Ярослав Затилюк

Інокентій Ґізель. *Вибрані твори.* У 3-х томах, 4-х книгах / Редактор-упорядник Л. М. Довга (Київ—Львів: Свічадо, 2009–2012)

Досі Інокентій Ґізель, києво-печерський архимандрит часів Руїни (1656–1683), цікавив дослідників переважно як автор (редактор?) *Синопсису* та як далекоглядний церковний політик, котрий, демонструючи лояльність московському царю, активно відстоював інтереси Київської митрополії та своєї обителі[1]. Між тим, украй бракувало досліджень, де було б розкрито «інтелектуальне обличчя» цього представника «молодшого покоління» людей з оточення Петра Могили. За причину цього можна вважати передусім недостатню увагу до богословської та філософської спадщини Ґізеля, хоч без її урахування важко зрозуміти Церкву і соціум Гетьманату другої половини XVII ст., а в кінцевому підсумку — і «ментальність епохи» та її діячів. Праця, про яку піде мова, дає змогу заповнити цю лакуну.

Виданню вибраних творів Ґізеля важко підшукати у сьогоднішній Україні достойніший аналог насамперед через його різноплановий та міждисциплінарний характер. Адже, з одного боку, воно містить публікацію текстів, що їх атрибутують Ґізелю, а з другого — в окремому (третьому) томі представлено дослідження відомих науковців, де аналізується творчість києво-печерського архимандрита у кількох контекстах тогочасної української барокової культури: інтелектуальному, філософському, богословському, а також з

---

[1] Див., зокрема, такий усталений погляд на Інокентія Ґізеля в енциклопедичній статті про нього: В. М. Горобець, Я. М. Стратій. *Ґізель Інокентій // Києво-Могилянська академія в іменах, XVII — XVIII ст.* Енциклопедичне видання. К.: Видавничий дім «КМ Академія», 2001. С. 168–170.

перспективи іноконфесійних упливів, мови та читацького середовища. Варто додати, що ці наукові розвідки належать історикам, філософам, культурологам, філологам та книгознавцям, що надає праці міждисциплінарного характеру, а отже, дозволяє поглянути на творчу спадщину Ґізеля і культурну епоху загалом з різних точок зору. Варто додати й те, що всі три томи супроводжуються іменним, географічним та предметним покажчиками, і це додатково надає рецензованій праці статусу серйозного критичного видання.

Спершу коротко про структуру видання. У першому томі опубліковано два трактати, що їх приписують Гізелю як автору чи редактору, — це видані Київською Лаврською друкарнею книжки *Мир з Богом чоловіку* (1669 р.) і *Наука про тайну святого покаянія* (1671 р.). Перший із цих творів у рецензованій праці представлено двічі — факсимільно (т. 1, кн. 2) та в перекладі з церковнослов'янської на українську Романа Кисельова (т. 1, кн. 1). До другого тому увійшли частини збереженого в рукописі курсу філософії («Opus totius philosophiae»), який Гізель читав студентам Києво-Могилянської колегії у 1645–1647 навчальних роках: фраґменти зі вступу до логіки, два трактати логіки («Про розрізнення» і «Про універсалії»), а також трактат «Про душу». Латинськомовні тексти подано паралельно з перекладом українською, що був здійснений Миколою Симчичем та Ярославою Стратій (вони ж виконали неймовірно трудомістку працю з транскрибування рукопису). Про важливість такої публікації зайве нагадувати, оскільки досі з-поміж численних латинськомовних філософських курсів київських професорів світ побачили тільки курси лекцій з логіки, натурфілософії та етики Теофана Прокоповича. У виданні, про яке йде мова, бачимо величезну роботу перекладачів із відтворення українською мовою схоластичної термінології, а це вкрай непросто з огляду як на брак поняттєвої однозначності в латинськомовній схоластиці, так і через незавершеність формування українського термінологічного словництва, що спорадично провадилося починаючи лише з 1960-х рр. Тож показовим став підсумок цієї праці, реалізований наприкінці тому у ґлосарії латинських філософських термінів.

Почати детальніше представлення рецензованої праці варто з того, що критичну переоцінку дотеперішніх уявлень містить уже біографічний шкіц про Ґізеля, запропонований Ларисою Довгою у передмові (т. 1, кн. 1, с. 12–21). Хоч як парадоксально, але біографія

Ґізеля, одного із найзнаковіших представників української культури другої половини XVII ст., до сьогодні залишається практично не знаною аж до «могилянських» сторінок його життя, тобто від середини 1640-х років. З легкої руки Миколи Сумцова, який ще 1884 р. опублікував невелику літературознавчу розвідку про Ґізеля[2], із праці до праці, серед іншого й до енциклопедичних довідників, мандрує не підкріплене джерелами твердження, ніби він походив із протестантської родини Пруссії. Так само навмання місцем його навчання називають Києво-Могилянський колегіум, Замойську академію та якісь далекі закордонні університети, більш того навіть англійські, а до кола дисциплін, які він нібито там вивчав, залучають не лише філософію та богослів'я, а й право та історію.

Лариса Довга пропонує інакше прочитання біографії Ґізеля, звернувши увагу на кількох осіб з таким самим прізвищем, що їх джерела фіксують на теренах Речі Посполитої упродовж перших десятиліть — середини XVII ст. Особливу увагу дослідниці привертає постать Євстафія Ґізеля, спершу православного інтелектуала, згодом антитринітарія, який у 1620-х рр. переклав і видав працю Томи Кемпійського *Про наслідування Христа*, а в 1631/1632 р. опублікував латиною і польською полемічний трактат *Антапологія*, спрямований проти *Апології переґринації* Мелетія Смотрицького. Найімовірніше, саме його записано до каталогу студентів Замойської академії під 1621–1622 рр. як сина «віленського міщанина грецької віри». Поза тим, у волинських судових актах кінця 1640-х рр. згадуються інші Ґізелі — Євстафій (той самий?) і Самуель, а серед студентів Ростоцького університету — киянин Олександр. З огляду на те, що прізвище «Ґізель» є доволі екзотичним для тогочасної України, Довга висловлює припущення про родинний зв'язок Євстафія Ґізеля з Інокентієм — як вихідцями з родини віленських міщан, які десь у 1620-х р. з неясних причин опинилися на Волині. Таке родинне пов'язання, на її думку, дало б змогу пояснити, коли та як Інокентій опинився в оточенні Петра Могили. Адже Євстафій, присвятивши в дедикації свою *Антапологію* Могилі, розраховував на його покровительство і собі, і своєму здібному родичеві. Цей розрахунок щодо Євстафія не справдився: Могила наказав спалити його книжку як «єретичну», а до того ж видану у друкарні антитринітаріїв у Ракові.

---

[2] Сумцов Н. Ф. *Иннокентий Гизель. К истории южно-русской литературы XVII века.* Вып. 3. К., 1884.

Відтак, за кілька років Євстафій остаточно пориває з православ'ям, а в 1634 р. навіть стає ректором «академії» антитринітаріїв у волинському Киселині.

За браком прямих свідчень довести родинний зв'язок між Інокентієм та Євстафієм Ґізелями наразі неможливо, проте сама ідея шукати коріння Ґізелів у Вільно видається перспективною, оскільки саме з цим містом пов'язані інші згадки про осіб з тим самим прізвищем (Авторка їх наводить). Звідси логічною видається ще одна, відмінна від попередньої, гіпотеза Довгої про віленське середовище, доволі щільно пов'язане з православним Києвом, у якому могло розпочинатися становлення Інокентія Ґізеля. З огляду на це, на мою думку, варто звернути увагу, що першим ректором Могилянської колегії був Ісайя Трофимович-Козловський — перед тим викладач Віленської братської школи. Тож чи не за його протекції здібний юнак потрапив до оточення Могили?

Звісно, обидві гіпотези потребують доведення на чіткішій джерельній основі, однак сама пропозиція по-новому підійти до «загадок» Ґізелевої біографії, чого не пробували з кінця XIX ст., заслуговує, поза сумнівом, на увагу.

* * *

До третього тому, як уже згадувалося, увійшли розвідки українських та зарубіжних знавців спадщини Ґізеля. Пропонуючи неординарні підходи й дослідницькі моделі, ці праці дають набагато ширше, ніж досі, уявлення про специфіку української барокової культури, причому з різних перспектив. Коротке представлення змісту статей у загальній передмові до видання звільняє від потреби докладно зупинятися на кожній із них. Отож далі мова піде про основні ідеї, запропоновані авторами, а також про те, що нового ми відтепер можемо сказати про Інокентія Ґізеля як представника «молодшого покоління» могилянських діячів та про епоху й спільноту, яку він репрезентував, уособлюючи її базові цінності, характер освіти, культурні та конфесійні пріоритети. Поза тим, розгляд цих питань дозволить по-новому глянути й на ідейне підґрунтя т. зв. «православної конфесіоналізації» — одного з найяскравіших соціорелігійних феноменів середини — другої половини XVII століття.

Том студій відкриває розвідка Зенона Когута «Вплив політики на Інокентія Ґізеля та видання київського "Синопсису": нове осмислення» (с. 9–31). Як слушно констатує Автор, часи, в які Ґі-

зелю випало очолювати Києво-Печерський монастир (1656–1683), були чи не найдраматичнішими в українській історії XVII ст., адже власне на цей період припадає розкол козацької держави і Церкви та криваве протистояння між угрупованнями на підтримку польської, московської і турецької протекції. Аналізуючи політичну ситуацію, Зенон Когут зосереджує увагу передусім на позиціях її ключових гравців у спорах про державну належність Києва і статус Київської митрополії. Києво-Печерський архимандрит, далеко не останній з-поміж них, провадив, на думку дослідника, власну гру: попри демонстрацію промосковської лояльності, він гнучко відстоював підпорядкування Київської Церкви Константинополю та інтереси власної обителі. Власне ця «політична програма», як її називає Когут (с. 28), знайшла відображення у концепції знаменитого Синопсису, що був укладений монахами «під керівництвом Ґізеля» (с. 29).

Такий висновок почасти перегукується з думкою Ганса Роте, котрий у передмові до підготовленого ним 1983 р. факсимільного видання Синопсису інтерпретував цю історичну компіляцію як обґрунтування особливого статусу Києво-Печерської лаври у державі московського царя[3]. Зі свого боку, Зенон Когут, по-перше, набагато детальніше вписує твір у контекст тогочасних політичних перипетій, а по-друге, доходить висновку, що він мав би служити відповіддю на політичні колізії та виклики кінця 1660 — початку 1680-х рр. (с. 30). До цього, гадаю, можна додати ще одне питання: чи не адресувалися арґументи *Синопсису*, уперше виданого 1674 р., московським і козацьким дипломатам на переговорах 1674–1675 рр. із польською стороною про статус спірного Києва?

Міркування Зенона Когута стосовно активної участі церковних ієрархів у політичних перипетіях продуктивне ще й тим, що спонукає пильніше придивитися до завуальованої системи арґументації Синопсису. Адже наведення історичних прецедентів особливої місії Києва як «богохранимого града» та його Церкви як «апостольської» і першопочаткової у руському православ'ї прямо апелювало до того, що вона аж ніяк не може стати периферією Московського патріархату. По суті, шляхом звернення до давньоруської історії обґрунтовувався незалежний статус Київської митрополії, дочірньої

[3] *Sinopsis, Kiev 1681*: Facsimile mit einer Einleitung / Herausgegeben von Hans Rothe. Cologne: Böhlau, 1983. S. 42–63.

структури першоджерела руського християнства — Константинопольського патріархату. Така схема аргументації не була винаходом Інокентія Ґізеля, оскільки практикувалася ще від середини 1650-х[4]: визнаючи право московського царя, гаданого спадкоємця влади київських князів, на «київську спадщину», достойники Київської митрополії раз по раз нагадували Москві про монопольну історичну місію Києва та його Церкви. Більш того, вже 1654 р. у чолобитних до царя київські ієрархи називали себе синами «православного Сіону» — місця зосередження головних святинь Русі[5]. Коли зважимо на таку стратегію, то Синопсис постане не тільки як свого роду «підсумування» аргументів на доказ незалежності Київської митрополії, уживаних уже впродовж двох десятиліть, а й як цілком прагматичний документ — «пояснення» царю, чому він зобов'язаний дбати, у тому числі й матеріально, про київські святині.

На відміну від статті Зенона Когута, розвідка Лариси Довгої «Наука про покуту в українських текстах XVII ст.» (с. 167–195) зосереджена на суто внутрішніх проблемах. Мова йде про вагомість впливу Церкви на тогочасне українське суспільство у формуванні/засвоєнні базових моральних норм та конфесійної дисципліни. Авторка слушно зазначає, що вже за Петра Могили здійснювалися спроби дисциплінувати («направити») клір і паству. Видані за кілька десятиліть по смерті Могили трактат авторства (редакції?) Інокентія Ґізеля *Мир з Богом чоловіку* (1669 р.) та його популярна версія *Наука про тайну святого покаянія* (1671 р.) стали черговим кроком до такої «направи» у тривожну добу Руїни, а якщо дивитися ширше — черговим щаблем конфесіоналізації православної спільноти.

Обидва твори роз'яснюють суть та різновиди гріха і навчають, як їх слід спокутувати. Разом з тим обидва розраховані на різну аудиторію. *Мир з Богом чоловіку* — це богословський трактат для освіченої церковної еліти, хоч деякі його частини «прикладного» характеру (наприклад, розділ «Про того, хто кається») могли апелювати й до світського читача, який прагне «очиститися» від гріхів. Натомість

---

[4] Про обґрунтування статусу Київської митрополії через апеляції до давньоруської історії див. ширше: Затилюк Я. *Давньоруська історія на службі у київських церковних ієрархів середини — другої половини XVII століття: політична риторика і статус митрополії* // Український історичний журнал. 2012, № 6. С. 40–56.

[5] Розгляд обставин уживання цієї метафори у чолобитних київських церковних ієрархів див.: Там само. С. 48–50.

Наука про тайну святого покаянія, де обговорено норми повсякденної поведінки, причому у викладі не церковнослов'янською, а «простою» мовою, вочевидь, призначалася для не надто освічених приходських священиків, або й лаїків — звісно, тих, що вміли читати. Розглядаючи обидва тексти з перспективи внутрішнього розвитку чи радше досвіду Київської митрополії, Лариса Довга наголошує на їх очевидному зв'язку із розпочатим Могилою церковним реформуванням. Під цим кутом зору творчість Ґізеля репрезентує один із найважливіших пунктів «програми Могили» — забезпечити Церкву освіченим кліром, який, керуючись уніфікованими правилами, дисциплінуватиме паству й контролюватиме «чистоту віри». Ставлячи в один логічний ряд твори Ґізеля з порадником для сповідників, що його видав у Чернігові 1685 р. під назвою *Гріхи розмаїтії* Йоаникій Ґалятовський, Довга висловлює припущення, що «густа» поява творів такого змісту, з одного боку, була умотивована внутрішнім розвитком православної доктрини, а з другого — прагненням церковних верхів установити контроль за сумлінням мирян і тим самим «укріпити позиції своєї Церкви у суспільно-політичному та економічному житті країни» (с. 192). На доказ імовірності такої позиції ієрархів Авторка нагадує, що сам Ґізель у передмові до *Миру з Богом чоловіку* підкреслював, що «Церква, а не світські володарі, має (і може) посприяти встановленню спокою»; на думку Довгої, тим самим він постулював «незвичну для православ'я, але суголосну з ідеями Могили, тезу про вищість духовної влади над світською» (с. 193).

Джованна Броджі Беркофф у своїй розвідці «*Мир з Богом чоловіку* як система моральної філософії» (с. 103–133) пропонує дещо інакший погляд. На її думку, київські ієрархи кінця XVII — початку XVIII ст. керувалися, як і в часи Могили, уявленнями про «симфонію» церковної та світської влад — звісно, з підкресленням морального авторитету Церкви (с. 116–117). З цього випливає основна мета обох видань Ґізеля — подальше унормування життя православної спільноти, розпочате за Могили публікацією Номоканону, Требника та Учительного Євангелія, де було намічено «кодекс поведінки» взірцевого християнина. Наступним же після праць Ґізеля твором, що його можна пов'язати з проблематикою моральної філософії «київського православ'я», є *Камінь віри* Стефана Яворського. Остаточно сконцептуалізувавши засади «істинної віри», ця праця, на думку дослідниці, стала «підсумком у здійсненні право-

славної реформи Могили» (с. 131). Під таким кутом зору видаються очевиднішими спонуки Ґізеля як автора (редактора?) трактату *Мир з Богом чоловіку*: за припущенням Броджі Беркофф, до публікації тексту саме у 1669 р. могли підштовхнути ілюзорні сподівання на те, що після відходу з політичної арени гетьмана Івана Брюховецького та місцеблюстителя київського митрополичого престолу «москвофіла» Мефодія Филимоновича криваве протистояння вщухне, суспільство повернеться до «порядку й культури», а Церква врешті зможе взятися за моральну направу соціуму (с. 110–111).

Ці спостереження, на мою думку, не вповні корелюються з надто вагомим місцем Церкви у тогочасних політичних перипетіях. Зокрема, як відомо, київські церковні ієрархи після смерті Богдана Хмельницького суттєво впливали на політику гетьманів та на їхні стосунки з Москвою. За приклад, серед іншого, можна згадати про роль Ґізеля та Лазаря Барановича в налагодженні взаємин між гетьманською елітою та Москвою після війни на Лівобережжі 1667–1668 рр., завершеної підписанням Глухівських статей[6]. Нагадаю також, що Ґізель був посередником, а подеколи й активним учасником перемовин Москви з гетьманами Ліво- та Правобережної України. Як видається, це не могло не відобразитися на уявленнях церковної еліти про керівну роль «миротворчої» Церкви у житті суспільства на тлі розбурханої амбіціями та пристрастями світської (старшинської) влади.

Ще одна перспектива, з якої продуктивно розглядати богословські тексти Ґізеля, — це відлуння у них процесів західної конфесіоналізації, своєрідно трансформованої церковними реформами Могили у «православну конфесіоналізацію». Дослідники вже звертали увагу на католицьку компоненту цих реформ, тож і у випадку Ґізеля як продовжувача «курсу Могили» неабиякий інтерес викликають «латинські» імпульси. Джованна Броджі Беркофф у зв'язку з цим нагадує, що серед українських дослідників побутує думка про вплив лише єзуїтського богослів'я, проте, за її спостереженням, у трактаті *Мир з Богом чоловіку* можна зауважити виразні сліди домініканської інтелектуальної традиції, і то не польської. Зокрема, чимало

---

[6] Цю роль добре показав Віталій Ейнгорн на підставі документальних матеріалів Малоросійського приказу: Эйнгорн В. *Сношения малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича*. М., 1899. С. 470–515.

подібностей у структурі та формулюваннях цей твір має з трактатами кінця XVI ст. іспанського домініканця Педро Ледесми *Theologia moralis* (перекладений латиною у Бельгії 1630 р.) і *Tractatus de magni matrimonii sacramento* (Венеція, 1595).

Тезу про «латинські» впливи на богословствування Ґізеля ширше розвиває Маргарита Корзо. У статті «*Мир з Богом чоловіку* Інокентія Ґізеля в контексті католицької моральної теології кінця XVI — першої половини XVII ст.» (с. 195–262) вона на підставі докладних текстологічних зіставлень теж виходить на «домініканський слід». За спостереженнями дослідниці, основним джерелом для Ґізеля послужив трактат польського домініканця Миколая Мосчицького *S. artis poenitentiariae tyrocinium*, який, серед іншого, «підказав» і структурний поділ на розділи, і використання святоотецьких текстів, і елементи католицької догматики та канонічного права. Серед решти джерел Корзо виділяє *Римський катехізис*, *Суму теології* Томи Аквінського і *Rithuale Romanum* папи Павла V. Показово, що досить часто саме за цими текстами (особливо за *Римським катехізисом*) Ґізель подає цитати з творів «грецьких» Отців Церкви, хоч, як обережно зауважує дослідниця, це питання потребує додаткового аналізу, оскільки цитати із Йоана Золотоуста, Григорія Двоєслова та Василія Великого могли відтворюватися й за лаврськими виданнями. Так чи інакше, але в підсумку видно, наскільки мало Ґізель, компонуючи свій виклад «казусів сумління», спирався на «автентичну», православну традицію. Тож немає сумніву, що взірцем для нього послужили «латинські» трактати з моральної теології, і власне звідти було запозичено сам концепт покаяння, теоретичне визначення якому дав у спеціальному декреті «Про покаяння» Тридентський собор.

У світлі сказаного не обійти питання, наскільки оригінальним є твір Ґізеля по відношенню як до католицької, так і до православної традиції. За висновком Маргарити Корзо, самостійність та значущість цієї праці, зорієнтованої на західну традицію учености та поняттєвий апарат, полягає передусім у тому, що її автор, осмислюючи православну догматику, вперше запропонував систематизоване моральне вчення, покликане, за висловом дослідниці, перетворитися із західного на «своє» (с. 262).

Як відомо, присутність щойно згаданих «зовнішніх запозичень» послужила підставою того, що Московський собор 1690 р. визнав *Мир з Богом чоловіку* за такий, що не відповідає православ-

ному віровченню. Тим часом, на думку архиєпископа Ігоря (Ісіченка) й о. др. Ярослава Буцьори, Ґізелів твір все-таки тяжіє до богословської системи православ'я. Зокрема, архиєпископ Ігор у своєму огляді морально-етичного вчення Православної Церкви («*Мир з Богом чоловіку* в контексті богословія покаяння», с. 133–153) показує, як ще в апостольські часи формувалося усвідомлення гріха та як було унормовано процедуру сповіді й покаяння у добу Вселенських Соборів. На думку Автора, остаточним кроком до кодифікації процедури покаяння справді стали ухвали Тридентського собору, однак це знайшло свій, питомий розвиток у «православній реформі» Петра Могили, а Інокентій Ґізель, як один з її виконавців, зумів «умонтувати» елементи католицької моральної теології до православної богословської системи. Як підкреслює архиєпископ Ігор, це було особливо актуальним з огляду на стан суспільства, морально розбалансованого у хаосі Руїни.

Зі свого боку, о. др. Ярослав Буцьора у розвідці «До проблеми покаяння у трактаті "Мир з Богом чоловіку": богословський аналіз» (с. 153–167) підкреслює, що запозичені з католицької теології елементи являли собою інтеґральну частину київського православного богословствування, тож українські церковні інтелектуали не сприймали їх за небезпечну «зовнішню загрозу», більш того, їм удалося вправно синтезувати обидва досвіди, про що, зокрема, свідчить трактування Ґізелем Теодицеї (цей аспект о. др. Ярослав Буцьора аналізує докладно).

Аналізові західних імпульсів, зокрема адаптації схоластики у філософській спадщині Інокентія Ґізеля, присвячено розвідки Роланда Піча, Ярослави Стратій та Миколи Симчича. Мова йде про *Opus totius philosophiae*, відомий за записом філософського курсу, який Ґізель, на той час ще ректор Києво-Могилянської колегії, читав студентам у 1645–1647 навчальних роках. Зокрема, Роланд Піч у своєму аналізі однієї з його частин — т. зв. «Трактату про душу» («*Tractatus de Anima* Інокентія Ґізеля у контексті антропологічних ідей Аристотеля та його схоластичних інтерпретаторів», с. 31–51) — звертає увагу на суголосність тексту із концепціями томізму та суаресіанства, які, своєю чергою, відображали різні інтерпретації Аристотелевого твору «Про душу» Альбертом Великим, Томою Аквінським, Йоаном Дунсом Скотом та Франсиско Суаресом. За спостереженням дослідника, Ґізель парадоксально синтезує позиції цих протиборчих філософських течій: наприклад, у тлумаченні

взаємин душі й тіла він орієнтується на Альберта Великого і Дунса Скота, а в розумінні процесів пізнання схиляється до тези Суареса, що опонувала цим філософам-попередникам. Утім, як констатує Роланд Піч, до сьогодні не вивчено, чи Ґізель користувався згаданими творами «з першої руки», чи за посередництвом пізніших інтерпретаторів.

Як і Роланд Піч, Ярослава Стратій у своїй розвідці «Інтерпретація проблеми сутності душі та її здатностей у "Трактаті про душу" Інокентія Ґізеля» (с. 51–83) констатує строкатість орієнтацій Ґізеля на філософські авторитети. Так, розглядаючи його тлумачення сутності душі, єдності і множинності форм та розрізнення сутності душі і її здатностей, дослідниця доходить висновку, що при визначенні цих категорій Ґізель надавав перевагу есенціалістичній онтології, репрезентованій Дунсом Скотом і Франсиско Суаресом (с. 56). На її думку, показово, що давніший твір *Про душу* першого префекта Києво-Могилянського колегіуму Касіяна Саковича (Краків, 1625 р.) засновано на іншій — екзистенціалістичній — онтології Томи Аквінського, що пропонує розуміти душу як раціональну й інтелектуальну субстанцію (с. 54).

Проблемі суміщень та переплетень у філософуванні Ґізеля присвячено й студію Миколи Симчича «Проблема розрізнень і універсалій у філософському курсі Інокентія Ґізеля» (с. 83–103). На думку дослідника, навчальний курс Ґізеля, прочитаний могилянським студентам, є напрочуд вдячним матеріалом для вивчення того, які «філософські напрямки того часу найбільшою мірою впливали на філософську думку цього мислителя» (с. 83). За спостереженням Симчича, Ґізель спершу викладав тези скотистів, а далі — протилежний підхід томістів, чого, як вважає Автор, не спостерігається «в жодному зі схоластичних курсів» (с. 102). Поза тим, у викладі Ґізеля виразно помітними є впливи твору *Cursus philosophicus thomisticus* іспанського домініканця Йоана Пуансо (зокрема, у вченні про три стани природи). Текст Пуансо не був широко розповсюджений навіть серед європейських схоластів, що, до речі, свідчить про неабияку ерудицію Ґізеля. З другого боку, вважає Симчич, навчальний курс Ґізеля вирізняється серед попередніх і наступних могилянських курсів ще й тим, що відкидає «номіналістично-єзуїтську концепцію універсалій, характерну для більшості могилянських курсів» (с. 102).

Підсумовуючи аналіз філософування Ґізеля, здійснений у статтях Роланда Піча, Ярослави Стратій та Миколи Симчича, можна

ствердити, що українська навчальна філософія розвивалася у річищі європейського філософування, а її неповторність визначали передусім способи та пропорції адаптування/синтезування філософських ідей авторитетів західної думки.

Черговий аспект «культурних маркерів» творчості Інокентія Ґізеля стосується мовного питання. Як уже згадувалося, *Мир з Богом чоловіку* написано церковнослов'янською: з одного боку, це засвідчує адресування тексту освіченому читачеві, але з другого, опосередковано вказує на бажання продемонструвати опонентам-католикам живу дієвість у православній традиції власної сакральної мови. Натомість *Науку про тайну святого покаянія* було видано «простою мовою», яку докладно аналізує Роман Кисельов у розвідці «*Наука о тайні святого покаянія* (1671) як пам'ятка простої мови» (с. 263–289). На думку дослідника, ця мова, хоч і містить чимало запозичень з польської на фонетичному, орфографічному, лексичному та синтаксичному рівнях, все-таки спирається на українську мовну основу та орієнтується на її носія (с. 286). Серед наведених Кисельовим доказів можна згадати його побіжні спостереження над іншими «простомовними» текстами другої половини XVI — XVII ст., що являли собою свого роду альтернативу польській та церковнослов'янській і слугували, згідно з деклараціями авторів, «вирозуміня ради», аби «простейший народ поучати» (с. 265). Роман Кисельов полемізує з думкою Михайла Мозера щодо базового характеру польської лексики в тогочасному «простому мовленні»[7]. За його тезою, хоч уплив польської на лексичному рівні був справді вагомим, однак це не перекреслює того, що «проста мова» належить історії української мови як самостійний літературний феномен (с. 286).

Завершують дослідницький (третій) том рецензованого видання книгознавчі дослідження, присвячені історії друкування та читання обговорюваних праць Ґізеля. Так, у статті Анастасії Романової «Коректурний примірник київського видання "Миръ съ Богомъ человѣку" у збірці бібліотеки Російської академії наук» (с. 325–337) проаналізовано численні коректорські правки як технічного, так і стилістичного характеру, що вказує, за висновком Авторки, на ретельність підготовки цього видання (с. 334), а разом з тим актуа-

---

[7] Ідеться про працю: Мозер М. *Причинки до історії української мови.* Харків, 2002. С. 121, 131 та ін.

лізує потребу текстологічної звірки попереднього варіанта книжки з її остаточною, надрукованою версією. Своєю чергою, розлога розвідка Наталії Бондар «Історико-книгознавчий огляд видання "Миръ съ Богомъ человѣку" (1669) та його примірників» (с. 289–325) акцентує увагу на історії надрукування трактату, гіпотетичному складі його авторів/редакторів, видавничих особливостях та «житті» окремих примірників у монастирських та приватних бібліотечних збірках; певну увагу в статті присвячено й історії видання *Науки про тайну святого покаянія*. Завершують обговорюваний том підготовлені за редакції Наталії Бондар книгознавчі описи відомих на сьогодні примірників обох видань, пов'язуваних із творчою спадщиною Ґізеля (с. 337–391). Серед іншого, тут уміщено й маргіналії на кожному з них, що суттєво розширює дотеперішні уявлення про вплив «київської учености» на культуру в цілому.

* * *

У передмові до рецензованого видання його редактор-упорядник Лариса Довга висловила сподівання, що публікація Ґізелевих творів, удоступнюючи їх для дослідників, зможе бодай частково заповнити «неходжене поле» вивчення того, «чим є людина» в уявленнях українських мислителів середини — другої половини XVII ст. (т. 1, кн. 1, с. 33). Зрештою, вартість цієї монументальної праці полягає не лише в сумлінному з археографічного боку відтворенні текстів. Адже зібрані в окремому (третьому) томі наукові розвідки потужно мотивують вивчати не тільки спадщину Інокентія Ґізеля — неординарного інтелектуала й знакового церковного діяча, але й тогочасну епоху в цілому, її культурні, політичні, релігійні та соціальні контексти. Проаналізовані тут аспекти творчості Ґізеля є своєрідним ключем до розуміння українського суспільства доби Руїни, а зокрема — до пояснення змін у ньому, очевидних дослідникам, але досі переконливо не витлумачених, упливом «православної реформи», яку Церква розпочала за Петра Могили. У підсумку, можна сподіватися, це приведе до коректнішого розуміння ідентичності української барокової культури у добу становлення протонаціональної свідомості українців.