті Інокентія Гізеля та в артикулі про державну зраду Литовського Статуту збігаються майже дослівно, оскільки і там, і там ідеться не про приватний інтерес (пограбування чи захоплення маєтку), а про об'єкти державного значення. Для прикладу пор.:

«Мир з Богом чоловіку»	III Литовський статут
Смертним гріхом є зрада «о имѣніяхъ лежащихъ, яко єгда кто изъявляетъ врагу путь къ взятію коего града или полка» [М., 139]	Стратою карають того, «хто бы теж замок наш неприятелю здрадою подал»[112]

Розширюючи свої пояснення, Гізель додає, що в зазначених випадках смертельно грішать не тільки самі зрадники, але й ті, хто заради наживи звинувачує невинних людей у скоєнні переступу:

> порицающе их аки бы били **предателями** Отчества, пріяющими врагомъ, и сами врагами, да бы их чре(з) таковое оклеветаніе и(з) имѣній совлекли, или тако на нихъ за что отмстилися [М., 228].

Це почасти перегукується з артикулом Третього Литовського Статуту, який передбачає смертну кару для тих, хто, оскаржив-ши когось у зраді, не зміг цього довести[113]. До зрадницьких дій, тобто

---

[111] «Господиномъ злѣ совѣтуютъ, ласканіемъ ихъ **прелщаютъ**. Єже въ дому господина дѣетъся въ тайнѣ чуждымъ открываютъ и **предаютъ**» [М., 221].

[112] *Статут Вялікага Княства Літоўскага 1588. Тэксты. Даведнік. Каментарыі* / ред. І. П. Шамякін. – Мінск, 1989. – С. 80–81.

[113] «А естли бы хто кого обмовил в том учинку, а звлаща где бы на его менил, же нам, господару, на здоровье стоял або реч посполитую **здрадити** и ку упадку привести хотел, а на то ся готовал и усажал, а таковий поведач... естли бы таким явным сведецтвом не довел, сам отсуженьем почстивости и горлом маеть быти каран» (*Статут Вялікага Княства Літоўскага 1588. Тэксты. Даведнік. Каментарыі* / ред. І. П. Шамякін. – Мінск, 1989. – С. 82).

таких, що можуть зашкодити спільному благу, у Статуті віднесено й фальшування монет та торгівлю зброєю і військовим спорядженням, коли їх вивозять до ворожих земель[114]. У трактаті Ґізеля ці вчинки не названо зрадницькими, але віднесено до смертних гріхів, характерних для купецтва[115].

Різновид зради, описаний у трактаті під рубрикою «О имѣніяхъ движимыхъ», коли хтось «сокровенныи чіи пѣнязи, или иныя вещи, показуетъ хищникомъ» [М., 139], простіше можна назвати співучастю у крадіжці. За Ґізелем, цей гріх, як і злодійство, «обовязуетъ до возвращенія». У Третьому Литовському Статуті такі вчинки (коли вони не стосуються короля) також кваліфікуються не як зрада, а як крадіжка або розбій.

Останній різновид зрадницьких дій, згаданий у трактаті *«Мир з Богом чоловіку»*, –розкриття чужих таємниць[116], що може спричинити як матеріальні збитки, так і втрату «честі» (доброї слави) скривдженої особи. Інокентій Ґізель поширює цей припис на всі верстви тогочасного суспільства. Опис учинків, які можна кваліфікувати як зраду довіреної таємниці, знаходимо у переліку гріхів, притаманних різним групам населення [М., 226–227]: священикам (порушення таємниці сповіді); адвокатам (розголошення конфіденційної інформації, отриманої від підзахисного); суддям (випитування відомостей про третіх осіб, які не мають стосунку до судового процесу); свідкам (які розголошують у суді інформацію, отриману від людини, що потребувала допомоги чи поради); лікарям (які розповідають про таємну хворобу свого пацієнта); дітям чи батькам (які повідомляють стороннім особам про недоліки своїх родичів) тощо[117].

Щоправда, в окремих випадках розкриття чужої таємниці може виявитися, за Ґізелем, і заслугою: якщо викривається намір особи, що збирається завдати шкоди «добру общему многимъ»: справедливість вимагає таку таємницю «изъявити на охраненіе

---

[114] Див.: Малиновский, Иоанникий. *Учение о преступлении по Литовскому Статуту* / И. Малиновский. – К., 1894. – С. 65–66.

[115] «Аще... пѣнязи... злыя привозили», «Аще врагомъ Креста Святаго или єретикомъ кули, прахи, стрѣлбу, брони и прочая въоруженія воинская отай подвозили, продающе на брань противу православныхъ» [М., 231].

[116] «О таинствахъ ввѣренныхъ, єгда кто изъявляетъ чію тайну на єго повреждєніе» [М., 139].

[117] Детальніше див. в розділі IV цієї праці.

неповинныхъ» [М., 139]. Згідно з Литовським Статутом, викриття зрадницьких змов чи підготовки заколотів теж вважалося прямим обов'язком кожного громадянина, навіть якби дорослому синові довелося доносити на батька[118].

До зради Інокентій Гізель відносить і відкриття чужих листів. Особливо важким (смертним) цей гріх буде в тому разі, коли в листі йдеться «о вещи великой». Але й тут автор трактату знаходить винятки, очевидно, зумовлені практикою щоденного життя. Порушення конфіденційності кореспонденції він не кваліфікує як зраду, якщо: листа відкриває «старійший» за того, до кого його написано; коли це робить близький товариш, який має на це право; коли це робить людина, яка напевно знає, що лист містить наклеп на неї чи інформацію, котра може їй зашкодити.

Підсумовуючи, можемо констатувати, що «юридичний підхід», обраний Гізелем для аналізу гріха як злочину, скоєного проти Бога, справедливості, природного права та спільного блага, призвів до того, що «зрада» оцінюється не стільки крізь призму моральної ганебності вчинку, скільки з погляду небезпеки, яку вона може становити для окремих осіб чи для злагоди соціуму загалом, тобто з уваги на те, як «зрада» може призвести до руйнування важливих суспільних цінностей.

---

[118] Див.: Малиновский, Иоанникий. *Учение о преступлении по Литовскому Статуту* / И. Малиновский. – К., 1894. – С. 65–66.

Замість післямови



Діалогізм як цінність у культурі українського бароко



к добре видно з аналізованого матеріалу, інтелектуальний світ ієрархів православної Київської митрополії другої половини XVII ст. не був ізольований від зовнішніх упливів, а однією з головних його ознак стали спроби визначити власну ідентичність через порозуміння з іншими конфесіями. Владика Ігор (Ісіченко), аналізуючи церковне життя України доби Бароко, звертає особливу увагу на опрацювання в Києві прийнятних підстав для еклезіального спілкування Київської Церкви як зі східним (православним), так і з західним (католицьким) християнством, а вершиною таких спроб уважає сформовану Петром Могилою «ідею автокефального Київського патріархату, котрий був би у братніх стосунках як зі Вселенським Константинопольським патріархатом, так і з папою Римським як головою Західної Церкви»[1]. І хоч у зв'язку з різними обставинами ця ідея не була реалізована, концепція порозуміння як бажаної та досяжної мети допомогла однодумцям та послідовникам Могили відмовитися від етнічно-конфесійної автаркії. Розбудовуючи реформовану, добре організовану, відкриту до спілкування з зовнішнім світом православну Церкву, вони тим самим утверджували її власне місце у складних міждержавних та міжконфесійних стосунках тогочасної Європи.

Дослідники української барокової культури, передусім літератури, часто звертають увагу на потужний вплив, який справили на формування цієї культури західні, іншоконфесійні зразки, з чого імпліцитно випливає висновок про певну вторинність

---

[1] Ісіченко, Ігор. *Церковне життя України епохи Бароко // Українське Бароко* / ред. Л. Ушкалов. – Т. 1. – Харків, 2004. – С. 108. Також про це див.: Жуковський, Аркадій. *Петро Могила й питання єдності церков* / А. Жуковський. – К., 1997. – 304 с.

української культури як нібито позбавленої власного стрижня. Натомість продуктивнішою в аспекті інтерпретації зовнішніх упливів видається концепція сучасної компаративістики, яку застосовує в дослідженнях з української літератури XVII ст. Дмитро Наливайко. Він наголошує на творчій складовій процесу будь-якої рецепції, адже література-позичальниця вбирає в себе не все підряд, а тільки те, що «відповідає її потребам та інтенціям»[2]. На підтвердження цієї думки, цитуючи працю П'єра Брюнеля, Наливайко наводить відомий вислів Андре Жіда про те, що «вплив нічого не створює – він пробуджує»[3], а отже, запозичення свідчить не про мавпування, а про здатність певної культури критично оцінити здобутки іншої та відібрати з них тільки те, що вже іманентно перебуває в надрах культури, яка зазнає впливу. Джованна Броджі Беркофф, порушуючи питання про наявність «канону українського літературного бароко», також наголошує на продуктивному значенні полілінгвізму та використання як західних, так і візантійських зразків для творення власного культурно-семантичного поля[4].

Спираючись на окреслені концепції, спробуємо з'ясувати, як проявлялася «відкритість» мислення та здатність до засвоєння чужого в тих ідеях, що їх висловлювали українські церковні діячі другої половини XVII ст., та як, вибираючи суголосне з «чужого», вони вступали в діалог із зовнішнім світом і репрезентували в ньому себе. Варто, втім, нагадати, що концепт діалогізму, як і поняття цінностей, увійшов до філософського дискурсу щойно на початку XX століття, ми ж будемо провадити мову не про його сучасне смислове навантаження, а про те, якими смислами він був наповнений у ранньомодерній культурі.

Що ж до філософської ідеї діалогізму початку XX ст., то її вперше обговорено у творах Михаїла Бахтіна, Володимира Бі-

---

[2] Наливайко, Дмитро. *Українське Бароко: типологія і специфіка* // *Українське Бароко* / ред. Л. Ушкалов. – Т. 1. – Харків, 2004. – С. 15.

[3] Там само. Також див.: Брюнель, П'єр. *Вступ до «Стислого курсу порівняльного літературознавства»* / П. Брюнель; пер. О. Романова // *Сучасна літературна компаративістика: стратегії і методи* / ред. Д. Наливайко. – К., 2009. – Режим доступу: http://www.ex.ua/view/12953337; suchasna literaturna komparatyvistyka-brunel.pdf (03.10.2012). – Назва з екрану.

[4] Беркофф, Джованна Броджі. *Чи існує канон українського літературного Бароко?* / пер. О. Федорко // Український гуманітарний огляд / ред. Н. Яковенко [та ін.]. – Вип. 16–17. – К., 2012. – С. 9–54.

блера, Мартіна Бубера, Фрідріха Розеншток-Хюссі та ін. Вони трактують цей феномен не як тип комунікації, коли інформація від одного суб'єкта передається іншому (засвоєння такої інформації реципієнтом ми називаємо запозиченням), а як «духовну форму міжсуб'єктної взаємодії»[5], наслідком якої стає сутнісна зміна обох учасників діалогу. Мартін Бубер називає це існуванням «основного слова» «Я-Ти», що протиставляється «основному слову» «Я-Воно (Він, Вона)»[6]. Два «основні слова» відповідають різним типам ставлення до «іншого». «Я-Воно» спрямоване на отримання певного формального знання про іншого – його природу, властивості тощо, але не охоплює його сутності. Це не діалог, а спосіб комунікації, викликаної прагматичними потребами, зацікавленням в обміні інформацією тощо. Тут «Я» виступає суб'єктом дослідницького інтересу, спрямованого на об'єкт «Воно». Натомість зв'язка «Я-Ти» – це діалог. Вона не передбачає отримання знань, оскільки в ній немає суб'єктно-об'єктних стосунків, зате є внутрішня єдність «Я» і «Ти», де ставлення до «Ти» передбачає схоплення сутнісної самості власного «Я» у парному «Ти» і, навпаки, самості цього «Ти» в самому собі (тобто у своєму «Я»). Такі стосунки передбачають духовну зрілість суб'єктів взаємодії, їх самодостатність та усвідомлення того, що тотожність (ідентичність) самому собі є певною цінністю, яка з'являється та розкривається тільки у відношенні до інших тотожностей. Такий діалогізм притаманний як окремим людям, так і культурам. Ідея «діалогу культур» повторно актуалізувалася наприкінці XX ст., коли в контексті глобалізації, з одного боку, вкрай гостро постало питання «хто ми» та якими є питомо «наші» риси, цінності тощо, котрі об'єднують окремих індивідів у «ми» (нація, держава, культура і т. д.), і коли водночас дослідники зіткнулися з феноменом полісемантизму ідентичностей, що потребує нового пояснення. У такому ракурсі діалогізм трактують і як взаємне визнання/зацікавлення різних культур одна одною, і як утворення нових ідентичностей на їх пограниччі, коли ті вступають у зв'язок на рівні «Я-Ти».

---

[5] Каган, Моисей. *Глобализация культурных процессов: становление диалогического мышления* // Глобализация: синергетический подход. – Режим доступу: http://spkurdyumov.narod.ru/d42kagan.htm (05.11.2012). – Назва з екрану.

[6] Бубер, Мартин. *Я и Ты* // *Два образа веры:* [сборник: пер. с нем.] / М. Бубер. – М., 1995. – С. 16–17.

Звичайно, такі явища були притаманні не тільки XX століттю. Процес осмислення власної «самості» передбачає наявність «іншості», з якою себе порівнюють. При цьому ставлення до цієї іншості (іншостей) може бути як ворожим (у випадку герметичних соціумів чи субкультур, коли все нове або чуже сприймається апріорі як загрозливе, руйнівне, «неправильне», таке, що навіть не потребує вивчення та розуміння), так і зацікавлено відкритим (коли самодостатність культури дозволяє їй вступати в духовну взаємодію з «іншим» без ризику втрати власної сутності).

Як уже мовилося, українську культуру середини XVII ст., можна змоделювати за описаною М. Бубером ситуацією, коли потік «нового» став таким бурхливим, а нестабільність і непевність життя такою суттєвою, що неминуче поставало питання про здатність людини відповідати за своє теперішнє і майбутнє та якось впливати на їх перебіг. У цей час православні ієрархи Київської митрополії формулюють власне бачення нагальних питань смислобуттєвого характеру в богословських трактатах, проповідях і навіть літературних творах. Таке осмислення не було актом одномоментного осяяння. Його початки бачимо ще в 1620-х рр., а доволі цілісну реалізацію – у другій половині XVII ст. Українським православним мислителям довелося пройти на цьому шляху декілька важливих етапів:

1) усвідомлення значущості питань смислобуттєвого характеру: «хто ми», «які ми», «чому ми такі», «у чому сенс нашого існування тут і тепер»;

2) виявлення рис «тотожності» та «іншості» суспільного й інтелектуального середовища, порівняння себе з «іншим», раціональний пошук підвалин культурної ідентичності;

3) осмислена селекція матеріалу для формування власного набору цінностей та структурування їх ієрархії;

4) остаточний вихід за межі герметичної культурної традиції, реформування її та побудова ранньомодерної віртуальної моделі «самості» (ідентичності) на основі відкритості до «іншого».

Детальний аналіз усіх щаблів цього процесу потребував би написання окремої монографії, тому обмежимося тільки окресленням певних часових параметрів кожного з них – звісно, беручи до уваги умовність цих меж, адже насичене інтелектуальне життя XVII ст. уможливлювало їх взаємонакладання та одночасне розв'язання різних проблем. Початки змін можна зауважити наприкінці XVI – у першій чверті XVII ст. Вони загострюються

після укладення Берестейської церковної унії та завершуються з відновленням православної Київської митрополії. Цей період позначено активними пошуками «руської» ідентичності та сумнівами в її перспективності. Власне тоді українська світська та церковна еліта, включена в політичний простір поліконфесійної та поліетнічної держави, відчула потребу окреслити перелік та ієрархію тих принципових рис, які визначали її самість (на право стати стрижневим маркером тотожності претендували належність до шляхетського стану, до певного етносу чи до певної віри). На шальки терезів лягли політична лояльність, етнічна свідомість, мова, конфесія, «вписування» себе в історичні міфи (зокрема сарматський), соціальні групи тощо. Такий процес можна кваліфікувати як установлення умоглядних кордонів власної ідентичності, де «мірою пластичності» меж є здатність до часткової зміни усталених доти конфігурацій без втрати сутнісних ознак самості (для прикладу, коли стрижневим було поняття «русин», то поставало питання, чи це конче передбачає належність до православної Церкви та вживання «руської мови», а чи певні похідні риси можуть змінюватися, не ламаючи всієї структури[7]).

Питання «хто я», «де мої межі» примушує задуматися над тим, «хто вони», а пошук відповіді на питання «чому я такий» логічно провадить до нового – «чи можу я бути іншим». Для консервативного крила православної еліти, яскравим представником якої був Іван Вишенський (бл. 1545 – після 1620), відповідь на питання «хто ми» лежала у віросповідній, а не етнічній чи політичній площині. Його версія ідентичності ототожнювалася з належністю до церкви східного обряду, а отже, апелювала до традиції, що її вважали за єдино правильну, незмінну – таку, що не потребує аналізу та не підлягає перегляду. Для людей відкритішого типу мислення проблема була значно складнішою, тож відданість традиції переставала служити достатнім аргументом у пограничних ситуаціях чи у виборі життєвих стратегій[8]. У цих середовищах «інший» спершу виступає об'єктом прагматичного інтересу та комунікації, далі параметри його «інакшості», підда-

---

[7] Див.: Frick, David. A. *«Foolish Rus': On Polish Civilization, Ruthenian Self-Hatred, and Kasian Sakovyč* // Harvard Ukrainian Studies. – 1994. – Vol. XVIII, № 3–4. – P. 210–248.

[8] Див., для прикладу, аналіз ідентичності Мелетія Смотрицького: Frick, David A. *Meletij Smotryc'kyj* / D. A. Frick. – Cambridge Mass., 1995. – 395 p.

ні аналізові, набували раціонального осмислення (суттєву роль тут відіграла міжконфесійна полеміка, яка водночас стала полемікою міжкультурною, полемікою світів із різними системами цінностей[9]). Логічним наслідком цих змін ставало «приміряння» чужих вартостей (зокрема політичних, релігійних, моральних, культурних) та інтелектуальних надбань до власної «самості». Побічним результатом таких примірянь/перевдягань у пошуку оптимальної тотожності була низка конверсій українських православних ієрархів до католицизму чи унії[10], а політичної еліти – ще й до протестантизму.

Наступний щабель осмислення українською культурою XVII ст. власної ідентичності можна співвіднести з діяльністю Петра Могили. Відкритість та масштабність мислення очільника Церкви сприяла остаточному виходові київського православ'я за межі традиційного, зосередженого на собі «я», його переходові від агресивно-ворожого протиставлення «інакшому» до глибокого осмислення свого візаві – з паралельним пошуком ознак, які могли сприяти взаєморозумінню та взаємозбагаченню. Історики богослів'я зазвичай описували це явище з перспективи латинізації православ'я та оцінювали його як негативну (з огляду на порушення чистоти догматики) тенденцію[11]. Тим часом для Петра Могили та його однодумців не йшлося про латинізацію. Питання про те, чи належність до православної спільноти є сутнісною характеристикою їхнього «Я», вже не обговорювалося. Період «примірювань» завершився, натомість почалася «реставрація» (відновлення, реформування) «зіпсованої», як тоді вважали, «са-

---

[9] Див. про це: *Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління: матеріали Перших «Берестейських читань»: (Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1–6 жовтня 1994 р.)* / ред. Борис Гудзяк, Олег Турій. – Л., 1995. – 187 с.; *Берестейська унія і українська культура XVII століття: матеріали Третіх «Берестейських читань» (Львів, Київ, Харків, 20–23 червня 1995 р.)* / ред. Борис Гудзяк, Олег Турій. – Львів, 1996. – 186 с.; *Ментальність, ідентичність і богослов'я в Україні та Білорусі у XVII ст.: матеріяли П'ятих «Берестейських читань» (Перемишль, Львів, Київ, 13–19 травня 1996 р.)* / ред. Борис Гудзяк, Олег Турій. – Львів, 2008. – 186 с.

[10] Див.: Ісіченко, Ігор. *Церковне життя України епохи Бароко // Українське Бароко* / ред. Л. Ушкалов. – Т. 1. – Харків, 2004. – С. 83–112.

[11] Флоровский, Георгий. *Встреча с Западом. Противоречия XVII века // Пути русского богословия* / прот. Георгий Флоровский. – Минск, 2006. – С. 33–82.

мості» власної традиції[12]. Потреба дбати про її чистоту для ієрархів Київської митрополії середини XVII ст. не підлягала сумніву, однак суттєво змінилися уявлення про первісні витоки Київської церкви та про потенційні загрози нівеляції. У такий спосіб сутнісні риси традиції як стрижня культури й самості були відділені від принагідних ознак та нашарувань, що їх зміна не призводить до руйнування ідентичності. Схожі процеси відбуваються й у свідомості світської еліти: реформована «православність», прив'язуючись до етнічної (але не політичної) складової, також виборює собі право на першість в ієрархії маркерів ідентичності[13].

Остаточне становлення діалогічного характеру ранньомодерної української культури припадає на другу половину XVII ст.: у цей період вона стає «діалогічною» як сама в собі, так і щодо своїх візаві. Під внутрішнім діалогізмом маємо на увазі взаємодію світської та релігійної сфер, у яких поступово формуються дещо різні системи сутнісних ознак самості. Православність є визначальною для церковної еліти, тоді як для козацької старшини віросповідний акцент відступає на другий план і головними чинниками стають політичний або етнічний[14]. Оскільки світське крило української культури не є предметом цієї монографії, звернемо увагу на перші свідчення «внутрішнього» діалогу саме у свідомості церковнослужителів. Їх можна вбачати у появі доти невластивих православній етиці праць, де на теоретичному рівні автори осмислюють принципи співвіднесення християнської моралі з практичними можливостями та потребами мирян (пор. *«Мир з Богом чоловіку»* Інокентія Гізеля, анонімну *«Науку про таїнство святого покаяння»*, низку проповідей Йоаникія Галятовського та Антонія Радивиловського тощо). Ідеться про те, аби віра й турбота про спасіння душі перестали сприйматися як непосильна ноша та недосяжна мета. Звісно, появу таких акцентів можна пояснювати й прагматично – як потребу «мобілізувати» мирян, щоб не втратити пастви. Але ж мусимо брати до уваги, що подібні засоби були значно актуальнішими на початку XVII ст., коли точилася гостра конкуренція православної, унійної, римо-

---

[12] Див.: Жуковський, Аркадій. *Петро Могила й питання єдності церков* / А. Жуковський. – К., 1997. – С. 96–102.

[13] Плохій, Сергій. *Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні* / С. Плохій. – К., 2005. – С. 192–229.

[14] Детальніше про це див.: Яковенко, Наталя. *Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України* / Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 428–451.

католицької та протестантських Церков, а тим часом у посланнях Івана Вишенського годі знайти бодай натяк на пошук компромісу між ригоризмом візантійського православ'я та потребами пастви. Не бачимо аналогічних спроб і в трактаті Ісаї Копинського (? – 1640) «*Алфавит духовный*»[15], де автор послідовно наполягає на відсутності різниці між вимогами Церкви до ченців та мирян щодо принципів і норм поведінки.

Київська православна митрополія другої половини XVII ст. вже позбулася «конкурентів» на теренах своєї юрисдикції, ба більше, отримала можливість здобувати матеріальну та організаційну підтримку московського престолу. Тому впровадження у сферу богословського аналізу таких суспільно значущих проблем, як: здатність/обов'язок вільно діяти; міра відповідальності за вчинки; обов'язки представників різних станів; природа, моральне та сотеріологічне значення бідності/багатства, вірності/зради, справедливих/несправедливих воєн тощо, – а також спроба співвіднести ригористичні вимоги християнської моралі з можливістю їх виконати в реаліях побуту мирян – це не поверхова латинізація, яка призводить до втрати ідентичності, а результат глибокого й свідомого діалогу сакрального з профанним, коли взаємне впізнавання себе на рівні «Я-Ти» призводить до збагачення обох суб'єктів спілкування.

Прояви діалогізму стосовно зовнішніх, чужих культур можна простежити в багатьох текстах. На мою думку, першими прикладами саме діалогу, а не наслідування, є випадки, коли в передмові автор вказує, що він, уболіваючи за чистоту православної віри, при написанні своєї праці звертався не тільки до «внутрішніх» православних, але й до «зовнішніх» учителів (це, зокрема, задекларовано в *«Палінодії»* Захарії Копистенського (1621 р.)[16], *«Патериконі»* Сильвестра Коссова (1635 р.)[17] та в *«Мирі з Богом чоло-*

---

[15] Твір написаний перед 1632 р., але був відомий лише в рукописах. Опублікований вперше 1710 р.: Копинський, Ісая. *Алфавитъ духовный в ползу іноко(м) и мірскимъ богоугодне жити хотящы(м) написанный* / [Ісая Копинський]. – К., 1710. – [4], 192 арк.

[16] Трактат Захарії Копистенського *«Палінодія, или Книга оборони»*, написаний 1621 р., не вийшов друком у XVII ст. Текст «Палінодії» видано: *Русская историческая библиотека. Т. 4: Памятники полемической литературы в Западной Руси* / сост. П. Гильтебрандт. – СПб., 1878. – Кн. 1. – Столб. 313–1200.

[17] Косов, Сильвестр. *Патєріжóн, albo Żywoty śś. oyców pieczarskich*... / Сильвестр Косов. – К., 1635. – [14], 181, 33 с. Текст Патерика Сильвестра Косова див.:

віку» Інокентія Гізеля (1669 р.). Таку мудрість, коли вона слугує на благо Церкви та пастви, як пишуть київські ієрархи, можна черпати від різних мислителів – і від іншоконфесійних християнських, і від язичницьких (приміром, Аристотеля). Отже, збереження власної тотожності досягається не через консервацію традиції, а через її розвиток, не через відкидання всього, що чуже, а через спробу виокремити в чужому добре від шкідливого та перейняти те добре, що співзвучне власному світобаченню і може доповнити його.

Внутрішній та зовнішній діалогізм української культури XVII ст. доповнювали один одного, виливаючись у феномен її «поліморфізму»[18], багатогранності (чи «багатоликості»[19]) духовного життя її носіїв. З-поміж них заслуговує на окрему увагу Лазар Баранович – високий церковний ієрарх, автор полемічних трактатів і проповідник, що невтомно дбав про чистоту православ'я та про інтереси Київської митрополії. Як політик, Баранович активно намагався врівноважити різновекторні інтереси козацьких верхів, а як освічена людина опікувався нагальними проблемами освіти й книговидання. Поза тим, Баранович був людиною нової, могилянської ґенерації, для нього служіння Церкві не означало зречення світу чи доктринерської замкненості. Особливо показові з цього погляду його вірші, що ввійшли до збірки *«Аполлонова лютня»*[20]. Ще раз нагадавши, що діалог за принципом «Я-Ти» може відбуватися лише тоді, коли обидва його учасники є самодостатні, наділені високим рівнем самосвідомості суб'єкти духовної взаємодії, спробуємо проко-

---

Seventeenth-Century writings on the Kievan Caves Monastery / introduction by Paulina Levi. – Cambridge, Mass., 1987. – P. 3–116. – (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts. Vol. 4).

[18] Див.: Bercoff, Giovanna Brogi. *Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo-Wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym // Contributi italiani al XIII congresso internacionale degli slavisti* / ed. Alberto Alberti [et al.]. – Pisa, 2003. – P. 325–387.

[19] Шевченко, Ігор. *Багатоликий світ Петра Могили // Україна між Сходом і Заходом: нариси з історії культури до початку XVIII ст.* / І. Шевченко; пер. з англ. М. Габлевич. – Л., 2001. – С. 175–198.

[20] Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – [8], 552, [32] s. Увесь текст книжки поділено на різні за обсягом (від кількох коротких віршів до декількох десятків сторінок) тематичні розділи, і деякі з них теж мають власну внутрішню рубрикацію, яка здебільшого вказує не так на тематичну єдність, як на прагнення автора акцентувати певну проблему.

ментувати *«Аполлонову лютню»* виходячи з філософської концепції діалогізму[21].

У віршах цієї збірки можна виділити декілька зрізів діалогізму. Перший з них – це лейтмотив усієї книжки, діалог найвищого рівня між автором і Богом. Як уже зазначалося, діалог можливий лише там і тоді, коли обидва його учасники знають один одного. Баранович певен того, що «Бог знає його», а отже, може вступати з ним у духовний взаємозв'язок. Зважаючи на складність цього сюжету, він потребує розгорнутого аналізу в окремій праці, тому тут я обмежуся тільки його побіжною фіксацією. Зокрема, незалежно від назви вірша чи рубрики, до якої його включено, моральне послання всіх творів зводиться до того, що головна мета людини – це пізнання Бога, який апріорі «знає» кожного, хто шукає Його[22]. Баранович вважає, що Бог створив із людини «Ти» для власного «Я», воплотившись на землі в Сині Божому. Тому поет шукає «Ти» до свого «Я» в подвигу Ісуса Христа, Богородиці, християнських святих тощо.

Другий рівень діалогізму можна назвати «внутрішнім» діалогом, у якому також виокремлюється декілька ліній:

(1) Діалог автора з самим собою, тобто пошук порозуміння між власною плотською, матеріальною чуттєвістю та власною душею, яка наділена окремою «самістю». Важливою складовою роздумів над шляхами спасіння є розмова з сумлінням – то як із власною сутністю, то як зі своїм візаві. Тут «Я» Барановича-мирянина, з характерними для мирян прагненнями і потребами, взаємодіє з «Ти» Барановича-церковнослужителя, якому припав високий священицький сан з відповідними обов'язками та обмеженнями. «Я» Барановича-священика також шукає собі доповне-

---

[21] Аналіз поетичних збірок Лазаря Барановича також див.: Беркофф, Джованна Броджі. *Лазарь Баранович в польской и церковнославянской ипостаси // Вереница литер: к 60-летию В. М. Живова* / ред. А. М. Молдован. – М., 2006. – С. 327–340. Дещо в іншому ракурсі, як феномен полікультурності, «Аполлонову лютню» аналізує Девід Фрік: Frick, David A. *Lazar Baranovych, 1680: The Union of Lech and Rus // Culture, Nation and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945)* / ed. by Andreas Kappeler [et al.]. – Edmonton–Toronto, 2003. – P. 19–56.

[22] Наприклад, «Innym dasz, Panie, Niebo za zasługi / Iam Ci zawinił moie wielkie długi, / Dawaycie darmo – ta nauka twoia: / Day Niebo darmo gdzie zasługa moia... / W słabym na Niebo trudna wielce praca / Darmo day, Panie, więcey siebie wsławisz / Niespodzianego gdy w Niebie postawisz» (Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 91).

ння у вигляді самодостатнього «Ти» його сумління, що обтяжене тривогою через неможливість уповні виконати свою місію[23]. Метою їхньої взаємодії є пошук дороги спасіння через випробування совісті[24] (яка опиняється в ролі «Ти» власного «Я») та усвідомлення власної немочі, доповненої старістю й хворобами[25];

(2) Діалог сакрального з профанним: у точках зіткнення обох світів застосовано особливий образний ряд концептів, що розкривають «самість» кожного з суб'єктів взаємодії[26];

(3) Діалог пастиря з мирянином, де пастир свідомо «понижує» себе до рівня мирської людини, вишукуючи те спільне, що їх єднає, та заглядаючи у свідомість пересічного прихожанина як у дзеркало, яке відображає власну подобу пастиря. Відтак він усвідомлює безсилля волі й розуму перед потребами плоті[27] та неможливість виконання у повному обсязі вимог християнського благочестя[28]. З іншого боку, Баранович-пастир вважає свої духовні шукання своєрідним «Ти» для «Я» його читачів, знаходить риси «досконалості» в мирському житті, показує мирянам досяжність спасіння, не лише для ченців та служителів церкви.

(4) Діалог автора з творінням Божим, тобто з природою, яка в поезії Барановича теж наділена здатністю до взаємодії.

---

[23] Наприклад, у вірші «Źle przełożony, gdy nieuczony»: «Znam to do siebie, żem starszy nie cale / Doyrzeć wszytkiego z słabości nie mogę / Ztąd należytą sobie czynię trwogę / Naystarszy Panie, przebacz grzechy moie / Jeżeli nie tak, iako starszy stroię / Za mnieyszych grzechi nie nanieś karania / Lękam się za nich na siebie pytania» (там само. – S. 530–531).

[24] Наприклад, у вірші «Grzeszyć nie leni, a na grzech threni»: «To biada do mnie: y piszę y mówię / dobrze, a o złym grzechu myśl iest w głowie... Grzech mię zmordował iako tyran iaki... iako ptak u mnie gniazdo uwił sobie / Moie sumnienie ustawicznie zobie...» (там само. – S. 357–358).

[25] Це здебільшого вірші першої частини книги, які становлять приблизно чверть її обсягу, а також доволі великий заключний розділ «O chorobach» з детальними рубриками: Na bolenie oczu; Na ślepotę; Na spuchnienie gęby; Na bolenie zębów; Na bolenie żywota; Na bolenie plecy; Na bolenie nóg; Na kaszel; Na katar; Na gościec; Na febrę; O skutkach choroby; O lekarstwie (там само. – S. 440–458).

[26] Тут може слугувати за приклад наведений вище (розд. VI) вірш «Nie zawsze z pióra ciecze» (там само. – S. 119).

[27] Один із багатьох прикладів – вірш «Grzech króluie, nas morduje»: «Króluie we mnie grzech, co chce, to czyni... Żałuię żem się pokalał, a przecie / W też błoto lazę iako głupie dziecię / Poki się swoią będę wolą rządził / Rozumiałem się poty będę błądził...» (там само. – S. 388).

[28] Розділ «O ułomności natury ludzkiey» (там само. – S. 464–471).

Варто детальніше зупинитися на третьому, зовнішньому вимірі діалогізму мислення Лазаря Барановича, адже це спроба не тільки встановити взаємозв'язок «Я» власної культури з «Ти» чужої, але й спонукати свого візаві побачити в українській культурі «Ти», яке сутнісно доповнює «Я» іншого. Почнемо з мови – найпоказовішого виміру міжкультурного та міжконфесійного діалогізму *«Аполлонової лютні»*. Звичайно, можна припустити, що вірші Барановича написано польською, а не українською, просто тому, що польською він володів краще. Однак спробуймо поглянути на проблему з іншої перспективи[29]. За визначенням Марка Крепона, новочасна європейська культура є «культурою перекладу», адже саме переклад дає можливість ознайомитися з досягненнями інших народів, а його активне поширення вказує на усвідомлену необхідність спілкування з «іншим»[30]. В Україні XVII ст. здійснено та опубліковано чимало перекладів церковнослов'янською та українською мовами, але не йшлося про те, що сусіди перекладатимуть українські тексти польською. Українська культура, отже, була замкнена на собі, вона не вступала у спілкування з «іншим», а відтак залишалася для цього «іншого» незнайомою та нецікавою. Тим часом заявити про своє право на власне місце в ширшому інтелектуальному просторі було неможливо, не вступивши в діалог із цим простором. Але діалог неможливий, коли незрозумілою є мова. Тож вибір Барановичем польської, на мою думку, аж ніяк не був пов'язаний з незнанням української (а церковнослов'янською, судячи з проповідей, він володів досконало): йому йшлося про те, аби звертаючись до польськомовного читача, вступити з ним у діалог. У декількох поезіях *«Аполлонової лютні»* Баранович апелює саме до польського читача, щоб заохотити обидва народи до порозуміння. Іноді це прямі звернення, як у вірші «Rusin do Polaka coś po polsku gdaka»[31], де автор пише, що обрав польську мову, оскіль-

---

[29] Про мовний узус Барановича та польську як частину українського барокового літературного канону див.: Беркофф, Джованна Броджі. *Чи існує канон українського літературного Бароко?* / пер. О. Федорко // Український гуманітарний огляд / ред. Н. Яковенко [та ін.]. – Вип. 16–17. – К., 2012. – С. 9–54.

[30] Крепон, Марк. *Європейські іншості* / М. Крепон; пер. О. Йосипенко. – К., 2011. – 184 с.

[31] Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 549–550.

ки розуміє, що руська його польським читачам буде майже недоступною. Водночас він натякає на необхідність взаємодії, яка базується на взаємоповазі та взаєморозумінні: «Że twóy język y w Rusinie / Ciesz się, cny Polaku, słynie. / Y ia bym się ztąd ucieszyl / Byś po rusku co przyspieszył»[32]. Як бачимо, Баранович озвучує своє прагнення до повноцінного діалогу між культурами, у якому не тільки руське «Я» взаємодіє з польським «Ти» як з невіддільним візаві, але й потребує стати органічним «Ти» для «Я» польської культури.

Іноді діалогізм мислення Барановича не декларується відкрито, він тільки імпліцитно наявний у назвах. Так, наприклад, у вірші «Rusinie y Lechu waruycie się grzechu» описано шкоду, якої людині завдає гріх («Co za pożytek masz z twoiego grzechu: / Godzien od Boga y od ludzi śmiechu, / Wstyd cię gdy wspomnisz, nie leź że w te błoto, / Pluń na grzech, weź się za cnotę iak złoto»)[33]; далі вміщено роздуми про те, що гріх – це духовна рана, яку людина не може вилікувати самотужки, потім автор подає прохання-молитву до Бога про допомогу у вивільненні людей від гріха і, врешті, нагадування про необхідність покути, без якої гріх не буде викупленим («Bo Bóg płakał w cielie, / Że człek grzechami obrażal Go wiele, / Y ty ieżeli za grzech nie popłaczesz, / Nie według dumy twey pewnie poskaczesz»). У самому вірші не згадано ні русинів, ні поляків. Отже, можна припускати, що молитва про спасіння стосується представників обох народів/конфесій, а останній рядок, можливо, слід трактувати як застереження від релігійного ексклюзивізму. Поетичний вишкіл Барановича, його замилування в концептах не передбачає випадковостей ані в назвах, ані в «моральних настановах», якими завершено більшість творів. З огляду на назву цього вірша, рядок «Nie według dumy twey pewnie poskaczesz» напевно стосується надії на спасіння не через тривале духовне сходження, а через належність до «правильної» церкви. Такий «протоекуменізм» Барановича особливо показовий на тлі поглядів, викладених у проповідях його учня Йоаникія Ґалятовського, який нагадував мирянам, щоб ті остерігалися гріха, проте мали тверду надію на спасіння, бо є

[32] Там само. – S. 550.

[33] Там само. – S. 387.

досить іншого люду (єретики, схизматики, невірні), що ними буде наповнюватися пекло[34].

Очевидно, саме польському читачеві адресовано й низку поезій із циклу «O woynie», зокрема вірш «Nie będzie, jako świat światem, Rusin Polakowi bratem»[35]. Вже в перших рядках цього твору Баранович заперечує тезу, винесену в назву, зауважуючи, що вона хибна у своїй основі, адже й русини, і поляки є християни «serca dobrego», а до того ж спільного сарматського кореня. Тому автор звертається до Бога з проханням:

«Boże, pomnażay miłość między niemi, / Zgaś skrę w nich gniewu sposobami twemi. / Niech lubiąc Boga że są bliźni sobie / Y siebie lubią... / Pożal się, Boże, nieszczęsney godziny, / Że się sarmackie z sobą tłukli syny... / By obrócili siły na Turczyna... / Turczyn złamie szyię, / Rusin go mężny / Y Lech potężny walecznie pobije...»[36]. Як бачимо, вступаючи в діалог з іншою культурою, сприймаючи її як «Ти» власного «Я», Чернігівський архиєпископ видозмінює власну ідентичність, переходячи від «православної» самості, герметичної щодо католиків (а отже, і поляків), до ширшої християнської тотожності, в якій органічно уживаються православне «Я» українця з католицьким «Ти» поляка. Цікаво, що Баранович згадує ще одну «об'єднавчу» деталь, яка мала би примирити ворогуючі сторони – сарматизм. Варто нагадати, що для української старшинської еліти другої половини XVII ст., коли збірка побачила світ, а тим паче для самого преосвященного, який не належав до польської шляхти, сарматизм уже був історичною минувшиною, на зміну якій прийшов «хозарський» міф. Натомість для польської шляхти сарматська ідея залишалася потужним об'єднавчим фактором станової ідентичності, і саме до неї апелює Баранович, шукаючи шляхів порозуміння.

---

[34] «Чи маємо жъ вонтпити о своємъ збавеню... Не дай того, Боже, абысмо вонтпити мѣли. Много єсть на свѣтѣ жидовъ и инъшихъ людей невѣрныхъ, тыми Богъ пекло наполнитъ. Много єстъ махометановъ... и иншихъ погановъ... аріановъ, несторіановъ... и иншихъ геретиковъ, тыми Богъ пекло наполнитъ. А мы, православныи // христіане, мѣймо такую надѣю, же всѣ доступимо збавеня вѣчного...» (Галятовський, Іоаникій. *Казаньє второє на св. Великомученика Георгія // Ключ розуміння* / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 138.

[35] Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa* / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – S. 427–428.

[36] Там само. – S. 428.

Діалогізм українського мислителя виявляється як у пошукові спільних рис, так і в протиставленні різниць: він порівнює культури не з перспективи «добре/погано», а з погляду «такий/інший». Для цього Баранович звертає увагу і на спільні вади, і на спільні звичаї, наголошуючи, що кожен народ має власну традицію та власну «самість», але це не має ставати приводом для конфліктів. Так, і русини, і поляки, пише Баранович, мудрішають, лише потрапивши в халепу: «Lechu, Rusinowi niechay kożdy mowi: / Iak Lach tak Rusin po szkodzie mędrzeie, / Niech że się ieden z drugiego nie śmieie...»[37]. Але і ті, й ті, навчаючись на помилках, прямують до найвищої мудрості – Христа, шукаючи в Ньому спасіння: «Co szkodzi to też i naukę rodzi, / Biada rozumu kożdego dowodzi. / Chryste Tyś Mądrość, kto się trzyma Ciebie / Idąc za Tobą będzie aż na Niebie»[38].

Врешті, відмова Чернігівського архиєпископа від конфесійного ексклюзивізму отримує ще одне, досить промовисте підтвердження – він відверто визнає, що католики («ляхи»), так само як і православні (русини), мають «правильну» віру, яка прокладає шлях до спасіння. У вірші «Bywali jacy Ruś y Polacy»[39] він пише, що в поляків та русинів різна віра та різні «фігури» її вияву, проте немає потреби нічого міняти, бо Господь однаково благословляє тих, хто вірить: «Ewangelia gdy czytano, bronie / gołe dobyto, było to w Koronie. / Polacy dali znać z tego po sobie / Przy słowach Pańskich gotowi być w grobie / Rusin Polaka nie wyda w tey mierze / Bo gotów umrzeć przy swey dobrey wierze. / Niechay was Pan Bóg za to błogosławi, / A sławny naród wasz y daley wsławi»)[40].

* * *

Звернутися до філософської концепції «діалогізму мислення» мене спонукали пошуки такої методології дослідження ранньомодерних богословських текстів київського кола, яка б дозволила, не нівелюючи специфіки творів релігійного характеру, органічно долучити їх до загального контексту української, зокрема і світської, культури. Як сказано вище, найпродуктивні-

---

[37] Там само. – S. 527.

[38] Там само.

[39] Там само.

[40] Там само.

шим видавався ціннісний підхід, але детальніший аналіз текстів показав, що в українському соціумі XVII ст. система цінностей, а головне – їх ієрархія («ordo»[41]) була в ситуації «перезавантаження», «"дилема вибору" ставала "органічною" рисою світосприйняття, а крос-культурні пов'язання – частиною власного культурного простору»[42]. Важко не погодитися з думкою Наталії Яковенко, яка у щойно процитованій статті підтримує ідею Джованни Броджі Беркофф про те, що «поліморфізм» українського культурного простору XVII ст. слід розцінювати не як ознаку вторинності чи «недорозвитку», а як стрижневий елемент його «культурного коду»[43]. Як видається, аналіз цієї культури з точки зору діалогізму (зокрема діалогізму як певної свідомо вибраної цінності та одного з «культурних кодів») не тільки підтвердить факт її «поліморфізму», але й проллє світло на ґенезу цього феномена. Утім, детальніше опрацювання цієї проблеми ще чекає на свого дослідника.

---

[41] Термін запровадив Макс Шелер. Див.: Шелер, Макс. *Формализм в этике и материальная этика ценностей* // *Избранные произведения* / М. Шелер. – М., 1994. – С. 259–338; Його ж. *«Ordo amore»* // *Избранные произведения* / М. Шелер. – М., 1994. – С. 339–376.

[42] Яковенко, Наталя. *Вибір імені versus вибір шляху: (назви української території між XVI – кінцем XVII ст.)* // Міжкультурний діалог. – Т. 1: Ідентичність. – К., 2009. – С. 95.

[43] Bercoff, Giovanna Brogi. *Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo-Wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym* // *Contributi italiani al XIII congresso internacionale degli slavisti* / ed. Alberto Alberti [et al.]. – Pisa, 2003. – P. 325–387.

Література

Джерела

1. Агапіт, диякон. Царю Іустініану главізны поучителны / Агапіт, диякон. – К., 1628. – [6], 22 с.

2. Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России. – Т. 3. – СПб., 1861. – 604, 134, 22 с.

3. Архивъ Юго-Западной Россіи. – К., 1909. – Ч. VIII, т. 3. – 857 с.

4. Баранович, Лазар. Мечъ духовный / Лазар Баранович. – К., 1666. – [15], 465, [1] арк.

5. Баранович, Лазар. Трубы словесъ проповѣдныхъ... / Лазар Баранович. – К., 1674. – [10], 403, [4] арк.

6. Баранович, Лазарь. Письма преосвященного Лазаря Барановича / Лазарь Баранович. – Изд. 2-е. – Чернигов, 1865. – 253, [3], VII с.

7. Беринда, Памво. Лексіконъ славенороссκій и именъ тлъкованіе / Памво Беринда. – К., 1627. – [2] арк., 475 шпальт, 476–477 с.

8. Величко, Самійло. Літопис / С. Величко; пер. Валерій Шевчук. – Т. 2. – К., 1991. – 642 с.

9. Вишенський, Іван. Книжка // Українська література XIV–XVI ст. / упор. В. П. Колосова [та ін.]. – К., 1988. – С. 306–367.

10. Галятовський, Іоаникій. Грѣхи розмаитіи // Ключ розуміння / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 372–387.

11. Галятовський, Іоаникій. Ключ розуміння / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 53–241.

12. Галятовський, Іоаникій. Наука, албо способ зложеня казаня // Ключ розуміння / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 211–238.

13. Галятовський, Іоаникій. Небо новоє // Ключ розуміння / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 242–342.

14. Галятовський, Іоаникій. Скарбница потребная // Ключ розуміння / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 344–371.

15. Грасиан, Бальтасар. Карманный оракул // Карманный оракул. Критикон / Б. Грасиан. – М., 1981. – С. 5–65.

16. Ґалятовський, Йоаникій. Ключъ разумѣнія / Йоаникій Галятовський. – Л., 1665. – [6], 532 арк.

17. Ґізель, Інокентій. Мир з Богом чоловіку / пер. Р. Кисельов // Вибрані твори у 3 томах / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 1. Кн. 1. – К.–Л., 2012. – С. 55–475.

18. Ґізель, Інокентій. Миръ съ Богомъ человѣку, или покаяніе святое, примиряющее Богови человѣка... / Інокентій Ґізель. – К., 1669. – [30], 666, [8] с.

19. Ґізель, Інокентій. Трактат [Про душу] / пер. Ярослава Стратій // Вибрані твори у 3 томах / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 2. – К.–Л., 2011. – С. 217–407.

20. Димитрий Ростовский. Пирамида, или столп во блаженной памяти преставившемуся к Богу превеликому Его милости господину отцу Иннокентию Гизелю, архимандриту великой Чудотворной Лавры Киевской, поставленный на вечную память о нем в годовщину погребению его, месяца февраля, в 24 день, 1685 года // Поучения и слова / Димитрий Ростовский. – Ч. 2. – Режим доступу: http://ni-ka.com.ua/index.php?Lev=rostovsky (03.10.2012). – Назва з екрану.

21. Дорофей, авва. Поученія / Дорофей, авва. – К., 1628. – [8], 450, [2] с.

22. Діоптра, или Зерцало / пер. Віталій. – Кутеїн, 1654. – [8], 342 арк.

23. Йоан Златоуст. О воспитаніи чад / Йоан Златоуст. – Л., 1609. – [4], 40 арк.

24. Копинський, Ісая. Алфавитъ духовный в ползу іноко(м) и мірскимъ богоугодне жити хотящы(м) написанный / [Ісая Копинський]. – К., 1710. – [4], 192 арк.

25. Копистенський, Захарія. Палінодія, или Книга оборони // Русская историческая библиотека. Т. 4: Памятники полемической литературы в Западной Руси / сост. П. Гильтебрандт. – СПб., 1878. – Кн. 1. – Столб. 313–1200.

26. Косов, Сильвестр. Πατερικόν, albo Żywoty śś. oyców pieczarskich... // Seventeenth-Century writings on the Kievan Caves Monastery / introduction by Paulina Levi. – Cambridge, Mass., 1987. – P. 3–116. – (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts. Vol. 4).

27. Краткій Катехизисъ, изданный въ Кіево-Печерской Лаврѣ въ 1645 г. (Събраніє короткои науки о артикулахъ вѣры православно-кафолическои хрістіянскои...) // Голубев, Сергей. Киевский митрополит Петр Могила и его сподвижники / С. Голубев. – Т. 2 (Приложения). – К., 1898. – С. 458–469.

28. Лѣкарство на оспалый умыслъ чоловѣчій. – Острог, 1607. – [183] арк.

29. Наука о тайнѣ святого покаянія... // Ґізель, Інокентій. Вибрані твори у 3 томах / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 1. Кн. 1. – К.–Л., 2012. – С. 477–542.

30. Номоканон. – Л., 1646. – [6], 84, [8] арк.

31. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII ст.): тексти і дослідження. – К., 1988. – 568 с.

32. Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / составл., вступ. статья, пер. с лат., примеч. М. В. Кашуба. – К., 1987. – 528 с.

33. Паскаль, Блез. Мысли / Б. Паскаль; пер. С. Долгов. – М., 1994. – 528 с.

34. Прокопович, Феофан. Про риторичне мистецтво / пер. з лат. В. П. Маслюк [та ін.] // Філософські твори у 3-х томах / Феофан Прокопович. – Т. 1. – К., 1979. – С. 101–434.

35. Прокопович, Феофан. Слово похвальное о преславной над войсками свейскими победе... // Сочинения / Феофан Прокопович. – М.–Ленинград, 1961. – С. 23–37.

36. Радивиловський, Антоній. Вѣнецъ Христовъ / Антоній Радивиловський. – К., 1688. – [20], 544 арк.

37. Радивиловський, Антоній. Огородокъ Маріи Богородицы / Антоній Радивиловський. – К., 1676. – [28], 1128, [4] с.

38. Радивиловський, Антоній. Слово 1-ше часу войни, побужаючеє воїнов християнських до потканя ся з турками і татарами // Українська література XVII ст. / упор. В. І. Крекотень. – К., 1987. – С. 137–142.

39. Радивиловський, Антоній. Слово на посвященіє висоце в Богу превелебного єго милости отца Іннокентія Ґізеля Архимандрити Печерскаго // Марковский М. Антоний Радивиловский, южнорусский проповедник 17 века / М. Марковский. – К., 1894. – С. 12–20.

40. Сакович, Касіян. Вірші на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича-Сагайдачного... // Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. / упор. В. П. Колосова, В. І. Крекотень. – К., 1978. – С. 322–337.

41. Спиноза, Бенедикт. Основы философии Декарта // Избранные труды: в 2 т. / Б. Спиноза; пер. с лат. В. Соколов. – М., 1957. – Т. 1. – С. 184–286.

42. Ставровецький, Кирило Транквіліон. Зерцало Богословіи / Кирило Транквіліон Ставровецький. – Почаїв, 1618. – [30], 84, [2] арк.

43. Ставровецький, Кирило Транквіліон. Зерцало Богословіи / Кирило Транквіліон Ставровецький. – Унів, 1692. – [5], 97 [2] арк.

44. Статут Вялікага Княства Літоўскага 1588. Тэксты. Даведнік. Каментарыі / ред. І. П. Шамякін. – Мінск, 1989. – 573 с.

45. Тестамент... Васылія цесара кгрецкого... до сина свого, юж коронованого, Льва Филозофа // Лѣкарство на оспалый умыслъ чоловѣчій. – Острог, 1607. – Арк. 129–179.

46. Требник Петра Могили / Петро Могила; упор. А. Жуковський. – Канберра–Мюнхен–Париж, 1988. – 977, 256, 425 с.

47. Туптало, Дмитро. Руно орошенное / підготовка тексту, передмова та коментарі Олександр Тарасенко // Сіверянський літопис. – 2009. – № 1. – С. 30–50; № 2–3. – С. 206–227; № 4. – С. 151–173.

48. Українська література XVII ст. / упор. В. І. Крекотень. – К., 1987. – 608 с.

49. Українська література XVI–XVIII ст. та інші слов'янські літератури: зб. наук. праць / відп. ред. О. В. Мишанич. – К., 1984. – 311 с.

50. Українська поезія. Кінець XVI – початок XVII ст. / упор. В. П. Колосова, В. І. Крекотень. – К., 1978. – 680 с.

51. Українська поезія. Середина XVII ст. / упор. В. І. Крекотень, М. М. Сулима. – К., 1992. – 680 с.

52. Baranowicz, Łazarz. Lutnia Apollinowa / Łazarz Baranowicz. – Kijów, 1671. – [8], 552, [32] s.

53. Boim, Benedykt Paweł. Stara wiara, abo Jasne pokazanie, iż ci co w dyzuniey trwają, starej wiary nie mają / B. P. Boim. – Wilno, 1668. – 6 k., 114 s.

54. Diplic, Gelazjusz. Antapologia albo Apologiey, którą... Mełecyusz Smotrycki... napisał, zniesienie / [Eustachius Giselius]. – Raków, 1632. – 627 s.

55. Gregory the Great. Expositio in Job, seu Moralium lib. XXV / Gregory the Great; trans. by James J. O'Donnell. – Book 2. – Режим доступу: http://ccat.sas.upenn.edu/jod/gregory.html (02.11.2012). – Назва з екрану.

56. Herbinius, Johannes. Religiosae Kijovienses cryptae, sive Kijovia subterranea. Jenae, 1675 // Seventeenth-Century writings on the Kievan Caves Monastery / introduction by Paulina Levi. – Cambridge, Mass., 1987. – P. 327–429. – (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts. Vol. 4).

57. Kalnofojski, Athanassiusz. TERATOURGEMA lubo Cuda, które były tak w samym świętocudotwornym monasteru Pieczarskim, jako y obudwu świętych Pieczarach... // Seventeenth-Century writings on the Kievan Caves Monastery / introduction by Paulina Levi. – Cambridge, Mass., 1987. – P. 119–326. – (Harvard Library of Early Ukrainian Literature, Texts. Vol. 4).

58. Krowicki, Marcin. Apologia więtsza, to iest: Obrona Nauki Prawdziwey y Wiary Starodawney Krześćijańskiey, którey nauczyli Prorocy naprzeciwko nauce fałszywey... którey uczy... papież rzymski... Napisana niegdy przez Marcina Krowickiego... / Marcin Krowicki. – Pińczów, 1560. – 243, 17 k.

59. Skarga, Piotr. Kazania na niedziele y święta całego roku / Piotr Skarga. – Wilno, 1793. – T. 1. – 279 s.

60. Smotrycki, Meletiusz. Apologia peregrinatiey do kraiów wschodnych, sporządzona y podana a. 1628 Augusti, die 25... / Meletiusz Smotrycki. – Lwów, 1628. – [12], 201, [6] s.

Дослідження

61. Анцупов, Анатолий. Конфликтология / А. Я. Анцупов, А. И. Шипилов. – М., 2004. – 551 с.

62. Бабич, Сергій. Творчість Мелетія Смотрицького в контексті раннього українського бароко / С. Бабич. – Л., 2009. – 177 с.

63. Бердяев, Николай. Смысл истории / Н. Бердяев. – М., 1990. – 173 с.

64. Бережна, Лілія. Як намалювати ворога?: «свої» і «чужі» в ранньомодерній українській іконографії // Theatrum Humanae Vita: студії на пошану Наталі Яковенко / ред. Н. Білоус [та ін.]. – К., 2012. – С. 472–488.

65. Берестейська унія і українська культура XVII століття: матеріали Третіх «Берестейських читань» (Львів, Київ, Харків, 20–23 червня 1995 р.) / ред. Борис Гудзяк, Олег Турій. – Л., 1996. – 186 с.

66. Беркофф, Джованна Броджи. Лазарь Баранович в польской и церковнославянской ипостаси // Вереница литер: к 60-летию В. М. Живова / ред. А. М. Молдован. – М., 2006. – С. 327–340.

67. Беркофф, Джованна Броджі. «Мир з Богом чоловіку» як система моральної філософії // Гізель, Інокентій. Вибрані твори у 3 томах / Інокентій Гізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 103–131.

68. Беркофф, Джованна Броджі. Ренесансні історіографічні міфи в Україні // Україна XVII ст.: суспільство, філософія, культура: зб. наук. пр. на пошану пам'яті Валерії Михайлівни Нічик / упор. Л. Довга, Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 421–435.

69. Беркофф, Джованна Броджі. Сакральне і світське весільне красномовство при дворі Івана Мазепи // Пилип Орлик: життя, політика, тексти: (матеріали міжнародної наукової конференції до 300-річчя Бендерської конституції 1710 р.) / ред. Н. Яковенко. – К., 2011. – С. 80–103.

70. Беркофф, Джованна Броджі. Чи існує канон українського літературного Бароко? / пер. О. Федорко // Український гуманітарний огляд / ред. Н. Яковенко [та ін.]. – Вип. 16–17. – К., 2012. – С. 9–54.

71. Бетлій, Олена. Усе про ідентичність / О. Бетлій, К. Диса // Міжкультурний діалог. – Т. 1: Ідентичність. – К., 2009. – С. 11–55.

72. Бондар, Наталя. Історико-книгознавчий огляд видання «Миръ съ Богомъ человѣку» (1669) та його примірників // Гізель, Інокентій. Вибрані твори у 3 томах / Інокентій Гізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 289–324.

73. Бондаревська, Ірина. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII–XVIII ст. / І. Бондаревська. – К., 2005. – 308 с.

74. Браун, Питер. На пути к рождению чистилища // Анналы на рубеже веков: антология. – М., 2002. – С. 42–57.

75. Бродский А. И. Casus conscientiae: казуистика и пробабилизм с точки зрения современной этики // Homo philosophans: сборник к 60-летию профессора К. А. Сергеева. – СПб., 2002. – С. 279–294. – (Серия «Мыслители»; вып. 12).

76. Брюнель, П'єр. Вступ до «Стислого курсу порівняльного літературознавства» / П. Брюнель; пер. О. Романова // Сучасна літературна компаративістика: стратегії і методи / ред. Д. Наливайко. – К., 2009. – Режим доступу: http://www.ex.ua/view/12953337; suchasna literaturna komparatyvistyka-brunel.pdf (03.10.2012). – Назва з екрану.

77. Бубер, Мартин. Два образа веры // Два образа веры: [сборник: пер. с нем.] / М. Бубер. – М., 1995. – С. 233–340.

78. Бубер, Мартин. Я и Ты // Два образа веры: [сборник: пер. с нем.] / М. Бубер. – М., 1999. – С. 15–92.

79. Булгаков, Сергей. Православие / С. Булгаков. – М., 2001. – 471 с.

80. Буцьора, Ярослав. До проблеми покаяння у трактаті «Мир з Богом чоловіку»: богословський аналіз // Ґізель, Інокентій. Вибрані твори у 3 томах / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 153–165.

81. Бычков, Виктор. Феномен иконы / В. Бычков. – М., 2009. – 633 с.

82. Гарнак А. История догматов // Общая история европейской культуры / ред. И. Гревс [та ін.]. – Т. VI. – СПб., [б. г.]. – С. 387–388.

83. Гирц, Клиффорд. «Насыщенное описание»: в поисках интерпретативной теории культуры / пер. Е. М. Лазарева, ред. А. Л. Елфимов // Интерпретация культур / К. Гирц. – М, 2004. – С. 9–42.

84. Гільдебрандт, Дітріх фон. Етика / Д. фон Гільдебрандт; пер. з англ. О. Городиська. – Л., 2002. – 445 с.

85. Ґірц, Кліффорд. Інтерпретація культур / К. Ґірц; пер. з англ. Н. Комарова. – К., 2001. – 542 с.

86. Гнатюк, Олександра. Українська духовна барокова пісня / О. Гнатюк. – Варшава–К., 1994. – 188 с.

87. Горобець, Віктор. Ґізель Інокентій / В. Горобець, Я. Стратій // Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст.: енциклопедичне видання. – К., 2001. – С. 168–170.

88. Горський, Вілен. Філософія в українській культурі / В. Горський. – К., 2001. – 235 с.

89. Гофман-Льорцер Г. Гуго Ґроцій // Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера / ред. Євген Причепій. – К., 2002. – С. 184–196.

90. Грабович, Григорій. До ідеології Ренесансу в українській літературі: «Вѣршѣ на жалосный погреб зацного рыцера Петра Конашевича-Сагайдачного» // До історії української літератури: дослідження, есеї, полеміка / Г. Грабович. – К., 2003. – С. 255–268.

91. Гуревич, Арон. Категории средневековой культуры // Избранные труды / А. Гуревич. – Т. 2. Средневековый мир. – М.–СПб., 1999. – С. 17–260.

92. Гуревич, Арон. Культура и общество средневековой Европы глазами современников // Избранные труды. Культура средневековой Европы / А. Гуревич. – СПб., 2006. – С. 287–502.

93. Гуревич, Арон. Уроки Люсьена Февра // Февр Л. Бои за историю / Л. Февр. – М., 1991. – С. 501–542.

94. Гуревич, Павел. Философия человека / П. С. Гуревич. – Ч. І. – М., 1999. – 218 с.; Ч. 2. – М., 2001. – 206 с.

95. Ґаладза, Петро. Аналіза Служебника Петра Могили 1639 р. // Leiturgiarion... published at the Monastery of the Caves Kiev, 1639 with the blessing of Metropolitan Peter (Mohyla). – Fairfax–L'viv–New York, 1996. – P. A-1–A-20.

96. Диса, Катерина. Історія з відьмами: суди про чари в українських воєводствах Речі Посполитої XVII–XVIII ст. / К. Диса. – К., 2008. – 302 с.

97. Дмитро Туптало у світі українського бароко / ред. Б. Криса. – Л., 2007. – 317 с.

98. Довга, Лариса. Діалогізм в українській культурі: з поетичного світу Лазаря Барановича // Науковий збірник на пошану проф. Терези Хинчевської-Геннель. – У друку.

99. Довга, Лариса. Етика // Історія української культури: у 5 томах. – Т. 3. – К., 2003. – С. 624–633.

100. Довга, Лариса. «Зрада» у трактаті Інокентія Ґізеля «Мир з Богом чоловіку» // Соціум. – Вип. 6. – К., 2006. – С. 257–266.

101. Довга, Лариса. Сновидні фантазії з присмаком елітарності: (про Бароко, якого не було): рецензія на книгу А. Макарова «Світло українського бароко» // Український гуманітарний огляд. – Вип. 11. – К., 2005. – С. 79–103.

102. Довга, Лариса. Соціальна утопія Інокентія Ґізеля // Україна XVII ст.: суспільство, філософія, культура: зб. наук. пр. на пошану Валерії Михайлівни Нічик / упор. Л. Довга, Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 227–265.

103. Довга, Лариса. Уявлення про справедливі/несправедливі війни в українських проповідях XVII ст. // Mazepa and his time: history, culture, society / ed. by Giovanna Siedina. – Alessandria, 2004. – P. 103–114.

104. Довга, Лариса. Уявлення про «честь» у трактаті Інокентія Ґізеля «Мир з Богом чоловіку» // Соціум. – Вип. 5. – К., 2005. – С. 249–259.

105. Домańська, Ева. Історія та сучасна гуманітаристика: дослідження в теорії знання про минуле / Е. Домańська; пер. з пол. та англ. В. Склокін. – К., 2012. – 262 с.

106. Дьяченко, Григорий. Полный церковнославянский словарь / Г. Дьяченко. – М., 1900. – XL, 1120, [8] с.

107. Європейське Відродження та українська література XIV–XVIII ст.: зб. наук. праць / відп. ред. О. В. Мишанич. – К., 1993. – 373 с.

108. Жуковський, Аркадій. Петро Могила й питання єдності церков / А. Жуковський. – К., 1997. – 304 с.

109. Запаско, Яким. Пам'ятки книжкового мистецтва: каталог стародруків, виданих на Україні / Я. Запаско, Я. Ісаєвич. – Кн. 1: (1574–1700) – Л., 1981. – 135 с.

110. Зема, Валерій. Семіотика «простоти» у творах Івана Вишенського // Ґенеза. – 1997. – № 1 (5). – С. 183–187.

111. История этических учений / ред. А. А. Гусейнов. – М., 2003. – 911 с.

112. Ісаєвич, Ярослав. Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми / Я. Ісаєвич. – Л., 2002. – 520 с.

113. Ісіченко, Ігор. Аскетична література Київської Руси / архиєп. Ігор Ісіченко. – Харків, 2005. – 374 с.

114. Ісіченко, Ігор. Історія української літератури: епоха Бароко XVII–XVIII ст.: (підручник для студентів філологічних факультетів університетів) / архиєп. Ігор Ісіченко. – Л.–К.–Харків, 2011. – 567 с.

115. Ісіченко, Ігор. «Миръ съ Богомъ человѣку» в контексті богослов'я покаяння // Ґізель, Інокентій. Вибрані твори у 3 томах / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 133–151.

116. Ісіченко, Ігор. Церковне життя України епохи Бароко // Українське Бароко / ред. Л. Ушкалов. – Т. 1. – Харків, 2004. – С. 83–112.

117. Історичний контекст, укладення Берестейської унії і перше поунійне покоління: матеріали Перших «Берестейських читань»: (Львів, Івано-Франківськ, Київ, 1–6 жовтня 1994 р.) / ред. Борис Ґудзяк, Олег Турій. – Л., 1995. – 187 с.

118. Йосипенко, Сергій. До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті / С. Йосипенко. – К., 2008. – 392 с.

119. Кагамлик, Світлана. Києво-Печерська лавра – світ православної духовності і культури (XVII–XVIII ст.) / С. Кагамлик. – К., 2005. – 552 с.

120. Каган, Моисей. Глобализация культурных процессов: становление диалогического мышления // Глобализация: синергетический подход. – Режим доступу: http://spkurdyumov.narod.ru/d42kagan.htm (07.11.2012). – Назва з екрану.

121. Казуистика (богосл.) // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. – Режим доступу: http://brokhaus.narod.ru/k/1796.htm (28.10.2012). – Назва з екрану.

122. Кант, Иммануил. Трактаты и письма / И. Кант. – М., 1980. – 709 с.

123. Каталог видань: Інокентій Ґізель «Миръ съ Богомъ человѣку» (Київ: Друкарня КПЛ, 1669); Інокентій Ґізель «Наука о тайнѣ св. покаянія» (Київ: Друкарня КПЛ, 1671) / упор. Н. Бондар // Ґізель, Інокентій. Вибрані твори у 3 томах / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 337–397.

124. Кашуба, Мария. Этика в Киево-Могилянской академии // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / составл., вступ. статья, пер. с лат., примеч. М. В. Кашуба. – К., 1987. – С. 5–46.

125. Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст.: енциклопедичне видання / ред. З. І. Хижняк. – К., 2001. – 736 с.

126. Когут, Зенон. Від Гадяча до Андрусова: осмислення «отчизни» в українській політичній культурі // Гадяцька унія 1658 року / редкол. П. Сохань [та ін.]. – К., 2008. – С. 228–240.

127. Когут, Зенон. Коріння ідентичності: студії з ранньомодерної та модерної історії України / З. Когут. – К., 2004. – 351 с.

128. Козловски, Петер. Культура постмодерна: [пер. с нем.] / П. Козловски. – М., 1997. – 240 с.

129. Колодний, Анатолій. Релігійні вияви національного буття українців // Феномен української культури: методологічні засади осмислення / ред. В. Шинкарук. – К., 1996. – С. 373–384.

130. Корзо, Маргарита. Иннокентий (Гизель), биография / М. Корзо, Б. Флоря // Православная энциклопедия. – Т. XXII. – М., 2010. – С. 744–747.

131. Корзо, Маргарита. Иннокентий (Гизель), сочинения // Православная энциклопедия. – Т. XXII. – М., 2010. – С. 747–749.

132. Корзо, Маргарита. «Мир з Богом чоловіку» Інокентія Ґізеля в контексті католицької моральної теології кінця XVII – першої половини XVIII ст. // Ґізель, Інокентій. Вибрані твори у 3 томах / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 195–262.

133. Корзо, Маргарита. Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века / М. Корзо. – М., 2011. – 156 с.

134. Корзо, Маргарита. Образ человека в проповеди XVII века / М. Корзо. – М., 1999. – 189 с.

135. Корзо, Маргарита. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI–XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований / М. Корзо. – М., 2007. – 671 с.

136. Котусенко, Віктор. Викладання філософії в єзуїтських колегіумах XVI–XVII ст. та Києво-Могилянській академії // Україна XVII ст.: суспільство, філософія, культура: зб. наук. пр. на пошану Валерії Михайлівни Нічик / упор. Л. Довга, Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 83–107.

137. Котусенко, Віктор. Томізм і його рецепція у філософії професорів Києво-Могилянської академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст / ред. В. С. Горський [та ін.]. – К., 2002. – С. 117–150.

138. Крекотень, Володимир. Оповідання Антонія Радивиловського: з історії української новелістики XVII ст. / В. І. Крекотень. – К., 1983. – 407 с.

139. Крепон, Марк. Європейські іншості / М. Крепон; пер. О. Йосипенко. – К., 2011. – 184 с.

140. Кром, Михаил. Историческая антропология / М. Кром. – СПб., 2010. – 216 с.

141. Кушаков, Юрий. Перспективные направления разработки историко-философской методологии // История философии и культура / В. Горский [и др.]. – К., 1991. – С. 5–15.

142. Ле Гофф, Жак. Пространственные и временные структуры (X–XIII век) // Цивилизация средневекового Запада: [пер. с французского] / Жак Ле Гофф; пер. Ю. Малинин; послесл. А. Я. Гуревич. – М., 1992. – С. 124–182.

143. Ле Гофф, Жак. С небес на землю: (перемены в системе ценностных ориентаций на Христианском Западе XII–XIII вв.) // Одиссей. Человек в истории. – М., 1991. – С. 25–44.

144. Ле Гофф, Жак. Средневековый мир воображаемого: [пер. с французского] / Жак Ле Гофф. – М., 2001. – 440 с.

145. Левченко, Тетяна. «Ключ розуміння» Іоаникія Галятовського як явище риторичної культури бароко: автореферат дис.... канд. філол. наук: 10.01.01 / Тетяна Леонідівна Левченко. – Х., 2003. – 18 с.

146. Литвинов, Володимир. Ренесансний гуманізм в Україні: ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV – початку XVII ст. / В. Литвинов. – К., 2000. – 472 с.

147. Лоський, Ігор. Українські студенти Ростоку і Кілю // Записки Чину святого Василія Великого. – Т. 4. Вип. 1/2. – Жовква, 1932. – С. 326–329.

148. Лурье, Вадим. Русское православие между Киевом и Москвой: очерк истории русской православной традиции между XV и XX веками / В. Лурье. – М., 2009. – 294 с.

149. Лях, Віталій. Світоглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії / В. Лях [та ін.]. – К., 2001. – 294 с.

150. Макарий (Булгаков). История Русской церкви: в 12 т. / Макарий (Булгаков). – Режим доступу: http://www.sedmitza.ru/text/436143.html (03.10.2012). – Назва з екрану.

151. Макаров, Анатолій. Світло українського Бароко / А. Макаров. – К., 1994. – 228 с.

152. Малиновский, Иоанникий. Учение о преступлении по Литовскому Статуту / И. Малиновский. – К., 1894. – VIII, 172 с.

153. Мац, Ульрих. Тома Аквінський // Класики політичної думки від Платона до Макса Вебера / ред. Євген Причепій. – К., 2002. – С. 86–102.

154. Ментальність, ідентичність і богослов'я в Україні та Білорусі у XVII ст.: матеріяли П'ятих «Берестейських читань» (Перемишль, Львів, Київ, 13–19 травня 1996 р.) / ред. Борис Гудзяк, Олег Турій. – Л., 2008. – 186 с.

155. Микитась, Василь. Українська література в боротьбі проти унії / В. Микитась. – К., 1984. – 240 с.

156. Мишанич, Олекса. Давня українська література (XI–XVIII ст.) // Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України: 1926–2001. Сторінки історії. – К., 2003. – С. 46–85.

157. Наливайко, Дмитро. Феномен українського Бароко: типологія і специфіка // Українське Бароко / ред. Л. Ушкалов. – Т. 1. – Харків, 2004. – С. 7–20.

158. Нибур, Х. Ричард. Христос и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура / Ричард Нибур, Райнхольд Нибур; ред. М. Р. Лановская [и др.]. – М., 1996. – С. 205.

159. Нічик, Валерія. Києво-Могилянська академія і духовна культура східних та південних слов'ян // Історія і культура слов'ян. – К., 1993. – С. 51–69.

160. Нічик, Валерія. Києво-Могилянська академія і німецька культура / В. Нічик. – К., 2001. – 252 с.

161. Нічик, Валерія. Петро Могила в духовній історії України / В. Нічик. – К., 1997. – 328 с.

162. Нові перспективи історіописання / ред. Пітер Берк; пер. Т. Портнова, А. Портнов. – К., 2004. – 387 с.

163. Пелешенко, Юрій. Українська література пізнього середньовіччя (друга половина XIII–XV ст.) / Ю. Пелешенко. – К., 2004. – 422 с.

164. Перетц, Владимир. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI–XVIII веков / В. Перетц. – М.–Ленинград, 1961. – 118 с.

165. Піч, Роланд. «Traktatus de Anima» Інокентія Гізеля в контексті антропологічних ідей Аристотеля та його схоластичних інтерпретаторів // Гізель, Інокентій. Вибрані твори у 3 томах / Інокентій Гізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 31–50.

166. Плохій, Сергій. Наливайкова віра: козацтво та релігія в ранньомодерній Україні / С. Плохій; авториз. пер. з англ. та ред. С. Грачова. – К., 2005. – 494 с.

167. Попович, Мирослав. Нарис історії культури України / М. Попович. – К., 1999. – 727 с.

168. Прокопьев, Андрей. Введение. Реформация, Контрреформация, Конфессионализация // Конфессионализация в западной и восточной Европе в раннее Новое время: доклады русско-немецкой научной конференции 14–16 ноября 2000 г. – СПб., 2004. – С. 5–32.

169. Пролеєв, Сергій. Історико-філософське джерело як епістемологічна проблема // Могилянський історико-філософський семінар. – Вип. 1 (2003–2005). – К., 2006. – С. 73–80.

170. Риккерт, Генрих. Науки о природе и науки о культуре // Культурология: XX век. Антология. – М., 1995. – С. 69–101. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/rikk/nauk_pr.php (25.10.2012). – Назва з екрану.

171. Сакал, Євгенія. Учительні Євангелія «заблудівського типу»: композиція та структура: кваліфікаційна робота на здобуття академічного звання магістра історії / Є. Сакал; керівник проф. Н. М. Яковенко; Національний університет «Києво-Могилянська академія». – К., 2011. – 69 с.

172. Себайн, Джордж Г. Історія політичної думки: пер. з англ. / Д. Г. Себайн, Т. Л. Торсон. – К., 1997. – 838 с.

173. Семчинський, Костянтин. Онтологія релігійно-філософських концептів війни і миру в християнстві та ісламі: автореферат дис... канд. філос. наук / Костянтин Семчинський; керівник проф. А. М. Черній; Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2005. – 20 с.

174. Симчич, Микола. Вчення про супозицію у філософських курсах могилянських професорів // Київська Академія. – Вип. 8. – К., 2010. – С. 15–29.

175. Симчич, Микола. «Українська філософія»: історико-філософський канон чи дослідницький проект? // Гуманітарні студії. – Вип. 12. – К., 2012. – С. 87–91.

176. Симчич, Микола. Philosophia rationalis у Києво-Могилянській академії / М. Симчич. – Вінниця, 2009. – 239 с.

177. Сирцова, Олена. Текстологія та історіософія «Синопсису» Інокентія Гізеля в аргументації авторської ідентичності твору // Київська Академія. – Вип. 9. – К., 2011. – С. 78–85.

178. Сирцова, Олена. «Prawdziwa wiara stara» Інокентія Ґізеля – непрочитаний богословсько-філософський трактат XVII ст. // Київська Академія. – Вип. 5. – К., 2008. – С. 25–41.

179. Сисин, Франк. «Отчизна» у політичній культурі України початку XVIII століття // Україна модерна. – 2006. – № 10. – С. 7–18.

180. Скочиляс, Ігор. Генеральні візитації в українсько-білоруських єпархіях Київської уніатської митрополії: 1596–1720 роки // Записки Наукового товариства імені Шевченка. – Т. 238. – Л., 1999. – С. 46–94.

181. Скринник, Михайло. Буттєві смисли національної ідентичності в українському романтизмі: дис... д-ра філос. наук: 09.00.05 / Михайло Антонович Скринник. – Л., 2008. – 444 с.

182. Словник староукраїнської мови XIV–XV ст. / ред. Л. Л. Гумецька, І. М. Керницький. – К., 1977–1978. – 2 т.

183. Співак, Володимир. Гріх пияцтва у рецепції українських мислителів XVII ст. // Мультиверсум. – К., 2007. – Вип. 63. – С. 191–205.

184. Співак, Володимир. Милостиня як обов'язок багатія у проповідницькій спадщині Антонія Радивиловського // Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – Вип. 19 (32). – К., 2009. – С. 65–75.

185. Співак, Володимир. Проблема багатства та бідності у проповідницькій спадщині Антонія Радивиловського в контексті української духовної традиції XVII ст.: дис.... канд. філос. наук / Володимир Співак; науковий керівник к. філос. н., с. н. с. Л. М. Довга; Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2010. – 166 с.

186. Срезневский, Измаил. Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам // И. И. Срезневский. – СПб., 1893–1912. – 3 т.

187. Станіславський, В'ячеслав. Києво-Могилянська академія. Структура академії та організація навчального процесу // Історія української культури: у 5 томах / ред. В. А. Смолій [та ін.]. – Т. 3. – К., 2003. – С. 482–520.

188. Старченко, Наталя. Дещо про спокусу джерел та пастки інтерпретацій (на прикладі справ про шляхетські наїзди на Волині наприкінці XVI ст.) // Український історичний журнал. – 2009. – № 6. – С. 165–182.

189. Старченко, Наталя. Поєдинки у шляхетському середовищі Волині (остання третина XVI – початок XVII ст.) // Український історичний журнал. – 2012. – № 3. – С. 49–77.

190. Старченко, Наталя. Полюбовні суди на Волині в останній третині XVI ст. // До джерел: збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя. – К.–Л., 2004. – С. 207–228.

191. Старченко, Наталя. Судова риторика як вияв цінностей волинської шляхти кінця XVI ст. (на прикладі справи про вбивство Балтазара Гнівоша з Олексова) // Соціум. – Вип. 9. – К., 2010. – С. 318–360.

192. Столяров, Александр. Свобода воли как проблема европейского морального сознания: очерки истории: от Гомера до Лютера / А. Столяров. – М., 1999. – 208 с.

193. Стратий, Ярослава. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии / Я. М. Стратий, В. Д. Литвинов, В. А. Андрушко. – К., 1982. – 347 с.

194. Стратій, Ярослава. Георгій Щербацький і картезіанство в Києво-Могилянській академії // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст / ред. В. С. Горський [та ін.]. – К., 2002. – С. 151–174.

195. Стратій, Ярослава. Ґізель Інокентій // Філософська думка в Україні: біобібліографічний словник. – К., 2002. – С. 55–56.

196. Стратій, Ярослава. Ідеї природного права і суспільного договору на службі петровського абсолютизму («Правда волі монаршої» Теофана Прокоповича) // Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура: зб. наук. пр. на пошану пам'яті Валерії Михайлівни Нічик / ред. Л. Довга, Н. Яковенко. – К., 2005. – С. 128–151.

197. Стратій, Ярослава. Інтерпретація проблеми сутності душі та її здатностей у «Трактаті про душу» Інокентія Гізеля // Ґізель, Інокентій. Вибрані твори у 3 томах / Інокентій Ґізель; редактор-упорядник Л. Довга. – Т. 3. – К.–Л., 2010. – С. 51–81.

198. Стратій, Ярослава. Концепція чуттєвого пізнання Інокентія Ґізеля в контексті схоластичної філософської традиції // Theatrum Humane Vita: студії на пошану Наталі Яковенко / ред. Н. Білоус [та ін.]. – К., 2012. – С. 389–401.

199. Стратій, Ярослава. Філософія Києво-Могилянської академії // Історія української культури: у 5 томах / ред. В. А. Смолій [та ін.]. – Т. 3. – К., 2003. – С. 575–610.

200. Стратій, Ярослава. Філософія у Києво-Могилянській академії // Київ в історії філософії України / В. Горський [та ін.]. – К., 2000. – С. 74–124.

201. Стратій, Ярослава. Філософія у Києво-Могилянській академії – якою вона була і як досягти її адекватного бачення // Київська Академія. – Вип. 8. – К., 2010. – С. 139–150.

202. Строев, Павел. Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской церкви / П. Строев. – СПб., 1877. – X с., 1064, 68 стб.

203. Сулима, Микола. Українська драматургія XVII–XVIII ст. / М. М. Сулима. – К., 2005. – 368 с.

204. Сумцов, Николай. Иннокентий Гизель / Н. Сумцов. – К., 1884. – 44 с. – (К истории южно-русской литературы XVII века. Вып. 3).

205. Суттнер, Эрнст Христофор. Иезуиты – помощь и искушение церквей Востока / Э. Суттнер; пер. С. Голованов. – Режим доступу: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/History_Church/Article/suttn.php (31.10.2012). – Назва з екрану.

206. Теологический энциклопедический словарь / ред. Уолтер Элвелл. – М., 2003. – XX, 1467 с.

207. Титов, Федор. Императорская Киевская духовная академия: 1615–1915 / Ф. Титов. – 2-е дополненное издание. – К., 2003. – 559 с.

208. Титов, Федір. Матеріали для історії книжної справи на Вкраїні в XVI–XVIII вв.: всезбірка передмов до українських стародруків / Хв. Тітов. – К., 1924. – 18, 546 с.

209. Трофименко, Тетяна. Збірка «Перло многоцінноє» Кирила Транквіліона Ставровецького в контексті барокової культури: автореферат дис... канд. філол. наук: 10.01.01 / Тетяна Михайлівна Трофименко. – Х., 2003 – 18 с.

210. Українська література XVI–XVIII ст. та інші слов'янські літератури: зб. наук. праць / відп. ред. О. В. Мишанич. – К., 1984. – 311 с.

211. Українське бароко / кер. проекту Дмитро Наливайко; наук. ред. Леонід Ушкалов. – Харків, 2004. – Т. 1. – 635 с.

212. Українське літературне бароко: зб. наук. праць / відп. ред. О. В. Мишанич. – К., 1987. – 301 с.

213. Ушкалов, Леонід. З історії української літератури XVII–XVIII століть / Л. Ушкалов. – Харків, 1999. – 216 с.

214. Ушкалов, Леонід. Світ українського бароко: філологічні етюди / Л. Ушкалов. – Харків, 1994. – 112 с.

215. Февр, Люсьен. Бои за историю / Л. Февр. – М., 1991. – 529 с.

216. Флоровский, Георгий. Пути русского богословия / прот. Георгий Флоровский. – Минск, 2006. – 608 с.

217. Франко, Іван. Історія української літератури. Частина 1: від початків українського письменства до Івана Котляревського // Зібрання творів у 50-ти томах / І. Франко. – К., 1983. – Т. 40. – С. 7–370.

218. Фреге, Готлоб. Избранные работы / Г. Фреге. – М., 1997. – 159 с.

219. Фрис, Віра. Історія кириличної рукописної книги в Україні / В. Фрис.– Л., 2003. – 188 с.

220. Хижняк, Зоя. Оксенович-Старушич Ігнатій // Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст.: енциклопедичне видання. – К., 2001. – С. 404.

221. Хижняк, Зоя. Трофимович-Козловський Ісая // Києво-Могилянська академія в іменах: XVII–XVIII ст.: енциклопедичне видання. – К., 2001. – С. 540.

222. Чепіга, Інна. «Ключ розуміння» Іоаникія Галятовського – видатна пам'ятка української мови XVII ст. // Ключ розуміння / Іоаникій Галятовський; упор. І. П. Чепіга. – К., 1985. – С. 9–17.

223. Чернігівські Афіни / пер. В. Шевчук [та ін.]; упор., передм., комент. А. М. Макаров. – К., 2002. – 232 с.

224. Чижевський, Дмитро. До характерології слов'ян. Українці // Філософські твори: у 4 т. / Д. Чижевський. – Т. 2. – К., 2005. – С. 36–42.

225. Чижевський, Дмитро. Історія української літератури: від початків до доби реалізму / Д. Чижевський. – Тернопіль, 1994. – 480 с.

226. Чижевський, Дмитро. Український літературний барок: нариси / Д. Чижевський. – Харків, 2003. – 460 с.

227. Чуба, Галина. Зі студій над українськими Учительними Євангеліями другої половини XVI – XVII ст.: (ґенеза та особливості стилістичної організації текстів проповідей) // До джерел: збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя. – К.–Л., 2004. – С. 59–79.

228. Чуба, Галина. Українські рукописні учительні Євангелія: дослідження, каталог, описи / Г. Чуба. – К.–Л., 2011 – 223 с.

229. Чухліб, Тарас. Козаки і яничари: Україна у християнсько-мусульманських війнах 1500–1700 рр. / Т. Чухліб. – К., 2010. – 446 с.

230. Шевченко, Ігор. Україна між Сходом і Заходом: нариси з історії культури до початку XVIII ст. / І. Шевченко; пер. з англ. М. Габлевич. – Л., 2001 – 250 с.

231. Шевчук, Валерій. Іван Вишенський та його послання // Вишенський, Іван. Твори / Іван Вишенський; пер. В. Шевчук. – К., 1986. – С. 3–18.

232. Шелер, Макс. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения / М. Шелер; пер. А. В. Денежкин, А. Н. Малинкин, А. Ф. Филлипов. – М., 1994. – С. 259–338.

233. Шелер, Макс. «Ordo amore» // Избранные произведения / М. Шелер; пер. А. В. Денежкин, А. Н. Малинкин, А. Ф. Филлипов. – М., 1994. – С. 339–376.

234. Шманько, Тарас. Статті морально-канонічного характеру в рукописних служебниках і требниках XVI–XVII ст. // Київська Академія. – Вип. 7. – К., 2009. – С. 97–108.

235. Шмонин, Дмитрий. В тени Ренессанса. Вторая схоластика в Испании / Д. Шмонин. – СПб., 2006. – 276 с.

236. Эриксон, Миллард. Христианское богословие / М. Эриксон. – СПб., 2002. – 1088 с.

237. Яковенко, Наталя. Вибір імені versus вибір шляху: (назви української території між XVI – кінцем XVII ст.) // Міжкультурний діалог. – Т. 1: Ідентичність. – К., 2009. – С. 57–95.

238. Яковенко, Наталя. «Господарі вітчизни»: уявлення козацької та церковної еліти Гетьманату про природу, репрезентацію і обов'язки влади (до початку XVIII століття) // Дзеркала ідентичності: (дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI – початку XVIII століття) / Н. Яковенко. – К., 2012. – С. 397–426.

239. Яковенко, Наталя. Матеріали до персонального складу канцелярій Волині, Наддніпрянщини та Східного Поділля: (остання трети-

на XVI – середина XVII ст.) // До джерел: збірник наукових праць на пошану Олега Купчинського з нагоди його 70-річчя. – Т. 1. – К.–Л., 2004. – С. 320–357.

240. Яковенко, Наталя. Нарис історії середньовічної та ранньомодерної України / Н. Яковенко. – К., 2005. – 582 с.

241. Яковенко, Наталя. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. / Н. Яковенко. – К., 2002. – 415 с.

242. Яковлєва Т. «Отечество» в представлениях украинской казацкой старшины конца XVII – начала XVIII веков. – Режим доступу: www.hist.msu.ru/Labs/UkrBel/tairova.doc (31.10.2012). – Назва з екрану.

243. Яременко, Максим. Київське чернецтво XVIII ст. / М. Яременко. – К., 2007. – 304 с.

244. XVII a. vidurio Maskvos okupacijos Lietuvoje saltiniai. – T. 1: 1657–1662 m. Vilniaus miesto tarybos knyga / sudare Elmantas Meilus. – Vilnius, 2011. – 782 c.

245. Album studentów Akademii Zamojskiej, 1595–1781 / oprac. Henryk Gmiterek. – Warszawa, 1994. – 604 s.

246. Althoen, David. Dulce pro Patria Mori – To Die for the «Nation» or the «Motherland»? // That Noble Quest: From True Nobility to Enlightened Society in the Polish-Lithuanian Commonwealth, 1550–1830 / D. Althoen. – University of Michigan, 2001. – P. 190–197.

247. Augustyniak, Urszula. Potworne konspiracje, czyli problem zdrady w Rzeczypospolitej w czasach Wazów // Barok: historia – literatura – sztuka. – 1994. – Półrocznik I/1. – S. 89–102.

248. Bajda, Jerzy. Teologia moralna (kazuistyczna) w wieku XVII–XVIII // Dzieje teologii katolickiej w Polsce. – T. II, cz. 1. – Lublin, 1975. – 550 s.

249. Bem, Ewa. Termin «ojczyzna» w literaturze XVII i XVIII wieku: refleksje o języku // Odrodzenie i Reformacja w Polsce. – 1989. – T. 34. – S. 131–157.

250. Berezhnaya, Lilya. Orthodox Icons of Last Judgment: Ruthenian Lands (16–18th Centuries): Traditions, Influences, and Unsolved Problems // Соціум. – Вип. 3 – К., 2003. – С. 209–240.

251. Bercoff, Giovanna Brogi. Ruś, Ukraina, Ruthenia, Wielkie Księstwo Litewskie, Rzeczpospolita, Moskwa, Rosja, Europa Środkowo-Wschodnia: o wielowarstwowości i polifunkcjonalizmie kulturowym // Contributi italiani al XIII congresso internacionale degli slavisti / ed. Alberto Alberti [et al.]. – Pisa, 2003. – P. 325–387.

252. Bercoff, Giovanna Brogi. The Sermons of Antoniy Radyvylovs'kyj: History, Culture, Mentality // Theatrum Humanae Vita: студії на пошану Наталі Яковенко / ред. Н. Білоус [та ін.]. – К., 2012. – С. 414–424.

253. Bercoff, Giovanna Brogi. Stefan Jaworski a historia: na podstawie dopisków na marginesach jego książek // Corona scientiarum: studia z historii literatury i kultury nowożytnej ofiarowane profesorowi Januszowi Pelcowi / red. J. Głażewski, M. Prejs, K. Mrowcewicz. – Warszawa, 2004. – S. 383–392.

254. Bercoff, Giovanna Brogi. Z zagadnień różnic kulturowych na ziemiach wschodniosłowiańskich na przykładzie trójjęzycznych dzieł Stefana Jaworskiego // Barok w Polsce i w Europie Środkowo-Wschodniej: drogi przemian i osmozy kultur / red. J. Pelc, K. Mrowcewicz, M. Prejs. – Warszawa, 2000. – S. 69–84.

255. Bohenek, Krzysztof. Filozofia człowieka w kontekście piętnastowiecznych krakowskich dyskusji antropologicznych (ciało–dusza) / K. Bohenek. – Rzeszów, 2008. – 527 s.

256. Brüning, Alfons. Peter Mohyla's Orthodox and Byzantine Heritage: Religion and Politics in the Kievan Church reconsidered // Von Moskau nach St. Petersburg: Das russische Reich im 17. Jahrhundert / herausgegeben von Hans-Joachim Torke; red. R. Vulpius, E. Eckert. – Wiesbaden, 2000. – P. 63–90.

257. Człowiek Baroku / red. Rosario Villari. – Warszawa, 2001. – 399 s.

258. Davids, Peter. H. Василий Великий // Теологический энциклопедический словарь / ред. Уолтер Элвелл. – М., 2003. – С. 221–222.

259. Derdziuk, Andrzej. Grzech w XVIII wieku: (nurty w polskiej teologii moralnej) / A. Derdziuk. – Lublin, 1996. – 327 s.

260. Dziuba, Andrzej Franciszek. Jan Azor Teolog-Moralista / A. F. Dziuba. – Warszawa, 1988. – 346 s.

261. Evdokimov, Paul. Prawosławie / P. Evdokimov; tłum. Jerzy Klinger. – Warszawa, 2003. – 487 s.

262. Feinberg C. L. Покой, Мир (Peace) // Теологический энциклопедический словарь / ред. Уолтер Элвелл. – М., 2003. – С. 871–872.

263. Frick, David A. «Foolish Rus'»: On Polish Civilization, Ruthenian Self-Hatred, and Kasian Sakovyč // Harvard Ukrainian Studies. – 1994. – Vol. XVIII, № 3–4. – P. 210–248.

264. Frick, David A. Meletij Smotryc´kyj / D. A. Frick. – Cambridge, Mass., 1995. – XVII, 395 p.

265. Frick, David A. Lazar Baranovych, 1680: The Union of Lech and Rus // Culture, Nation and Identity. The Ukrainian-Russian Encounter (1600–1945) / ed. by Andreas Kappeler [et al.]. – Edmonton–Toronto, 2003. – P. 19–56.

266. Glouse R. G. Война (War) // Теологический энциклопедический словарь / ред. Уолтер Элвелл. – М., 2003. – С. 271–274.

267. Himka, John-Paul. Last Judgment Iconography in the Carpathians / J.-P. Himka. – Toronto–Buffalo–London, 2009. – 301 p.

268. Illanes, Jose Luis. Historia teologii / J. L. Illanes, J. I. Saranyana; tłum. Piotr Rak. – Kraków, 1997. – 558 s.

269. Janów, Jan. Inocenty Gizel // Studia z filologii polskiej i słowiańskiej. – Warszawa, 1958. – T. 3. – S. 200–201.

270. Kuczyńska, Marzanna. Ruska homiletyka XVII wieku w Rzeczypospolitej: ewolucja gatunku – specyfika funkcjonalna / M. Kuczyńska. – Szczecin, 2004. – 324 s.

271. Lichański, Jakub Z. Retoryka w Polsce: studia o historii, nauczaniu i teorii w czasach I Rzeczypospolitej / Jakub Z. Lichański. – Warszawa, 2003. – 142 s.

272. Lityński, Adam. Przestępstwa polityczne w polskim prawie karnym XVI–XVIII wieku // Prace naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Nr. 119. – Katowice, 1976. – S. 55–86.

273. Maciuszko, Janusz. Symbole w religijności polskiej doby Baroku i Kontrreformacji / J. Maciuszko. – Warszawa, 1986. – 348 s.

274. Mały słownik etyczny / red. Stanislaw Jedynak. – Bydgoszcz, 1999. – 331 s.

275. Marshall C. T. Монашество // Теологический энциклопедический словарь / ред. Уолтер Элвелл. – М., 2003. – С. 700–702.

276. Melnyk, Marek. Problematyka antropologiczna w pismach Piotra Mohyły / M. Melnyk. – Olsztyn, 2005. – 392 s.

277. Melnyk, Marek. Spór o zbawienie: zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitey (koniec XVI – połowa XVII wieku) / M. Melnyk. – Olsztyn, 2001. – 269 s.

278. Meyendorff, John. Teologia bizantyjska: historia i doktryna / J. Meyendorff; tłum. Jerzy Prokopiuk. – Warszawa, 1984. – 312 s.

279. Misiurek, Jerzy. Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej / J. Misiurek. – T. 1: (W. X–XVII). – Lublin, 1994. – 421 s.

280. Mokry, Włodzimierz. Gizel Innocenty // Encyklopedia Katolicka. – Lublin, 1989. – T. 5. – Kol. 1094–1095.

281. Nowak, Alicja Z. Człowiek wobec wieczności: ukraińskie i białoruskie prawosławne piśmiennictwo żałobne XVII wieku / Alicja Z. Nowak. – Kraków, 2008. – 221, [1] s.

282. Nowy Korbut. Piśmiennictwo staropolskie / red. Roman Pollak.– T. 2. – Warszawa, 1964. – 551 s.

283. Obitts S. R. Казуистика // Теологический энциклопедический словарь / ред. Уолтер Элвелл. – М., 2003. – С. 545.

284. Plokhy, Serhii. The Cossacks and Religion in Early Modern Ukraine / S. Plokhy. – Oxford–New York, 2001. – 401 p.

285. Plokhy, Serhii. The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus / S. Plokhy. – Cambridge University Press, 2006. – 379 p.

286. Polski słownik biograficzny. – T. VIII. – Wrocław–Kraków–Warszawa, 1959–1960. – 639 s.

287. Preachers and People in the Reformations and Early Modern Period / ed. by Larissa Taylor. – Boston, 2003. – 397 p.

288. Pryszmont, Jan. Historia teologii moralnej / ks. Jan Pryszmont. – Warszawa, 1987. – 396 s.

289. Rusecki, Marian. Cud w chrześcijaństwie / ks. Marian Rusecki. – Lublin, 1996. – 570 s.

290. Saranyjana, Josef Ignasi. Historia teologii / J. I. Saranyjana, J. L. Illianes; tłum. Piotr Rak. – Kraków, 1997. – 558 s.

291. Sareło, Zbigniew. Leczniczy charakter pokuty: (z historii zagadnienia) // Studia Theologica Varsoviensia. – 1983. – Nr. 2 (21). – S. 24–32.

292. Stark, Werner. Casuistry // The Dictionary of the History of Ideas. – The Electronic Text Center at the University of Virginia Library, 2003. – P. 257–264.

293. Van Engen J. Естественное право // Теологический энциклопедический словарь / ред. Уолтер Элвелл. – М., 2003. – С. 444–445.

294. Widła, Bogusław. Słownik antropologii Nowego Testamentu / B. Widła. – Warszawa, 2003. – [8], 348 s.

Іменний та предметний покажчик

Авва Дорофей *див*. Дорофей
Августин, св. 112,126,128, 131, 132, 164, 185, 269
Августиняк, Уршуля 284
Авель, бібл. 151
Авреліан, Луцій Доміцій 194
Агапіт, диякон 237, 307
Адам, бібл. 112, 132, 133, 210, 211, 212
Адорно, Теодор 38
Азор, Хуан 282
«Акафісник» 65
Аквінський Тома *див*. Тома Аквінський
Александр (Мілеант) 18
Александрович, Володимир 45
Алексій Михайлович 63, 66, 249
«Алфавіт духовний» 298, 308
Амвросій, св. 213
Англія 63
Андрій, ап. 66
Андрусів 242, 247, 314
Андрушко В. А. 207, 257, 319
Ансельм Кентенберійський, св. 116
антитринітарії (аріани, социніани) 54, 56, 58, 59, 225, 268
Анцупов, Анатолій 118 , 310
«Апокаліпсис» Йоана Богослова 65
«Аполлонова лютня» Лазаря Барановича 210, 216, 227, 228, 234, 235, 248, 249, 255, 256, 261, 263–265, 268, 271, 299, 300, 302, 304, 310
«Апологія» Мелетія Смотрицького 56, 58, 59
Аппель, Карл-Отто 39
Аристотель (Стагірит) 18, 68, 141, 208, 226, 299, 317
Арій 268
Афіни 101, 321
Афон 22, 259

Бабич, Сергій 47, 310
Балабани, рід 245
Баранович, Лазар 2, 10, 11, 26, 35, 60, 65, 68, 99, 101, 125, 128, 135–141, 145,163, 210, 211, 216, 217, 226–229, 234–236, 241, 247, 248,254–256, 259–262, 264, 265–271, 280, 282, 299, 300–305, 307, 311, 313
Бароко 2, 7, 24, 35, 47, 108, 207, 291, 292, 296, 302, 311, 313, 314, 316
батьківщина (вітчизна, отчизна) 4, 7, 8–10, 17, 41, 42, 54, 101, 140, 144, 185, 194, 195, 231, 232, 241–253, 259, 276–280, 314, 318, 321
Бахтін, Михаїл 292
Беза, Теодор 139
Бем, Єва 243, 244
Бендерська конституція 35, 311
Бердяєв, Микола 27, 311
Бережна, Лілія 225, 311
Берестейська унія 295, 296, 311, 314, 316
Беринда, Памво 243, 245, 280, 281, 283, 307

Берк, Пітер 38, 317
Беркофф, Джованна Броджі 27, 34, 35, 41, 66, 127, 128, 292, 300, 302, 306, 311
«Бесіди» Йоана Золотоустого 245, 247
Бетлій, Олена 39, 311
Бичков, Віктор 46, 312
Біблер, Володимир 292
Біблія (Святе Письмо) 31, 58, 70, 75, 83, 92, 125, 133, 134, 141, 164, 223, 230, 258, 273, 277
Білодід, Володимир 280
Білорусь 55, 296, 316
Білоус, Наталя 208, 225, 231, 311, 319, 322
Бірковський, Фабіан 282
благо, благий 8, 21, 25, 73, 80, 81, 82, 105–108, 110, 112–116, 118, 121, 122, 127, 130, 131, 137, 139, 140, 153, 155, 156, 163, 167, 185, 213, 230, 231, 251, 270, 279, 299
благодать 16, 26, 74, 111, 118, 119, 123, 127, 128, 131, 133, 135–140, 146, 147, 150, 210, 213, 267
благодійник, благодіяння 55, 58, 141, 153, 245, 246, 283
благородність 106, 142, 184
благословення 54, 61, 70, 71, 100, 136, 173, 176, 179, 198, 214, 217, 219, 277, 305
благочестя, благочестивий 22, 60, 62, 67–69, 109, 122, 134, 144, 152, 167, 168, 186, 244, 253, 254, 258, 259, 270, 271, 301
Бобрикович, Йосиф 58
Бог, божий 16, 19, 20, 21, 24, 25, 27, 31, 43, 44, 58, 60, 62, 64, 66, 68, 70, 71, 73, 75–83, 85, 87, 90, 91, 93–95, 100, 101, 105–110, 112–115, 118, 120–123, 126, 128, 129, 131–151, 153, 154, 155, 158, 163–167, 169–171, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 183, 188, 189, 193, 196, 197, 198, 202, 203, 210–219, 221–226, 228–232, 234–236, 248–251, 259, 261–264, 266, 268, 270–272, 274–278, 280–283, 285, 288, 300, 301, 303, 304, 305, 308, 309
благодать *див*. благодать
влада *див*. влада
воля *див*. воля
гнів *див*. гнів
дар *див*. дар
закон *див*. закон
заповіді *див*. заповідь
кара *див*. кара
ласка *див*. ласка
любов *див*. любов
милість *див*. милість
милосердя *див*. милосердя
Отець 168, 217, 248
право *див*. право
Премудрість 212
промисел, провидіння 20, 128, 131, 134–136, 138, 139, 210, 214, 228
Син, Ісус Христос 56, 68, 70, 120, 122, 132, 134, 135, 138, 171, 210–212, 217, 224–229, 231–233, 235, 236, 250, 258, 260–262, 265, 267, 268, 274–276, 278, 281, 282, 284, 300, 305, 309, 316
слава *див*. слава
справедливість *див*. справедливість
страх, боязнь *див*. страх
суд *див*. суд
Трійця 171, 203, 217
честь *див*. честь
Богородиця 43, 99, 171, 235, 250, 251, 278, 300, 308
Іллінська 43
Богоявлення 226, 227
Бодріяр, Жан 48
Бойм, Ієронім 256,
Бойм, Павло Бенедикт 260
Бондар, Наталія 72, 204, 311, 314

Бондаревська, Ірина 258, 259, 311
Браун, Пітер 229, 311
Брестська обл. 55
Бродський, Олександр 213, 311
Брокгауз, Фрідріх Арнольд 209, 314
Брюнель, П'єр 292, 311
Бубер, Мартін 15, 16, 19, 29, 293, 294, 312
Булгаков (Макарій) див. Макарій (Булгаков)
Булгаков, Сергій 97, 98, 312
Бургундія 139
Бусел В. 280
Бусембаум, Герман (Hermann Busembaum) 111, 282
Буцьора, Ярослав 127, 128, 129, 312
Бучинський-Яскольд, Олександр 68

Варшава 47, 312
Василій Великий, св. 23, 62, 174, 316, 323
Василій I Македонянин 65, 144, 237, 309
Вебер, Макс 8, 167, 312, 316
Везле 139
Велике Князівство Литовське 143, 152, 189, 247, 286, 309
Величко, Самійло 64, 68, 254, 255, 307
Виговський, Іван 247
вина, провина 86, 106, 113, 146, 154–157, 159, 177, 186, 190, 198, 211, 214, 234
Вишенський, Іван 22, 41, 168, 230, 244, 258, 259, 272, 295, 298, 307, 313, 321
Вишневецький, Костянтин 245
Вишневецький, Ярема 245, 246
Вишневецькі, рід 246
війна 4, 8, 9, 26, 63–65, 68,73, 96, 98, 101, 137, 154, 163, 173, 185, 194–197, 225, 229, 231, 237, 241, 251, 272–279, 298, 313, 317, 321
військо, воїн 3, 33, 68, 111, 137, 154, 184, 194–196, 237, 243, 249, 250, 259, 273, 275, 276, 278, 287, 309
Військо Запорозьке 243
Вільно 57, 59, 61
«Вінець Христов» Антонія Радивиловського 132, 134, 135, 211, 212, 224, 226, 231, 232, 276, 309
Вінниця 28, 63, 108, 208, 318
віра 15–23, 25, 31, 33, 36, 43, 49, 56–58, 69, 78, 80, 81, 87, 88, 95–98, 107, 108, 114, 122, 138, 169, 171, 182, 196–198, 203, 211, 212, 216, 217, 222, 228, 231, 232, 243, 246, 248, 270–272, 276, 279, 281, 295, 297, 298, 305, 317
вірність, вірний 8, 9, 24, 87, 142, 144, 178, 181, 182, 231, 241, 243, 246, 247, 279–281, 283, 285, 286, 298
«Вірші на жалосний погреб зацного рицера Петра Конашевича-Сагайдачного» Касіяна Саковича 309
Віталій з Дубна 126, 134, 308
Вітовт (Вітулт) 247
вітчизна *див.* батьківщина
В'їзд до Єрусалиму 166, 233, 261, 275
влада 3, 24, 69, 75, 77, 84, 92, 98, 101, 113, 129, 144, 145, 147–149, 151,154, 156, 165, 169, 170, 184, 185, 187, 203, 204, 216, 226, 249, 285, 321
Вознесіння Господнє 231, 274, 275
Волинь 318, 319, 321
володар 82, 88, 98, 101, 150, 158, 184, 185, 187, 194, 196, 200, 237, 273
воля 3, 9, 16, 19, 20, 24–26, 30, 44, 56, 74, 85, 106, 108–113, 115–117, 121–139, 141, 146, 150, 154, 164, 177, 179, 182–186, 188, 189, 191, 199, 208, 210–216, 234, 243, 250, 272, 274, 277, 279, 301, 319

Воскресіння Господнє 223, 224, 250, 278

Ґабермас, Юрґен 39, 48
Ґаблевич, Марія 35, 246, 299, 321
Гадяцька унія 242, 247, 314
Гадяч 242, 247, 314
Галятовський, Іоаникій *див.* Ґалятовський, Йоаникій
Гарнак, Адольф фон 230, 312
Георгій Побідоносець, св. 251, 304
Гербіній, Йоган 59, 60
Гетьманат, Гетьманщина *див.* Україна
Гільдебрандт, Дітріх фон 49, 106, 107, 312
Гільдебрандт, Петро 298, 308
Гнатюк, Олександра 47, 312
гнів, гнівливість 24, 25, 73, 78, 79, 82, 84, 97, 93, 94, 146, 147, 149, 152, 153, 177, 179, 213, 214, 224–226, 229, 235, 237, 277
Гнівош, Балтазар 190, 319
Голованов, Сергій 257, 320
Головко, Борис 11
Голубєв, Сергій 219, 222, 308
Гомер 123, 319
гордість 79, 87, 92, 113, 114, 120, 121, 147–150, 169, 173, 213, 214, 224, 226, 266, 276
Горобець, Віктор 54, 61, 66, 71, 312
Городиська, Ольга 49, 106, 312
Горський, Вілен 19, 38, 40, 253, 269, 312, 315, 319
господар 75, 78, 82, 84, 88, 101, 174–176, 181, 182, 184–187, 198–200, 226, 286, 321
Господь *див.* Бог
Ґофман-Льорцер, Ґюнтер 167, 312
Гоща 54, 63
Ґрабович, Ґригорій 243, 244, 312
Грасіан, Бальтасар 53, 145, 307
Ґрачова, Софія 36, 317
Ґревс, Іван 230, 312
Григорій Великий, св. 87, 281
гріх 71, 73, 78, 79, 80, 82, 85, 90, 92, 112, 114, 146, 147, 153, 173, 180, 183, 187, 213, 216, 217, 223, 224, 285, 318
«Ґріхи розмаїті» Йоаникія Ґалятовського 4, 71, 73, 82, 85, 112, 114, 143, 210, 213, 216, 217, 220, 221, 222, 225, 226, 285, 307
Ґрушевський, Михайло 29
Ґуляєва, Оксана 11
Ґумецька, Лукія 142, 318
Ґуревич, Арон 33, 38, 110, 312, 315
Ґуревич, Павло 17, 312
Ґусейнов, Абдусалам 236, 313

Ґаладза, Петро 96, 313
Галятовський, Йоаникій 2, 11, 26, 34, 35, 43, 54, 63, 68, 71, 73, 82, 85, 87, 99, 112, 114, 125, 128, 143, 144, 146, 166, 169, 172, 210, 211, 213, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 235, 241, 247, 248, 250, 251, 260, 267, 273, 274, 275, 276, 277, 278, 282, 285, 286, 297, 303, 304, 307, 308, 316, 320
Ґізелевич, Михайло 57
Ґізелі (Ґізелевські) 57, 61
Ґізель, Інокентій 1–3, 9–11, 18, 19, 22, 24, 26, 37, 51, 53–55, 57, 60–74, 85, 86, 89, 90, 95, 99–101, 103, 110–118, 120, 121, 125–132, 135–137, 139–141, 145–150, 153–155, 158, 161, 163–176, 178–185, 188–190, 192–200, 202–204, 208, 210, 212–222, 226, 235, 241, 247–249, 251, 254–257, 259–261, 269–271, 273, 274, 280, 283–288, 297, 299, 308, 309, 311–315, 317–320
Ґізель, Євстафій 55–59, 225
Ґізель-Василевський, Самуель 56
Ґірц, Кліффорд 8, 37, 312
Ґордон, Патрік 65
Ґроцій, Гуго 167, 168, 185, 312
Ґудзяк, Борис 296, 311, 314, 316

Дамаскін Іоанн *див*. Йоан Дамаскін
дар, дарований 19, 24, 60, 64, 79, 87, 105, 118, 129, 132, 136, 137, 142–144, 146, 148, 149, 155, 157, 158, 186, 191, 197, 228, 232, 234, 250, 264, 266, 270
Декарт, Рене 123, 309
Денежкін А. В. 17, 321
Димитрій Ростовський, св. 43, 47, 55, 60, 61, 62, 64, 68, 69, 308, 309, 313
Димитрій Туптало див. Димитрій Ростовський
Диса, Катерина 36, 39, 311, 313
діалогізм, діалог 4, 10, 22, 25, 40, 48, 60, 242, 291, 292, 293, 297–306, 311, 313, 321
«Діоптра» 126, 134, 308
добро, добрий 4, 11, 33, 58, 68, 75, 77–79, 82, 84, 86–89, 91–94, 100, 106, 107, 109, 111, 112, 114–119, 121, 126–138, 140, 142, 146, 149–153, 155–157, 165, 167–171, 174–176, 178, 181, 184–188, 190, 192, 196, 200, 201, 203, 209, 211, 212, 217, 220, 222, 223, 227, 230–234, 237, 271, 273, 274, 287, 299, 305
добродійство, добродійник 88, 179, 220
доброчесність, доброчинність 79, 119, 127, 136, 149, 174, 182, 203, 208, 210, 212, 213, 235, 271–276
Довга, Лариса 1, 2, 7, 10, 18, 24, 37, 53, 60, 66, 70, 72, 73, 85, 86, 89, 90, 100, 101, 110, 116, 127, 129, 130, 185, 204, 208, 214, 220, 221, 224, 236, 254, 257, 284, 308, 311–315, 317–319
Довгий, Олесь 2, 11
Долгов С. 124, 309
Доманська, Ева 28, 313
Домецький, Гавриїл 61, 62
домініканці 17, 21, 73
Дорофей, авва 145, 237, 308
Драгоманов, Михайло 29, 224, 318
Дубно 126, 134
Дунс Скот 123, 129
Дух Святий 66, 79, 114, 134, 135, 168, 211, 212, 217, 224, 226, 231, 232, 233, 234, 266, 268, 276
духівник 73, 75–77, 84, 90, 97, 116–119, 164–168, 171, 174, 188, 221, 270
духовенство 55, 66, 73, 87, 88, 99, 100, 109, 165–170, 174, 186, 194, 196, 237
Дятловичі 55
Дяченко, Григорій 243, 313

Еріксон, *Міллард* 140, 234, 321
Еріугена, Йоан Скот 126
Ефрон, Ілля 209, 314

Євангеліє, євангельський 24, 56, 65, 172, 175, 223, 230, 235, 267, 281, 284
«Євангеліє учительне» 23, 36, 230, 237, 238, 245, 246, 317, 321
Європа 16, 33, 36, 43, 95, 96, 124, 145, 208, 312, 317, 253, 291, 302, 313, 314, 315
Євхаристія 120, 212
єзуїти *див.* Товариство Ісуса
Єлфімов, Олексій 8, 312
Єронім, св. 134
Єрусалим 232, 261
Єфремов, Сергій 29

Желіборський, Афанасій 250
Женева 139
Живов, Віктор 35, 300, 311
Живоглядова, Ірина 267
Жід, Андре 292
Жовква 62, 316
Жолтовський, Павло 45
Жуковський, Аркадій 20, 34, 96, 109, 144, 166, 253, 291, 297, 309, 313

заздрість 78, 87, 92, 93, 113, 147, 150, 151, 152, 153, 155, 166, 182,

201, 202, 213, 214, 224, 225, 228, 229, 276
закон 25, 66, 115, 122, 123, 127, 149, 150, 167, 177, 180, 182, 186, 188, 189,193, 195, 198, 215, 222, 225, 251
Замойська академія 55, 57, 322
Замойські 245
Запаско, Яким 65, 99, 237, 238, 313
заповідь 21, 25, 68, 75, 78, 80–86, 88, 90, 111–113, 115, 133, 140, 144–146, 148–150, 164, 171, 177, 193, 194, 197, 202, 203, 213, 215, 218–222, 226, 227, 272, 274, 278, 279, 283
заслуга 4, 74, 82, 87, 94, 106, 111, 137, 138, 146, 148, 159, 213, 230, 231, 236, 251, 266, 270, 274, 287
Захара, Ігор 42, 207
Зема, Валерій 41, 168, 258, 259, 313
Земка, Тарасій 58, 245
«Зерцало Богословії» Кирила Транквіліона Ставровецького 126, 143, 277, 309
Зизаній, Лаврентій 59
Зішестя Святого Духа 211, 212, 224, 226, 231, 232, 233, 234, 268, 276
Златоуст Йоан див. Йоан Золотоустий
зло 33, 93, 87, 92, 109, 111, 112, 115, 116, 121, 126–135, 138, 139, 146, 150, 157, 171, 179, 193, 202, 209, 212, 222, 227, 229, 234, 265, 272
злочин, злочинець 4, 9, 79, 80, 85, 86, 89, 116, 143, 145, 150, 154, 155, 158, 190, 193, 198, 208, 222, 279, 284, 285, 288
знання/незнання 4, 8, 9, 22, 23, 28, 29, 32, 34, 42, 43, 60, 88, 108, 111, 113, 114, 119, 122, 211, 212, 215, 217, 224, 238, 241, 252, 253, 256–259, 262, 263, 266, 293, 313
зрада, зрадник 4, 8, 9, 88, 89, 92, 132, 150, 151, 154, 175, 192, 195, 241, 251, 276, 278–288, 298, 313

Івано-Франківськ 296, 314
ідентичність 18, 21, 22, 32, 34, 38–41, 67, 81, 101, 126, 163, 220, 242, 291, 293–298, 304, 306, 311, 314, 316, 318, 321
Ізраїль, бібл. 101, 134, 141, 275
Іркутськ 256
Ісаєвич, Ярослав 59, 65, 99, 238, 313
Ісіченко, Ігор 34, 47, 116, 291, 296, 314
Іспанія 16, 21, 123, 135, 214, 273, 321
істина, істинний 48, 80, 107, 108, 116–119, 122, 124, 125, 128, 133, 134, 137, 153, 156, 158, 223, 248, 253, 257, 258, 262, 263, 269
Ісус Навин, бібл. 275
Ісус Христос *див*. Бог, Син
Італія 37

Йоаким, патріарх 72, 260,
Йоан Дамаскін, св. 150
Йоан Золотоустий, св. 23, 32, 237, 245, 247, 308
Йоан Хреститель, бібл. 194
Йов, митрополит 62
Йосипенко, Оксана 302, 315
Йосипенко, Сергій 40, 254, 314

***К**агамлик, Світлана* 54, 314,
Каган, Мойсей 293, 314
казуїстика 28, 73, 164, 209, 210, 212, 226, 281, 282, 284, 314, 324
Каїн, бібл. 151
Калінінград *див.* Крулевець
Кальвін, Жан 139
кальвінізм 59, 139, 228
Кальнофойський, Афанасій 172
Канада 37
Канберра 144, 309
Кант, Іммануель 15, 314
кара, покарання 44, 73, 79, 81, 91, 94, 97, 101, 106, 107, 121, 130, 133, 138, 143, 150, 163, 171, 178, 181, 188, 190, 191, 215, 226, 227, 229, 232, 233, 277, 278, 286

«Катехізис» Петра Могили 55, 87, 97, 219–222, 308
католицизм *див*. християнство, західне; *також див*. Церква
Кашуба, Марія 38, 42, 207, 257, 314
Кебуладзе, Вахтанг 316
Керницький, Іван 142, 318
Києво-Могилянська академія *див*. колегіум Києво-Могилянський
Київ 1, 17, 18, 19, 21, 22–24, 26–28, 30, 34–41, 43, 47, 54, 61–68, 71–73, 82, 85–87, 89, 90, 96, 98, 99, 101, 107, 109–112, 114, 126, 132,134–140, 142, 144, 150, 152, 163, 166–169, 172, 176, 190, 195, 204, 207, 208, 211, 212, 213, 217, 219, 220, 222, 224–227, 231, 232, 234, 236, 237, 242, 243–247, 250–259, 261, 267–269, 272, 274–276, 278, 280, 285, 287, 288, 291, 292, 296–298, 302, 304, 306–322
Київська православна митрополія *див*. митрополія
Київська Русь *див*. Русь
Київська унійна митрополія *див*. митрополія
Киселин 56
Кисельов, Роман 70, 283, 308, 344
Кисіль *див*. Ґізель, Інокентій
Кіль 62, 316
«Ключ розуміння» Йоаникія Ґалятовського 11, 43, 82, 85, 87, 99, 112, 114, 143, 144, 166, 172, 211, 213, 217, 223–227, 231, 233, 234, 250, 251, 274–276, 278, 285, 304, 307, 308, 316, 320
Когут, Зенон 34, 41, 67, 242, 247, 314
козаки *див*. козацтво
козацтво, козацький 24, 36, 66, 68, 73, 96, 98, 101, 125, 169, 185, 209, 242, 243, 244, 247, 249, 252, 297, 299, 317, 321
Козловський Петер 48
колегіум Києво-Могилянський 2, 11, 18, 19, 23, 26–30, 38, 54, 55, 61–63, 66, 71, 96, 99, 108, 128, 129, 207, 208, 209, 214, 252–257, 259, 260, 269, 312, 314–320
Колодний, Анатолій 30
Колосова, Вікторія 22, 237, 243, 307, 309, 310
Комарова, Наталя 37, 312
Конашевич-Сагайдачний, Петро 243, 244, 309, 312
Кононович-Горбацький, Йосиф 256
Константинополь 61, 66, 67
Константинопольський патріархат *див*. патріархат 66, 291
Копинський, Ісая 22, 62, 243, 298, 308
Кописте́нський, Захарія 245, 246, 247, 248, 298, 308
Корзо, Маргарита 11, 23, 34, 35, 54, 55, 73, 74, 75, 87, 97, 100, 127, 223, 225, 226, 231
«Кормча книга» 72
Корона Польська *див*. Польща 245
Косов, Сильвестр 53, 55, 64, 66, 98, 249, 261, 298, 308
Котляревський, Іван 252
Котусенко, Віктор 19, 257
Краків 18
Крекотень, Володимир 34, 45, 47, 137, 172, 231. 237, 243, 252, 275, 276, 278, 309, 310, 315
Кременець 56
Крепон, Марк 302, 315
Кримський, Сергій 40
Криса, Богдана 47, 313
Кровіцький, Мартін 59
Кром, Михайло 30, 315
Крулевець (Кенігсберґ, Калінінград) 55
Куліш, Пантелеймон 29
Купчинський, Олег 56, 157, 238, 319, 321, 322
Курилич, Євдокія 11
Курилич, Михайло 11

Кутеїн 126, 134, 308
Кучинська, Мажанна 36
Кушаков, Юрій 38, 315

Лазарева Є. 8, 312
Лановська М. 122, 316
ласка 77, 82, 94, 114, 126, 133–136, 182, 210, 216, 231, 259, 276
Лев Філософ 144, 237, 309
Левченко, Тетяна 34, 316
Левчук, Лариса 11
Ле Гофф, Жак 16, 42, 43, 107, 110, 315, 316
Лежайський, Михайло 68
«Лексикон славеноросский» Памва Берынди 243, 245, 280, 283, 307
Ленінград *див.* Санктпетербург
Лещинський, Станіслав 261–263,
Литвинов, Володимир 38, 42, 207, 257, 307, 316, 319
Литовський Статут 85, 143, 147, 150, 152, 189, 284, 286, 287, 288, 309, 316
«Лікарство на оспалий умисел чоловічий» 145
Ліотар, Франсуа 48
Ліпсій, Юст 168
«Літургіаріон» 22, 96, 244
Лозич, Семен 262
Лоський, Ігор 62, 316
Лур'є, Вадим 67, 316
Любинецький, Мартін 56
Люблінська унія 21
любов 7, 17, 24, 25, 27, 78, 80, 81, 112–114 , 129–131, 138, 147, 152, 153, 169,174, 175, 179, 182, 203, 213, 216, 217, 220, 225, 226, 231, 232, 233, 250–252, 276, 278
Лютер, Мартін 123, 319
лютеранство 128
Лях, Віталій 38, 316
Львів 1, 47, 55, 65, 97, 99, 221, 227, 250, 296, 311, 314, 316

Мазепа, Іван 35, 311
Майнеке, Фрідріх 38
Макарій (Булгаков) 61, 63, 66, 67, 316
Макаров, Анатолій 7, 101, 313, 316, 321
Макінтайр, Елесдеа 39
Мала Росія *див.* Україна
Малиновський, Йоаникій 85, 287, 288, 316
Малінін, Юрій 110, 315
Малінкін, Олександр 17, 321
Марковський, Михайло 68, 309
Маслюк, Володимир 45, 207, 259, 309
Мац, Ульрих 167, 316
Мельник, Марек 34, 36
«Меч духовний» Лазаря Барановича 99, 211, 234, 261, 267, 268, 307
Микитась, Василь 256, 316
милість 25, 60, 62, 64, 66–68, 70, 115, 133, 134, 141, 202, 262, 308, 309
милосердя, милосердний 24, 75, 78, 114, 134, 135, 140, 183, 193, 197, 216, 217, 224, 225, 226, 227, 231, 232, 233, 236, 270, 282
«Мир з Богом чоловіку» Інокентія Гізеля 3, 9, 10, 16, 19, 22, 24, 69, 70, 71, 72, 73, 85, 89, 100, 101, 103, 111, 116, 126, 127, 129, 140, 145, 158, 163, 171, 184, 203, 204, 210, 213, 222, 230, 247, 249, 260, 269, 273, 280, 283, 286, 287, 297, 298, 308, 311, 312, 313, 314, 315
мир, примирення 7, 8, 9, 18, 70, 73, 94, 101, 109, 115, 117–120, 152, 157, 163, 174–176, 179, 182, 185, 188, 194–196, 198, 227, 233, 237, 257, 272, 304, 308, 317
мирянин, мирський 31, 33, 34, 44, 48, 62, 72, 74, 75, 77, 80, 83, 90–92, 97–100, 109, 115, 131, 140, 146, 147, 149, 150, 166–169, 172–174, 185, 188, 193, 219, 222, 229, 233, 262–264, 267, 272, 297, 298, 300, 301, 303

митрополія
Київська православна 2, 9, 10, 17, 18, 20, 25, 26, 27, 29, 31, 36, 43, 48, 55, 60, 63, 65, 66, 67, 84, 90, 96–98, 109, 137, 163, 166, 229, 230, 242, 252, 253, 291, 294, 295, 297–299, 323
Київська унійна 169, 318
Мишанич, Олекса 45, 47, 310, 313, 320
Міляєва, Людмила 45
«Мінея» 65
Мінськ 46, 64, 143, 152, 189, 286, 296, 309, 320
Млодзяновський, Томаш 282
Могила, Мойсей 245
Могила, Петро, св. 2, 20, 26, 27, 36, 46, 54, 55, 58, 59, 61–63, 65, 87, 96, 97, 99–101, 109, 144, 165, 166, 167, 168, 169, 219, 220, 222, 245, 246, 253, 254, 255, 261, 291, 296, 297, 299, 308, 309, 313, 317
Могили, рід 250
Молдован, Олександр 35, 300, 311
«Молитвослов» 65
Моліна, Луїс де 16, 123, 135, 214
монастир 72, 73, 173, 174, 178, 183, 193, 197, 319
Віленський братський Святого Духа 61
Гощанський (Гойський) Михайлівський 54, 63
Дятловицький Спасо-Преображенський 55, 64
Києво-Печерська лавра 9, 18, 22, 54, 55, 57, 58, 60, 64, 65, 67–71, 96, 101, 114, 165, 169, 172, 184, 196, 203, 219, 243–245, 260, 269, 270, 283, 284, 299, 308, 310, 313, 314
Київський братський Богоявленський 55, 64
Київський Кирилівський 55, 64
Київський Михайлівський Золотоверхий 2, 63, 260
Київський Пустинний на Печерську Свято-Миколаївський 55, 64
Чернігівський Єлецький 43
«Моралії» Григорія Великого 281
мораль, моральність 3, 4, 18, 19, 21, 25, 28–30, 34, 37, 41, 44, 47–49, 65, 67, 69, 70–74, 85, 88, 90, 92, 95, 97–101, 105–111, 114, 117, 122–128, 130, 132, 135–137, 140–144, 146, 147, 155, 157–159, 163–166, 168, 171, 181, 182, 185, 196, 198, 207–210, 212, 214, 215, 222, 223, 226, 231, 234–236, 238, 242, 247, 248, 251, 253, 254, 265, 269, 270, 272, 274, 277, 279–282, 285, 286, 288, 296, 298, 300, 303, 311, 315, 319, 321
Москва 17, 19, 23, 27, 32, 35,38, 43,46,48, 53–55, 64, 67, 72–76, 78, 80, 81, 87–89, 91–95, 97, 98, 101, 107, 110, 112–124, 127, 131, 136, 137, 142, 146–158, 163, 164, 166–183, 185–201, 203, 204, 209, 212–220, 222, 223, 226, 229, 231, 236, 243, 249, 270–274, 283–288, 293, 300, 306–317, 319–321, 323–325
Московія (*також див.* Росія) 20, 185, 249
Мосчицький, Міколай 73
Мужиловський, Андрій 58
Мюнхен 144, 309

Наддніпрянщина 56, 321
Наливайко, Дмитро 47, 292, 311, 316, 320
«Наука о зложеню казаня» Йоаникія Ґалятовського 248, 251, 307
«Наука про таїнство святого покаяння» 3, 9, 10, 19, 69–72, 75, 76, 78, 80–95, 99–101, 217, 221, 297, 308

Наумов, Олександр 34
Нібур, Райнхольд 122, 316
Нібур, Річард 122, 316
Німеччина 37, 63
Нічик, Валерія 18, 34, 36, 42, 62, 66, 86, 90, 96, 101, 109, 110, 166, 168, 207, 208, 220, 253, 257, 311, 313, 315, 316, 317, 319
Новак, Аліція 36
Новгород 61
Новгород-Сіверський 43, 60, 135,

Новий Заповіт (*також див.* Євангеліє)
«Номоканон» 170, 221, 309

«Огородок Марії Богородиці» Антонія Радивиловського 99, 250, 251, 309
Оксенович-Старушич, Ігнатій 63, 245, 320
оправдання 74, 111–113, 120, 131, 136, 137, 138, 192, 193, 213, 215
Орлик, Пилип 35, 311
освіта, освіченість 7, 9, 17, 22, 25, 54, 61, 62, 63, 67, 69, 73, 96, 99, 107, 109, 166–168, 174, 175, 179, 180, 202, 210, 230, 241, 245, 253–257, 259, 260, 264, 265, 267, 270, 271, 299
Острог 237, 308, 309
Отці Церкви 32, 75, 140, 164, 261, 263, 268, 273
отчизна *див.* батьківщина

Павло, ап. 131, 137, 153, 175, 245, 247, 267, 270, 275
Паїсій, патріарх 64
«Палінодія» Захарії Копистенського 298, 308
Папа Римський 291
Париж 109, 144, 309
Парфеній, патріарх 67
Паскаль, Блез 124, 309
Паславський Іван 42, 207,
«Патерик Києво-Печерський» («Патерикон») Сильвестра Косова 65, 298
патріарх 64, 66, 67, 72, 170, 232, 260
патріархат
  Київський 291
  Константинопольський 66, 291
  Московський 20, 27, 66, 67, 72, 252
Пелешенко, Юрій 47, 317
Перемишль 296, 316
Переображення Господнє 225, 233
Перетц, Володимир 73, 145, 317
«Перло многоцінне» Кирила Транквіліона-Ставровецького 34, 320
Петро, ап. 275
Петро I 204, 248
пізнання 8, 19, 21, 28, 48, 108, 119, 124, 208, 232, 257, 263, 269, 279, 300, 319
«Піраміда...» Димитрія Ростовського 55, 60, 62, 64, 68, 308
Піч, Роланд 208, 317
Платон 167, 312, 316
Плетенецький, Єлисей 22, 244, 245, 261
Плохій, Сергій 34, 36, 41, 96, 98, 169, 247, 297, 317
«Повчання» авви Дорофея 145, 237, 308
Поділля 56, 321
покута, спокута 43, 74, 77, 93, 116, 119, 132, 153, 154, 156, 163, 164, 213, 223, 229, 230, 231, 232, 268, 281, 303
поліморфізм 40–42, 299, 306
Полоцький, Симеон 75, 315
Польща (*також див.* Річ Посполита) 37, 245
Попович, Мирослав 2, 254, 317
Портнов, Андрій 38, 317
Портнова, Тетяна 38, 317
Потоцька, Анна Могилянка 250
Почаїв 143, 277, 309

правда 22, 23, 33, 58, 59, 70, 77, 79, 80, 153, 171, 172, 191, 192, 194, 232, 263
право 9, 20, 21, 25, 32, 55, 65, 66, 73, 75, 86, 89, 107, 116, 117, 125, 128, 134, 137, 146, 150, 154, 156, 164, 165, 167, 168, 175–177, 179, 187, 188, 193, 208, 210, 215, 227, 254, 262, 269273, 282, 286, 288, 295, 297, 302, 319, 325
православ'я *див*. християнство, східне; *також див*. Церква, православна
Преображення Господнє 225, 233
Причепій, Євген 167, 312, 316
«Про наслідування Христа» Томи Кемпійського 56, 225
провина *див*. вина
Прокоп'єв, Андрій 96, 317
Прокопович, Теофан 208, 247, 248, 259, 279, 309, 319
Пролеєв, Сергій 254, 317

Проскура-Сущанський, Федір 246
Проскури-Сущанські, рід 246
протестантизм *див*. християнство, західне; також *див*. Церква
Прусія 54
«Псалтир» 65, 245

Радивиловський, Антоній 2, 11, 26, 47, 67, 68, 99, 125, 128, 132–135, 137, 139, 141, 172, 210, 211, 212, 216, 224, 226, 227, 231, 232, 235, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 273, 274, 275, 276, 278, 282, 297, 309, 315, 318
Радишевський, Ростислав 45
Раків 56, 59
Рікер, Поль 39
Ріккерт, Генріх 8, 317
Річ Посполита 36, 96, 184, 244, 245, 246, 249, 250, 284, 313
Рогальська, Регіна 57
Розенштok-Хюссі, Фрідріх 293
Романова, Ольга 292, 311
Рорті, Річард 39
Росія 18, 37, 64–67, 72, 176, 204, 307
Ростовський Димитрій *див*. Димитрій Ростовський
Росток 55, 62, 316
«Руно орошенное» Димитрія Туптала 43, 309
Русь 47, 246, 249, 252, 314

Савл *див*. Павло, ап.
Сагайдачний *див*. Конашевич-Сагайдачний, Петро
Сакал, Євгенія 23, 317
Сакович, Касіян 18, 90, 223, 243, 244, 245, 309
самість 40, 41, 293–297, 300, 301, 304, 305
Санктпетербург 16, 21, 30, 33, 64, 65, 73, 96, 123, 135, 140, 213, 214, 230, 234, 244, 273, 279, 298, 307–309, 311, 312, 315, 317, 318, 319, 321
свобода 3, 7–9, 16, 21, 24–26, 30, 106–108, 122–133, 135–139, 141, 146, 164, 165, 171, 188, 191, 197, 200, 211, 212, 319
Святе Письмо *див*. Біблія
Святополк-Четвертинський, Стефан 247
Святополк-Четвертинські, рід 245
Себайн, Джордж 167, 168, 317
Семчинський, Костянтин 272, 317
Сергеєв, Константин 213, 311
Сивокінь, Григорій 45
Симчич, Микола 28, 34, 63, 108, 208, 317, 318,
«Синопсис» Інокентія Гізеля 67, 125, 126, 318
Сирах, бібл. 127
Сирцова, Олена 19, 126, 318
Сисин, Франк (Френк) 242, 247, 318
«Скарбниця потребная» Йоаникія Галятовського 43, 307

Скарга, Петро 282
Склокін, Володимир 28, 313
Сковорода, Григорій 2, 11, 19, 224, 272, 317, 318
Скочиляс, Ігор 169, 318
Скринник, Михайло 39, 318
слава 79, 92, 132, 142, 145, 147, 149, 150, 153, 155, 156, 157, 189, 253, 276, 266, 278, 282, 287
«Служебник» 96, 97, 313
смиренномудрість 261, 272
смирення 66, 87, 100, 168, 193, 231, 237, 261, 262, 266
Смолій, Валерій 19, 63, 318, 319
Смотрицький, Мелетій 47, 56, 57, 58, 295, 310
Собор
Вселенський 66, 67
Київський 54
Московський 72
помісний 66
Тридентський 137, 281
Соколов, Василь 123, 309
Софонович, Феодосій 256, 261
Сохань, Павло 242, 247, 314
Співак, Володимир 224, 318
Спіноза, Бенедикт 123, 309
справедливість, справедливий 4, 24, 25, 79, 89, 92, 106, 115, 117, 128, 150, 151, 164, 165,179, 184–186, 188–194, 215, 225, 227, 229, 237, 241, 259, 272–279, 287, 288, 298, 313
Срезневський, Ізмаїл 142, 244, 318
Ставровецький, Кирило Транквіліон 34, 35, 126, 277, 309, 320
Старий Заповіт *див*. Біблія
Станіславський, В'ячеслав 63, 318
Старовольський, Шимон 195
Старченко, Наталя 11, 157, 190, 318, 319
Столяров, Олександр 123, 319
Страсті Христові 227
Стратій, Ярослава 10, 11, 18, 19, 34, 42, 54, 61, 66, 71, 129, 143, 207, 208, 214, 257, 269, 308, 312, 319
страх, боязнь 24, 25, 91, 92, 110, 117, 118, 119, 120, 126, 127, 128, 168, 180, 186, 188, 189, 191, 196 203, 223, 234, 270, 271
Страшний Суд 216, 225, 234, 270
Стрітення Господнє 224, 226, 276, 278
Строєв, Павло 55, 64, 65, 319
Суарес, Франсиско 168
суд, суддя, судочинство 24, 36,75, 79, 83, 86, 89, 94, 97, 111, 115, 116, 117, 124, 143, 150, 154, 155, 157, 158, 164, 166, 167, 168, 170, 184, 186,188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 221, 225, 227, 232, 271, 281, 284, 287, 302, 313, 319
останній *див*. Страшний Суд
Сулима, Микола 45, 47, 237, 310, 319
сумління 3 8, 9, 16, 19, 30, 43, 65, 76, 97, 98, 100, 101, 109–111, 113, 115, 116, 118, 120, 121, 130, 165, 167, 168, 170, 181, 183, 187, 189, 195, 209, 216, 237, 270, 281, 282, 300, 301
Сумцов, Микола 53, 54, 61–63, 66, 71, 73, 320
Суттнер, Ернст 257, 320
Сцевола, Гай Муцій 250

Таїнство Церковне 3, 33, 69, 70, 72, 75, 76, 97, 101, 112, 120, 170, 171, 203, 212, 213, 217, 221, 280
Тамерлан 247
Тарасенко, Олександр 44, 309
Тейлор, Чарльз 39
Тернопіль 47, 321
«Тератургема» Афанасія Кальнофойського 172
Тесленко, Ігор 11, 56
«Тестамент імператора Василя I Македонянина» 144, 145, 237, 309

Тимофій, св. 267
Титов, Федір 22, 63, 65, 243–247, 253, 320
Ткачук, Марина 2
Товариство Ісуса (єзуїти) 16, 17, 21, 53, 55, 99, 111, 135, 140, 145, 214, 226, 256, 257, 260, 261, 262, 315, 320
Тома Аквінський, св. 123, 128, 129, 167, 168, 316
  томізм 19, 127, 315
Тома Кемпійський 225
Топоров О. 256
Торсон, Томас 168, 317
«Трактат про душу» Інокентія Гізеля 18, 129, 130, 214, 308
«Требник» Петра Могили 65, 96, 144, 309
Тризна, Йосиф 68
Трійця *див.* Бог
Трофименко, Тетяна 34, 320
Трофимович-Козловський, Ісая 61, 320
«Труби на дні нарочиті» Лазаря Барановича 99
«Труби словес проповідних» Лазаря Барановича 99, 135, 136, 138, 139, 140, 307
Туптало, Данило *див.* Димитрій Ростовський
Турій, Олег 296, 311, 314, 316

Україна 73, 101, 163, 169, 185, 203, 242–247, 249, 250, 252, 275, 320, 321
уніати *див.* християнство, унійне; *також див.* Церква
Унів 126, 309
Ушкалов, Леонід 24, 47, 291, 292, 296, 314, 316, 320

Февр, Люсьєн 38, 312, 320
Федорко, Олександра 27, 35, 292, 302, 311
Феодор, монах 237
Филипович, Ісая 58
Філліпов, Олександр 17, 321
Флоровський, Георгій 18
Флоря, Борис 54, 55, 315
Франко, Іван 252, 320
францисканці 17
Франція 37
Фреге, Готлоб 32, 320
Фрис, Віра 238, 320
Фрік, Девід 11, 34, 57, 300
Фуко, Мішель 39, 48

Харкевичева Євдокія Толочківна 57
Харків 24, 47, 291, 292, 296, 311, 314, 316, 320, 321
Хижняк, Зоя 61, 63, 255, 256, 314, 320
Хинчевська-Генель, Тереза 34, 313
Хмельницький, Богдан 26, 98
християнство, християни 4, 15, 16, 17, 19, 22, 25, 26, 30–33, 41, 46, 58, 73, 78, 83, 96, 98, 100, 101, 106, 108, 109, 112, 114, 122, 123, 125, 132, 140, 141, 144, 149, 158, 163, 164, 166, 169, 174, 175, 180, 182–186, 192, 196–198, 209, 213, 216, 222, 226, 228–231, 234, 237, 243, 244, 246, 248, 251, 253, 262, 263, 265, 268, 270, 272–278, 281, 291, 297–301, 304, 309, 317, 321
  західне 23
  католицьке 17, 22, 23, 31, 35, 49, 60, 73, 74, 75, 95, 96, 97, 100, 111, 123, 127, 137, 138, 145, 158, 163, 164, 174, 208, 212, 223, 226, 230, 262, 268, 281–284, 291, 296, 298, 304, 305, 315
  протестантське 22, 23, 31, 49, 54, 56, 57, 59, 73, 74, 81, 95, 96, 123, 128, 138, 140, 158, 208, 225, 262, 296, 298
  східне, православне 2–4, 10, 17, 18, 20–27, 29, 31, 32, 35,

37, 41, 46, 48, 54, 55–59, 61, 62, 65–71, 73–75, 80, 81, 87, 88, 93, 96–101, 109, 110, 111, 114, 122, 128, 137, 138, 140, 141, 146, 158, 164, 165, 168, 174, 181, 182, 184, 186, 194, 196–198, 208, 219, 222, 223, 225, 229, 230, 231, 236, 237, 241, 242, 244–246, 250, 252, 253, 259, 260, 262, 267–274, 276, 282, 283, 285, 287, 291, 294–299, 304, 305, 308, 312, 314–316
унійне 96, 169, 268, 296, 297, 314, 318

Царгород *див.* Константинополь
Церква 18, 23, 25–27, 31, 32, 46, 59, 61, 63–69, 71, 73, 75, 94, 96–98, 100, 101, 109, 110, 122–125, 137, 138, 140, 142, 144, 155, 156, 164, 166–171, 173, 178, 180, 183, 186, 188, 189, 193, 194, 196, 197, 198, 203, 204, 218, 223, 231, 237, 241, 246, 248–252, 259, 262, 263, 267–271, 273–278, 296–299, 301, 303, 316, 319
західна
католицька,123, 291
протестантські 96
православна, східна 26, 46, 58, 68, 70, 74, 94, 96, 97, 99, 109, 137, 140, 168, 181, 219, 241, 246, 250, 257, 262, 267, 276, 282, 285, 291, 291, 295, 320
унійна 96, 169
цінність 1–4, 7–10, 17, 21, 24, 26, 27, 29, 33, 34, 37, 39, 40, 41, 44, 48, 49, 90, 93, 97, 103, 105–108, 114, 116, 122, 125, 130, 131, 132, 135, 137, 138, 141, 142–145, 147, 149, 153, 159, 163, 190, 209, 210, 215, 216, 222, 226, 235, 236, 238, 239, 241–246, 251, 252, 254, 258, 265, 269, 272, 274, 279, 288, 291–294, 296, 306, 319
Ціховський, Мартін 55
цнота 90, 106, 128, 156, 158, 166, 174, 226, 227, 232–235, 237, 264, 265, 274, 276

*«**Ч**асослов»* 65, 243, 245, 248
Чепіга, Інна 11, 43, 82, 85, 87, 112, 114, 144, 172, 213, 217, 225, 227, 234, 250, 251, 274, 275, 278, 285, 304, 307, 320
Чернігів 10, 43, 60, 71, 73, 101, 135, 228, 235, 260, 263, 269, 304, 305, 321
Черній, Анатолій 272, 317
чеснота, доброчесність 4, 9, 21, 60, 68, 75, 78, 80, 88, 92, 105–107, 119, 122, 132, 143–145, 148, 149, 153, 165, 170, 174, 185, 205, 208, 210, 213, 223, 227, 230–236, 238, 241, 250–252, 254, 255, 265, 272, 273, 275, 276, 279
честь 3, 8, 9, 24, 69, 78, 79, 81, 82, 84–86, 92, 93, 108, 114, 137, 141–169, 172, 175, 176, 179, 193, 196, 217, 226, 230, 236, 217, 249–251, 267, 274–279, 287, 313
Чигиринські війни 68, 252
Чижевський, Дмитро 34, 38, 40, 41, 47, 321
Чуба, Галина 23, 36, 37, 238, 321
Чухліб, Тарас 275, 321

***Ш**амякін, Іван* 143, 152, 189, 286, 309
Швейцарія 139
Шевченко, Ігор 34, 35, 47, 246, 299, 321
Шевченко, Тарас 169, 316, 318, 321
Шевчук, Валерій 41, 64, 68, 255, 307, 321
Шелер, Макс 17, 106, 306, 321
Шинкарук, Володимир 30, 315
Шипілов, Анатолій 118, 310

школа 17, 18, 56, 61–64, 123, 209, 219, 237, 243, 244
Шліхтинг, Іонас 56
Шманько, Тарас 90, 321
Шмонін, Дмитро 16, 21, 123, 135, 214, 273, 321
Шубін, Андрій 344

Щербацький, Георгій 19, 319

Юда, ап. 281, 282, 284
Юстиніан I (Іустиніан), Флавій Петро Савватій 237, 307

***Я**ковенко, Наталя* 2, 10, 11, 21, 22, 23, 27, 34, 35, 40, 41, 56, 57, 60, 66, 86, 90, 96, 101, 107, 110, 142, 150, 152, 163, 169, 185, 195, 208, 220, 225, 231, 242, 257, 292, 297, 302, 306, 311, 313, 315, 317, 319, 321, 322
Яременко, Максим 11, 34, 36, 67, 99, 245, 246, 322
Ясинський, Варлаам 260
Ясперс, Карл 39
Ясси 97

Alberti, Alberto 40, 41, 299, 306, 322
Alessandria 185, 313
Althoen, David 244, 322
Augustyniak, Urszula 280, 284, 322
Azor, Jan 28, 209, 323

Bajda, Jerzy 282, 322
Baranovych, Lazar *див.* Baranowicz, Łazarz
Baranowicz, Łazarz 216, 227, 228, 235, 236, 248, 255, 256, 261, 263–265, 268, 271, 299, 300, 302, 304, 310, 323
Belarus 242, 248, 324
Bem, Ewa 244, 322
Bercoff, Giovanna Brogi 40, 41, 231, 299, 306, 322, 323
Berezhnaya, Lilya 225, 322
Béze, Théodore de 139
Białystok 60
Bohenek, Krzysztof 28, 323
Boim, Benedykt Paweł 260, 310
Boston 34, 324
Brüning, Alfons 166, 323
Buffalo 225, 323
Busembaum, Hermann 111
Bydgoszcz 142, 324

Cambridge, Mass. 56, 60, 173, 295, 299, 308, 310, 323
Carpathians 225, 323
Chynczewska-Hennel, Teresa 60
Ciceron 264

Davids, Peter H. 174, 323
Derdziuk, Andrzej 282, 323
Diplic, Gelazjusz 56–59, 310
Drozdowski, Mariusz R. 60
Dziuba, Andrzej Franciszek 28, 209, 323

Eckert E. 166, 323
Edmonton 300, 323
Europa Środkowo-Wschodnia 35, 40, 41, 299, 306, 322, 323
Evdokimov, Paul 282, 323

Fairfax 96, 313
Feinberg C. L. 272, 323
Frick, David A. 56, 295, 300, 323

Gizel, Eustachius Theodori 56–59, 310
Gizel, Innocenty 54, 61, 323, 324
Gizielewski, Gabriel 57
Głażewski, Jacek 35, 322
Glouse R. G. 273, 323
Gmiterek, Henryk 57, 322
Gregory the Great 281, 310

Herbinius, Johannes 60, 310
Himka, John-Paul 225, 323

Illanes, Jose Luis 111, 164, 209, 282, 323, 324

Jan, św. 283
Janów, Jan 54, 61, 323
Jaworski, Stefan 35, 322, 323
Jedynak, Stanislaw 142, 324
Jenae 60, 310

Kalnofojski, Athanassiusz 172, 310
Kappeler, Andreas 300, 323
Katon 264
Katowice 280, 324
Kiev *див*. Kijów
Kijovia *див*. Kijów
Kijów (Kijovia, Kiev) 60, 96, 216, 227, 228, 235, 248, 255, 256, 261, 263–265, 268, 271, 299, 300, 302, 304, 308, 310, 313
Klinger, Jerzy 282, 323
Korona (*також див*. Rzeczpospolita) 305
Kraków 36, 56, 73, 111, 164, 209, 225, 282, 323, 324
Krowicki, Marcin 58, 59, 310
Kuczyńska, Marzanna 36, 323

Levi, Paulina 60, 173, 299, 308, 310
Lichański, Jakub Z. 255, 324
Lietuva 57, 322
Lityński, Adam 280, 324
London 225, 323
Lublin 28, 44, 54, 282, 322–324
L'viv (Lwów) 56, 96, 310, 313
Lwów *див*. L'viv

Maciuszko, Janusz 83, 324
Marshall C. T. 174, 324
Maskva *див*. Moskwa
Mazepa, Ivan 185, 313
Meilus, Elmantas 57, 322
Melnyk, Marek 20, 36, 109, 324
Meyendorff, John 136, 262, 285, 324
Michigan 244, 322
Misiurek, Jerzy 28, 324
Mohyla, Peter, St. 36, 96, 166, 313, 323, 324
Mokry, Włodzimierz 54, 324
Moskau *див*. Moskwa
Moskwa (Maskva, Moskau) 40, 41, 57, 166, 299, 306, 322, 323
Mrowcewicz, Krzysztof 35, 322, 323

New York 96, 313, 324
Nowak, Alicja Z. 36, 324

O'Donnell, James J. 281, 310
Obitts S. R. 209, 324
Olsztyn 20, 36, 109, 324
Oxford 324

Pelc, Janusz 35, 322, 323
Pińczów 59, 310
Pisa 40, 41, 299, 306, 322
Plokhy, Serhii 242, 247, 248, 324
Polish-Lithuanian Commonwealth (*також див*. Rzeczpospolita) 244, 322
Pollak, Roman 324
Polska (*також див*. Rzeczpospolita) 35, 244, 255, 282, 322–324
Prejs, Marek 35, 322, 323
Prokopiuk, Jerzy 136, 262, 285, 324
Pryszmont, Jan 71, 111, 209, 282, 324

Radyvylovs'kyj, Antoniy 231, 322
Rak, Piotr 111, 164, 209, 282, 323, 324
Raków 56–59, 310
Rosja *див*. Russia
Ruś (Rus') 40, 41, 295, 299, 306, 322, 323
Rusecki, Marian 44, 324
Russische Reich (*також див*. Russia) 166, 323
Russia (Rosja; *також див*. Russische Reich) 40, 41, 242, 248, 299, 306, 322, 324
Ruthenia (*також див*. Ruthenian Lands) 40, 41, 299, 306, 322
Ruthenian Lands (*також див*. Ruthenia) 225, 322

Rzeczpospolita (*також див.* Korona; Polish-Lithuanian Commonwealth; Polska) 20, 36, 40, 41, 60, 109, 255, 280, 284, 299, 306, 322–324
Rzeszów 28, 323
Rzym 60

Sakovyč, Kasian 295, 323
Saranyana, Josef Ignasi 111, 164, 209, 282, 323, 324
Sareło, Zbigniew 97, 282, 325
Siedina, Giovanna 185, 313
Skarga, Piotr 282, 310
Smotrycki, Meletiusz (Mełecyusz) *див.* Smotryc´kyj, Meletij
Smotryc´kyj, Meletij 56–59, 295, 310, 323
St. Petersburg 166, 323
Stark, Werner 209, 325
Szczecin 36, 323

Taylor, Larissa 34, 324
Torke, Hans-Joachim 166, 323
Toronto 225, 300, 323

Ukraina *див.* Ukraine
Ukraine (Ukraina) 40, 41, 60, 242, 248, 299, 306, 322, 324

Van Engen J. 167, 325
Villari, Rosario 33, 166, 323
Vilnius 57, 260, 282, 310, 322
Virginia 209, 325
Vulpius R. 166, 323

Walczak, Wojciech 60
Warszawa 28, 33, 35, 54, 56, 57, 59, 61, 71, 83, 111, 136, 209, 225, 255, 262, 281, 282, 285, 322–325
Wazowie 280, 284, 322
Widła, Bogusław 281, 325
Wielkie Księstwo Litewskie 40, 41, 299, 306, 322
Wiesbaden 166, 323
Wilno *див.* Vilnius
Wiszowata-Walczak, Katarzyna 60
Wrocław 56, 225, 324

Наукове видання

Лариса Довга

Система цінностей в українській культурі XVII століття

(на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Ґізеля)

Літературний редактор *Роман Кисельов*
Художнє оформлення *Андрія Шубіна*
Коректор *Наталка Лисенко*
Художньо-технічний редактор *Майя Притикіна*
Комп'ютерна верстка *Ірини Собко*

Підписано до друку 30.11.2012.
Формат 60x90/16 Гарнітура Newton. Папір офсетний.
Друк офсетний. Фіз. друк. арк. 21,5.
Умовн. фарбо-відб. 22,27. Обл.-вид. арк. 20,76.
Наклад 500 прим. Зам. 12-1048.

Видавництво «Свічадо»
79008, м. Львів, а/с 808, вул. Винниченка, 22

Надруковано у ПАТ «Віпол»
03151, Київ-151, вул. Волинська, 60