

Terra Academica

Лариса Довга

Знання як цінність у дискурсі українських церковних інтелектуалів другої половини XVII століття*

Киево-Могилянську академію (колегіум) наприкінці XIX — на початку XX ст. дослідники оцінювали діаметрально протилежно — від закидів, нібито «академія була ... затхлою багнюкою, що ширила духовну деморалізацію, пасивність і прострацію»¹, до тверджень про її увінчаність «блискучим ореолом благочестя та ученої слави», де навчали люди, з-під чийого пера вийшли у світ «класичні праці з догматичного богослов'я, морального і полеміч-

* Частина міркувань, висловлених у цій статті, вже була мною опублікована: Довга Л. *Штрихи до портрета ректорів Києво-Могилянського колегіуму Лазаря Барановича та Інокентія Гізеля* // 350-lecie Unii Hadziackiej (1658–2008) / Pod red. Teresy Chynczewskiej-Hennel, Piotra Krollia i Mirosława Nagielskiego. Warszawa, 2008. S. 341–358. Дякую анонімному рецензентові цієї розширеної версії за проникливі зауваження, які допомогли точніше сформулювати мої спостереження.

¹ Франко І. *Історія української літератури*. Ч. 1: *Від початків українського письменства до Івана Котляревського* / Франко І. Зібрання творів у 50 т. К., 1976. Т. 41. С. 312. Нині таку оцінку діяльності КМА уже не сприймають всерйоз, однак її варто згадати, адже саме вона, підсилена авторитетом Михайла Грушевського, який дотримувався схожого погляду, чималою мірою зумовила брак інтересу до інтелектуальної спадщини могилянців, та й нині її вивчення є рідше спорадичним.

ного богослов'я, літургії, теорії проповідництва та агіографії»². Хоч і без такого пафосу, але сучасні науковці визнають, що Академія справді спричинилася до докорінного оновлення української культури ранньомодерної доби і що саме в академічному середовищі окреслилося її спрямування «в гуманістично-просвітницьке русло»³. Зокрема, Вілен Горський, аналізуючи філософську спадщину професорів-могилянців, зазначав, що вона заклала

...грунт освітньої концепції, налаштованої на формування самостійної, творчої, критично мислячої особистості, здатної до вільного ствердження власної гідності, ... налаштованої на взаємодію, здатної почути «іншого» у діалозі, що утворює зміст європейського культурного співжиття⁴.

Одним з натхненників освітнього перевороту був, як відомо, митрополит Петро Могила, а його інституційним утіленням стало запровадження в дітищі Могили – Києво-Могилянському колегіумі – принципів викладання за взірцем західної навчальної концепції «*pietas litterata*», а відтак спосіб передавання знань уперше став уніфікованим і методологічно оформленим. Це означало, що інтелектуальна праця остаточно виборола право асоціюватися не з «хитрістю» чи «мудрствуванням лукавим», як це було ще на початку XVII ст., а з моральною чеснотою, котру можна здобути лише у процесі навчання, і то шляхом наполегливої праці⁵.

Утім, коли пристати до думки Сергія Пролєєва, що в історії культури «певний вчинок, життєвий вибір, рішення є не менш вагомими “висловами”, ніж ті чи ті написані фрази»⁶, то варто придивитися, як дієвці Київського «оновлення», люди могилянського кола, втілювали це у власному житті та у своїх творах, а отже як

² Титов Ф. *Императорская Киевская духовная Академия, 1615–1915*. Изд. 2-е, дополн. К., 2003. С. 159.

³ Нічик В. *Києво-Могилянська академія і духовна культура східних та південних слов'ян* // *Історія і культура слов'ян*. К., 1993. С. 53.

⁴ Горський В. С. *Філософія в українській культурі*. К., 2001. С. 125.

⁵ Ширше про це див.: Попович М. В. *Нарис історії культури України*. К., 1999. С. 171–199; Довга Л. *Етика* // *Історія української культури*. У 5 томах. Т. 3. К., 2003. С. 624–633.

⁶ Пролєєв С. *Історико-філософське джерело як епістемологічна проблема* // *Могилянський історико-філософський семінар*. Вип. 1 (2003–2005). К., 2006. С. 77.

вони «переживали, сприймали та осмислювали» те, що відбувалося⁷. Поглядом на це власне й буде присвячено запропонований у цій статті аналіз творчості молодших сучасників Петра Могили – професорів, а тривалий час і ректорів Києво-Могилянського колегіуму – Лазаря Барановича та Інокентія Гізеля⁸.

Значущість праці цих «мужів премудрих та богоугодних» високо цінували вже їхні сучасники. Зокрема, Самійло Величко називає Гізеля «визначним і знаменитим ... архимандритом, премудрим мужем, стовпом непорушним святого благочестя та світилом церковним»⁹, а згадуючи Барановича, зазначає, що той «багато попрацював над викладом різних добропотрібних і душекорисних руських та польських книг»¹⁰. Щоправда, видається симптоматичним, що Величко, який, вірогідно, сам навчався у Могилянському колегіумі, серед чеснот і заслуг Барановича та Гізеля не згадує ані про ректорство обох, ані взагалі про їхню причетність до освітньої ниви. Тобто, схоже, цей аспект заслуг, для нас сьогодні першоплановий, станом на ті часи ще не належав до обов'язкового набору чеснот, гідних похвали¹¹.

Тим часом самі Гізелю та Барановичу добре усвідомлювали цінність освіти й шанували «вченість». А що тогочасна європейська наука й освіта «розмовляли» латиною, то київські професори не піддавали сумніву те, що шляхетні молоді русини мають навча-

⁷ Пор.: Йосипенко С. *До витоків української модерності. Українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті*. К., 2008. С. 195.

⁸ Інокентій Гізелю був ректором Києво-Могилянського колегіуму в 1646–1650 рр., а Лазар Баранович – з 1650 по 1657 р. (*Києво-Могилянська академія в іменах. XVII–XVIII ст.* Енциклопедичне видання. К., 2001. С. 59, 168–169).

⁹ Самійло Величко. *Літопис* / Переклад Валерія Шевчука. Т. 2. К., 1991. С. 291.

¹⁰ Там само. С. 424.

¹¹ Показово, що й сам Баранович у шести епітафіях, присвячених Петру Могили, серед його чеснот не згадує сприяння освіти. Див.: Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa koźdei sprawie gotowa*. Київ: Лаврська друкарня, 1671. С. 497–500. Натомість саме за заснування друкарні та школи славлять Петра Могили в панегірику *Ευφώνια веселобрмьячаа*: «Школы сумптом, з отчистых добр, своим фундуеш, / Своими профессоров сумптами ратуеш. / Убогим филіомузом ласкаве ся ставиш, / Як Адриан, их працы здобиш, любиш, славиш» (*Українська поезія. Середина XVII ст.* / Упор. В. І. Кречотень, М. М. Сулима. К., 1992. С. 66.

тися цією мовою¹². На жаль, сьогодні достеменно невідомо, які курси читав Баранович¹³, проте ми знаємо, що ще до часів його ректорства у колегії викладали латиною «визволені науки» включно з філософією (найімовірніше, перший повний курс філософії прочитав Інокентій Гізель у 1645–1647 н. рр.)¹⁴.

¹² Пор., зокрема, вірші Лазаря Барановича в збірнику «Аполлонова люття», блок «О pause», для прикладу, такі рядки: «Nie ieden by się porwał do Łaciny, / Ву на początku nie ulakł brzeziny / MUSA nie VIRGA by ALUAR położył, / Ludziom Lacine tak by barziewy zdrożył» (С. 528). Хоч «науку» тут погратковано іронічно, проте варто пам'ятати, що барокова риторика розглядала іронію як одну з «фігур думки», тобто іронічне висловлювання мало виступати способом «іносказання» чи натяку на те, чого не годиться/не хочеться сказати прямо (про це див.: Jakub Z. Lichański. *Retoryka w Polsce. Studia o historii, nauczaniu i teorii w chasach I Rzeczypospolitej*. Warszawa, 2003. S. 93–106). Мабуть, найяскравішим прикладом іронічного іносказання можна вважати вірш Барановича «*Do czytelnika*», у якому він начебто виправдовується перед читачем за те, що пише надто просто, без використання «концептів»: «Concepta się mieszać muszą / Gdy się Marsa wiatry ruszą [...] Gdy Mars zakurzy mu prochem / Zmienisz concept byś był Włochiem [...] Lub tu conceptów niewiele, / Take rośnie u nas ziele [...] Uwaz takie czas i kraie, / Bierz to mile coś rad daię» (с. 167). З другого боку, недомовки Барановича можна трактувати і як вияв певної поведінкової настанови, спрямованої на пом'якшення гострої полеміки, що провадить до конфронтації. Так, у листах, адресованих Інокентію Гізелю та Феодосію Софоновичу (обидва не датовані, вірогідно 1669 р.), він пише про свою «Аполлонову люття» так: «Там я заторкнув різні сучасні предмети, втім не різко»; «В деяких місцях я нападаю на звичаї, хоч злегка і не різко (без зубка), але якщо і цей зуб виявиться з червоточиною, ... краще вирвати у нього [Пегаса. – Л. Д.] цього зуба» (*Письма преосвященного Лазаря Барановича*. Изд. 2-е. Чернигов, 1865. С. 75, 77).

¹³ Вважають, що Лазар Баранович прочитав усі курси починаючи від граматичних і закінчуючи риторикою та філософією (*Києво-Могилянська академія в іменах*. С. 59–60), однак згадок про його філософський курс досі не виявлено. Натомість у бібліотеці Іркутської семінарії зберігається курс риторики Барановича, записаний його учнем О. Топоровим (Микитась В. *Українська література в боротьбі проти унії*. К., 1984. С. 6).

¹⁴ Найраніший збережений фрагмент курсу філософії належить Йосифу Кононовичу-Горбацькому (*Subsidium Logicae*, 1639/1640 р.) (*Києво-Могилянська академія в іменах*. С. 277). Перший відомий запис повного філософського курсу, прочитаного у Києво-Могилянському колегіумі, є конспектом лекцій Інокентія Гізеля за 1645/46 та 1646/47 навчальні роки. (Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А. *Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии*. К., 1982. С. 152–164).

Утім, мова піде не про прикладну, а про умоглядну площину інновацій. Звісно, люди, які викладали, а тим більш очолювали Києво-Могилянський колегіум, не сумнівалися ані в тому, що освіта – річ потрібна, ані в тому, що її найдосконалішим зразком є шкільництво Товариства Ісуса, потужна мережа якого покривала всі країни католицького Заходу. Інше питання, чи вони вважали таку освіту бажаною для широкого загалу, чи сприймали її тільки як шлях до пізнання земних речей (тривіальної істини), чи допускали осягнення трансцендентної Істини не лише через одкровення, а й через інтелектуальну працю на ниві пізнання. Відповідь на це питання, гадаю, можуть почасти дати їхні твори, де в опосередкованому вигляді знаходимо віддзеркалення уявлень про те, як корелюють між собою знання/мудрість та благочесна «простота».

Як слушно зауважила Ірина Бондаревська, у XVII ст. можна виокремити два підходи до визначення життєвих цінностей: споглядальний, який базується на плеканні традиційного благочестя (так званої «золотої простоти»), та активний, що бере за основу *важливість суспільного діяння особистості* (тут цінністю виступають знання, отримані через навчання, та здатність до інтелектуальної активності)¹⁵. Різниця в ціннісних орієнтаціях зумовлювала й різне ставлення до проблеми «істинного знання». Постать речника мудрості «благочестивої» на зламі XVI–XVII ст. уособлює Іван Вишенський, у чийй творчості, за спостереженням Валерія Земи, «простота» виступала «організуючою категорією дискурсу», «засобом віддзеркалення реальності та можливого впливу на неї»¹⁶. У богословському трактуванні¹⁷ «простота» Вишенського постає як найпевніший спосіб взорування на Христа, натомість раціонально здобуті знання протиставлено цій «святій простоті» – як те, що перешкоджає осягненню істинної мудрості, здобутої інтуїтивним,

¹⁵ Бондаревська І. *Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII–XVIII ст.* К., 2005. С. 61–63.

¹⁶ Зема В. *Семіотика «простоти» у творах Івана Вишенського* // Генеза. К., 1997. № 1 (5). С. 184.

¹⁷ Валерій Зема виділяє два реєстри використання слова «простота» у Івана Вишенського: побутовий та богословський, інтерпретуючи другий як спосіб перейти від профанного світу раціонального знання до сакрального світу мудрості, отриманої через Одкровення. (Там само. С. 183–187).

контемплативним шляхом, «як протиставлення двох типів знань та способів їх функціонування»¹⁸.

Століттям пізніше ректор Києво-Могилянської академії Теофан Прокопович у вступі до свого курсу риторики уже апелює до раціонального знання, пояснюючи важливість громадянського служіння «розумом» і «словом» (чи пером), а у літературних творах доводить вищість *ratio* порівняно з інтуїтивною невідрефлексованою мудрістю. У вступі до згаданого курсу риторики Прокопович, зокрема, пише:

Але чи може красномовство дати нам також ті блага, що належать до вічного життя? Воно само собою не дарує таких благ, скарбником яких є єдина ласка трисвятого і найбільшого Бога, однак красномовство є наче її особливим слугою¹⁹.

Отже, той, хто навчається риторики, провадить він далі, має пам'ятати, що

оратори, як і воїни, одержують від вождя мечі ... щоб відстоювати справедливість, щоб нести допомогу невинності, щоб сміливо захищати Батьківщину і Церкву²⁰.

Далі Прокопович закликає досягнути всі тонкощі риторики, бо цього від молоді чекають «Батьківщина, а водночас і Церква».

Творчість Інокентія Гізеля та Лазаря Барановича припадає на час, практично рівновіддалений від Вишенського та Прокоповича. Про те, яку позицію займали обидва київські професори в окресленій вище проблемі, піде мова далі.

Лазар Баранович між споглядальністю і раціональним пізнанням

Чернігівський архієпископ Лазар Баранович сам отримав добру латинську освіту, вів активне політичне життя, намагався реально впливати на хід подій в Україні другої половини XVII ст., заснував друкарню і видав чимало власних праць. Здавалось би, отже, що від нього логічно очікувати активного поборництва нової освіти. Тим часом насправді випадок Барановича показує, як у вчинках

¹⁸ Бондаревська І. *Парадоксальність естетичного*. С. 83.

¹⁹ Прокопович, Теофан. *Про риторичне мистецтво* / Пер. з лат. В. П. Маслюка та ін. // Теофан Прокопович. Філософські твори. Т. 1. К., 1979. С. 114–115.

²⁰ Там само.

та умах тогочасної української інтелектуальної еліти (а це переважно представники православного кліру) замалим не рівноправно співіснували і життєві стратегії «*vita activa*», і проповідування принципів «*vita contemplativa*»²¹. Дві третини збережених листів Барановича стосуються або залагодження певних політичних питань (як церковних, так і світських), або його улюбленого дітища — друкарні, до того ж технічному боку 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 колеґіуму тощо він не стомлюється підкреслювати, яким важливим є книгодрукування²², як воно допомагає впливати на уми і душі та захищатися від нападів опонентів по вірі (це особливо яскраво відбито у листах до Інокентія Гізеля з приводу друкування відповіді на книжку єзуїта Павла Бойми «*Stara wiara*», а також з приводу трактату Гізеля «*Мир з Богом чоловіку*»)²³. Заторкуючи спірне трактування богословських догматів у листі до Московського патріарха Йоакима, Баранович на підтвердження своєї

²¹ Щоправда, важко сказати, чим була для цих людей активна життєва позиція: природною потребою самореалізації, способом християнського служіння чи своєрідною реалізацією ідеї верховенства суспільного блага над власними потребами. Принаймні для Барановича ідеал мудрої простоти, молитовного життя у гармонії з усім Божим творінням завжди залишався актуальним. Зважаючи на певний споглядальний та містично-сповідальний характер літературних творів Барановича, обережно допускаю, що його «писучість» (котра подекуди межує з графоманством) була одним зі способів компенсувати нестачу «*vita contemplativa*» у повсякденному житті.

²² «Хто друкує — той передає себе (як у картині) у вічність», — писав Баранович у листі від 14 квітня 1669 р. до Йоаникія Галятовського (*Письма преосвященного Лазаря Барановича*. Изд. 2. Чернигов, 1865. С. 83). Ще виразніше про значущість друкованої книги читаємо у листі, адресованому Варлаамові Ясинському (не датований, вірогідно квітень 1666 р.). У відповідь на повідомлення Ясинського про те, що друкарня Києво-Печерської лаври не працюватиме у час Великого посту, Баранович пише: «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 потряслась, так трижнева мертва бездіяльність у друкарні мене вразила; очікування, якщо воно продовжиться, бентежить душу» (Там само. С. 21–22).

²³ Листи № 63 (13 березня 1669 р.); № 80 (без дати, вірогідно 1669 р.) та ін.: *Письма преосвященного Лазаря Барановича*. С. 77–78; 109–110 і далі.

думки посилається на друковані книжки, написані, перекладені чи укладені київськими богословами — «мужами в житті святому засвідченими та премудрими»: Феодосієм Софоновичем, Єлисеєм Плетенецьким, Петром Могилою, Сильвестром Косовим, Інокентієм Гізелем та ін.²⁴

Поруч із цим у кожному листі, незалежно від адресата й змісту (розпорядження, прохання, настанови, переконування, обурення, повідомлення тощо), Баранович проклинає власне смирення і не забуває нагадувати, що життя споглядальне, не хитромудре, терпляче — це його ідеал і те єдине, що приємне Богові та дає надію на спасіння у потойбічному світі²⁵. Навіть припустивши, що ці формули є риторичним «спільним місцем» у дискурсі душпастирства, ми навряд чи вправі повністю заперечити індивідуальність автора. Зіставлення листів Барановича з його проповідями та віршами наводить на думку, що «смиренномудрість» була не тільки вербальним жестом, а й виявом одного з дійсних «облич» (або «світів») чернігівського архиєпископа.

В одному з останніх листів Барановича (до єзуїта Станіслава Лещинського, липень 1692 р.) сформульоване свого роду моральне credo священнослужителів:

Важлива настанова давніх Отців того часу, коли існувала свята єдність, полягала у тому, щоб постанов не перемінювати, але за спільною згодою ревно трудитися у вертограді Христовому, від

²⁴ Там само. С. 236–237. У цьому листі Баранович не лише викладає узвичаєне «во всей малороссійській церквѣ» вчення про пересуществлення Св. Дарів, а й відстоює давність (першість?) київського богослов'я, зауважуючи, що з цього приводу «во всецѣлой церкви здѣшной, яко от днѣй, въ ня же водою и Духомъ родихомся» суперечок не було і що ця традиція спирається на вчення візантійських Отців Церкви Йоана Златоустого, Василя Великого і Кирила Єрусалимського, чій праці «не с латінскаго, но от истиннаго греческаго языка» богослови Київської митрополії переклали та опублікували слов'янською мовою.

²⁵ Ця ж ідея відверто чи імпліцитно присутня майже в усіх поезіях Барановича. Ось один із багатьох прикладів: «Mądrość człowieka głupstwom iest u Boga...// Ten Mądry, ten iest Bogaty, ten Silny / Kto nie dba o świat, a Bogu jest pilny» (*Lutnia Apollinowa*. С. 375: у друку помилково с. 373). Те саме знаходимо й у більшості проповідей: «Не високо дѣла своя цѣнѣте но низко, но низко вергайте их под нозѣ Х(ристо)вы, не на свои, на Х(ристо)вы труди уповайте» (*Слово на Неділю ... Цвітнью о вѣханіи Г(оспо)днемъ въ Іер(уса)лимъ* / Баранович, Лазар. *Меч духовний*. К.: Лаврська друкарня, 1666. Арк. 441 зв.).

підозрілих нововведень утримуватися, древнім постановам слідувати²⁶.

Складається враження, що автор листа забув, що переорієнтація освіти на західні взірці та друкування книжок, у тому числі із сакральними текстами, всього лиш пів століття тому були для українського православного світу «новиною», яка суттєво змінила уявлення про «істинне» знання, а водночас уможливила письменним лаїкам доступ до священних книг, відкриваючи тим самим дорогу до «хибного» перечитання і тлумачення Біблії, чому сам Баранович опонував у проповідях. Утім, якщо звернути увагу на адресата листа²⁷ (Баранович звертається до нього «Найчесніший у Христі отче Лещинський, високошановний *благоприятелю мій і любий брате*» [виділено мною. – Л. Д.]), то трактувати щойно цитовану фразу можна й інакше. Ключовою у ній видається згадка про часи, коли християнська Церква ще не була поділеною, тобто існувала «свята єдність», а заклик «не перемінювати постанов» співчутливо апелює до згаданого Лещинським догмату про непорочне зачаття Богородиці (нагадаю, на той час уже засудженого московськими богословами як неканонічне відхилення київської церковної традиції).

Тоді на які підозрілі нововведення Баранович натякає? І коли йдеться про «учену пиху», яка загрожує Церкві розколом, то що їй належить протиставити? Відповідь знаходимо у поезії чернігівського архієпископа: це смирення, відмова від зазіхання мир-

²⁶ *Письма преосвященного Лазаря Барановича*. С. 252. Кореспонденція Барановича з Лещинським могла б відкрити багато цікавого у царині «щоденних» шляхів порозуміння між православними та католиками на теренах Київської митрополії, але, на жаль, зберігся лише один лист із цього листування, до того ж перекладений видавцем із польської на російську.

²⁷ Ймовірно, йдеться про Станіслава Лещинського, який був професором риторики у Перемишлі, а з 1692 р. місіонером Товариства Ісуса у Ковелі (*Encyklopedia wiedzy o Jezuitach na ziemiach Polski i Litwy 1564–1995* / Opr. Ludwik Grzebień SJ. Kraków, 1996. S. 360–361). Лист Барановича написано у відповідь на прохання Лещинського висвятити на православного священика «тулговинської церкви» (вірогідно йдеться про с. Туличів Володимирського повіту) якогось Симеона Лозича, котрого єзуїт рекомендує як людину набожну і порядну. Наприкінці листа Баранович повідомляє, що це прохання виконане, а також просить, щоб «милість Вашої Пречесности, раз йому [Лозичу] виявлена, не охолола» (Там само. С. 253).

ського «розуму» на пізнання вищої Істини, доступної тільки Богу, як читаємо у вірші «Nie bądź rozumie w wysokiey dumie»:

Y rozum mieli i zażyć umieli
 A dyszkuiować 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, niewskura z krzemieniem,
 Na krzemień trzeba drugiego krzemienia
 Aż w ten czas chyba dobędziesz płomienia.
 Nikt nie zna Syna, tylko Ociec wieczny,
 Y Oуca poznać tylko Syn bezpieczny.
 Tyś piasek uniesz się rozumkiem do góry,
 Iak wiatrem. W goreć iść nie dadzą chmury.
 Ciemna iest woda na obłokach носи,
 Nie wiem rozumek twoy tam czy uprosi:
 Pokora cora y Bogu iest miła
 A pycha licha iak kołoda gniła.
 Nie wyliatuyże swym rozumem zgoła
 Poznawac; Boga na to w Niebie szkoła²⁸.

Перші й заключні рядки виразно вказують, що йдеться не про мирську вченість, а про розумування богословів (схоже, чернігівський архиерей має на увазі те, що поділ колись єдиної християнської Церкви стався саме через спробу раціонально пояснити тайни, які розум не здатний збагнути). Правда для Барановича одна, вона вічна і безпомилна, тоді як зусилля розуму ніколи не будуть повними («море» неможливо перелити у закуток людського «розуму»), бо неможливо осягнути безмежну Істину обмеженими у часі та просторі інструментами. Тож коли люди почали на власний лад мудрувати та, впадаючи в «пиху», доводити свою правоту, почалися незгоди. Розум виявився «рогом», що перешкоджає як порозумінню людей між собою, так і простуванню до Бога.

Схоже, що Баранович взагалі відкидає присутню у пізній схоластиці ідею про можливість раціонального пізнання трансцендентної Істини. Про те, що навіть найвища світська «мудрість» не

²⁸ Baranowicz, Łazarz. *Lutnia Apollinowa*. С. 120.

приводить до досягнення Істини, а головне — позбавлена віри, не рятує душі, читаємо і в низці інших поезій. Наведу ще один приклад з вірша «W czym sała iest chwała», де Баранович апелює до «змарнованого розуму» Аристотеля:

Nie chwał z mądrości, ciebie uprzedzili,
 Co mądrzei za cię daleko mówili:
 Arystoteles mądrze dyszkurował,
 Rozum onego nad ciałem panował,
 Jedney mu było niedostało wiary,
 Zginał ze poszedł bez wiary na mary²⁹.

Утім, прямих закликів до споглядальної бездіяльності у Барановича немає. На його думку, людина мусить використовувати й примножувати свої природні обдарування, проте їх не є достатньо для здобуття життя вічного, бо до них слід додати віру й добротність:

Iesli masz dary, chwalze nimi Pana,
 Boć na to łaska od Niego podana.
 Iesli z darami, a obrażasz Boga,
 Wiedz, że się prędko twa powinie noga.
 Iesliś zakopał sobie dane dary,
 Od Pana za to, wiedz, nie uidzisz kary³⁰.

Обігруючи дилему між «ученою мудрістю» та «побожною простотою», Лазар Баранович аж ніяк не заохочує простаків до набуття освіти. Так, пафосне прославляння ученості, яка здобувається важкою й тривалою працею, і, здавалося б, докори ледачим простакам, які не захотіли трудитися, він завершує урівнюванням того й другого перед вищим суддею — Богом:

Prostak prostakiem i z tego zostaje
 Ze sam nieuczył, tym mądremu łaię:
 Mądry co winien? że prostak nauki
 Nie szukał. A tey nie wziąć bez dokuki.
 Godzien czci mądry że zażył trudności
 Nim przyszedł do tey, którą ma mądrości.
 Nic nie kosztuje prostaka prostota
 Mądrość zaś wielki iest koszt y robota.

²⁹ Там само. С. 375 (в друці помилково С. 373).

³⁰ Там само. С. 375—376 (в друці помилково С. 373, 375).

Za mądrość w większey cenie wszędzie maia
 Darmo się na to prostacy gniewaia;
 Mądrość u złoto przechodzi, prostota
 Zasie może się przyrównać do błota.
 Prostość, która dla Chrystusa bywa
 Ta się z mądrością największą zrównywa³¹.

З перших рядків цього вірша про мудреця і простака випливає, ніби вченість (освіченість) і мудрість є для Барановича синонімами, натомість заключні рядки виразно показують, що це не так: під мудрістю він має на увазі передусім здатність слідувати християнському моральному імперативу. Застосований автором прийом «удаваної тотожності» яскравіше виопуклює опозицію між знанням, що доступне тільки «ученим мудрецам», милою Христові «простотою» та «простацтвом», яке походить від лінощів (його Баранович прирівнює до «болота»). Якщо врахувати, що в інших поезіях він часто вдається до асоціативних рядів: «мудрість – золото – зло», «золото – призначення людини – робота», «робота – цнота», «людина – болото – цнота», то в підсумку стає досить складно судити, проти кого спрямоване іронічне вістря: проти «глупого простака» чи все ж проти ученого «мудреця», що гадає, нібито знає «шлях до неба» краще, ніж неосвічена, але багата чеснотами людина, яка наслідує приклад Христа. Загалом же, як можна припускати, Баранович вибудовує ієрархію цінностей в такій послідовності: 1) «свята простота» людини, що передала себе на волю Христа і живе у Христі (найпевніший шлях до спасіння); 2) мудрість-знання, досягнуте важкою працею через навчання³², є добрим шляхом до спасіння у поєднанні з вірою, оскільки свідчить про прагнення і здатність людини виконати отримане від Бога призначення; 3) невігластво («простацтво») як наслідок лінощів, що жодною мірою не сприяє спасінню; 4) раціональне знання, позбавлене віри, не стає мудрістю: покладаючи надію тільки на розум, а не на Бога, воно тим самим перетворюється на суттєву перешкоду спасінню.

³¹ Там само. С. 340–341.

³² Тут мова може йти про навчання не тільки як отримання освіти, але й як здобуття знання-мудрості у певних життєвих ситуаціях: *Co szkodzi to też i nauke rodzi / Biada rozumu każdego dowodzi / Chrzyste, Tyś mądrość, kto się trzyma ciebie / Idąca za Tobą będzie aż na Niebie* (Там само. С. 527)

Взірець іронічного випадку в бік самовпевненого розуму бачи-
мо у вірші «Czytelniku łaskawy, racz byc pilen tej sprawy»:

Przebaczcie, żeśmy po prostu pisali
Zwyczajnie w inkawst piroośmy maczali:
Bym się umoczyć piro w mozek ważył
Nad ludzkie pewnie pisania bym zażył.
A ze atrament wystarczał piorowi
Nasiłek czynić niechciałem mozgowi...³³

Якщо не трактувати авторську метафорику натуралістично, то фігуру вмочування пера не у мозок, а в звичайне чорнило мож-
на розшифрувати як натяк на те, що вірші, вміщені до книжки, стали плодом не раціональних інтелектуальних вправлянь автора, а результатом певного інтуїтивного знання:

Szedłem za ludzmi, ci tak postępują;
Pisząc inkawstem samym kontentuią.
Żaden z nich piora w mozek nie umoczył,
Y iam z gościncą zwykłego nie zboczył³⁴.

Утім, іноді важко провести демаркаційну лінію між «просто-
тою/скромністю/смиренністю» та поетичною самовпевненістю Барановича, який декларує не тільки свою слухняність Богу, 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 Божу на землі, є достатньою заслугою, аби отримати вічну славу на небі³⁵. До думки, що творча праця лю-
дини не може бути плідною, коли нею не керує сам Творець, Ла-
зар Баранович звертається досить часто. Згідно з його системою
образного мислення, не вистачить «умочити» літературне перо
у власний розум, бо цього замало для творчої креативності, але

³³ Там само. С. 549 (в друку помилкова пагінація 543).

³⁴ Там само.

³⁵ Пор.: «Dziękuję Panie że ręką prowadzisz / ... / Udzielasz siły, iam pisać gotowy / Załować ręki nie będę ni głowy» [виділено мною – Л. Д.] (Там само. С. 190–191); «Coś Ty wliiał we mnie tom na papier zlewał / ... / ręka by pisać bez Ciebie nie umiała / ... / Na ziemi piszę ia Panie o Tobie / Na niebie Ty pisz, wygodź mey ozdobie» [виділено мною. – Л. Д.] (Там само. С. 190)

якщо рукою автора водить Господь, то перу достатньо звичайного чорнила, аби вивести на папері достойні слова:

Który gęś stworzył, ten i piorem władnie,
 On rządzi piro kiedy pisze snadnie.
 Gdy tedy chcemy co pisać, potrzeba
 Westchnąć do Tego, który władnie Neba.
 Gdy dmuchnie w pioro, gładko pisze pioro
 Bez Boga zgoła i pioro nieskoro³⁶.

У цілому, як бачимо, Баранович не проповідує потребу вченості (в сенсі отримання освіти) для загалу. Інакшою є його позиція, коли мова заходить про вище духовенство. На його думку, ці люди мають бути освіченими³⁷, адже Церква потребує служителів, котрі уміють відокремити зерно від полови, а справжнє Євангельське вчення від «премудрості людської та нечистої». Такий обов'язок виконує і сам чернігівський архієпископ, напучуючи читача в передмові до збірника своїх проповідей «*Меч Духовний*»:

Хр(исто)с самъ Архієреем Нача(л)никъ рече: и всякому подобает Еп(ис)к(о)пу быти уч(и)т(ел)ну ... Проповѣдуй Слово, настой благовременнѣ и безвременнѣ, обличи, запрѣти, умоли, съ всяким долготерпеніем и ученіемъ, ... будетъ бо время, егда здраваго ученія не послушаютъ, но по своихъ похотехъ изберутъ себи учителя ... и от истинны слухъ отвратятъ и къ баснем уклоняться [...] Благоволихомъ подати вамъ не точію благовѣствованіе Б(ож)іе, но и д(у)ша своя... Языкъ Д(у)ха С(вя)таго бысть мнѣ трость книжника скорописца... Г(ос)п(о)дь, умудряяй слѣпца ... вразумляетъ мя, и сам той Наставни(к) наставилъ мя на путь сей, в он же поидохъ³⁸.

³⁶ Там само. С. 119. Про це ж читаємо у «Передмові до читача», вміщеній у книзі «*Меч Духовний*»: «Тож(д)е Живо(т)давец коснуся благодаттю си и моего одра болѣзни смертныя, и рече ми: Тебѣ г(лаго)лю Востани. Аз же се воста(х) и нача(х) г(лаго)лагти Д(у)хом У(ст) Его, Д(ухов)ним Мечемъ» (Баранович, Лазар. *Меч Духовний*. Арк. 13 нн.)

³⁷ У листі до Йоаникія Галятовського (не датованому, вірогідно з весни 1669 р.), де Баранович повідомляє о. Йоаникія, що клопочеться перед гетьманом про його підвищення у сані, читаємо: «Батьківськи бажаю, щоб честь, яку віддають науці, утверджувала її»: *Письма преосвященного Лазаря Барановича*. С. 89.

³⁸ Баранович, Лазар. «*Меч Духовний*». Арк. 11 нн., 12 нн. зв.

Вістря інвектив у проповідях Барановича спрямовується не проти освіти чи науки як такої, а проти «пихи еретиків», насамперед антитринітаріїв³⁹, які ставлять під сумнів божественну природу Ісуса Христа і заперечують троїчність Божества. Проповідник вважає, що перегляд основних християнських догматів однозначно є шкідливим і штовхає душу на шлях вічної погибелі⁴⁰.

Якщо окреслити загалом, чого Баранович хотів навчити свою паству, то, очевидно, йшлося про доволі тривіальні християнські чесноти: уміння пробачати взаємні кривди, проявляти терпимість до чужої недосконалості, виховати в собі здатність усвідомлення скоєних гріхів та необхідності їх спокутування – словом, робити все, потрібне для спасіння душі. Чи виглядає така позиція надмір «консервативною»? Якщо ми пригадаємо, що мова не про трактати з теології, філософії чи моралі, а про специфічні тексти, адресовані загалові пастви, то мусимо відкинути закид у «консервативності». Що ж до імпліцитного ставлення Барановича до розумових зусиль індивіда, то його не назвеш ні однозначно позитивним, ні категорично негативним. Церковний ієрарх у цьому питанні «переміг професора»: доки інтелектуальна праця слугує прославленню Бога і спасінню душі – вона є безумовно позитивним явищем, натомість коли вона підноситься до «пихи», а тим більш спрямовується на ревізію ортодоксального вчення, то заслугує на осуд.

³⁹ Це особливо підкреслено у проповіді «Слово на Неділю 7 по Пасці», яка повністю присвячена викриттю «високомудрствування» «хижого вовка Арія» (Там само. Арк. 56 зв. – 63). Характерно, що ні у віршах, ні у проповідях Барановича не знаходимо протиставлення українців (русинів) полякам або православних уніатам чи католикам. Навпаки, він підкреслює, що суть полягає не в обряді, а у невмінні утримуватися від гріха. Один з його віршів так і називається: «*Rusinie u Lechu, waruycie się grzechu*» (*Lutnia Apollinova*. – С. 387). Про те ж читаємо у поезії «*Lechu Rusinowi niechay kozdy mowi*»: *Jak Liach tak Rusin po szkodzie mądrzeie, / Niech ze się ieden z drugiego nie smieie...* (Там само. С. 527) В іншому місці читаємо: *Z brody, z urody nie chwal się człowiecze / z pociągłą brodą u kozieł się wlecze* (Там само. С. 375).

⁴⁰ Див., зокрема, «Слово на неділю 6 по Пасці. О слѣпорожденном», «Слово на неділю 5 по Сошествіи Святого Духа. О исцѣленіи двоихъ бѣсныхъ», «Слово на неділю 7 по Сошествію Святого Духа. О умноженіи пѣяти хлѣбвов...» та ін. (Баранович, Лазар. *Меч Духовный*. Арк. 41 зв. – 47 зв.; 116–121; 138–144).

«Рационалізм» Інокентія Гізеля

Дещо інші настанови знаходимо у працях Інокентія Гізеля. На жаль, кількісно творча спадщина Гізеля набагато скромніша, та й за характером суттєво інакша, ніж спадщина Барановича, тому текстів для аналізу його поглядів на знання/освіту значно менше. На відміну від Барановича, Гізель не писав (принаймні не публікував) ані проповідей, ані девоційних віршів. Натомість він залишив один з найраніших, прочитаних у Києво-Могилянському колегіумі, філософських курсів та перший у православній практиці трактат з моральної теології «Мир з Богом чоловіку», опублікований у друкарні Києво-Печерської лаври 1669 р.

Щодо філософського курсу, то, на думку дослідниці філософської спадщини Гізеля Ярослави Стратій, тут присутня концепція активного і пасивного інтелекту, за допомоги якої автор намагався поєднати процеси чуттєвого, дискурсивного та інтуїтивного пізнання⁴¹. Він пише про те, що предмет пізнання чи «річ», на яку спрямовано пізнавальний процес, сам по собі є причиною істини, а можливість її 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, Гізель не міг дійти висновку про переважну цінність раціонально осягнутої істини, але як мінімум він пише про можливість та важливість раціонального способу пізнання. Обидві істини, раціонально вишукана та отримана шляхом осяяння, для нього урівнюються у «правах існування» з єдиною різницею: перша (раціональна, дискурсивна) є досяжною для багатьох, а її осягнення залежить тільки від бажання навчатися, тоді як друга доступна лише обраним. Відтак навчання (в сенсі отримання освіти) є з погляду киево-печерського архимандрита найдоступнішим для людини шляхом здобуття «істинного» знання про світ і про саму себе. Втім, це не конче поширюється на осягнення Істини: вважаючи за можливе раціонально осягнути створений Богом світ, він не розглядає питання про раціональне доведення Його існування та осягнення Його сутності (власне

⁴¹ Стратій Я. *Філософія у Києво-Могилянській академії* // Горський В., Стратій Я., Тихолаз А., Ткачук М. *Київ в історії філософії України*. К., 2000. С. 74–124.

Істини), котра захована від людей і може частково проявлятися через одкровення або чудеса.

Ще яскравіше ставлення Гізеля до навчання оприявнене у його трактаті «Мир з Богом чоловіку». На противагу Барановичу, який закликав уникати підозрілих нововведень, Гізель цілком усвідомлював неординарність своєї праці, слушно передбачаючи настороженість щодо «нового» у середовищі тогочасних православних ієрархів. У «Передмові до читача православного» він просить «сему ученію [не] прекословити», навіть коли в ньому «что ново и странно ... мнітися ... будет»⁴². Апелюючи до здорового глузду і посилаючись на апостола Павла, Гізель пояснює, що нове можна вважати еретичним лише тоді, коли воно суперечить православному віровченню, натомість якщо воно «съ Вѣрою Право(с)ла(в)ною соглашается, и полезно есть къ созиданію»⁴³, то його не слід відкидати. Адже навіть у язичницьких філософів, пише він, можна знайти чимало розумного, тож чому не скористатися тим слухним, що є у творах християнських «внѣшнихъ Учителей»⁴⁴.

У контексті корисних для розбудови Церкви новацій Гізель формулює вимоги щодо морального вдосконалення різних верств населення (акцентів такого роду ми не знайдемо у Барановича, який ніде не говорить про безпосередній зв'язок між освіченістю (ученістю) та моральним удосконаленням). Духовенству, зокрема, Гізель висуває вимоги, які багато у чому розходяться з ортодоксально-візантійським уявленням про благочестя. Насамперед це стосується архиєреїв та проповідників: автор закликає їх до набуття освіти, що сприятиме діяльній участі у налагодженні миру й порядку, а водночас засуджує втечу від світу задля спасіння власних душ. Навпаки, як він пише, сумлінна турбота про паству

⁴² Інокентій Гізель. *Миръ съ Б(о)гомъ ч(е)л(о)вѣку, или покаяніе с(вя)тоє, при-миряющее Б(о)гови ч(о)л(о)вѣка*. К.: Лаврська друкарня, 1669. С. 28.

⁴³ Там само.

⁴⁴ У філософському курсі Гізель посилається, зокрема, на Аристотеля, Альберта Великого, Гіппократа, Елія Галена, Жільбера Генебрарда, Йоана Дунса Скота, Платона, Плінія, Порфирія, Рогерія із Салерно, Франсиско Суареса, Тертуліана, Тому Аквінського та ін.; у «Мирі з Богом...» — на Августина Блаженного, Амвросія, Василя Великого, Константина Гарменопула, авву Даниїла, Йоана Дамаскіна, Діонісія Ареопагіта, Ігнатія Богоносця, Йоана Златоустого, Климента Римлянина, Григорія Ниського тощо.

та про встановлення/підтримання порядку являє собою ту заслугу перед Богом, котра сприятиме спасінню душі самого ієрарха. До праці на користь спільного блага Гізель відносить і «учительну» функцію служителів Церкви, яка не поступається важливістю ані «ділам милосердним», ані сповненню самого священнодіяння. Якщо ж церковні ієрархи «ишуть безмолвного себѣ где на единѣ житія, оудаляющеся о[т] множества строеній д[у]ховныхъ», то це «єсть противу Єстественнаго Закона, иже обовязуєть предъпочитати Добро Общее надѣ уединенное»⁴⁵. Сумління таких церковнослужителів плямується смертним гріхом байдужості та недбалого використання дарованого Богом таланту. Запорукою ж належного виконання архиєрейських обов'язків є освіченість, бо вона уможлиблює навчання нижчих за саном духовних осіб та пастви, і протегування тому, аби в Церкві примножувалася кількість розумних і богобоязливих учителів, проповідників та «искусних» духівників. Як бачимо, заданий принципом «*vita activa*» раціонально-прагматичний струмінь у поглядах Гізеля виразно домінує над споглядальним, ба більше, для споглядальності майже не залишається місця, а в деяких ситуаціях «*vita contemplativa*» взагалі розглядається як гріх.

На відміну від Барановича, Гізель вважає, що освіта потрібна не тільки представникам кліру. Описуючи гріхи «посполитих людей», він звертає особливу увагу на те, що батьки зобов'язані віддавати дітей на навчання, причому в заповідях чи при поділах спадщини спершу належить виділити кошти для «навчання синів», а решту ділити між дітьми так, аби у них не виникало спокуси відмовитися від навчання задля збільшення своєї частки. До реєстру переступів, притаманних «синам» та загалом «молодим людям», лаврський архимандрит заносить лайдакування та спроби ухилитися від отримання освіти: «любятъ празность, уч(е)нію не прилежатъ, ... время и лѣта младыи всеу и(з)нуряют»⁴⁶. Спеціальним гріхом суддів та адвокатів, лікарів та аптекарів Гізель вважає ситуацію, коли ті починають свою професійну діяльність, не отримавши необхідних знань.

⁴⁵ Гізель, Інокентій. *Мир з Богом чоловіку*. С. 383.

⁴⁶ Там само. С. 398.

Окремо у трактаті виписано гріхи письменних та неписьменних людей. Письменних автор ділить на тих, що навчають, і тих, що навчаються. Перші грішать, коли погано вчать⁴⁷, коли не стають для учнів добрим прикладом у житті⁴⁸, коли ставляться до учнів надто суворо або надмір поблажливо. Своєю чергою, другі грішать, коли не мають «зачала прем(уд)рости страха Б(о)жія»⁴⁹ і не поважають своїх учителів, коли ліниво учаться, непристойно поведуться, витрачають своє утримання на непотребні речі, водяться з поганими друзями і впадають у плотський гріх, а також коли з цікавості читають заборонені, сороміцькі чи й супротивні вірі книжки.

Що ж до тлумачення остаточної мети людського життя, то, як і в Барановича, нею виступає спасіння, однак роль освіти/освіченості (в сенсі раціонально отриманого знання) на шляху досягнення цієї мети вони трактують, як впливає з наведеного аналізу, досить відмінно.

* * *

Повертаючись до завдання, сформульованого на початку цієї статті (оглянути, наскільки діяльнісною була позиція київських церковних ієрархів у змінах, які безпосередньо заторкували ментальний та соціальний простір тогочасного життя), приходимо до висновку, що, загалом дотримуючись спільної аксіологічної парадигми, вони бачили досить різні шляхи щодо її впровадження у життя.

Розумію, що постульована мною різниця на прикладах Барановича та Гізеля може бути пояснена ще й тим, що надто різними за жанром та призначенням є написані ними тексти. Але думаю, що спосіб мислення та вибрані авторами пріоритети наклали свій відбиток на вибір певної сфери інтелектуальної самореалізації. Може, власне тому більш схильний до раціонального мислення Гізель не писав ні проповідей, ні віршів, а емоційний, спонтанний

⁴⁷ Навчати слід не тільки «писмени, но и вѣры и добродѣтелей».

⁴⁸ У цьому моменті погляди Барановича також не зовсім суголосні з вимогами Гізеля. Баранович вважає, що вчитель (пастир) здатен навчати доброго навіть тоді, коли сам не може чинити так, як радить іншим (пор., наприклад, вірш «*Mnie pisarzowi każdy to zmovi*»: *Lutnia Apollinowa*. С. 192–193).

⁴⁹ Гізель, Інокентій. *Мир з Богом чоловіку*. С. 425.

Баранович не укомплектовував систематичних богословських трактатів.

У концепції Інокентія Гізеля, зорієнтованого на «*vita activa*», на пріоритетність раціонального осягнення істини через освіту, а також безумовну вищість спільного блага над приватними потребами (навіть коли мова заходить про спасіння), наголос ставиться на понятті «служіння» як найвищого обов'язку людини. Звісно, всяке служіння є праведним тільки тоді, коли його присвячено Богові, але критерії оцінки постулюються через «зовнішній» світ – служіння ближньому, громаді, суспільству тощо. Тут майже не залишається місця для самозаглиблення, пізнання себе як частки Божого творіння та осягнення сакрального через пошук його у власній сутності. Максимально ефективно здійснення такого служіння передбачає певні знання та навички, що їх можна логічно сформулювати, кодифікувати і навчати, натомість цього не досягнеш через споглядальне життя, «сердечну молитву» та очікування осягання. Видається, що такі ідеї невдовзі знайдуть своє продовження у працях Теофана Прокоповича.

Лазар Баранович, на відміну від Гізеля, радше сповідує принцип паритетності «благочестя» та «ученості», ба навіть вищості «простоти у Христі» над мудрістю-знанням. Його концепція істинної мудрості (хоч як дивно це звучить з перспективи часової відстані та освітніх перемін, до яких він сам доклав руку) перегукується з гаслами «простоти» та «смиреномудрія», що майже століттям раніше проповідував Іван Вишенський. Баранович, почасти визнаючи важливість навчання/освіченості, не надає їм ексклюзивного значення: на його думку, осягнення потрібного «знання» належить шукати не стільки у зовнішньому, скільки у внутрішньому світі людини – у праці на шляху морального самовдосконалення через містичне, емоційне єднання з Творцем. Ця лінія до певної міри буде продовжена у творах Димитрія Ростовського (Гуптала), а згодом виллється у яскравий феномен філософії Григорія Сковороди.