

**СТАНІСЛАВ МАЩЕНКО**

**УКРАЇНСЬКІ МИСЛИТЕЛІ  
XVII – XVIII СТОЛІТЬ  
НА ЧЕРНІГОВО-СІВЕРЩИНІ**

**Науково-популярні нариси**

**Чернігів  
“Чернігівські обереги”  
2003**

**ББК 87.3(4 Укр)**

**М. 38**

**М 38**

**Станіслав Машенко. Українські мислителі XVII – XVIII століть на Чернігово-Сіверщині. – Чернігів. КП “Видавництво “Чернігівські обереги”. – 2003. – 164 с.**

**ISBN 966-533-216-3**

Книга являє собою збірник науково-популярних нарисів про світоглядно-філософські вчення ряду українських мислителів XVII – XVIII ст., життєтворчість яких була пов’язана з Чернігово-Сіверським краєм. Чільна увага приділена особливостям філософського вирішення проблем просвітниками Чернігівського літературно-філософського кола.

Розрахована на науковців, викладачів, аспірантів та студентів вузів, на усіх, хто цікавиться проблемами історії української філософської думки.

*Рецензенти:*

І.Ф.Надольний, доктор філософських наук, професор Академії державного управління при Президентові України;

В.Я.Ушак, кандидат філософських наук, доцент кафедри гуманітарних дисциплін Чернігівського державного інституту економіки та управління.

ББК 87.3 (4 Укр)

© С.Машенко, 2003

ISBN 966-533-216-3

*Світлій пам'яті моєї матері  
Ганни Юрїївни Мащенко  
присвячую.*

## **З М І С Т**

<b>Вступ</b>	.....
<b>Кирило Транквіліон-Ставровецький</b>	.....
<b>Лазар Баранович</b>	.....
<b>Іоанікій Галятовський</b>	.....
<b>Данило Туптало</b>	.....
<b>Іоанн Максимович</b>	.....
<b>Філософія в Чернігівському колегіумі</b>	.....
<b>Висновки</b>	.....

## ВСТУП

Формування самосвідомості українського народу в умовах складних і суперечливих перетворень соціально-економічних реальностей, нелегких змагань за утвердження національної культурно-освітньої сфери в процесі становлення самостійної вітчизняної держави з небаченою досі вимогливістю поставили завдання дати відповідь на питання: хто ми? З якого коріння вирости? У чому наша самобутність? Яке місце займав наш народ серед інших в історії людства? А отже, на що ми можемо претендувати в майбутньому і як досягти для себе й наступних поколінь гідного людини життя? Інакше, потрібне поглиблене усвідомлення нашої національної самовизначеності в світовому букеті націй, щоб правильно скоригувати діяльність українського суспільства на власних соціокультурних засадах.

Вирішенню даної проблеми у великій мірі сприяє дослідження вітчизняної філософської думки, в якій концентровано знайшли теоретичне світоглядне виявлення риси українського менталітету, загальнонаціональні прагнення віднайти шляхи із темряви до світла. Відзначимо, що за короткий відрізок доби нашої державної незалежності творчий доробок дослідників у галузі історії української філософії виглядає досить вагомим. Належна увага звертається на пізнання філософських процесів у різні періоди вітчизняної історії та їх взаємозв'язок і цілісність. Але при цьому кидається у вічі недостатність визначеності особливостей філософсько-світоглядного мислення в окремих регіонах України. Поряд зі спільністю думки в певну історичну добу на різних територіях української землі, в окремих містах виникали філософські школи зі своєю специфічністю осмислення людини і світу, особливо соціально-культурного буття, яке внаслідок розірваності Вітчизни на шматки різними державами було досить відмінним. Правда, в цьому плані більше вивченими виявляються особливості Київської філософської школи; чільна увага нині приділяється філософським процесам, які в минулому відбувалися у Західній Україні, зокрема у Львові. Але професійним філософам, а тим паче широкому загалу читачів маловідомі імена мислителів та зміст їх творів, пов'язаних із долею Чернігово-Сіверщини, не визначене їх місце в загальноукраїнському філософському розвитку.

Нехай читач не думає, що автор книги схильний до якогось “хутірного патріотизму” і прагне гіперболізувати роль мислителів Чернігово-Сіверської землі у загальнонаціональному філософському доробку. По-перше, йдеться лише про окремий

період – XVII – XVIII ст., коли відбувалося формування української класичної філософії. По-друге, автор чітко усвідомлює, що ця філософія прийшла на Чернігівщину із колиски професійної української думки – Києво-Могилянського колегіуму, згодом академії, і несли цю думку випускники та професори названого навчального закладу. Тому вивчення філософської діяльності на Чернігово-Сіверщині є одночасно визначенням впливу Києво-Могилянської академії на культуротворчість регіонів України.

За останні роки викладачі філософії чернігівських вузів провели певну роботу по дослідженню деяких аспектів філософсько-мислительної діяльності сіверянських просвітників, опубліковано ряд праць на цю тематику, в тому числі й кілька статей автора книги. Але, на нашу думку, все ще мало відомо про більшість творів та рукописних курсів викладачів Чернігівського колегіуму, народжених на цій поліській землі.

Актуальність та важливість продовження дослідження світоглядних засад мислителів, життя і творчість яких були пов'язані з Чернігівщиною багатьма роками чи навіть десятиліттями в XVII – XVIII ст., обумовлена наступними факторами. У другій половині XVII ст. після смерті Б.Хмельницького гетьманська столиця Малоросії переноситься спочатку в Батурин, а пізніше до Глухова. Традиційний політичний український центр м. Київ у Гетьманщині перетворюється на периферійне прикордонне місто. Майже століття Чернігівщина була центром українського державотворення. Зусиллями архієпископа Л.Барановича тут зміцнюється церковна влада. Одночасно Л.Баранович виконує і роль місцеблюстителя престолу Київської митрополії. Зосередивши значну владу, він створює в Чернігові неформальний літературно-філософський гурток, до якого увійшла творча православна еліта того часу. Це коло діячів продовжує свою культурно-просвітницьку роботу і після смерті Л.Барановича. Зокрема, у 1700 році було засновано другий за значенням в Україні навчальний заклад після Києво-Могилянської академії – Чернігівський колегіум, який працював майже до кінця XVIII ст., давши Малоросії багато освічених людей.

Дана праця спрямована на заповнення окремих прогалів у вивченні філософських змагань на Гетьманщині. Автор пропонує читачеві шість окремих, хоч і взаємопов'язаних нарисів про світоглядно-теоретичний доробок діячів українського бароко, життєтворчість яких переплелася з долею Чернігово-Сіверщини у XVII – XVIII ст. Все це релігійні мислителі, богослови, твори яких містять чимало філософських

роздумів, висновків. Тому перед нами розгортається релігійна філософія доби українського бароко. Предтечею культури цієї доби на Чернігівщині ми вважаємо К.Транквіліона-Ставровецького. Далі книга містить нариси про Л.Барановича, І.Галятовського, Д.Туптала (Св. Димитрія), І.Максимовича, а на завершення – розділ про філософію у Чернігівському колегіумі, хоча і тут не обійшлося без персоналій А.Стаховського та А.Дубневича. Автор намагався, не знижуючи наукового рівня, написати нариси в популярній формі, спираючись на доробки своїх колег та власне опанування творів діячів Чернігівського літературно-філософського кола.

Під час дослідження використовувалась реалістична методологія, в основі якої, за висловом І.Франка, лежить прагнення зрозуміти, а не судити явища. Методологічними засадами історико-філософського аналізу стали також принципи діалогу світоглядів різних епох і народів, етноцентризму, системно-структурний підхід до вивчення духовного спадку певного філософа. Передні частини нарисів містять біографічні дані про кожного мислителя. Колізії його життя дозволяють краще усвідомити людину як особистість, формування її соціально-психологічних рис характеру. А це є основою герменевтичного способу пізнання: дослідник зрозуміє текст, тільки знаючи особистість його автора, відаючи, як автор рухався разом із дійсністю у герменевтичному колі (Г.Гадамер).

Під час написання нарисів автор звертався не тільки до оригіналів текстів творів мислителів, але й до опублікованих їх перекладів сучасною українською чи російською мовами, при цитуванні навіть віддаючи їм перевагу, щоб зробити виклад зрозумілішим читачеві. У цьому плані при написанні нарису про Л.Барановича, зокрема, використана збірка перекладів його окремих творів та уривків з них, листів, що вийшла у 2002 році під назвою “Чернігівські Афіни” (редакція та передмова А.Макарова). На жаль, таких перекладів творів українських письменників XVII – XVIII ст. ще обмаль.

## **КИРИЛО ТРАНКВІЛІОН-СТАВРОВЕЦЬКИЙ (? – 1646)**

Близько 20 років (1626 – 1646) життя цього видатного діяча українського Відродження XVII ст. пройшли в Чернігові, де він обіймав посаду архімандрита Слецького монастиря. Це були плідні роки духовної діяльності українського мислителя, результатом якої стало написання книги прозових богословсько-філософських та поетичних творів “Перло многоцінне”. Це перша видрукувана в Чернігові книга. Тому небезпідставно можна вважати К.Транквіліона-Ставровецького одним з тих, кого ми відносимо до творців філософської думки на землі Чернігівській.

Де ж і коли народився К.Транквіліон-Ставровецький, достовірно не відомо. Ймовірно, що освіту здобув у Замойській академії. Про його освіченість свідчить те, що він вільно володів рядом мов, зокрема, латинською, польською, грецькою, старослов'янською. Вступив до Львівського братства і в 1589 році був призначений учителем старослов'янської та грецької мов Львівської братської школи.

У цей період життя Ставровецький відзначався палкою прихильністю до православ'я. Відомо, що він від імені братства виступив перед Константинопольським патріархом Єремієм, який прибув з миротворчою місією в Україну. У своїй промові молодий учитель розвінчував польських панів, що утискують православ'я та братства. Очевидно, це стало причиною отримання ним у 1591 році від Київського митрополита права проповідника православної віри. Але природне прагнення до справедливості приводить його до конфліктів з ієрархами православ'я. Так, він звинувачує львівського православного єпископа Гедеона Балабана в консервативному ставленні до розвитку освіти, ратує за права міщан, ремісників та торговців у справі навчання. Конфлікт з єпископом змушує його виїхати у 1592 році до м. Вільно, де він працює учителем місцевої братської школи.

Відомостей про життя Ставровецького до 1614 року дослідники не мають. Після підписання Берестейської унії 1596 року греко-католики почали шалений наступ на православну церкву. Фактично, майже чверть століття вона була незаконною в Речі Посполитій. Мабуть, був змушений переховуватися як активний діяч братства і К.Транквіліон-Ставровецький. Але українське козацтво, братства борються за відновлення української митрополії. Ця боротьба включає й теоретично-богословську творчість. Зокрема, була потреба у створенні цілісної православної догматичної системи

в умовах тогочасної української дійсності. Над цим працює Ставровецький, створюючи “Євангеліє учительное”. У 1614 році він отримує від Львівського православного єпископа благословення на видання цієї книги. Але з’являється негативна рецензія на твір Ставровецького, яку написав авторитет у тодішньому українському православ’ї ігумен Манявського скиту Йов Княгинецький. Видання рукопису загальмовується.

Ставровецький працює над іншою книгою – “Зерцало богословії”. Лише створивши свою друкарню, він видає цю книгу в 1618 році, перебуваючи у Почаївському монастирі. Наступного 1619 року в Рахманові побачила світ і книга “Євангеліє учительное”. Так була створена українцем православна догматична система. Поява книг Ставровецького стала значною подією не тільки для тогочасної православної церкви, а й у теоретично-світоглядному мисленні України початку XVII ст.

Українська митрополія була відновлена 1620 року. Православні ієрархи дістали можливість розробляти догматику. Вони знали про критичні зауваження Йова Княгинецького щодо “Євангелія учительного”. Аналіз ними “Зерцала богословії” виявив значні елементи вільнодумства в ньому, відходи від основ православ’я, поступки католицизму. На початку 20-х років XVII ст. собор ієрархів у Києві заборонив книгу Ставровецького. Услід за цим московський патріарх Філарет видав грамоту, в якій наказувалося спалити книги К.Транквіліона-Ставровецького, що розповсюдилися в Росії. Між іншим, навіть після смерті мислителя “Зерцало богословії” слугувало підручником спочатку для братських шкіл, а потім і для студентів Києво-Могилянського колегіуму.

Конфлікт з православними ієрархами був однією з причин переходу К.Транквіліона-Ставровецького в уніатство. Як зазначає чернігівський дослідник початку XX ст. А.Верзілов, “свободомыслящих в те времена было немало; православие не пользовалось охраной государственной власти, не имело своей авторитетной иерархии, благодаря чему открылась возможность свободного обнаружения мнения несогласных с учением православной церкви и в случае крайности перехода в лагерь противников”<sup>1</sup>. Ставровецький отримав в уніатській церкві архимандрію Чернігівського Слецького монастиря, королівські привілеї й маєтності – села Горбове та Авдіївку. Це дало йому можливість творчо працювати, маючи матеріальну базу, створити першу на Чернігівщині друкарню, яка розміщувалась, на думку А.Верзілова, в одному з вищеназваних маєтків, де в 1646 році було надруковане “Перло многоцінное”.

---

<sup>1</sup> Верзілов А. Униатские архимандриты в Чернигове. – Чернигов, 1903. – С. 8.



Але була й інша причина переходу до греко-католиків. Ряд ідеологів братств, у тому числі й Ставровецький, починає усвідомлювати обмеженість греко-слов'янської традиції розуміння світу, місця людини в ньому, відчуває потребу прилучення до західноєвропейської філософської думки й до наукових досягнень періоду Відродження та Реформації. Для них уніатство було містком до західної культури. Маючи кошти й підтримку влади, греко-католики відкривали латинські школи в Україні, в тому числі й на Чернігівщині, що створювало певні умови для поширення західної освіти. Це теж робило уніатство привабливим для Транквіліона у той скрутний для України час.

Проте аналіз його творчості, включаючи уніатський період, дозволяє зробити висновок, що це був вельми вільнодумний богослов, своєрідний мислитель-філософ. Не можна не погодитися з враженням А.Верзілова: “Получается такое впечатление, что Ставровецкий был ученый богослов, державшийся упорно своих воззрений, не считаясь с тем, сходятся ли они с православной и католической точкой зрения...”<sup>2</sup>. А митрополит Філарет навіть припускає, що Транквіліон був часом у ворожих стосунках з уніатами та єзуїтами, які врешті витіснили його з Єлецького монастиря.

Саме оригінальність мислителя спонукала до вивчення та друкування творів К.Транквіліона-Ставровецького після його смерті. В Росії його книги перевидавались у 1656 та 1701 роках. У 1826 році журнал “Отечественные записки” надрукував уривки “Євангелія учительного” та “Зерцала богословії”. У 1909 році “Зерцало богословії” на гектографі поширили старообрядці, яких приваблювала соціальна утопія Ставровецького. У 80 – 90-ті роки ХХ ст. уривки з його творів “Зерцало богословії” та “Перло многоцінное” друкувались у збірнику “Пам'ятки братських шкіл”, у журналі “Київська старовина”, частково передруковані в хрестоматії “Історія філософії України” (К., 1993).

Творчість К.Транквіліона-Ставровецького стала об'єктом вивчення вітчизняних філософів, літературознавців та істориків, особливо в останні десятиріччя. Відзначимо монографії С.Маслова, В.Нічик, В.Литвинова, Я.Стратія, І.Паславського та ін., яким притаманне прагнення розкрити різні аспекти філософських поглядів цього українського мислителя<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Там само. – С. 7.

<sup>3</sup> Див.: Маслов С.И. Кирилл Транквилон-Ставровецкий и его литературная деятельность. – К., 1984; Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні ідеї на Україні (XVI –

Віддаючи належне згаданим вище дослідникам, все ж зазначимо, що кидається у вічі дещо однобічна оцінка філософії К.Транквіліона-Ставровецького. Знаходячись під впливом того факту, що Ставровецький значний період свого життя перебував у братствах, вони віддають перевагу висвітленню у його творчому доробку реформаційних ідей. Гуманістичний аспект думки філософа згадується мимохідь, трактується як певний залишок ідей раннього Ренесансу у його реформаційних концепціях. Уважне прочитання творів цього мислителя викликає прагнення більш об'єктивного розгляду взаємовідношення гуманістичних та реформаційних ідей у його спадку.

Недостатньо також звертається увага на зміни у світогляді Ставровецького, що відбулися у його чернігівський період життя. Між виданням його двох перших і останнього твору пройшов великий відрізок часу – більше чверті століття. Як сказано вище, автор за цей час змінює конфесійну належність. Відбулися й певні зрушення в соціально-політичному житті України, які не могли не відбитися у “Перлі многоцінному”. Не можна не погодитися з висновком С.І.Маслова про те, що між першими двома і третім творами існує “найтісніший зв’язок, що знаходить вираз не тільки у подібності світосприймання і взагалі у виборі однорідних сюжетів для розробки, але й у численних запозиченнях”<sup>4</sup>. Та поряд зі спільними у цих творах є різко відмінні думки, певні ідеї, що відбивають життя мислителя на Чернігівській землі.

Названі проблеми потребують копіткого вивчення і подальшого вирішення. Не претендуючи на всебічне розв’язання поставлених проблем, прагнутимемо все ж привернути до них увагу.

Українська реформація, маючи певні спільні риси із західноєвропейською, формувалася на ґрунті українського минулого та реальності XVI – XVII ст. Західна реформація, відкидаючи католицьку церкву як зажерливу, як дорогу для бюргерства, натомість створювала нові християнські конфесії: лютеранство, кальвінізм, англіканство, ряд течій пізнього протестантизму. Польсько-литовська експансія в Україну велась під ідеологічним гаслом утвердження католицизму як єдино істинної віри. Тому діячі братств, що були осередками українського реформаційного руху, протиставляли католицизму релігію предків – православ’я. Православна церква ними розглядається як

---

перша половина XVII ст.). – К., 1988; Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій половині XVII ст. – К., 1989.

<sup>4</sup> Маслов С.И. Указ. праця. – С. 134.

перша і головна влада для українців, а православна віра – як єдино істинна, як прапор, під яким слід об'єднатись для оборони Вітчизни.

Основна відмінність католицизму від православ'я – різне розуміння взаємодії іпостасей трійці. Навколо цього догмату й велась основна полеміка українських діячів реформації з католицькими богословами. Якщо католики вважали, що святий дух виходить не тільки від Бога-Отця, але й від Бога-Сина (догмат філіокве), то православні відстоювали пріоритет Бога-Отця в трійці. Полеміці проти “філіокве” присвячені сотні сторінок творів українських реформаційних мислителів. Вони ж уперто й наполегливо відкидали інший догмат католицизму, що належить до центральних у цьому віросповіданні, про божественне намісництво папи римського над християнами. Як же К.Транквіліон-Ставровецький ставився до цієї полеміки?

У “Зерцалі богословії” він мимохідь констатує, що католицький догмат про “філіокве” православна церква засуджує: “Такого хулення і заблужденія отнюдь не приймає церков наша восточная, облюбленица Христова, чистая панна”<sup>5</sup>. Проте він зовсім не збирається доводити істинність православного розуміння трійці. Вже в перших творах Транквіліона можна помітити певні симпатії до римської церкви. Так, зображуючи древній Рим як вершину падіння людства, Ставровецький у “Зерцалі богословії” протиставляє йому сучасний Рим як центр католицизму. Він пише: “А тепер не біс злостивий, але Христос – цар вічної слави з Петром прийшли до Риму і там навіки царюють і поклон від своїх вірних приймають. І віра його апостолів Петра і Павла, насаджена як сонце на весь світ сіяє”<sup>6</sup>. Це католицька точка зору про те, що апостоли Петро і Павло принесли істинну віру до Риму, звідки вона поширилась на весь світ. К.Транквіліон-Ставровецький також поділяв думку про можливість об'єднання православної церкви з католицькою.

Симпатії до католицизму, в рамках якого виник гуманізм Ренесансу на Заході, отримали своє завершення у “Перлі многоцінному”, де він виступає рішучим прибічником “філіокве”: “Хто прит яко дух святий от сина божія не походить, таковий хулник геретицтвом смердить і фотіянским зловерієм”<sup>7</sup>. Він наводить думку про главенство

---

<sup>5</sup> Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богословії // Пам'ятки братських шкіл. Кінець XVI – початок XVII ст. – К., 1988. – С. 217.

<sup>6</sup> Указ. праця // Київська старовина. – 1994. – № 5. – С. 111.

<sup>7</sup> Цит. за: Маслов С.И. Вказ. праця. – С. 135.

папи римського, вважаючи, що глава католицької церкви є найвищим пастирем “овчарні Христової”, старшим патріархом, який правдиво убереже апостольську віру. З цього приводу він полемізує з антитринітаріями, з німецькими протестантами, а також з ідеологом братств С.Зизанієм.

Сказане не означає, що у К.Транквіліона-Ставровецького відсутні ідеї, які еднають його вчення із західноєвропейською реформацією. Відомо, що центральний пункт лютеранської доктрини – вчення про єдність “внутрішньої людини” з Богом спирається, врешті, на містичну традицію апофатизму. Апофатизм базується на тезі про неможливість “позитивного”, такого, що відображає земні факти, осягнення божої сутності, оскільки вона існує в принципово іншій, ніж світ земних речей сфері.

Класичним зразком апофатичного (негативного) мислення є твори Псевдо-Діонісія Ареопагіта, який у свою чергу спирався на неоплатоніків. Для К.Транквіліона-Ставровецького якраз характерним є ареопагітичний спосіб мислення, що був популярним уже у книжників Київської Русі. В “Зерцалі богословії” він так уявляє Бога: “Но ничто же от таковых божество не имаит члонков телесних яко простое, не сложное, безтелесное и безимежное... Бог же више всякого разума и мови и самии яснои разуми”<sup>8</sup>. Він у дусі неоплатонівської еманациї розглядає Бога як найвищу духовну силу, всюдисуще світове начало, осягнення якого можливе лише за умови заперечення атрибутів навколишнього світу. Тому, людський розум не придатний для богопізнання: “... Яко должен суть тии очистити себе от всех мислей свіцьких и от разума телесного, котории хотят правдиве видіти”<sup>9</sup>.

Транквіліон також підкреслює значення мовчазності та містичної зосередженості у пізнанні сутності Бога та наближенні людини до нього: “Потреба многаго молчанія и тайного в умі безмолвіа, або їх хоцем приступити к світу не приступного божества”. Він далі рекомендує людям “вірою чистою постизати величество нестижимого Бога”<sup>10</sup>. Отже, відчуваються у Транквіліона мотиви ісихазму – вчення про самозаглиблення, самозосередження для індивідуального відчуття Бога в собі. Це спонукає до реформаційного розуміння Бога як духовної сили, що пронизує душу віруючої людини,

---

<sup>8</sup> Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богословії // Пам’ятки братських шкіл... – С. 213 – 214.

<sup>9</sup> Там само. – С. 210.

<sup>10</sup> Там само.

відкриває шлях до єднання з Богом через особисту віру в нього, а значить, до відмови від церкви як посередника між людиною і Богом, як єдиного джерела спасіння. Але ж сам Ставровецький до такого висновку не доходить. Для нього християнська церква – православна й католицька – залишається єдиним інститутом, що має право відпустити людині земні гріхи.

Проте він упевнений: щоб церква мала право на виконання функції спасіння душ, її служителі повинні бути зразком моральності. Оскільки архімандрит у житті бачить інше, то приділяє багато уваги критиці церковних владик, які, подібно до світських феодалів, дбають в основному про накопичення земних багатств, обдурюють, пиячать, розпутстують. Він непримиренний до лицемірства ченців, які прикриваючись тезою про “християнську простоту”, не займаються корисною працею. Натомість мислитель підкреслює, що справжнє життя – це “земні тягости”, яких не повинні цуратись і церковники, коли претендують на роль духовних пастирів. Це певною мірою ідейно зближує його з П.Могилою, котрий проводив реформи, намагаючись звільнити православну церкву від малограмотних і особливо аморальних священиків. Сам Ставровецький був прикладом працьовитості, подвижництва, утримував друкарню, де й були надруковані три його книги.

З реформаційною ідеологією К.Транквіліона-Ставровецького також зближує його ставлення до розуму в пізнанні земної реальності та постановці практичних завдань. Якщо Бог пізнається вірою, то природні явища – розумом. Він високо оцінює природжену мудрість людини. Дякуючи мудрості, виникли світські науки, люди створили юридичні закони, здобувають собі славу, беруть честь, приносять користь не тільки собі, але й суспільству, державі. Особливо сильно такі думки оволодівають ним у чернігівський період життя. У книзі “Перло многоцінне” він наголошує: “Прето я на прод покладаю похвалу мудрости прирожоной, то есть філософії, которою цари царствуют и сильнии правду пишут и закони політицькіи полагают, а мучителі державу держать”<sup>11</sup>.

Хоч він визнає Божу мудрість вищою від світської, але закликає дотримуватись останньої. Цей мотив у нього звучить не тільки у філософських, але і в поетичних творах, що складають значну частину збірки “Перло многоцінне”. Філософія як любов до мудрості потрібна правителям, які пишуть:

---

<sup>11</sup> Указ. праця // Київська старовина. – 1994. – № 5. – С. 272.

...права, статути

А в них правду совершенную

Всему миру явленную.

Він переконаний, що без світської мудрості неможливе мореплавство. За допомогою науки німці сильні без зусиль зв'язують. Наука відкриває шлях для розквіту різних ремесел. Вона “из подобного подобное творити новое дело удивительное и за чуд света явительное”.

У творах Транквіліона спостерігається прояв інтересу до аналізу сутності природних явищ з наукової точки зору, що було притаманне діячам західноєвропейського Відродження, складало один із аспектів гуманістичної спрямованості їх вчень. Український мислитель прагне шукати причини явищ, взаємозв'язки між предметами. Наприклад, у нього не викликає сумніву те, що причиною морських припливів та відпливів є притягіння Місяця. Наявність прісної води він пояснює тим, що в землі є “дыры, яко некіи жилы”, через які вода, потрапляючи в певні земні прошарки, втрачає свою гіркоту, солоність і стає прісною в річкових та озерних джерелах. Спираючись на біологічні уявлення свого часу, Транквіліон поділяє думки представників епігенезу, які у той час формувалися преформізмом. Преформісти (Ш.Бонне, А.Галлер) стверджували передіснування всіх частин дорослого організму в зародковому стані, уявляючи розвиток живого як кількісний процес. Транквіліон же наближається до розуміння розвитку живого як такого, що включає не тільки кількісні, але й якісні перетворення. І це десь за 40 років до обґрунтування епігенетичної теорії В.Гарвеєм

Погоджуючись із твердженням, що Ставровецький одним із перших в українській культурі виступив за відхід від різко негативного ставлення до західної вченості, вказав на необхідність осмислення й завоювання здобутків західної культури, все ж застерігаємо від переоцінки його поглядів на роль науки в поясненні явищ природи. Ще М.Костомаров у статті “Київський митрополит Петро Могила”, навівши численні відомості з творів Ставровецького про світ, пояснює, що зробив це з однією метою: “показати, якою далекою була тодішня вченість від прямого шляху в галузі світських знань. Російські вчені виступали на боротьбу зі своїми ворогами із запасом багатьох різних відомостей в галузі церковної історії і богослов'я, але були невігласами у всьому,

що стосується природи і її законів, хоч, як показують їх твори, й відчували потребу цих знань”<sup>12</sup>.

Дійсно, Транквіліон-Старовецький за Аристотелем викладає вчення про чотири елементи, з яких складається універсум, відтворює його концепцію неоднорідного простору, де кожне тіло прагне знайти своє природне місце. Морську бурю, грім і блискавку Транквіліон пояснює, спираючись на представників східної патристики Василя Великого та Іоанна Дамаскіна, викладає геоцентричну точку зору на Всесвіт.

Досягнення західноєвропейської науки, зокрема геліоцентризм, йому ще невідомі. Або інший приклад: він розмірковує над причинами солоності морської води, розглядає дві гіпотези, схиляється ніби до однієї з них, як більш вірогідної, але дуже не наполягає на цьому. І тут відчувається, що йому якось байдуже, де лежить конкретна істина. Головне для нього підкреслити Божу мудрість у творенні світу на благо людини: “Всякое убо творение на потребу человеку сотворив Бог на земли, и мори, и на воздуші, и на висоті небесной”<sup>13</sup>.

Отже, погляд, згідно з яким Бог створив світ для людини, у Старовецького ще залишається підпорядкованим принципу теоцентризму, хоч містить у собі елементи антропоцентризму, які є ренесансно-гуманістичною ідеєю. Зокрема, філософ переконаний у великих діяльносних можливостях людини, у її причетності до земної творчості. Вчення про людину та сенс її існування є стрижневим у філософії Старовецького. Які ж конкретно ренесансно-гуманістичні думки притаманні його спадку?

По-перше, зазначимо, що вчення про людину у Старовецького впливає з його концепції чотирьох світів. Ідея множинності світів була притаманна ще книжникам Київської Русі, а продовження знайшла у мислителів українського Ренесансу.

Транквіліон наполягає на обмеженості світів, будучи впевненим, що універсум складається з чотирьох світів. Перший з них – невидимі духовні сутності, що належать до небесної ієрархії. Другий – макрокосм, тобто великий світ тілесних речей, які людина відображає своїми органами відчуття. Сама людина є третім світом, мікркосмом, тобто малим світом. Четвертий світ є поєднання злих людей (грішників) з дияволом, який

---

<sup>12</sup> Костомаров М. Избранные произведения. Автобиография. – К., 1989. – С. 293.

<sup>13</sup> Транквіліон-Старовецький К. Зерцало богословії // Пам’ятки... – С. 236.

спричиняє зло. Подібні погляди на певний світ існували в апокрифах та народній уяві. Можливо, звідти Транквіліон черпав своє бачення четвертого світу.

Що тут нового? Ідеологи братського руху в попередній період, як правило, обґрунтовували думку про те, що весь тілесний світ – це зло, якого треба зректись. У Ставровецького ж видимий світ поділений на добрий і злий. Він переконаний в існуванні тілесного світу, що є красивим і добрим, бо його Бог створив для людських потреб. “Видимий сей мир, на нем ми чоловіці рождаємося, живем и умираем, от своего устроения ества ест добр”. Його “с столикими красотами с неизреченными сластями и с многими богатствами Бог создал и уготова для единого, видимого, временного и смертного тела”, він є “прекрасное и пресвятое место”<sup>14</sup>.

Ще яскравіше гуманістично-ренесансні ідеї у К.Транквіліона-Ставровецького проявляються в розумінні людської сутності. Людина (мікрокосм) порівняно з макрокосмом є дуже малою, за розмірами, але, оскільки Бог створив її мудрою, вона певною своєю частиною піднімається до небесного невидимого світу. “... Чоловік назван ест малим світом. Но если составом мал, леч дивную премудрость Божию в собі іміет и правдиве ест чоловік: небом и землею от пупа горняя част є небом, дольняя же – землею”<sup>15</sup>. Це свідчення його переконаності в єдності макросвіту і мікросвіту, у поєднанні в людині природного й Божого начал. За його уявою, людське тіло складається з тих чотирьох стихій, що й макрокосм: землі, води, вогню й повітря. Навіть людські відчуття він ототожнює з тілесними стихіями: смак, як земля, нюх, як вода, слух, як повітря, зір, як вогонь, дотик відчуває тяжке й легке, холодне й гаряче, так він підкреслює єдність великого й малого світів. Крім того, уява про склад тілесного – це відродження поглядів античності, характерних для західного Ренесансу.

Двонатурне уявлення про людину як єдність душі й тіла, що йде від християнської патристики на Русь, пропагується діячами братств у їх ранній період, але набуває у Транквіліона своєрідного трактування. Якщо його попередники цю тезу зводили до морального осмислення, то Транквіліон аналізує її у природознавчому й гносеологічному аспектах. Він і в цьому близький до гуманізму західного Відродження, бо доводить гармонію душі й тіла: без природних процесів у тілі людини душа не може розуміти й виявляти почуття. “Тіло ест милостивий приятель, поневаж боронить душу от пихи и

---

<sup>14</sup> Цит. за: Нічик В.М. та ін. Указ. праця. – С. 28.

<sup>15</sup> Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богословії // Пам’ятки... – С. 237.



спривуєт к доброму”. Наприклад, до добра “друг душі” тіло спрямовує її тоді, коли людина молячись стає на коліна, плаче, поститься і т. ін.<sup>16</sup>

Перебуваючи в єдності, тіло й душа одночасно становлять протилежності, борються одне з одним. Хоч провідна роль належить душі, але тіло повсякчас хоче повстати проти неї, буває дуже войовничо настроєне, прагнучи задовольнити свої похоті. В такому разі Ставровецький радить віддавати перевагу духовному перед тілесним, бо лише душа безсмертна, є виразом Божої сутності в людині. Тільки за умови знаходження у своїй душі Божого начала, людина стає величною, безсмертною, “небесам к світу наслідник, а если тіло переважить мя к долному миру и поставить мя близ царства сатани в границах смерти, уви мні, тогда буду смертен тем и огневи наслідник”<sup>17</sup>.

Отже, він віддає перевагу духовності в бутті людини, тому не в земних благах вчить шукати смисл людського буття. Всі земні речі і явища недовговічні, як і саме людське тіло, прагнуть до небуття. Наше тілесне життя лише суєта суєт, тінь від справжнього ідеального буття. Земне життя він порівнює з готелем, де людина проживає тимчасово і з якого зрештою вона повертається додому.

Людину ваблять різноманітні насолоди, в яких багато хто вбачає смисл життя на землі. Але ж треба мати на увазі, що є два види земної насолоди: “або смак єдиний душевний, невидимий, тилько самои души призвоитий. Той бивает або з науки... , або з видіти умного... И то ест правдивий смак души покарм... Повторне ест смак телесний..., чувствами приймається, вкусом сладость покарму в сладких и горьких”<sup>18</sup>. Тілесну насолоду люди мають від краси, від запаху зілля, від слухання музики, співів і т.п. Перша насолода – істинна, друга – неправда, і притаманна вона “злостивому світу”.

В “Зерцалі богословії” зображення сучасного злостивого світу набуває алегоричної форми: вавілонська жона-блудниця сидить на змієві, тримаючи в руці золоту чашу. “У тій чаші золотій повно крові вбитих заради злата і срібла для тої чаші золотої, границі земні кровію намочені, і море кров’ю змішане. Ту чашу проклято від початку світу – будовані замки, палаци, будинки гарні, і міста з фундаменту вивертає, і без пам’яті вогні ховає, і третю частину світу під меч нахиляє, святительську і королівську кров з прахом змішує, святині ногами топче... Заради тої чаші золотої матері нечестиві дітей своїх на

---

<sup>16</sup> Там само. – С. 238.

<sup>17</sup> Там само.

<sup>18</sup> Там само. – С. 236.

розпусту продають, і всяке злодійство твориться – нечистоти, розпуста, перелюбство, содомська печаль, злодійство, розбої, лжесвідство, неправдиві суди, кривда убогих, плач вдовиць, нагота сиротам, голод старцям”<sup>19</sup>. Ознакою світу зла Транквіліон вважає пихатість і прагнення до розкоші.

Критика Транквіліоном “злостивого світу” дуже різка, нещадна, і порівняти її в літературі українського Відродження можна хіба що зі ставленням до соціального зла І.Вишенського. Ставровецький викриває моральний занепад світських феодалів і, як зазначалося вище, частини духовних ієрархів. Якщо в перших двох творах ця критика висловлена у формі проповідей, то в “Перлі многоцінному” переважно у поетичних творах. Він детально описує багатство, розкіш палаців вельмож, пишні банкети в них, розпутне життя шляхти. Саме в цьому сильні світу тілесного вбачають смисл життя. Набуте нечесним шляхом, за допомогою здирства з підданих, неправди, крадіжки, багатство розтринькується для показу своєї пихатості та гордині. У той же час є немало вельмож, які шкодують дати кошти на науку, на школу чи друкарню. В чернігівський період свого життя К.Ставровецький з особливою силою таврує розкішне життя панства, яке стало для багатьох сенсом існування. “Багатий пан”, заглянувши в обличчя смерті, ридає й сумує за втраченими матеріальними благами:

Де нині мої замки коштовно мурованії  
І палаці мої світло і гарно мальованії,  
А шкатулки золотом нафасованії,  
Візники під золотом цугованії?  
Де мої пресвітлії золототканії шати,  
Рисі, соболі, чудові кармазини й дорогі шкарлати?

Шкода залишати ясновельможній особі й “шпалери коштованії”, “сади і красні виногради”, “музичне грання і співаків превелике співання і на трубах мідних викрикання” і т.п.

С.Маслов, звертаючись до аналізу змісту цих рядків, вважав, що це є реальне відображення типового “розкішного образу життя польського й українського панства”<sup>20</sup>. На цю помилку вказує А.Макаров: Транквіліон-Ставровецький має на увазі не побут

---

<sup>19</sup> Транквіліон-Ставровецький К. Перло многоцінное // Пам’ятки братських шкіл. – С. 112.

<sup>20</sup> Маслов В.И. Указ. праця. – С. 136.

українських тогочасних православних багатіїв, у якому ще довгий час зберігалась патріархальна простота, а спосіб життя польських чи полонізованих (уніатських) магнатів<sup>21</sup>.

У “Зерцалі богословії” мислитель не любить цього злого світу, що тримається на “сребрелюбії”, насильстві й неправді, закликає: “Біжіте от прелести его... к добродітельному житію в мирное і пресвітлоє царство Христове”<sup>22</sup>. Ідеальний шлях до цього – життя затворників, бо вони не збирають багатств, серед них нема владики й раба, всі вони вільні, й серед них панує любов. Шлях їх лежить до царства небесного. Транквіліон малює есхатологічні картини й ідеальне царство праведників, яке нагадує більше щасливе земне, ніж небесне, життя. Це своєрідна соціальна утопія.

Окремі висловлювання Транквіліона про втечу від світу зла, про затворництво, як ідеальний шлях до спасіння, можуть посіяти ілюзію, що він солідарний з І.Вишенським, але це не так. Вже у двох перших своїх книжках він вважає, що відхід від світу – це шлях небагатьох вибраних. Досягнення ж праведності для всіх інших відбувається шляхом активної життєдіяльності. В “Перлі многоцінному” ця думка домінуюча. Зокрема, він вважає, що кінець світу настане лише тоді, коли всі місця “одпадшая ангелов” заповняться праведними людьми. А людська праведність досягається не тільки шляхом віри в Бога, але активним високоморальним життям. В українській філософії він є фундатором морального ідеалу, що базується на єдності краси й користі. Красивою є та людина, яка створює своїми руками й розумом матеріальні та духовні блага, котрі корисні їй самій та іншим людям.

На думку Ставровецького, якщо ремісник, землероб, мислитель чи поет (представник “художеств”) має високий достаток, створений власною працею, то це високоморально. Отже, ми бачимо у нього елементи гуманізму епохи первісного нагромадження. Вони спрямовані на розкриття сутнісних сил індивіда у творчій праці й спрямовані проти “ленности и праздности проклятой”, притаманної верхівці феодального суспільства, де “жатва многая – делателей же разумных мало”. Всі ж люди рівні, бо мають від Бога ум і свободу волі. Якщо чим люди і різняться, то це розумом. У всіх є дар Божий – ум. Але розум кожний індивід здобуває від інших людей, з книжок, зі

---

<sup>21</sup> Макаров А. Світ українського бароко. – К., 1994. – С. 16.

<sup>22</sup> Транквіліон-Ставровецький К. Зерцало богословії // Пам’ятки... – С. 242.

своєї практичної діяльності. “Розум же отвні в душу приходить. Если от кого научишься и уразумієш, то разум”<sup>23</sup>.

В душі людини розум відіграє велику роль. Здобуття розуму, розумне творення земного світу – це, на його думку, запорука спасіння душі індивіда. У “Перлі многоцінному” знаходимо продовження зародків ідеї, наміченої в перших двох книгах: звернення мислителя до конкретної людини, її індивідуальності. В центрі його уваги – пересічна людина з її духовністю і можливостями діяльності. Як ангели є слугами при Богові, так духовні якості: воля, пам’ять, думка, хитрість, мрії, радість, любов, сумління є слугами людської душі, її розуму.

Тому кожна людина повинна пізнати себе. Ідея самопізнання, що бере початок з античності, певною мірою виявляється у попередників Ставровецького, ставиться ним на перший план: “Познай самого себе, як ест есь так дивное и разумное створення кшталтом и образом Божим, світлістю розумною и несмертельностью почтений от Бога”<sup>24</sup>.

Це твердження характерне для ренесансного індивідуалізму. На думку Ставровецького, людина є єдністю протилежностей: “Тіло – видимое – от землі; душа – невидимая – от небеси. И прето ест чоловік: світ і тьма, небо і земля, ангел і звір”<sup>25</sup>. Ось такою суперечливою особою кожен має себе пізнавати. Самопізнання для нього є пізнання індивідом своєї сутності як єдності духовного й матеріального, морального й аморального, що є ключем для усвідомлення важливості людяності в поведінці, своєї гідності, шляхів діяльності й морального оновлення.

Проста людина – ремісник, селянин, купець – своєю працею не тільки має задовольняти потреби, але й служити народові, Вітчизні. Праця в ім’я загального добра – вища праведність. Кожна пересічна людина має це усвідомити. Висловлюючи подібні думки, Транквіліон ратує за розвиток індивідуальної самосвідомості, що відбувається через самопізнання, осмислення кожним важливості й оригінальності власної діяльності, її здобутків.

Сам Транквіліон надзвичайно високо цінував результати своєї праці. З особливою силою це проявилось в останні роки життя, коли настав час осмислити все зроблене. В передмові до читача книги “Перло многоцінне” він говорить про великі зусилля, які

---

<sup>23</sup> Там само. – С. 237.

<sup>24</sup> Там само. – С. 208.

<sup>25</sup> Там само. – С. 238.

були вкладені в створення прозових та поетичних творів. Свої твори він порівнює з перлами. “Перла родяться в глибині морскої от блискавици и с трудностью на світ виносяться...”. Слова – це своєрідні перли багатоцінні “рождении от молнии небесной, от світлості Духа світлого в глибині небесної премудрості, а внесени в мир сей дальній видимий високопарним и многозрительним умом на вічну радість и ситую сладоість думам христілюбивим”<sup>26</sup>.

В період українського Ренесансу виникають гуманістичні студії, серед яких особливе місце займають філологічні студії. Це не випадково. В братських школах все більше уваги звертають на рідну мову як засіб збереження національної самобутності. Сам Транквіліон викладав граматику, риторику, поетику, культ яких поступово наповнив тогочасне українське життя. З великою гордістю він писав, що “Перло багатоцінне” сповнене “сладкого глаголивого риторського язика, постицького художества”<sup>27</sup>.

У свій час, ознайомившись з подібними висловлюваннями Транквіліона-Ставровецького, М.Костомаров не зрозумів їх призначення, охарактеризував його спадщину як дуже плідну, але таку, що “страждає многослов’ям, риторством і самосхваленням”<sup>28</sup>. Ставровецький же прагнув підкреслити роль рідної мови, якою писав свої твори. Написання творів національною мовою ріднить його із західноєвропейською реформацією. Але за цим можна бачити і гуманістичний зміст: нехай усі читають твори, сприймають їх ідеї. Його твори риторичні, бо в тогочасній риториці часом у більшій мірі, ніж у філософських творах, знаходив вираз гуманізм. Патетичний стиль ряду глав з його творів, особливо “Перла багатоцінного”, прийоми алегоризму та метафоризму, вживання антитез – все це є свідченням, що К.Транквіліон-Ставровецький наблизився до стилю бароко.

Отже, ідеї української реформації, що була продовженням аналогічних процесів у західній Європі, хоч і суттєво відрізнялась від них, базуючись на національному ґрунті, певною мірою притаманні творчості К.Транквіліона-Ставровецького. Проте в ряді центральних положень він суттєво розходиться з діячами української реформації, полемізує з ними. Особливо цей факт проявляється в чернігівський період його життя.

---

<sup>26</sup> Транквіліон-Ставровецький К. Перло багатоцінне // Пам’ятки... – С. 243.

<sup>27</sup> Там само. – С. 247.

<sup>28</sup> Костомаров М. Избранные произведения... – С. 291.

Ставлячи в центр уваги людину, К. Транквіліон-Ставровецький не просто відтворює гуманістичні ідеї раннього західноєвропейського Ренесансу, а розвиває їх на ґрунті українства. В останні десятиліття свого життя він звертається до простої людини, пропонуючи їй необхідність самопізнання, індивідуального розкриття особистості в праці на благо суспільства, в чому вбачає сенс життя, її земне призначення. Пізніше, у другій половині XVII та у XVIII століттях, ці ідеї знаходять не просто відгук, а значний розвиток у Л.Барановича, у засновника Чернігівського колегіуму І.Максимовича та викладачів цього навчального закладу, в інших філософів періоду українського бароко, предтечею ідей якого ми вважаємо К.Транквіліона-Ставровецького.

## ЛАЗАР БАРАНОВИЧ (1620 – 1693)

Розкриття великого потенціалу джерел духовності на Чернігово-Сіверській землі в другій половині XVII ст. стало можливим, завдяки подвижницькій цілеспрямованій діяльності Лазаря Барановича, непересічного церковного і політичного діяча, богослова, талановитого українського письменника й мислителя. Очолюючи протягом 36 років Чернігівську єпархію, будучи одночасно з перервами майже 18 років місцеблюстителем престолу Київської митрополії, він докладав неабияких зусиль щодо збереження рис самобутності української церкви, розвитку освіти, культури, філософської думки в складних переломних умовах тогочасної Вітчизни. Це його заслуга – організація неформального Чернігівського літературно-філософського кола, діячі якого піднесли філософію Гетьманщини на рівень світоглядно-теоретичного мислення, що було не тільки гідним свого часу, але й певним чином його випереджало.

Перші кілька десятиліть біографії Л.Барановича мало підкріплені документами, тому дослідники відтворили їх лише з певним ступенем вірогідності. Так вважається, що народився він у 1620 році в Білорусії, де таке прізвище є досить поширеним. Але ще в минулому столітті відомий літературознавець М.Сумцов висунув версію, згідно з якою Л.Баранович, який мав родичів на Чернігівщині, міг походити і з цієї місцевості<sup>29</sup>. Вивчення творів Л.Барановича показує, що він часом використовує народні повір'я Чернігово-Сіверщини, які найчастіше вриваються у пам'ять індивіда з дитинства. Це є аргументом, що непрямо підтверджує поліське походження мислителя.

Мабуть, він був вихідцем із заможної сім'ї, бо неімущому на той час важко було здобути хорошу освіту. Але предки Лазаря не належали до аристократів, інакше цей факт зафіксували б панегірики на його честь. Дослідники називають і світське ім'я Барановича – Лука, бо ж Лазар – це його чернече ім'я, під яким він увійшов у історію.

Біографи одноставно вказують заклади, де Л.Баранович здобув освіту: це колегії або академії в Києві, Вільно, Калиші. Закінчивши в 1642 році Києво-Могилянський колегіум, він продовжив освіту в академіях Вільно та Калиша, здобувши польську освіченість, що потім відбилосся у його творах. Діставши місце викладача молодших класів Києво-Могилянського колегіуму, він за кілька років виріс до професора риторики,

---

<sup>29</sup> Див.: Сумцов Н.Ф. К истории южнорусской литературы XVII столетия. Вып. 1. Лазарь Баранович. – Харьков, 1884. – С. 4.

філософії та богослов'я, а з 1650 по 1657 роки очолював цей перший український вищий навчальний заклад, змінивши свого наставника І.Гізеля на посаді ректора.

У 1657 році Л.Баранович був висвячений на єпископа і призначений на Чернігівську кафедру, що було затверджено гетьманом Богданом Хмельницьким. А вже через 10 років на соборі Московської патріархії з благословення трьох вселенських патріархів Л.Баранович одержав титул архієпископа. Згідно з царським указом “Черниговской архиепископии предоставлено считается первою между архиепископиями России”<sup>30</sup>. Він одержав більше самостійності у проведенні церковної політики на території Чернігівської архієпископії, до якої тоді фактично входили всі віруючі Лівобережжя України. Правобережні віруючі Київської митрополії тоді жили в межах Речі Посполитої. Київські митрополити Д.Балабан та Й.Тукальський були в опозиції до московської влади, конфліктували з нею, тому змушені були жити за межами Гетьманщини. Місцеблюстителем митрополичого престолу був Л.Баранович (1659 – 1661, 1670 – 1685).

Це дозволяло йому мати реальну церковну владу над православним людом Гетьманщини, давало можливість впливати на політику гетьманів, їх стосунки з Росією та іншими країнами. У складних, сповнених драматизму історичних подіях в Україні другої половини XVII ст. діяльність Л.Барановича мала два напрямки: зміцнення державних зв'язків із Росією та обмеження втручання московського патріархату в справи української православної церкви.

Окремі дослідники твердили, що Л.Баранович був провідником посилення позицій царизму в Україні. Насправді ж архієпископ всіляко захищав рішення Переяславської Ради, згідно з якими Україна мала бути автономною у військово-політичному союзі з Росією. Звичайно, Л.Баранович бачив, що статті угоди 1654 року з російського боку порушуються, що царизм прагне обмосковшити українські землі. Але, крім єдиновірної Росії, очолюваної царем Олексієм Михайловичем, особистості якого імпував архієпископ, він не бачив сили, яка б на цей час реально допомогла українському народові в боротьбі проти іноземних загарбників. Він послідовно виступав за єдність українського народу з російським, будучи переконаним, що разом “нихто их звитязити не может”.

---

<sup>30</sup> Цит. за: Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Черниговской епархии. – Кн. 1. – 1873. – С. 44.



Тому він не підтримував гетьманів, які в боротьбі за автономію України спирались на поляків чи турків. Л.Баранович ініціював створення об'єднання вищого українського православного духовенства, яке офіційно засудило виступ І.Виговського в союзі з Річчю Посполитою проти Росії. Чернігівський архієрей розцінював ці дії як спробу повернути в Україну владу польського панства, а в духовній сфері – католицизму та уніатства. Л.Баранович виступив і проти спроби гетьмана Правобережної України П.Дорошенка об'єднати під своєю владою всі українські землі, бо цей діяч спирався на підтримку Туреччини. Орди татар та турків, закликані цим гетьманом на допомогу, розорили українські міста, брали в полон невольників.

Л.Баранович розумів патріотичні поривання бунтівних гетьманів та митрополитів, вів з ними діалоги, зокрема, з П.Дорошенком та Й.Тукальським, але в умовах, коли війська воєводи Ромоданівського окупували край, відкриту боротьбу проти царизму вважав авантюрою, яка поставить Україну на край національної катастрофи. Тому Л.Баранович погодився бути посередником у переговорах гетьмана Дем'яна Многогрішного і доклав чимало зусиль для поновлення скомпрометованого повстанням 1668 року союзу України з Росією. На його думку, цей союз таїв у собі менше небезпек для українського народу, ніж єднання з поляками чи турками.

Одночасно Л.Баранович разом із козацькою старшиною поставив ряд вимог перед царською владою: вивести російські війська із великих українських міст, не порушувати статей угоди 1654 року. В тогочасній Україні багато хто вважав Л.Барановича лідером “промосковської партії”, але російські воєводи вбачали в ньому перепону для проведення своєї політики. Так, воєвода Б.Шереметьєв доповідав у Москву про небезпечні дії Л.Барановича, який наполягав, щоб російських воєвод не було в містах Малоросії. А інший воєвода К.Щербатов у 1668 році намагався навіть фізично знищити чернігівського владика, який перебував у своїй новгород-сіверській резиденції. Л.Баранович чудом врятувався, втікши від солдатів городами. Живучи в своєму монастирі, він ще довго боявся повторного нападу.

У боротьбі проти польсько-литовської експансії православна церква залишалася довгий час оплотом і знаменом відстоювання незалежності українського народу, збереження його культури й віросповідних уподобань. Після приєднання України до Росії московські державники розуміли, що політичне панування на новопридбаних територіях, обмосковлення українського народу неможливе без підпорядкування

української православної церкви російському патріархові. Значна частина українського духовенства, що продовжувала виражати народні тенденції до самостійності церкви, противилась домаганням Московського патріархату. “Тридцять два роки (1654 – 1686) боронило духовенство незалежність своєї Церкви – і можна тільки дивуватися, що воно уперто так довго не здавало своєї волі. І не його вина, коли в кінці світські чинники силою віддали-таки нашу Церкву Москві”<sup>31</sup>, – зазначає І.Огієнко.

Звичайно, не можна не бачити, що в цій боротьбі серед духовенства не було єдності. Як деякі ієрархи церкви, так і частина рядових священиків поширювали “думки про опір і захист народу під високою рукою православного царя московського від неволі людської й утисків віри православної”<sup>32</sup>. Про це свідчить наступний перебіг подій. Промосковськи налаштований гетьман І.Самойлович в особі луцького єпископа Гедеона знайшов ієрарха, який згодився на злуку української церкви з російською. Незважаючи на опір чернігівського архієпископа Л.Барановича, який одночасно виконував роль місцеблюстителя престолу Київської митрополії і за яким йшла більшість українського духовенства, Гедеон у 1685 році собором був обраний київським митрополитом. У листопаді того ж року новий митрополит присягнув патріарху Московському і всієї Росії Іоакиму. У 1686 році згідно з 9-ою статтею Вічного миру Річ Посполита офіційно визнала акт злуки Української церкви з Російською під зверхністю останньої. За оцінкою М.Грушевського, було “зломлено церковну автономію України... і взято під московську церковну владу, а з нею разом – тодішнє освітнє й культурне життя українське”<sup>33</sup>.

Миритися з цим ніяк не бажав чернігівський архієпископ Л.Баранович. Він звернувся у 1688 році до патріарха з проханням і дістав згоду на безпосереднє підпорядкування Чернігівської єпархії Московському патріархату. Такий статус дозволив Л.Барановичу створити на Чернігівщині певний “бастіон” духовної влади та культурно-освітньої діяльності, впливаючи й на інші регіони України. Про його наступну опозицію духовній владі патріарха Іоакима свідчить підтримка вчення Сильвестра Медведєва. На вимогу Іоакима засудити точку зору “відступника” Баранович відмовився,

---

<sup>31</sup> Огієнко І. Українська церква. Нариси з історії Української православної церкви: У 2 т. – К., 1993. – Т. 2. – С. 194.

<sup>32</sup> Власовський І. Нариси історії Української православної церкви: У 4 т. – К., 1990. – Т. 2. – С. 299.

<sup>33</sup> Грушевський М. Ілюстрована історія України. – К., 1990. – С. 358.

повідомляючи, що в Києво-Могилянській колегії вчать по Медведєву, а в “Литосе” П.Могили викладено те ж учення; і тільки під великим тиском Баранович зрікся підтримки супротивника патріарха<sup>34</sup>.

У підвладній йому архієпископії Л.Баранович розгорнув потужну культурно-просвітницьку діяльність. Відновлюються давньоруські храми Спаський собор XI ст. та Борисоглібський XII ст. у Чернігові, древній Спаський собор XIII ст. у Новгороді-Сіверському. Будуються нові церкви, в тому числі починається будівництво величного Троїцького собору в Чернігові, для чого архієпископ запросив із Вільно архітектора І.Б.Зауера. В 1674 році Л.Баранович засновує друкарню в Новгороді-Сіверському, перевівши її близько 1679 року до Чернігова. За роки життя владики тут було надруковано майже 50 книг, крім того, три тисячі підручників для початкових шкіл<sup>35</sup>. У Новгороді-Сіверському Л.Баранович відкриває латинське училище, яке згодом було переведене (після 1672 року) до Чернігова. Воно стало потім базою для відкриття архієпископом І.Максимовичем колегіуму в 1700 році.

За архієпископства Л.Барановича в Чернігові склався під його неформальним керівництвом творчий гурток письменників та мислителів, який у наш час називають Чернігівським літературно-філософським колом. До нього увійшли І.Галятовський, Д.Туптало, І.Орновський, О.Бучинський-Яскольд, Л.Крщонович, І.Максимович, А.Стаховський, які в богословських та художніх творах розробляли й філософські ідеї. Л.Баранович дав притулок у Чернігові пруському емігранту Адаму Зернікау, який вирішив прийняти православ'я. Він спрямував діяльність цього богослова на написання полемічної праці “Про походження Св. Духа від єдиного Отця”, опозиційної католицизму. Під впливом І.Гізеля та Л.Барановича чимало сторінок цього твору написані в дусі мислення українського бароко, зокрема, про роль православної церкви в консолідації народу й держави, про Бога і світ, про смисл життя людини тощо<sup>36</sup>.

Сам Л.Баранович написав і видав збірники проповідей “Меч духовний” (1666), “Трубы словес проповедных на дни нарочитыя” (1674), збірник віршів “Лютня Аполонова” (1671), полемічний твір “Нова міра старої віри” та інші. Тільки поетичний

---

<sup>34</sup> Див.: 1000 років Чернігівській єпархії. – Чернігів, 1992. – С. 81, 85.

<sup>35</sup> Див.: Там само. – С. 86 – 87.

<sup>36</sup> Див.: Мащенко С. “Бажав бути поміж православних... // Людина і світ. – 2002. – № 9. – С. 56.”

його спадок нараховує близько 1500 віршів, багато з яких пройняті філософською думкою. У своєму світоглядно-філософському мисленні Л.Баранович неодноразово спирається на сюжети з богослужбника “Тріодіон”, який був перекладений з грецької ще в 1631 році під патронатом П.Могили й перевиданий 1685 року в Чернігові Л.Барановичем. У книзі є присвята Л.Барановичу, тому іноді авторство цього твору помилково приписують йому<sup>37</sup>.

Твори Л.Барановича, як і ряду його українських сучасників, ще за його життя у 1690 році були заборонені Російською церквою і спалені на площі в Москві. Офіційно підставою такого акту було оголошено “латинський ухил цих книг”. Але дійсною причиною такого вандалізму стало те, що українські письменники пронизали свої праці духом “вільної церковності”, “свободного християнізму”, що було чужим ортодоксальній російській православній церкві. Увага на твори Л.Барановича у XVIII ст. майже не зверталася православними дослідниками тому, що це був період зросійщення української церкви, перехід малоросійського духовенства на лояльні позиції до Московської церкви.

Інтерес до праць Л.Барановича зріс із другої половини XIX ст., коли наукою починає займатися різночинницька інтелігенція. З’являються дослідження спадку Л.Барановича М.Костомаровим, В.Строевим, П.Поповим, В.Перетцом, М.Паторжинським, М.Сумцовим та іншими. Твори письменника та його діяльність розглядаються головним чином в історичному та літературознавчому аспектах. Демократично-різночинницький дух штовхає ряд дослідників на оцінку творів Л.Барановича як схоласта, далекого від народних інтересів. Проте вже церковний автор В.Строев відзначав, що для характеристики Л.Барановича “как нельзя более подходит название умеренного схоластика. У него больше простоты, его “Меч...” принадлежит более к древневизантийскому периоду нашего существования... В его проповедях схоластика теряет свой настоящий цвет и характер”<sup>38</sup>. В.Строев бачить особливості проповіді Л.Барановича в тому, що богословсько-теоретичні викладки у ній, як правило, не дуже широкі й завжди мають вихід до практичного життя, рекомендації до

---

<sup>37</sup> Див.: Баранович Лука // Філософська думка в Україні. Біобібліографічний словник. – К., 2002.

<sup>38</sup> Строев В. Лазарь Баранович, архиепископ Черниговский и его проповеди // Черниговские епархиальные известия (Далі ЧЕИ). Приб. – 1876. – № 19. – С. 583.

повсякденної дії<sup>39</sup>. Більше того, цей дослідник указує, що коли чернігівський мислитель пише про тогочасну дійсність українців, то “направляє своє слово против її недостатков”<sup>40</sup>.

У радянський період вже В.Євдокименко в кінці 50-х років намілювався побачити в творах релігійного діяча різку критику феодальних порядків XVII ст.<sup>41</sup>. У подальшому гуманістичні риси творчого доробку Л.Барановича прояснялися завдяки розвідкам В.Нічик, В.Горського, М.Кашуби, В.Литвинова, Я.Стратій та інших. Врешті, в кінці 90-х років XX – на початку XXI ст. серйозні дослідження різних аспектів творчості Л.Барановича провели викладачі вузів м. Чернігова О.Чорний, Л.Чорна, Е.Лимар, які під керівництвом професора Чернігівського педуніверситету (а згодом Інституту економіки та управління) В.Шевченка підготували й захистили дисертації на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук, опублікувавши ряд статей<sup>42</sup>.

Зрештою, вийшла монографія В.Шевченка “Філософська зоря Лазаря Барановича” (К., 2001), в якій розглядаються основи філософських ідей видатного українського діяча, вперше аналізується джерельна база його філософії, вчення про світ, людину, суспільство й державу, погляди мислителя на перспективи життя українського народу. Яким постає доробок творчості Л.Барановича у працях вищеназваних дослідників та свої власні думки про концептуальні засади світогляду цього українського письменника автор даного розділу пропонує читачу нижче.

Основною підвалиною для філософських роздумів Л.Барановича є Біблія. Він не сумнівається в богоданості Св. Письма, в якому людина отримала найвищі істини. Першовідкривачами біблійних, а отже Божих істин були “отці церкви” – представники

---

<sup>39</sup> Див.: Там само. – № 15. – С. 414.

<sup>40</sup> Там само. – №. 17. – С. 394.

<sup>41</sup> Див.: Євдокименко В.Є. Суспільно-політичні погляди і діяльність Лазаря Барановича // Наукові записки Інституту філософії АН УРСР. – К., 1959. – Т. 4.

<sup>42</sup> Див.: Чорний О. Антропологізм у спадщині Чернігівського літературно-філософського кола // Київські обрії: історико-філософські нариси. – К.: Стилос, 1997. – С. 113 – 119; Чорна Л. Образ суспільства у філософії Л.Барановича // Сіверянський літопис. – 2000. – № 3. – С. 123 – 128; Лимар Е. Етико-виховний зміст вчення про нову людину Л.Барановича // Три століття гуманітарної та педагогічної освіти в Чернігові. – Чернігів, 2001. – С. 29 – 31.

патристики, на яких спиралась мислителі Київської Русі, наші предки, що мали “чисту”, не спотворену віру, міркує архієпископ. Тому в його творах є багато посилань на патристичну літературу. Цього факту не обходить В.Строев: “В его текстах встречаются выписки из Дионисия Ареопагита, Кирилла Александрийского, Кирилла Иерусалимского, Оригена, Афанасия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоустого (более всех), Григория Нисского, Дамаскина, Прокла, Мефодия, Софрония, Германа, Феокфилакта Болгарского, Иеронима, Августина, Григория Двоеслова”<sup>43</sup>. Як бачимо, у списку зазначені переважно представники східної патристики, на якій базувалося українське православ’я з києворуських часів. На першому місці В.Строев поставив Діонісія Ареопагіта. На нашу думку, це теж не випадково, бо ареопагітична література склала новий апофатичний напрямок мислення східної християнської філософії. Саме ареопагітична література перекладається в першу чергу києворуськими книжниками, а потім відтворюється діячами українського Відродження та епохи бароко.

Але використання патристики в творах Л.Барановича мало непересічну особливість. В.І.Шевченко справедливо вказує, що звернення до творів “отців церкви” “не було для Л.Барановича самометою заради демонстрування власної ерудиції, патристика слугувала допоміжним засобом усвідомлення складності проблем, що актуалізувалися в Україні другої половини XVII ст., особливо в малоросійському суспільстві, та необхідністю їх оптимального теоретичного і практичного вирішення”<sup>44</sup>. Щодо аналізу творів католицьких чи протестантських авторів, то Л.Баранович використовує їх як об’єкт критики, полеміки із супротивною ідеологією, в результаті якої український мислитель прагнув показати якомога чіткіше свою точку зору, довести її істинність та несуперечливість.

Л.Баранович, як і належить мислителю доби бароко, прагне розв’язати дилему “Афіни – Єрусалим”, антична філософія – християнська віра. Віддаючи пріоритет біблійній мудрості, чернігівський мислитель все ж використовує і твори античних філософів. Великим мудрецем для нього був Аристотель. Про це свідчить те, що свого вчителя І.Гізеля, підкреслюючи його філософську велич, Л.Баранович називав “київським Аристотелем”. Під час написання своїх проповідей Л.Баранович користувався методом аристотелівських силогізмів, зокрема, при визначенні виду і роду.

---

<sup>43</sup> Строев В. Указ. праця // ЧЕИ. – 1876. – № 19. – С. 530.

<sup>44</sup> Шевченко В.І. Філософська зоря Лазаря Барановича. – К., 2001. – С. 46.

Обізнаний чернігівський просвітник і з платонізмом та неоплатонізмом (Прокл, Порфирій та ін.), що допомагало йому в руслі ареопагітичної думки осмислити по-своєму образ Бога і творення ним світу. Як викладач риторики Л.Баранович високо цінував Цицерона. Він іноді звертається до думок стоїків, зокрема, Марка Аврелія, хоч багато в чому з ним не погоджується й дискутує. У творах чернігівця зустрічаємо полеміку з гностиками, аріанством, павликанами та ін.

Зазначимо, що ця полеміка носила, як правило, конструктивний характер. Л.Баранович, критично осмисливши неправославні вчення, вважав за необхідне взяти позитивне до своєї філософії, а інше засудити й відкинути. З цього приводу наведемо, як приклад, ставлення Л.Барановича до античного філософа-неоплатоніка III – початку IV ст. Порфирія. У “Трубах словес проповідних” чернігівський архієрей прагне показати відмінність християнського вчення від філософії еллінів. Для цього він порівнює так зване дерево Порфирія з Тіра та християнський хрест. “Філософе имеют в своем саде едино буйное древо. Наричают его “арбор Порфиріана”, “дерево Порфиріанское”. Християне в своем саду имеют буйнейшее древо, преблаженное древо Крест Христов. Філософам – арбор Порфиріана, древо Порфиріанское, християнам – крест арбор Христіана, древо Христіанское”<sup>45</sup>.

Розвівши філософію еллінів та християнську мудрість за ознакою різноманітних символів, бароковий релігійний проповідник бачить і спільне, і відмінне між ними у розумінні субстанції: “Філософе в своем древе Порфиріанском имеют степени. Первый степень нарицается субстанція, существо. И древо крестное имаит той степень, именуемый субстанція: Христос бо на нем всю свою субстанцію истощил...”. Далі Баранович заводить мову про наступні ступені світового “дерева” у творах неоплатоніка Порфирія: “корпус”, “тело”, “живущее”, “аномаль”, “скот”, “гомид, человек”, “индивидуум”, “неуделимое”<sup>46</sup>.

Л.Барановичу імпонує у творах Порфирія те, що “дерево Порфиріанское” є великим досягненням у логіці, бо ілюструє багатоступеневу субординацію родових та видових понять. Чернігівський проповідник нарративну частину своєї проповіді “Слово второе на воздвиженіє честного Креста” структурує згідно з логікою розгортання “метафісических степеней мысленного древа” Порфирія Тірського. Між іншим, С.Яворський вважав

---

<sup>45</sup> Баранович Л. Труды словес проповідных. – К., 1674. – Арк. 28 (зв.).

<sup>46</sup> Там само. – Арк. 28 (зв.) – 29.

Порфирія найкращим діалектиком та найгіршим відступником. Останній епітет пов'язаний із тим, що Порфирій був автором твору “Против христіан”, який є одним із ранніх зразків біблійної критики. Л.Баранович у своїх творах про це умовчує.

Проте розглянуті вище джерела формування світоглядних думок Л.Барановича не вичерпують усього змісту підґрунтя його філософських змагань. В.Шевченко аргументовано довів, що на формування світоглядних засад чернігівського просвітника мала вплив міфологія язичників, у його творах знаходять певний відбиток архетипи дохристиянської доби русичів, зокрема фантастичні сюжети й першообрази Полісся. Вони синтезувалися з християнськими віруваннями в XI – XIII ст., з часів прийняття християнства в Київській Русі. Виявляється, цей процес діалогу язичництва й християнства тривав і в XVII ст., про що свідчать твори архієрея<sup>47</sup>. Тільки якомога точніше окресливши витоки мислення Л.Барановича, можна зрозуміти оригінальність та специфіку його філософсько-світоглядних побудов: вчення про буття, світ, людину, суспільство та державу.

Онтологічні судження Л.Барановича пройняті теологізмом, який є все ж відмінним від ортодоксального християнства. Креаціоністська позиція для нього є твердим переконанням: “Все велике захотів Господь створити на небесах, і на землі, в морі, і на всіх безоднях”<sup>48</sup>. Проте Бога він уявляє в апофатичному плані згідно з вченням Псевдо-Діонісія Ареопагіта. Як було сказано вище, чернігівський мислитель знав твори цього автора. Л.Баранович заперечує антропоморфність Бога, зображуючи його як невидиму духовну сутність. Бог у його творах постає як протилежність реального світу, як антисвіт, що є абсолют, вершиною досконалості. Просвітник поділяє погляди авторів “Триодіону”, де Бог є “Безначалие, Невидимое, Непостижимое, Недоразумение, Неизуследование, Неизречение, Неизчетне, Бесчисленно силне, Всемогій”<sup>49</sup>.

Апофатичне розуміння Бога як антисвіту, як абсолюту, в якого відсутні земні риси, для Л.Барановича є підставою заявити про непізнаванність трансцендентного людиною, якій лишається тільки вірити у Всевишнього. Лише Бог може сам себе пізнати, а “не біг Бога знати не може”<sup>50</sup>. Мислитель навчає, що слід розрізняти Бога як родові поняття і

---

<sup>47</sup> Див.: Шевченко В.І. Указ. праця. – С. 23 – 30.

<sup>48</sup> Баранович Л. Трубы... //Чернігівські Афіни / Ред. А.Макаров. – К., 2002. – С. 234.

<sup>49</sup> Триодион. – Чернигов, 1685. – Арк. 409.

<sup>50</sup> Баранович Л. Меч духовний // Чернігівські Афіни. – С. 226.



його земні образи, що мають безліч імен. Цю думку він ілюструє на такому прикладі: “... В Солнці єсть самый Круг солнечный, и се єсть образ Бога Отця, иже єсть безначален отнюд: от круга солнечного сияет Луна, ея образ Бога-Сина, иже єсть сияніє славы Бога”<sup>51</sup>. З одного боку, це можна розцінювати як відлуння міфології русичів, де боги ототожнювались з певним явищем природи. У творах Барановича образ Божий є і небеса, які дають дощ, що живить усю природу, подібно Дажбогу; образ Марії Богородиці ототожнюється з матір’ю-землею, яка запліднюється Богом-небом. Відгомін давньої міфології русичів у народних повір’ях чернігівського Полісся зберігався і в XVII ст., що мало вплив на світогляд Л.Барановича.

Проте з іншого боку, вищенаведене висловлювання Л.Барановича варто розуміти як спробу пояснити мирянам у проповіді про співвідношення у Св. Трійці іпостасей Отця і Сина, наочно продемонструвати істинність догмату православ’я: Бог-Отець є головною іпостасю Трійці, бо від нього відходить Св. Дух, як промені від центрального кола Сонця; Св. Дух є причиною народження Бога-Сина і його величі. Це ортодоксальне православне мислення, але воно має у Л.Барановича свій суттєвий відтінок, коли він прагне пояснити сам процес Божого творення світу.

Л.Баранович своєрідно трактує біблійний сюжет про те, що началом світу було Слово. Він вважає, що Слово – це прямий вияв Духу, тобто повітря, яке є тілесним, тобто плоттю. Внаслідок такого роздуму Барановича виникає поняття “Слово – Плоть”. У поняття “плоть”, крім повітря, він поступово включає і вогонь, і воду, і землю, тобто всі чотири стихії становлять субстанціональні елементи буття. Києво-могилянські професори, наслідуючи Аристотеля, вважали ці чотири елементи вічними й базовими для речей, які є субстанцією. П’ятий аристотелівський елемент – ефір, що уявлявся грецьким філософом як якась небесна речовина, що єднає чотири елементи, киево-могилянцями ігнорувався. На подібних позиціях стоїть і Баранович. Він визнає вічність чотирьох стихій, якими було наповнене “Слово – Плоть”. Слово, яке одночасно “плоть бысть”, у тлумаченні Л.Барановича набуває ознак бінарності. Зробивши такий висновок, В.Шевченко пояснює, що “бінарність” у розумінні світового начала не слід плутати з дуалізмом, згідно з яким паралельно існують дві субстанції – матеріальна та духовна – незалежно одна від одної. Бінарне бачення світу означає, що Слово – Плоть органічно поєднує субстанції-стихії, утворюючи розмаїття видів і родів речей. Тому світ у

---

<sup>51</sup> Там само. – К., 1666. – Арк. 75.

Л.Барановича виявляється не моністичним і не дуалістичним, а плюралістичним, багатосубстанціональним<sup>52</sup>.

Яке практичне значення мала для українських діячів така концепція багатоначальності світу? В.Шевченко правильно зазначає, що дана версія “давала можливість Л.Барановичу та іншим українським філософам успішно полемізувати із моністично-дуалістичними концепціями католицизму й протестантизму, обстоюючи свою окремішність у межах православ’я при стосунках із Московською патріархією”<sup>53</sup>.

Поки що мова йшла про субстанціальне розуміння Л.Барановичем світу. Проте у своїх творах він надає переваги його екзистенціальному аспекту, внутрішньому глибинному почуттєвому світу індивіда та виразу в ньому зовнішнього буття. У цьому плані мислитель характеризує світ “яко дом людей”. Світ у такому разі відрізняється від Космосу, Всесвіту. Етимологія визначає, що слово “світ” походить від “свій”, отже, означає певну реальність людського буття, ту частину універсуму, яка пізнана, освоєна людиною, поєднана в цілісність певним смислом. Людина як діяч створює світ “яко дом”, живе в ньому, він стає “своїм”, часткою єства індивіда.

Таке розуміння світу дозволяє Л.Барановичу по-іншому трактувати есхатологічні догмати християнства. При цьому він спирається на принцип “посередництва” Христа. У викладі мислителя І.Христос є перше творіння Бога. Після чого створюється Богом світ і передається у володіння Христу. З цього випливає, що світ починається там, де існує Христос. Христос нерідко співмірний світоустрою, ототожнюється із землею, що є виразом українського антеїзму.

Тому, мислить Л.Баранович, як початок, так і кінець світу пов’язаний із плодоносністю землі, з творенням людиною “хліба суцього”. Це яскраві екзистенціально-антропоцентричні висновки. Український світ може загинути, стоїть на краю прірви тому, що “у нас страшне безладдя, земля не оброблена й спустошена”, – пише він у листі до С.Полоцького. –... Ми потрапили під безперервний дощ, у нас по кутках стоять палиці, тому дощ не вщухає... У нас буря велика зчалася, аж човен заливає хвилями”<sup>54</sup>.

У жорстоку добу України-Руїни панував розбрат, війна стала постійним явищем, несучи смерть, розорення, горе. Вітчизна опинилася у страшному становищі, що дуже

---

<sup>52</sup> Шевченко В.І. Указ. праця. – С. 83 – 84.

<sup>53</sup> Там само. – С. 84 – 85.

<sup>54</sup> Баранович Л. Листи // Чернігівські Афіни. – С. 71 – 72.

часто констатував Л.Баранович у своїх листах. У них читаємо: “Якщо де сьогодні мир, там вранці, дивись, вже кривава зброя”. “Тут палять, там рубають, многія рани грішному”<sup>55</sup>. Врешті просвітник приходять до висновку, що мир во зле лежить<sup>56</sup>, бо “тільки недоречності й злигодні в світі постійні, усе інше тростина, що її вітром гойдає”<sup>57</sup>.

У своїх віршах письменник у бароковому стилі порівнює світ з морем, у якому мандрівнику нелегко вціліти, поки дістанеться гавані. А Україна – це особливе море, воно криваве і червоне від крові:

Так на човен хвилі налітають,  
На Україну біди наступають.  
Ні, іще гірше! Човен воду крає,  
А Україна в крові потопає<sup>58</sup>.

Отже, Україна та її народ, тобто те, що називається “наш світ”, потрапили до “граничної ситуації”. Як із неї вибратись? Щоб відповісти на це питання, Л.Барановичу знадобляється розробка антропологічних проблем. Виходячи зі свого розуміння світу, він прагне пізнати сутність людини і як роду, і як індивідуальності.

Проблему походження людини мислитель вирішує, переплітаючи учення давніх греків про стихії та біблійну оповідь. Послідовність створення Адама Богом, за версією Л.Барановича, така: спочатку із землі було зроблене тіло, в яке Творець помістив воду, кров, потім вдихнув душу (повітря), нарешті передав людині частину свого тепла – вогонь. Душа як повітря і дух, як тепло, розноситься по тілу кров’ю і наповнює все людське тіло. Отже, Адам як “древня людина”, яка живе в сучасному світі, зіткана із двох начал – матеріального та духовного. Матеріальне начало, тіло, тягне людину (“Старого Адама”) до землі, породжує плотські пристрасті, що переважають у особистості. Звідси й грішні вчинки, в основі яких лежить гонитва за живою, а вона породжує все інше зло. Тілу ж протистоїть душа і серце.

У творах Л.Барановича фігурує поняття “серце”, що зустрічається в українській філософській культурі, починаючи з києворуських книжників. Зазначимо, що у

---

<sup>55</sup> Там само. – С. 71.

<sup>56</sup> Баранович Л. Письма. – Чернигов, 1865. – С. 156.

<sup>57</sup> Баранович Л. Листи // Чернігівські Афіни. – С. 66.

<sup>58</sup> Там само. – С. 207.

професорів Києво-Могилянської академії XVII ст. цей термін майже відсутній. Лише у XVIII ст. у курсах киево-могилянців, особливо в лекціях Г.Кониського, “серце” – символ сутності людини й ірраціональності в пізнавальному процесі вживається як своєрідна філософська категорія. Оскільки курсу філософії, який читав Л.Баранович у Києво-Могилянському колегіумі, не виявлено, то невідомо, чи його лекціям притаманне поняття “серце”, але йому мислитель надає чималого значення на сторінках своїх праць. Тому Л.Барановича можна вважати зачинателем концепції кордоцентризму, принаймні в колі чернігівських просвітників кінця XVII – початку XVIII ст.

Як і в деяких текстах Біблії, “серце” людини ототожнюється з її душею, так і Л.Баранович розуміє це поняття. “Серце” є виразом сутності людини, скарбниця, де перебувають найсуттєвіші, найпотаємніші духовні багатства, помисли, переконання й почуття, розвиває біблійну думку мислитель. А значить, людина повинна прагнути до того, щоб тримати серце в чистоті, тоді воно буде нагадувати добру землю, на яку впаде сім’я і, вирісши, створить плід сторицею. Баранович розглядає “серце” і як духовну сутність людини, й одночасно як орган пізнання. Раціонально Бога та його Слово пізнати не можна, тому він закликає: “...Як тече Слово Його, прикладайте серце і в нім те багатство ховайте, щоб можна було сказати вам: “Я в серці своїм заховав Твоє слово, щоб мені не грішити проти Тебе” (Пс. 119, 11)”<sup>59</sup>. І далі ця думка продовжена й викладена так: “Приміте серцем у серці своїм, як у скарбниці ховайте Слова Господні”<sup>60</sup>.

Л.Баранович, говорячи про пізнання Божого слова, вказує на три засоби цього процесу, які спрацьовують на трьох його взаємопов’язаних ступенях. Є “тригуб і піхви: вуха, серце і руки”. Це означає, що спочатку людина сприймає слово Боже чуттєво (вухами), потім сприйняте перетворює “серцем” на переконання, які є безпосередньою рушійною силою для практичної дії. Якщо людина сховає високі душевні поривання у “серці” й не буде підтверджувати свою віру ділом, то така віра буде мертвою. Л.Баранович повчає паству поєднувати слово й діло: “Прийміть і руками як зброю меч цей Духовний на захист у брані життя цього, з радістю заплакайте руками, сповнюючи Слово Боже ділом”<sup>61</sup>. Сприймавши Слово Боже серцем, індивід дістає змогу долати “плотські пристрасті”.

---

<sup>59</sup> Баранович Л. Меч... // Чернігівські Афіни. – С. 244.

<sup>60</sup> Там само. – С. 255.

<sup>61</sup> Там само.

Як один із різновидів “плотських пристрастей” Л.Баранович розглядає обжерливість. Це не означає, що він пропагує аскетизм у споживанні їжі. У його творчості, особливо у поетичній, знаходимо доброзичливе ставлення до певних земних утіх. Прикладом того є вірш “Як є раки на обід, в меду плавати їм слід”. Місцями поет навіть проводить ренесансну думку про подібність земних та небесних насолод. Але в кінці поезії зроблено висновок, що перенасичення земними благами є на шкоду духовності; без розумного їх самообмеження маємо велику моральну втрату, яка стоїть на перешкоді до вічного щасливого життя в раю.

Ще небезпечнішим, ніж обжерливість, є пияцтво. Це гріх, який є прямою дорогою до пекла. Пияцтво в земному житті губить людину, бо вона в нетверезому стані найчастіше робить зло іншим, лається, б’ється, співає непристойних пісень тощо. Особливо обурюється Л.Баранович такими фактами, коли козацька старшина, напившись до нестями, складає плани військових дій, що має потім негативні наслідки для усієї країни. І, звичайно ж, архієрей не обминає випадків пияцтва серед священників. Для духовного пастиря це зовсім неприпустимо: “Нине пієм, а заутріє сугубую чашу исполняем”<sup>62</sup>.

Гуманно налаштований просвітник констатує розповсюдження черствості, бездушності серед його сучасників, особливо серед багатців, які не звертають уваги на страждання бідняків: “О, коль много ныне мужей и жен нищеты кровавыя поистине источают слезы! Но мы сего не vemos. Почто не чуем? Прикасаются к нам, осязают ризы наши руками; помилуют и милосердствуют о крайней нищете их...”<sup>63</sup>.

Чимало сторінок творів чернігівського проповідника моральності присвячені розвінчанню такої вади, як розпуста: “О как ныне исполнился мир блудных сынов! В Евангелии упоминается то чію неделя блудных нарицается, а нине в понедельник, и вторник, и среды блудных и отнюдь вся каждо седмица блудных”<sup>64</sup>. Далі Л.Баранович не тільки кваліфікує розпусту як гріх, у якому слід каятись, але й пояснює збитки, які несе у побуті це явище.

Л.Баранович як чернець, безсумнівно, найбільш уподобав монастирське життя. В той же час він писав, що і в мирському середовищі людина може добре жити, якби там

---

<sup>62</sup> Баранович Л. Меч духовний. – К., 1666. – Арк. 319.

<sup>63</sup> Там само. – Арк. 278.

<sup>64</sup> Баранович Л. Трубы... – Арк. 193.

було якнайбільше любові поміж людьми. Констатує християнський догмат про те, що вищий щабель любові є любов до Бога, він називає таку любов мертвою, коли нема любові до ближнього. Його турбувало те, що спостерігається багато прихожан, які висловлюють любов до Бога в молитвах, але мало хто з них надає практичну допомогу іншим. Не випадково наводиться у проповіді “Слово об исцелении отрока сотника” розповідь про сотника, який піклувався про гідне життя свого раба. Це Л.Барановичу потрібно, щоб висловити заклик до українських сотників бути гуманними до знедолених підданих: “Умножи, Господи, таковых добрых сотников и нынешних времен. Да и не только сотня будет таких сотников!.. О коль и ныне много неимущих отроков, лежащих не в дому, но по сточнам”<sup>65</sup>. Врешті, архієрей, згідно з заповіддю Христа, закликає любити навіть ворогів, бо без цього неможливо припинити ворожнечу у суспільстві.

Оскільки любов проявляється в активній діяльності, людина має визначитись, які справи приводять до гуманного ставлення до інших, а які супротивні людяності. Вибір є основою свободи волі індивіда, про що знаходимо роздуми в творах Л.Барановича.

З питання про свободу він прагне виступити опонентом кальвіністського догмату про Боже напередвизначення, згідно з яким Всевишній ще до народження людини накреслив її майбутній життєвий шлях і місце перебування душі в раю чи пеклі після земної смерті. Таке розв’язання проблеми необхідності і свободи, на переконання Л.Барановича, фактично знищує свободу волі індивіда. У “Трубах словес проповедных” мислитель-богослов після довгих роздумів відмовляється дати остаточну відповідь на питання про відношення Божого провіденціалізму та волі людини. Це, так би мовити, для нього одна з антиномій, яку вирішити розум нездатний, бо християнська мудрість така багата, що часом не піддається раціональному осмисленню. “Сей вопрос, – пише він, – в сем веце без ответа. На сей вопрос сам апостол восклицает: “О, глубина богатства!”<sup>66</sup> А коли розум безсилий, то залишається нам лише вірити в догмат православ’я, згідно з яким рятує добрі справи.

Але ця проблема не покидає голови мислителя він повертається до неї і, врешті, робить такий висновок: “Что предопределено, того ничто не минет; надобно только иметь предусмотрительность против стрел, чтобы они меньше вредили”<sup>67</sup>. Отже, не

---

<sup>65</sup> Баранович Л. Меч... – Арк. 275.

<sup>66</sup> Баранович Л. Трубы... – Арк. 289.

<sup>67</sup> Баранович Л. Письма... – С. 149.

відкидаючи фаталістично-провіденціалістичної концепції, він все ж реалістично мислить про можливість передбачення майбутнього, виступає за “предусмотрительность” у діях. Передбачлива думка має втілюватися у справах. Тобто, можна констатувати, що у Л.Барановича є певні початки розуміння свободи як осмисленої необхідності, втіленої у справах.

Така позиція чернігівського просвітника націлювала особу на активну суспільну діяльність. Л.Баранович був одним із зачинателів напрямку моральної філософії українського бароко, який дістав назву “громадського гуманізму”, згідно з якою кожен відповідає за вчинки не тільки перед Богом, але й перед своїм народом, всі мають служити Вітчизні. Вірячи, що, врешті, смисл життя людини в тому, щоб потрапити до раю, архіерей все ж хотів залишити після себе земний слід. Маючи цілий букет хвороб, страждаючи від них, він усвідомлює, що одним із значних аспектів сенсу життя є фізичне здоров'я людини. У листі до І.Гізеля він признається своєму другу й соратнику, що “... волів би бути краще здоровим Лазарем, аніж хворим з титулами і болячками”<sup>68</sup>. У багатьох своїх листах, скаржачись на хвороби, які іноді примушують його заглянути в обличчя смерті, він пише, що молить Бога про продовження днів своїх, аби встигнути написати чергову книгу і дочекатися її виходу із друкарні. Літературні та богословсько-філософські праці – це те, що його зробить безсмертним на землі, впевнений Л.Баранович: “Єдине моє бажання залишити після себе труди мої на користь церкви Божої і заслужити від людей добру пам'ять”<sup>69</sup>.

Український гуманіст закликає кожного слугувати людям, “ближньому”. На його думку, мудрець і герой той, хто оживляє “сокрушенных” людей, хто світить їм як “десницы правда”, хто усуває “всякую тму” на дорозі життя. Прокладати нові шляхи дуже важко, зазначає Л.Баранович, але він переконаний: якщо “хотим себе дороги торной, проторим её сами, благодарность будет вместо заслуги; лучше давать, нежели брать”<sup>70</sup>. Він застерігає, що на цьому тернистому шляху доведеться долати багато труднощів, які з усіх боків обтирають людину. Але цього не треба боятися, варто терпіти, щоб вийти із життєвих колізій загартованим. В одному із листів до І.Гізеля він так про це

---

<sup>68</sup> Баранович Л. Листи // Чернігівські Афіни. – С. 82.

<sup>69</sup> Там само.

<sup>70</sup> Баранович Л. Письма... – С. 93.

говорить: “І Пліній над льоном написав: завжди від тріння поліпшуюсь; чим краще його витруть чим тонкіше випрядуть, тим він кращий, тим гарніший”<sup>71</sup>.

Із учення про світ і людину Л.Баранович виводить і свої погляди на суспільство та державу. Відзначимо, що довгий час державу й суспільство ототожнювали у світовій соціальній філософії, починаючи від Конфуція і до епохи західноєвропейського Відродження. Лише Н.Макіавелі побачив між ними різницю. Український мислитель XVII ст. вже досить чітко дає визначення цим поняттям. Правда, термін “суспільство” Л.Баранович не вживає, а користується словом “народ”. Але це поняття у нього є синонімом суспільства, бо в нього вкладено такі риси суспільності, як сукупність людей, що відтворюють свій рід, становлять мовну спільноту. Кожна людина є індивідуальністю, яку Бог поряд із “багатством” духовно-діяльним наділив і “нищетою”, тобто обмежив її природні здібності. Звідси випливає необхідність суспільства, яке є не просто сумою індивідів, а у своїй суті виражає взаємозв’язки між окремими людьми, основу яких утворює обмін здібностями або, за висловом мислителя, “носіння нездібностей одне одного”, доповнення одне одного в діяльності.

Єднатися у діяльних зв’язках індивіди можуть лише за допомогою мови, а тому відбувається внутрішня диференціація людей на “співмовників”, котрі за способом життя займають своє особливе місце як стани в суспільстві. Різні здібності людей, що реалізуються у взаємодіях між собою, взаємовідносини станів приводять до того, що суспільство, з одного боку, є безладдям у стосунках, а з іншого – є потреба в його упорядкованості. Саме формою раціонального осмислення суспільних відносин та їх упорядкування Л.Баранович вважав державу. Держава ним розглядається як господар власності, який владарює й контролює людські відносини на певній території.

Такі загальні положення мислитель деталізує у вченні про “дві держави” у суспільстві. Він розрізняє світську державу та “духовну”, якою є церква. Оскільки, як ми зазначали вище, Л.Баранович знайомий з творами Августина Блаженного, то не виключено, що в основі такого поділу влади на дві “держави” лежить твір цього представника західної патристики “Про град Божий”. В усякому разі це не копія названого твору, а його інтерпретація в плані осмислення тогочасної української реальності, в дусі вчення про дві влади попередника Л.Барановича – П.Могили.

---

<sup>71</sup> Баранович Л. Листи // Чернігівські Афіни. – С. 112.



В широкому розумінні церква розглядається Л.Барановичем як невидиме всесвітнє зібрання Богом “спасенных душ”. У вузькому (земному) плані церква є організацією одновірців, яку започаткував Ісус Христос; він же невидимо серед них перебуває, єднає у своєрідну спільноту. Будучи верховним керівником церкви, Ісус безпосереднє управління нею передає кліру. Світську ж державу створюють самі люди. У Л.Барановича немає концепції “суспільного договору”, але творення світської держави він не вбачає у діяльності Бога. Всевишній лише визначає певну людину, яку Бог встановлює на царство і яка постає як “помазаник Божий” – цар чи король.

Як же чернігівський мислитель визначає взаємовідносини між державою і церквою? По-перше, держава й церква мають діяти, єднаючи свої зусилля. З релігійної точки зору цю тезу Л.Баранович аргументує тим, що світська влада й церковна є складовими “держави Бога-Отця”. По-друге, держава й церква мають виконувати різні функції: держава управляє тілами підданих, а церква – духовністю людей. У громадянському плані верховенство вади належить державі, а в духовному – церкві.

Враховуючи життєві обставини, архієпископ умовчує про те, що і царська, і гетьманська влади на Лівобережній, а польська на Правобережній Україні втручалися у церковні справи. Він не насмілювався, як це робив С.Яворський у Росії, виступати за автономність церкви по відношенню до царської влади. Йому доводилось у складних політичних колізіях звертатися до царя за вирішенням церковних питань в Україні. Українським єпископам чернігівський владика і місцеблюстителі митрополичого престолу наказував розмежовувати дві “держави”, не втручатися у справи світської влади, зокрема, шанувати царя: “Понеже он (єпископ) на царское дело не зван, да и не пребывает, довлеет ему творити попечение о всех церквях... Епископ не епископ в людские вещи себя влагай! Он назидает, укрепляет дух, не вмешивается в дела светские и не ставит себя во враждебное положение московскому правительству. Надо молиться за царя Алексея Михайловича, кроткого и богобоязливого человека. Он избавил Малороссию от неверных”<sup>72</sup>.

У світському плані цар, на думку Л.Барановича, є абсолютним володарем країни, тому всі, і церква в тому числі, мають йому коритися. Але ж церква в духовному плані вище монарха і будь-якої світської влади, бо без священників, духовних наставників ніхто не врятується. Особливо в моральному аспекті всі, в тому числі й цар, мають

---

<sup>72</sup> Баранович Л. Трубы... – Арк. 462.

прислухатись до голосу духовенства. Враховуючи богобоязливість царя Олексія Михайловича, архієпископ посилав йому “челобытние”, бачачи, як Україна з року в рік втрачає ознаки своєї автономії, обумовленої Переяславськими угодами. В одному з листів до царя він пише: “Стану бить челом вашему царскому пресветлому величеству... на вольностях, наданным старому Хмельницкому, чтобы жили”<sup>73</sup>.

Як високопоставлений представник “церковної держави”, Л.Баранович всупереч своїм теоретичним настановам про розділ влади все ж практично втручався у світські справи, прагнучи впливати на різні боки українського життя. Зокрема, вбачаючи, що тільки в союзі з Москвою на той час можна дати відсіч полякам та османам, закликаючи підтримувати царя, архієпископ з висоти своєї церковної влади бачив рішучий наступ царизму на українські вольності. Він розумів, що царській адміністрації, як хижому звіру, не терпиться поласувати українськими багатствами. Своїми посланнями до царя він прагнув загальмувати російську експансію в Україну, хоча тверезий розум йому підказував кінцеву марність таких змагань. У листі до І.Гізеля він писав: “Посылаю к его величеству царю покорную их челобытную, если должно полагаться на волка”<sup>74</sup>.

У тогочасних умовах іншого виходу із становища Л.Баранович не бачив. Проте, знаючи реалії Західної Європи, де народи здобули суверенітет або успішно боролися за утвердження незалежних держав, він вірив, що з часом і Україна стане самостійною. Як велике оптимістичне пророцтво звучать його слова: “Я бачу, що Русь (Україна – С.М.) іде вперед. Моя думка про русинів така, що буде час, коли вони не потребуватимуть сторонньої допомоги і навіть знехтують її”<sup>75</sup>.

Плекаючи надію на те, що в майбутньому Україна стане таки самостійною, Л.Баранович найбільш раціональним державним її устроєм вважав монархію. Він писав у листі до митрополита Йосипа Тукальського-Нелюбовича: “Православній Русі без православного государя жити не можна. Головою православ'я – то є православний цар, без якого воно не може жити”<sup>76</sup>. Такий государ уявлявся йому “мислителем на троні” у дусі вчення Платона про державу. Перевагу монархії Л.Баранович віддавав, мабуть, не тільки з богословських міркувань, згідно з якими монарх дістає владу від Бога.

---

<sup>73</sup> Баранович Л. Письма... – С. 59.

<sup>74</sup> Там само. – С. 51.

<sup>75</sup> Баранович Л. Листи // Чернігівські Афіни. – С. 71.

<sup>76</sup> Там само. – С. 77.

Чернігівський мислитель бачив, що завдяки монархічному правлінню утвердилися сильні держави на Заході. Росія теж стала міцною країною під владою царя, який дбає про православну віру. Заглянувши в історію, можна було констатувати, що поки імператор мав сильну владу, то процвітало православ'я у Візантії. Виборна ж гетьманська влада в Україні веде до сварок та розбрату.

Л.Баранович розмірковує над визначенням прогресивних рушійних сил історичного процесу, прагнучи визначити їх у тогочасному українському суспільстві. Як про головну військово-політичну силу українства він, перш за все, говорить про козацтво, порівнюючи його із бурею, якій слід коритися. Але мислитель бачив, що сучасне йому козацтва вже не те, що було раніше, яке міцно стояло на сторожі українського народу, відіграло вирішальну роль у визвольній боротьбі проти польсько-литовських панів у 1648 – 1654 роках. Після злуки України з Росією верхівка козацтва прагнула заволодіти землями, багатством. Не від того, щоб пожитися і вибитися в заможні верстви населення, були й рядові козаки. Л. Баранович бачив, як вони йдуть за різними гетьманами, за ватажками, сіючи незгоду та війну у Вітчизні. Козаки шукають собі союзників серед різних держав і правителів: одні тягнуть руку до Москви, інші – до Польщі, треті – до Туреччини. У листі до С.Полоцького чернігівський архієпископ порівнює козацький стан свого часу з вітром у полі, який дме у різних напрямках, а “ми... від цього вітру, як билінки, хилимось та не ламаємось...”<sup>77</sup>. Л.Баранович пише, що він не схильний ідеалізувати роль козацтва в Україні, “покропити лишень освяченою водичкою і, хоч воно чорне, записати у білу книжку...”<sup>78</sup>.

Л.Баранович рушійну силу історії вбачає також у селянстві, яке теж відіграло непересічну роль у боротьбі за волю Вітчизни. Тому він упевнений, що треба діяти “не гидуєчи українськими свитками. Якщо їх заохотити, то вони завжди будуть першими й сміливо підуть, вдале закінчення великих воєн залежало від їхніх молодецьких воїнських витівок”<sup>79</sup>.

Проте українські народні маси, козаки та селяни, здатні лише діяти сліпо й нерозумно; “козачество, роком управляемое, на авось действуют: високо несутся но

---

<sup>77</sup> Там само. – С. 74.

<sup>78</sup> Там само.

<sup>79</sup> Там само.

возвышению предшествует падение”<sup>80</sup>. На допомогу козацтву повинна прийти церква, яка має мудрих, розсудливих, передбачливих пастирів. Л.Баранович покладає великі надії у справі національного визволення України на міцний і постійний союз козацтва та церкви при залученні до боротьби й селянства.

Л.Баранович вважав церкву основним носієм християнської людяності. Вона має показувати козацькій старшині, яка ставала власником маєтків, як слід гуманно, розумно, бережливо ставитись до підлеглого селянства, щоб дати можливість йому плідно працювати на землі, не допускати розорення своїх годувальників. Чернігівський владика писав ігумену Максаківського монастиря з цього приводу: “Ви володар, а не воїн... Треба наслідувати приклад Христа й брати не полтинами а лептами. Овець так слід стригти, щоб не зачепити за живе, щоб вовна знову зросла. Що потрібно, то й слід узяти, а більше не дозволено, бо занадто буде”<sup>81</sup>. Жорстоке ставлення до селян, повчав Л.Баранович, є ганьбою, зрадою апостольських заповітів.

Війна, яка часто потрясає Україну, на перший план висунула людину-воїна, на якого покладають свої надії люди як на захисника. Але при цьому забувають, що воєнна, фізична сила завжди є однобічною, вказує Л.Баранович, а тому неповноцінною. Воїни мають оволодіти, крім своїх, кривавих мечів, іншим мечем – Духовним, тобто Словом Божим, який несе миролюбність, християнську любов і смирення. Оволодіння таким мечем припинить ворожнечу, міжособні війни, причиною яких Баранович вважав наслання злого духа, диявола, що затьмарює людський розум і серця, спричиняє хворобливість духу. Навпаки, віра в Бога єднає людей. У листі до свого друга Ф.Сафроневича він запевняє, що єдність від Бога, а розділення від злого духа<sup>82</sup>. Тому, “у ці часи повні брані, ніщо не є таке корисне, як... цей Меч Духовний, Слово Боже, що виходить з уст Христа, не вбиває, але живить...”<sup>83</sup>.

Тільки в церкві, в активній проповідницькій діяльності священиків Л.Баранович бачить ту суспільну силу, яка зможе переконати людей у тому, що вони мають жити, не тільки дбаючи про матеріальні блага, “не хлібом єдиним”, а й прагнути до висот

---

<sup>80</sup> Баранович Л. Письма... – С. 117.

<sup>81</sup> Баранович Л. Листи // Чернігівські Афіни. – С. 60.

<sup>82</sup> Баранович Л. Письма... – С. 554.

<sup>83</sup> Баранович Л. Меч... // Чернігівські Афіни. – С. 246.

духовності. Він був переконаний, що “воююча церква даним тобі Словом Божим, більше як хлібом, укріплюється на ворогів своїх...”<sup>84</sup>.

Л.Баранович завжди виступав проти розбрату між народами. Бачачи, що сильні світу цього використовують релігію та церкву як знаряддя політичної експансії, сіяння ворожнечі поміж державами й націями, архієпископ пропагує міжконфесійну злагоду, толерантні диспути між церковними діячами. Він засуджує навіть будь-яку некоректність, а тим паче грубість та войовничий тон дискусій між богословами. У листі до І.Гізеля, який дискутував із єзуїтом П.Боймою, працював над полемічними книгами “Про істинну віру” та “Стара віра”, Л.Баранович радив своєму духовному соратнику, щоб той уникав різкості у з’ясуванні відносин із католицькими богословами: треба з’ясовувати істину, а не лаятись. Істина ж пізнається за допомогою фактів, що є найбільш вагомими аргументами в диспуті. “Усе засновано на історичних свідченнях, – читаємо ми у згаданому листі, – бажано тільки, щоб слова не були від оливи м’якші, і тоді будуть вони як мечі оголені. Уся сила в доказах, а за них важко на автора гніватись”<sup>85</sup>.

Подібні методи діалогу чернігівський архієпископ пропонує застосовувати навіть щодо старообрядців, яких православна церква називала розкольниками й вимагала застосовувати проти них найжорстокіших заходів. Він радить у одному із листів до С.Полоцького не бути войовничим із старообрядцями, з якими на той час дискутував цей православний діяч. Сам Л.Баранович, як інші православні ієрархи Росії, на соборі 1667 року засудив розкольницьку діяльність старообрядців, але не перешкоджав їхньому поселенню на території Чернігівської єпархії. Він з терпимістю ставився до переконань інших людей, поважав віру, якщо вона навіть суперечить православним інтересам. Відомий факт, коли архієпископ велів повернути старообрядцям їхні книги, відібрані місцевими священиками.

Чернігівський просвітник стояв на позиціях людяності у відношеннях між народами. Правда, це почуття гуманних стосунків у міжнаціональних відносинах йому зраджувало, коли мова заходила про османів – турків чи татар. Л.Баранович з великою гіркотою та глибоким болем завжди сприймав повідомлення про підступні навали південних сусідів на українські та інші слов’янські землі, дикі турецько-татарські грабунки, розбої, знущання, масові захоплення полонених для продажу на невільничих

---

<sup>84</sup> Там само.

<sup>85</sup> Баранович Л. Листи // Чернігівські Афіни. – С. 101.

ринках. У своїх творах, особливо у віршах, письменник закликає християн до об'єднання для відсічі османам: "Християнам лиш єдність на осман потрібна". У творах Л.Барановича зустрічаються навіть окремі сплески ідей войовничого панславізму, коли йшлося про гуртування супротив мусульманських агресорів. Надалі побачимо, що антиісламізм знайшов ще більшу виразність у І.Галятовського, котрий у своїй праці "Либідь" та інших називав магометан слугами диявола, які потрібні Богові для наповнення пекла. Пізніше антиісламістські православно-теоретичні концепції використовували для обґрунтування своїх походів на турків та татар російські царі та їх полководці. Свідченням цьому є хоча б той факт, що князь В.Голіцин книгу Галятовського "Либідь" брав у свої кримські походи.

Отже, чернігівський архієпископ не тільки ратував за громадянський мир в Україні, але виступав як послідовний прихильник об'єднання слов'янських народів для боротьби із завойовниками й для співробітництва у мирний час. М.Сумцов, маючи на увазі цей бік ідеологічної спрямованості вчення Л.Барановича та його практичної діяльності, зараховував чернігівського просвітника до когорти українських слов'янофілів, ставлячи його, як і І.Галятовського, в один ряд із слов'янофілами Кирило-Мефодіївського товариства. При цьому М.Сумцов досить вдало й правильно відзначає певні риси українського слов'янофільського руху, його теоретичних засад та причини специфічності цього явища. "Можливо, м'якість, людяність, чистота прагнень малоросійського слов'янофільства, як воно засвідчене Барановичем і Галятовським у XVII ст. (М.І.Костомаровим і Т.Г.Шевченком у XIX ст.), тим і спричинені, що малоросійський народ був протягом усього свого історичного існування народом страдницьким, причавленим тією чи іншою спорідненою народністю"<sup>86</sup>.

Дійсно, українське слов'янофільство, корені якого можна бачити вже у творчості Л.Барановича, докорінно відрізнялось від російського чи польського. Росіяни та поляки мали національні держави, які весь час прагнули розширити свої кордони, захопивши території інших народів. Це відбилося у концепціях російських та польських слов'янофілів, де об'єднання слов'ян мислиться не інакше, як під егідою відповідно Росії чи Польщі. У Л.Барановича та І.Галятовського є інші мрії про створення в Україні незалежної держави і вступ її до рівноправного союзу зі слов'янськими країнами. Ця ідея потім мала розвиток у кирило-мефодіївців у XIX ст. Іноді в сучасній вітчизняній

---

<sup>86</sup> Сумцов Н.Ф. Указ. праця. – С. 126.

літературі зустрічаємо думку про те, що ідеологи Кирило-Мефодіївського товариства пропагували український месіанізм. Це твердження, на наше переконання, має бути суттєво скоригованим.

Дійсно, в “Книгах буття українського народу”, програмному документі товариства, написаному М.Костомаровим, говориться про те, що українці піднімуться першими проти поневолення, здобудуть перемогу, створять свою державу і кинуть клич до визвольної боротьби іншим слов’янським народам. Цей пріоритет українства пояснюється особливою глибинною християнізацією українського народу, бо українці прийняли “віру Христову так, як ні один народ не приймав”. Далі, українці нікому не корилися, крім Христа, довго боронили вільний дух, носіями якого були козаки. Хоч Україна й покладена царизмом у могилу, але не вмерла, бо живий оцей вільнолюбний дух. Тому Україна підніме інші слов’янські народи на боротьбу.

Але на цьому месіанізм українського народу закінчується. У всеслов’янській федерації всі народи мислились рівноправними. У твердженнях кирило-мефодіївців, на відміну від російських чи польських слов’янофілів, відсутній національний егоїзм та етнічна винятковість українців, а є лише прагнення довести історичну рівність свого народу з іншими. У “Книгах...” йдеться про один обраний Богом народ – єврейський, як це констатує Біблія, але підкреслюється, що цю вибраність варто тлумачити не буквально, а символічно. Щодо українського народу, то кирило-мефодіївці прагнуть довести, що це один із біблійних народів, рівноправний брат у “сім’ї Яфетовій”. Цим самим українці вводилися як рівноправні у сім’ю християнських народів.

Не обминемо й інших сторін зв’язку зародків слов’янофільства у творчості Л.Барановича та його розвитку кирило-мефодіївцями. За формою слов’янофільська ідея як у Барановича, так і у костомарівських “Книгах...” осмислюється й доводиться, виходячи із біблійних сюжетів, які витлумачуються символічно. За змістом моделі слов’янофільського єднання XVII і XIX ст. схожі проповіддю безконфліктності міжетнічних та міжконфесійних взаємин, толерантності, рівності, взаємоповаги між різними народами та їх церквами.

Л.Баранович роздумував, як упорядкувати українське суспільство. Корінь зла в ньому він убачав у моральній недосконалості людей, яка зумовлена перебільшеною увагою про значущість чуттєво-тілесних потреб порівняно із духовними. Виходячи із цього, Баранович розробляє соціально-утопічне вчення про гуманістичне перетворення

українського суспільства через моральне самооновлення людини. Цей процес, на його думку, полягав у переході людини від життя за законом Древнього Адама до статусу Нового Адама. Древній Адам вбачав добро у накопиченні речей, які задовольняють його пристрасті, бачив у матеріальному багатстві сенс життя. Така “ветха” людина якраз і панує в Україні-Руїні. Новий Адам користується матеріальними благами, створює їх, оскільки це необхідно для підтримання його фізичного існування. А центр діяльності нова людина переносить на оволодіння високою духовністю, на удосконалення своєї особистості, на добродійство. Щоб оновити людину, треба докорінно змінити її моральні засади. Ідеалом наслідування для кожного має бути Ісус Христос, який і є Новим Адамом.

Засобом гуманізації людських відносин, формування нової людини, “перехрещення” Старого Адама на Нового Адама, за Барановичем, є держава. Оскільки світська держава в Україні слабка, її роздирають внутрішні протиріччя, то основну роль у вихованні нової людини має взяти на себе церква. Саме через посилену проповідницьку діяльність церкви, через її культурно-освітню роботу, на думку Барановича, можливе оновлення людини, а отже, й суспільства. Висока релігійність, що є основою моральності, освіченість пересічної особи є підвалинами сутності нової людини, яка зуміє розумно господарювати у своєму краї, створивши ідеальне суспільство й незалежну державу<sup>87</sup>.

Звичайно, розкриваючи зміст соціального проекту Л.Барановича про корінне оновлення суспільства, дослідники правильно кваліфікують його як утопічний. Але як будь-яка соціальна утопія, вчення чернігівського гуманіста містило в собі раціональні зерна мудрості, реалістичного підходу до оцінки тогочасного суспільства та прагнення вивести його із кризи. Порівняно із утопією свого попередника К.Транквіліона-Ставровецького, мрії Л.Барановича здаються у більшій мірі “заземленими”: фактично він сподівався на оновлення світу не десь у трансцендентному антибутті, а тут, у своїй Вітчизні. Говорячи про зовнішній вплив церкви-держави на людину, він все ж перетворення Старого Адама на Нового Адама уявляв як індивідуальний внутрішній процес самотворення людини, що вимагав відкрити в собі “сердечніа зенниці”, очистившись від “помышлений сокровища”. Це яскравий вияв екзистенціального

---

<sup>87</sup> Див.: Чорна Л.С. Утопія Л.Барановича в контексті історії філософської думки // Сіверянський літопис. – 2000. – № 4. – С. 168 – 173.



розуміння формування особистості. Крім глибокого сприйняття біблійних моральних норм і перетворення їх на переконання індивіда, не останню роль у проекті Л.Барановича відведено освіті, про яку він так ретельно дбав, відкриваючи школи, до яких приймали дітей усіх станів.

Сам Л.Баранович навряд чи вважав свій проект утопічним; для нього він був цілою програмою оновлення суспільних відносин шляхом перетворення будь-яких соціальних зв'язків у морально-релігійні. Заслуговує на увагу і його думка про те, що саме мораль покликана здійснити гармонію у стосунках особи та суспільства. Архієпископ радів, коли у житті стикався з випадками відречення особи від багатства, слави, влади і переходу до тихого чернечого життя. Такі приклади упевнювали його в істинності власного вчення. Так, про це свідчить лист архієпископа до колишнього гетьмана Ю.Хмельницького, який змінив свою булаву та шаблю на чернечий послух: “Пречудовий Бог, перевершивши наші сподівання, створив чудо над вашою превелебністю – навернув вас від брані до власяниці, від шишака до каптура, від шаблі й лука до молитви Господньої, від булави до патериці ченця, від поля бранного до релігії, від стріл смертоносних до Книги Буття”<sup>88</sup>.

Отже, глибокі християнські переконання, поєднані з філософськими думками античності, патристики, києворуських книжників та мислителів епохи Відродження, переконання, що спираються на аналіз тогочасних суспільних процесів і явищ, дозволили Л.Барановичу створити світоглядно-теоретичне вчення, якому притаманний ряд оригінальних ідей.

В онтології – це бінарне трактування начала світу, як єдності духу й плоті у Божому Слові. Бінарність розуміння субстанції відрізнялась від західноєвропейського монізму та дуалізму. Теза Л.Барановича більше співзвучна принципу тотожності мислення й буття, яке значно пізніше розвивав Г.Гегель. Чернігівський мислитель також намітив контури антропоцентричного розуміння світу, що привело його до екзистенціальних мотивів у констатації сутності людини.

У той час, як на Заході в XVII ст. згасло гуманістичне ставлення до людини, котру порівнюють із механічним апаратом, з машиною із кісток та м'язів, Л.Баранович, крім природної основи, вбачає у людині духовне начало – “серце”, що складає неповторну індивідуальність особистості, її глибинне ество. “Серце” розглядається чернігівським

---

<sup>88</sup> Баранович Л. Листи // Чернігівські Афіни. – С. 58.

мислителем і як особливий орган ірраціонального пізнання Бога й світу, засіб, який доповнює розум і чуттєве відображення дійсності. “Сердечна” сфера є вмістилищем релігійності та високої моральності, які, взаємопереплітаючись, протистоять потягу тілесної частини людини до земних пристрастей, до накопичення матеріальних багатств, ігнорування духовних цінностей.

Соціальне буття у творах Л.Барановича презентує суспільство і державу, які, відрізняючись одне від одного структурно й функціонально, пов’язані регулюванням людських та станових стосунків. Держава, впливаючи на моральний стан людини, має привести до її оновлення, до духовного зростання, що є підвалиною для корінної перебудови суспільства. Оскільки в Україні світська держава слабка, то Л.Баранович у “церкві-державі” побачив ту силу, яка має відіграти вирішальну роль у спрямуванні кожного індивіда на шлях морального самовдосконалення.

Гуманістичними у творчості Л.Барановича є заклики до миру як в Україні, так і між іншими народами, до єднання в союзі слов’янства. Його ідеї можна вважати попередниками слов’янофільських концепцій діячів Кирило-Мефодіївського братства. Чернігівський діяч і мислитель виступає як патріот Вітчизни, як передвісник самостійної України, яка стоятиме “неуклонно”, тобто вічно.

Основні ідеї Л.Барановича, продовживши в нових умовах кращі традиції філософських гуманістичних змагань К.Транквіліона-Ставровецького, стали, в свою чергу, дороговказом для світоглядно-теоретичного мислення іншим, молодшим діячам неформального Чернігівського літературно-філософського кола.

## ІОАНИКІЙ ГАЛЯТОВСЬКИЙ (? – 1688)

З Чернігово-Сіверською землею також тісно пов'язане життя й творчість відомого українського письменника-полеміста, суспільно-політичного й церковного діяча, мислителя XVII ст. Іоаникія Галятовського.

Рік і місце його народження лишаються невідомими. Проте встановлено, що навчався він у Києво-Могилянському колегіумі в 40-х роках XVII ст. Закінчивши його 1650 року, поїхав на Волинь, де й прийняв чернецтво. Потрапивши у вир військових подій, пов'язаних з визвольною боротьбою українського народу проти Речі Посполитої, змушений був переїхати до Куп'ятицького монастиря, який знаходився біля Мінська. Тут він зблизився з ігуменом даного монастиря Л.Барановичем. Отримавши посаду ректора Києво-Могилянського колегіуму, Л.Баранович забрав з собою І.Галятовського на викладацьку роботу. Ставши чернігівським архієпископом, Л.Баранович залишив замість себе ректором колегіуму І.Галятовського.

Перебуваючи на цій посаді, І.Галятовський зіткнувся з великою бідною: у 1658 році згоріло приміщення колегіуму. Ректор звернувся за допомогою до царя Олексія Михайловича, діставши жалувану грамоту на маєтності братського монастиря та колегіуму. На прибутки від цих маєтностей було збудоване нове приміщення Києво-Могилянського колегіуму та братську академічну церкву чудотворної ікони Божої матері, був відкритий клас риторики, в якому викладав сам І.Галятовський. Одночасно він займається активною проповідницькою діяльністю, здобувши досвід у цій галузі, що дало йому змогу написати збірник проповідей під назвою “Ключ разумения законным и свецким належачий” та посібник для складання проповідей “Наука албо способ зложеня казаня”, які були надруковані однією книгою у Києві в 1659 році, а перевидані у 1660 році. Того ж року побачила світ його нова книга “Мессия праведный Иисус Христос”. І.Галятовський доклав чимало зусиль, щоб навчання у Києво-Могилянському колегіумі велося на тогочасному європейському університетському рівні. Його твори поширюються в Україні. Зокрема, “Ключ разумения” в 1663 році видрукували у Львові.

Плідна робота ректора була перервана в 1664 році, коли загострилися відносини І.Галятовського з тодішнім наглядцем престолу Київської митрополії єпископом Мефодієм (Мстиславським), внаслідок чого Іоаникій змушений був залишити Київ, знайшовши притулок у Львові. Тут він доопрацював “Ключ разумения” і книга побачила

світ у другому львівському виданні 1665 р. Книга “Небо новое” витримала три видання – 1665, 1667, 1669 роки (останнє в Чернігові).

Після того, як єпископа Мефодія вислали з Києва, І.Галятовський повернувся у 1668 р. у це місто. Невдовзі він на запрошення Л.Барановича виїздить до Новгород-Сіверського, де одержав призначення обійняти посаду архімандрита Єлецького монастиря в Чернігові (1669 р.). Він поринув у справи упорядкування життя цієї обителі. В 1670 р. їде до Москви у зв'язку з необхідністю визначити об'єм маєтностей монастиря. Цю поїздку було використано для одержання підтримки з боку царської сім'ї, якій мислитель подарував свою книгу “Мессия праведный”. У Москві він також виголосив ряд проповідей, одну з яких слухав цар. Проповіді знайшли схвалення вищого московського духовенства й у списках поширювались серед священиків Росії.

У Чернігові І.Галятовський прожив близько 19 років. Тут і помер 12 січня 1688 року, до самої смерті керуючи одним із найстаріших і найвідоміших українських монастирів – Чернігівським Єлецьким Успенським монастирем, на території якого і похований. За період його архімандритства був відновлений Успенський собор, зібрана велика бібліотека. У чернігівський період його діяльності була доопрацьована й перевидана книга “Мессия праведный” (1672), написані й надруковані праці “Скарбница потребная” (1676), “Беседа Белоцерковская” (1676), “Старый костел” (1678), “Либідь” (1679), “Алькоран” (1683), “Боги поганські” (1686) та ін. Написані як українською, так і польською мовами, вони є апологетичними православними трактатами, спрямованими на захист православ'я та України, проти експансії католицизму, уніатства, магометанства та інших релігій. Особлива роль І.Галятовському належить як гомілету, тобто засновнику теорії мистецтва православної проповіді, яку він відшліфовував усе своє життя.

Дослідники спадку І.Галятовського оцінювали його неоднозначно. Неприязнь до його української класичної вченості, притаманної професорам Києво-Могилянської академії, висловлював відомий автор книг з історії російської православної церкви Г.Флоровський. У діяльності І.Галятовського як позитивну рису він відзначає лише полеміку українського богослова з єзуїтами, хоч і тут знаходить недолік: диспути, мовляв, були обмежені окремими питаннями. В цілому ж, на думку російського богослова, “стиль богословствования остается у Галятовського римский”. Особливо обурюється Г.Флоровський з приводу того, що І.Галятовському притаманна

“риторическая символика в толковании и выборе текстов”. Тобто російський богослов виступав проти специфічного екзегетичного методу українського мислителя, який за біблійними символами прагнув побачити земний зміст. Врешті, Г.Флоровський робив висновок, що І.Галятовський, як і Л.Баранович, за типом думки й слова лишається в межах польського бароко <sup>89</sup>.

Іншої думки дотримувався український історик ХІХ ст. М.Костомаров. Він теж бачив у гомілетичі І.Галятовського певні риси римської риторики, але відзначав як головне у творах українського мислителя його звернення до актуальних потреб тогочасного суспільства. Увагу М.Костомарова І.Галятовський привертав “своєю живою і відповідною духови свого віка суспільності участю у питаннях, що доторкувалися важних сторін тодішнього політичного й суспільного життя” <sup>90</sup>. Попри всі недоліки його творів, продовжує думку М.Костомаров, вони становили для читача ХІХ ст. значніший інтерес, порівняно з іншими письменниками ХVІІ ст.: “Твори його можна й тепер без нудьги читати. Виклад у Галятовського всюди ясний, язик зближає ся до народної української мови, хоч він уживає такі польські слова, що нині забуті...” <sup>91</sup>.

Відомий мовознавець ХІХ ст. І.П.Житецький бачив в українському письменстві ХVІІ ст., до якого належав і І.Галятовський, “живу душу, яка постійно відгукувалась на всі поточні явища життя живим голосом. Це був той самий голос, який чуємо ми в південноруських думах” <sup>92</sup>. Щодо І.Галятовського, то Житецький писав, що він у своїх трактатах “не проронив жодного слова всупереч народному почутті” <sup>93</sup>.

Навпаки, академіку кінця ХІХ – початку ХХ ст. М.Сумцову, якому були притаманні демократично-народницькі погляди, Галятовський не імponує тим, що він не відгукувався на думки, прагнення, хвилювання народу. В період тяжкої боротьби українського народу за свою національну самобутність, як підкреслює цей вчений, ніщо

---

<sup>89</sup> Див.: Флоровский Георгій. Пути русского богословия. –Третье издание. – Париж, 1983. – С. 57.

<sup>90</sup> Костомаров М. Історія України в життєписах її визначних діячів. – Львів, 1918. – С. 357.

<sup>91</sup> Там само.

<sup>92</sup> Житецкий Т. Очерки литературной истории малоруського наречия ХVІІ – ХVІІІ вв. – К., 1889. – Ч. І. – С. 162.

<sup>93</sup> Там само.

не збентежило, не схвилювало душі київського вченого казнодія Галятовського; грізні знаменні події пройшли повз нього не зачепивши ані його розуму, ані його почуттів. Коли вирішувалась доля українського народу, продовжує кепкувати М.Сумцов, І.Галятовський був стурбований вирішенням схоластичних проблем, на зразок, скільки днів пробув у раю Адам, чи прийматимуть мерці їжу в майбутньому потойбічному житті і т. п. Причину такої відчуженості Галятовського від актуальних проблем тогочасної дійсності М.Сумцов вбачає у схоластичному способі мислення, яке прищеплювала система навчання й виховання в Києво-Могилянській академії, та в тому, що І.Галятовський “видел в крестьянах хамово отродье”<sup>94</sup>. Правда, на думку М.Сумцова, все ж можна припустити, “что Галятовський в своей частной жизни, в общественной и политической деятельности стоял к родной земле ближе, чем в своих ученых трудах”<sup>95</sup>.

Творчість І.Галятовського як філософа залишається малодослідженою і в наш час. Чи не тому в деяких посібниках з філософії Галятовський зображений лише як схоласт. Йому закидають як провину те, що він виступав на захист феодальних відносин, вбачають непослідовність його соціології та етики у тому, що він “говорив про існування багатих і бідних, але вважав такий стан речей природним і доцільним, засуджував усякі прояви соціального протесту, розуміючи їх як гріх”<sup>96</sup>.

Отже, є сенс глибше розібратися у світоглядній позиції І.Галятовського. Звичайно, він був богословом, а не професійним філософом, хоч дістав у стінах Києво-Могилянської академії солідну філософську підготовку, яка вплинула на зміст його текстів. М.Сумцов, підкреслюючи велику вченість І.Галятовського, констатує, що йому відомі філософи: Климент Александрійський, Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Іриней; в “Мессии праведном” він спирається на твори Юстина та Августина Блаженного, в “Ключе разумения” та творі “Небо новое” використані праці: Боеція, Іоанна Златоуста, Іоанна Дамаскіна, Симеона Метафраста. Посилається І.Галятовський і на Альберта Великого, Тому Аквінського, Дунса Скота, Жана Бодена. Орієнтується він у творчості давньоримських мислителів Овідія, Вергілія, Плінія, Цицерона, Сенеки ін. Сумцов

---

<sup>94</sup> Див.: Сумцов Н.Ф. Иоаникий Галятовський // Киевская старина. – 1884. – Т. VIII. – Февраль. – С. 199.

<sup>95</sup> Там само. – Апрель. – С. 588.

<sup>96</sup> Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах. – К., 1997. – С. 38.

нараховує у творах Галятовського посилення майже на 40 маловідомих авторів<sup>97</sup>. Така філософська освіченість дала змогу мислителю зробити досить вагомий внесок у розвиток української філософської термінології, збагатити її категоріями, що вживалися на Заході. У творчості І.Галятовського знаходимо різноманітні складові філософії: онтологію, гносеологію, філософську антропологію тощо, хоч його філософія не є системою, подібною до західноєвропейських. Філософські міркування розкидані по різних його творах і їх нелегко зібрати до купи й систематизувати.

У сфері онтології І.Галятовському притаманне теїстичне розуміння, згідно якому Бог створив світ. Але визначаючи, що субстанція є “истность, которая сама през себе зостаєт и маєт свою бытность”<sup>98</sup>, він у стилі мислення киево-могилянців, що спирались на Аристотеля, визнає основою світу чотири матеріальні елементи: землю, воду, вогонь і повітря, з яких складається і природа, і людина. Як у природі, так і у людському організмі ці чотири елементи Бог гармонійно поєднує при створенні світу. Є якась паралель між уявленнями про гармонію чотирьох елементів у Емпедокла та Галятовського. У Емпедокла елементи поєднує любов, у Галятовського – це християнський Бог – Любов. Незгода, ворожнеча у обох філософів призводить до розладу між елементами світу. Зокрема, за Галятовським, коли людина грішить, не любить ближнього, ворогує з оточуючими людьми, то це має зовнішній і внутрішній прояви у взаємодії з елементами світу. Він пише, як людські гріхи розповсюджують у космосі зло: “Грешніи люде сквернят грехами своими все элемента: сквернят землю, ходячи по ней ногами своими, сквернят воду, умываючися ею и пючи ей, сквернят поветре, беручи его в себе и отдыхаючи им, сквернят огонь, зогреваючися им”<sup>99</sup>. Внутрішній прояв гріхів є тоді, коли незгода починає панувати в самій людині: “В человеку четыре элемента войну с собою точат, з которых человек ест зложеный: огонь воюет з водою, воздух воюет з землею, и для тоеи незгоды и войны внутренеи люди умирают и тела псуются...”<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup> Див.: Сумцов Н.Ф. Иоаникий Галятовський // Киевская старина. – 1884. – Т. VIII. – Январь. – С. 14.

<sup>98</sup> Галятовський І. Ключ розуміння. – К., 1985. – С. 165.

<sup>99</sup> Галятовський І. Ключ разуменія. – К., 1659. – Арк. 40 (зв.).

<sup>100</sup> Там само. – Арк. 140 – 141 (зв.).

Підкреслюючи натуральність людини, І.Галятовський однак чимало уваги приділив пошукам відмінності людини від природних явищ. Для нього, як і для інших українських барокових мислителів, людина є мікросвітом – малим світом у великому. Як мікрокосм вона здатна обійняти макрокосм шляхом його пізнання, яке є поєднанням розумової діяльності та християнської віри.

Проблема, характерна для епохи українського бароко, про співвідношення “Афін” та “Єрусалиму”, тобто античної мудрості та християнського вчення, врешті, розуму й віри є важливою для І.Галятовського. Не сумніваючись в істинності біблійного викладу про створення Богом світу, про його устрій, він розглядає в той же час природу як велику книгу, в якій відображена Божя сутність. Бог створив розум, щоб пізнавати ним же створену природу й людину, а тому нема нічого грішного в науковому знанні, бо воно теж веде до пізнання Божих істин. Ось така в нього намічена теорія “гармонії віри й розуму”, що йде у західній філософії від Т.Аквінського.

І.Галятовський проти розділення непрохідною стіною античної філософії та християнської мудрості, хоч грецькі чи римські мислителі були язичниками, вірили в “поганських” богів. Так, стверджує він, віра в “поганських” богів є помилкою, але треба бачити й дещо спільне між язичництвом та християнством. В “Ключе разуменія” він наводить таку аналогію: “Была о тым еще фегура у поганов, же мел Бог на себе взяти натуру человечесую. Поведают поетове в фабулах своих, же Юпитер, наивысший бог поганский, зступил з неба на землю и, взявши на себе тело человечесее, прохажался по свету, пригляжующися, що люде чинят: чи добрії чи злоє? И Христос, правдивый Бог, заступил з неба на землю и, взявши на себе тело человечесее, ходил по свету, пригляжующися, що люде чинят: чи добрії учинки, чи зліи”<sup>101</sup>.

Особливо шанованими у І.Галятовського є мислителі східної патристики Василь Великий, Григорій Богослов, Іоанн Златоуст, Афанасій Феодорік, Іоанн Дамаскін та ін., але він звертається й до античних філософів, як вихованець Києво-Могилянської академії повсякчас спирається на онтологію та гносеологію Аристотеля. І.Галятовський радить священикам у своїх проповідях не обмежуватись моральними настановами Святого письма, повчаннями отців церкви, але давати прихожанам певні знання про природу й суспільство, його історію. Він наставляє проповідників “читати гисторіи и кройники о rozmaityх панствах и сторонах, що ся в них деяло и тепер що ся деет, треба читати

---

<sup>101</sup> Там само. – Арк. 6.



книги о зверох, птахах, гадах, рыбах, деревьях, злаках, каменях и rozmaityх водах, которые в морю, в реках, в студнах и на других местцах находятся, и уважати их натуру, власности и skutки и тое себе нотовати и апплековати до своєї речи...”<sup>102</sup>.

Не тільки тут, але і в інших фрагментах його творів звучать просвітницькі мотиви, визнання ролі розуму й наук, прагнення спрямувати діяльність церковнослужителів у русло просвітницької діяльності серед простого люду. Проте у І.Галятовського виникає протест, спрямований проти абсолютизації розуму як інструменту пізнання. Мислитель розвінчує зарозумілість учених та філософів, їх пихатість, прагнення показати іншим, що тільки вони володіють істиною: “Кто есть оратором, філіозофом, феологом, астроліогом, математиком, аримфетиком албо иншую мудрость и науку в себе мает и для тоєи мудрости и науки в пыху подносится, много о себе разумеет, мовит и до того члвека Христос: “И ти, Капернаум, иже до нбос вознесыйся, до ада снейдеши”<sup>103</sup>.

І.Галятовський не тільки закликав інших священників включати наукові знання до проповідей, але й сам досить часто робив це у своїх “казаньях”. Ознайомлення з ними дає нам уяву про натурфілософію мислителя.

Так, у другому казанні на св. апостолів Петра і Павла він з позицій геліоцентричної теорії пояснює сутність таких явищ, як сонячне й місячне затемнення: в результаті руху, коли Місяць з’явиться між Сонцем і Землею, то люди спостерігають сонячне затемнення, якщо ж Земля стане між Сонцем і Місяцем, то її тіннь впаде на Місяць, що зветься місячним затемненням. В казанні на воскресіння Господнє містяться цікаві народні спостереження про вплив Місяця на погоду: якщо Місяць блідий, то чекай дощу, якщо червоний, то буде вітер, якщо білий – грім. Проповідь, присвячена сходженню Св. Духа, включає в себе пояснення природи грому як взаємодії сухих і теплих хмар, що розривають оболонки пари. Тут же досить правильно пояснюється природа хмар: це пара, яка виникає після випаровування води й підноситься вгору.

В інших проповідях зустрічаємо виклад спроб тогочасної західної науки пояснити причини вітрів, землетрусів, впливу сонячної енергії на земні явища, зокрема, її вплив на утворення корисних копалин, металів у земній корі; є також відомості про птахів, квіти, врешті, про склад людського тіла. Там, де наука XVII ст. була безсилою у поясненні природних явищ, український мислитель бере відомості з античності чи середньовіччя.

---

<sup>102</sup> Галятовський І. Ключ розуміння. – К., 1985. – С. 220.

<sup>103</sup> Там само. – С. 114.

Незважаючи на таку еkleктичність природознавчих уявлень у свідомості Галятовського, все ж М.Сумцов робить досить правильний висновок: “Он знал гораздо более научных теорий о причинах явлений и сил природы, чем современные ему ученые”<sup>104</sup>. Під “сучасними” ученими тут М.Сумцов розуміє К.Транквіліона-Ставровецького, С.Полоцького, Л.Барановича, С.Яворського, які природу частіше пояснювали з позицій теології.

Велике місце у творчості І.Галятовського займає інтерпретація народно-міфологічного сприйняття природних явищ і людських взаємин. У цьому плані виділяється твір “Небо новое”, куди входять народні оповіді про чудеса. У народних переказах про чудо мислитель звертає увагу на явища, які дуже вразили людей своєю незвичайністю, таємничістю. З одного боку, відчувається, що збір таких легенд потрібен і подобається І.Галятовському як доказ прояву волі Божої у природних явищах, з іншого боку, не можна не бачити прагнення мислителя підкреслити загадковість природи, наявність великої кількості непізнанного в ній, спрямувати розум на безкінечну працю по розкриттю таємниць світобуття.

І.Галятовський, як і деякі інші мислителі українського бароко, розглядає Біблію як особливу онтологічну сферу, пізнання якої людиною є процесом сходження її від темноти до світла, від смерті до життя, від землі до неба. Щоб узгодити гносис і біблійну мудрість, І.Галятовський услід за П.Могилою звертається до думки Філона про те, що зміст Св. Письма варто розуміти не буквально, а в таємно-символічному сенсі. В “Ключе разумения” він підкреслює, що в Біблії треба розрізняти сенс “латеральний”, тобто буквально розуміння тексту, і алегоричний, який “ест закрытым, б иначе Письмо Святое написано, иначе треба его разумети и тлумачити”<sup>105</sup>. Цю думку Галятовський розвиває теж з посиланням на Філона Александрійського. У творі “Мессия праведный”, пояснюючи, що алегоричне розуміння Св. Письма особливо важливе при розшифруванні моральних повчань, яке воно в собі містить, та осмисленні поняття “церква”, він пише: “Латеральний сенс належит до гисторії, моральний належит до обычаев добрых, которые повинна душа наша заховати, и злых, которых ся повинна душа наша хронити; алегоричний належит до Церкви воюющей, которая на земли находится, аналогічній зась

---

<sup>104</sup> Сумцов Н.Ф. Иоаникий Галятовский // Киевская старина. – 1884. –Т. VIII. – Февраль. – С. 192.

<sup>105</sup> Галятовський І. Ключ... – К., 1659. – Арк. 83 – 84 (зв.).

належит до Церкви триумфуючої, которая знайдеться на небе”<sup>106</sup>. Аналізуючи розшифрування біблійних символів І.Галятовським, М.Сумцов небезпідставно називає його попередником екзегетичного методу Г.Сковороди.

І.Галятовський високо цінує філософське знання, зміст якого може своєрідно виразити сенс не тільки земних подій, явищ, але й сутність біблійних образів та персонажів. Як і належить професору Києво-Могилянського колегіуму, він особливо схиляється перед логікою Аристотеля, використовуючи її для побудови окремих проповідей. Так, суть “Казанья второго на стога Іоанна Богослова” він зводить до того, що цей святий предтеча як філософська особистість конструюється за допомогою десяти аристотелівських категорій (предикатів): “Зачым стога апостола Іоанна, яко філіософа, любачого мудрость, буду я дня нынешнего з філіософами хвалити, нехай тая мова будет на честь и похвалу стому апостолу Іоанну, ласкам вашим на ползу душевную... Знайдутся у філіософов десят предикамента... В тых предикаментах всех мает похвалу стый Іоанн апостол для своих добродетелей”<sup>107</sup>. І далі розглядаються категорії: “истность” (сутність), “субстанція”, коликость (кількість), яковость (якість), акцію (діяльність), “пассію” (страждання), “квандо” (місце), “положеніє” (положення), реляцію (відношення), квантита (час). І.Галятовський подібно до Аристотеля розглядає філософські категорії і як роди буття, і як роди пізнання, завдяки чому вони набувають у нього і онтологічного й гносеологічного статусу.

Отже, у творчості І.Галятовського, як і в курсах інших професорів Києво-Могилянського колегіуму XVII ст., зберігаються значні колізії схоластичного мислення. Все ж їх навряд чи можна назвати ортодоксальними схоластами, як це іноді зустрічається в сучасній українській філософській літературі. Тут схоластика особлива – барокова. Вона притаманна й І.Галятовському, для якого формальне логічне мислення є ні чим іншим, як засобом вироблення методологічних принципів засвоєння філософсько-релігійного змісту. Його твори-проповіді (казання) спрямовані на формування світогляду інших, на своєрідну учбову роботу. Говорячи про особливості схоластики києво-могилянців, російський філософ Г.Шпет зазначав: “Це скоріше характеристика

---

<sup>106</sup> Галятовський І. Мессия праведный. – К., 1669. – Арк. 353.

<sup>107</sup> Галятовський І. Ключ ... – К., 1985. – С. 165.

методичного боку викладу предмету, хоча, звичайно, з цієї точки зору, якщо предмет вводиться в школі, він необхідно стає схоластичним”<sup>108</sup>.

Сказане повністю стосується Галятовського як професора, так і богослова-проповідника. Він використовує логічні схеми, філософські категорії для тлумачення християнської теології, щоб врешті перейти до пояснення процесів земної реальності, до її більш глибокого пізнання й використання знань у різноманітних галузях життєдіяльності. Глибше переконатися у цьому нам допоможе аналіз Галятовським проблеми причинності.

У розумінні Галятовським детермінізму значне місце займає вчення Аристотеля про причинність. Як відомо, античний філософ розрізняв чотири основні причини: матеріальну, формальну, активну, або діючу, кінечну, або цільову. Матеріальна причина міститься в першій матерії, яка складається з чотирьох природних елементів (землі, води, вогню й повітря) і є потенційною причиною. Формальна причина, пов’язана з формою, є тим активним принципом, який творить з пасивної матерії дійсну реальність. Активна причина породжує перехід першої матерії як можливості в конкретні речі – в дійсність. Кінечна причина пояснює мету і сенс змін буття.

У Галятовського ж причинність набуває такої структури: “Четыре причины находятся у философов, без которых ничего на свете не может ся стати. Первая причина чинящая ест Бог, бо он учинил весь свет... Другая причина у философов ест материалная, с которой якая реч стается. Такая причина материалная в человеку ест тело... Третья причина у философов ест формалная, которая дает истность вшелякой речи. Такая причина формалная в человеку ест душа разумная. Четвертая, останняя, причина у философов ест финальная, для которой якая реч стается. Ест такая причина конечная в человеку, бо для того Бог учинил человека, жибы он, живучи на земли, хвалил Бога и жибы потим мога з Богом в небе жити и Его навек хвалити”<sup>109</sup>.

Як бачимо, третю аристотелівську причину – діючу – Галятовський ставить на перше місце. Як для православного богослова, для нього нема сумнівів, що Бог є причиною всіх причин як творець світу. Викладаючи три інші причини, І.Галятовський прагне підкреслити, що вони діють як у природі, так і притаманні людині, наголошує на єдності людини з природою. Водночас він не ототожнює людину з природою, а показує

---

<sup>108</sup> Шпет Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г. Сочинения. – М., 1989. – С. 62.

<sup>109</sup> Галятовський І. Ключ... – К., 1659. – Арк. 233.

їх відмінність: форма в людини – це душа, а основний сенс життя й призначення людини – хвалити Бога, щоб потрапити до раю, здобути вічність.

Людина для Галятовського не тільки природна, але в набагато більшій мірі надприродна істота. Це знаходить прояв не тільки в тому, що Бог створив людину для панування над природою, не тільки в тому, що людина має душу, а й у тому, що Архітектор створив її з любові. Оскільки для християн Бог – є любов, то і людина є цим йому подібна. У І.Галятовського вся історія людини як родової, так і індивідуальної істоти розгортається в стихії любові.

Надприродність людини, за Галятовським, проявляється і в способах її народження, яких він нарахував чотири: “Чотирма способами человек рождается. Перший раз родится от отца и матки, тым способом все люди рождаются. Другий раз родится без отца и без матки, так уродился Адам. Третій раз человек рождается от отца без матки, так уродилась Єва, бо си учинил Господь з ребра Адамова. Четвертій раз человек рождается от матки без отца, так уродился Христос”<sup>110</sup>. Три способи з чотирьох, вказаних Галятовським, є “супернатуральними”, отже абстраговані від природного поєднання чоловіка з жінкою.

Отже, в людині поєднуються, за Галятовським, природне та надприродне (божественне) начала. В процесі Божого творення вони дістали єдність, гармонію. Але Бог наділив людину свободою і волею, давши можливість вибирати пріоритет природних інтересів чи божественних, слугувати переважно потребам свого тіла чи душі. Скориставшись вільним вибором, вже перші люди Адам та Єва, спокушені дияволом в образі змія, не втримались від зажерливості: маючи всього вдосталь для щасливого райського життя, вони з’їли заборонений Богом для вживання плід. “Ветхий Адам”, пише І.Галятовський, учинив “чужеложество духовное, бо душа его з Богом, облюбленцем своїм, будучи злучена, погордивши Богом, до чорта пристала и прилучилася и тым самым правдивого облюбленца своего, Бога, приязнь утратила и смерть вечную заслужила”<sup>111</sup>. Через це радикальне порушення первісної гармонії та наступні людські гріхи у світі розповсюджуються зло.

Так ортодоксально виклавши християнське бачення причин зла у світі, І.Галятовський робить наголос на зажерливості людини, її прагненні до надмірного

---

<sup>110</sup> Галятовський І. Мессия праведный. – К., 1669. – Арк. 81 (зв.) – 82.

<sup>111</sup> Там само. – Арк. 264 – 264 (зв.).

матеріального багатства, яке є основною причиною втрати індивідом своєї душі, високоморальних духовних начал.

Мислитель доводить, що великі матеріальні багатства “злым способом набиваются”. Причиною потягу до багатства є не тільки прагнення розкішного матеріального життя, але й бажання мати людську повагу. Все ж, стверджує він, коли думають, що багатство є мірилом людської гідності, то дуже помиляються: насправді, інші просто думають, що шанують багатого та перестають його помічати, якщо багатство втрачене: “Поки члвек богатый, поты все его любят, кланяются ему, шануют его, милостивым паном называют служить ему хотят, а гды члвек зостанет убогим, никто его не любит, не глядят на него и не знают его”<sup>112</sup>.

Для творів І.Галятовського, як і для інших діячів українського бароко, характерним є символ “море”. Іноді він пише “Марія значить море”, маючи на увазі широту душевну Богородиці, перипетії її переживань, пов’язані з земним життям і смертю сина Ісуса Христа. Але найчастіше цей термін є емблемою мінливості долі людини, перипетій її життєвого шляху. Цей символ мислитель використовує, втлумачуючи сильним світу цього думку про нетривкість, хиткість земного становища кожного з них: “Морем шткланым (скляним) свет называется, бо начиня шткланыи слабы суть, латво и прудко крушатся, псуются, отменяются. Так на свете панства, князства, царства, королевства и все люде крушатся, псуются, отменяются, сегодня панство якоє потужное и славное, а завтра потуга и слава его от неприятелей его подптана”<sup>113</sup>. Отже, треба пам’ятати про реальну можливість швидкої втрати влади, матеріального багатства, задумуючись над вічністю свого існування.

Матеріальне багатство І.Галятовський називає золотою та срібною сітками. Небезпечність становища багатих І.Галятовський вбачає в тому, що вони “от Бга отдаляются, а служат маммоне, то есть баацтвам своим”<sup>114</sup>, спустошуючи свою душу, гублячи її. Тому, чим більше людина має матеріальних цінностей, тим сильніше вона притягується до землі і віддаляється від неба. Він писав: “Багатства члвкови шкодят. Озмете себе две ваги, на одной вазе положете злото, албо сребро, албо гроше, албо шоколвек з багатства. Тая надоль нахилится. Другая зась вага будет порожняя. Тая догоры

---

<sup>112</sup> Галятовський І. Ключ... – К., 1669.– Арк. 190 (зв.).

<sup>113</sup> Галятовський І. Ключ... – К., 1985. – С. 67.

<sup>114</sup> Там само. – С. 88.

поднесетя. Так и людей злото, сребро, гроше и багатство иншии надол, до пекла нахияет; убогии зас люде, котории нечего не мают, догоры, на небо подносятся”<sup>115</sup>.

Вихід з такого трагічного становища в перспективі мислитель вбачав у тому, щоб багачі наслідували приклад людей, які вже досягли раю, наприклад, антиохійських жителів стародавнього світу Андроника та його дружини Афанасії, які розділили свій кошт на три частини: одну віддали бідним, другу – ченцям, а третю лишили собі. Відмова від частини матеріальних багатств на користь бідних і церкви, на думку Галятовського, долає пожадливість людини, підносить її людяність, а отже, сприяє піднесенню духовних цінностей над матеріальними. Українському мислителю подобались такі, “котрими зас люде богатыи Бга не запоминают, хвалу ему отдают, котории в богатстах не псуются, не удаются на распусты, котории добрым способом багатства набивают через працу, котории добре заживают своего багатства, не тылко на свой пожиток обертают, але людей убогих ратуют, церкви будуют, монастири фундуот, невольников з неволе викупают”<sup>116</sup>. Отже, майно є праведним, коли нажите власною працею. Але й таке багатство треба використовувати не тільки для задоволення своїх потреб, але й ділитись ним з бідними, засновувати монастирі як осередки духовності, викуповувати з неволі українців.

Сказане вище не говорить про ідеалізацію Галятовським бідності. Своєю працею треба кожному здобувати достаток. Він не є прихильником тих людей, “котрими нечего не мают, але хотят мати и богатыми быти”<sup>117</sup>, нічого не роблячи для зростання свого достатку. Інша річ “убозтво добровольное”, тобто стан чернецтва, коли “вибрані Богом”, добровільно відмовились від матеріальних багатств, присвятили себе служінню Всевишньому.

І.Галятовський, вважаючи велике матеріальне багатство наймовірніше тяжким гріхом, тому що багатство засуджується в Біблії з позицій високої християнської моралі, знаючи, що досягається воно, як правило, нечеснотами, все ж брав до уваги конкретні вчинки своїх парафіян. Він бачив, що не завжди багаті є підлими, підступними, але й милосердними, людяними, богобоязними, вони не тільки давали милостиню убогим, але й, наскільки могли, дбали про покращення життя бідного люду, щедро жертвували гроші

---

<sup>115</sup> Там само. – С. 192.

<sup>116</sup> Там само. – С. 146.

<sup>117</sup> Там само. – С. 93.

на церкву. Крім того, не будь-яке багатство наживалось нечесним шляхом, але й своєю власною копіткою працею. Такі спостереження, мабуть, і вивели його за рамки ортодоксальних християнських догматів: багаті теж мають значні шанси потрапити до раю. Для підтвердження свого висновку І.Галятовський звертається до фактів історичного минулого. Він зауважує, зокрема, таке: “Многіи люде богатыи были на свете, еднaк неба доступили. Богатый был Константин Великий, цесар грецькій, еднaк в небе знайдуется. Богатый был Володимер, монарха русский, и той в небе знайдуется. Богатый был Иоан Млстивый, потриарха Александрійській, и той в небе знайдуется, бо они в богатствах своих Бога не запоминали и не псовалися и добрым способом богатства своего заживали”<sup>118</sup>.

Проголошуючи духовність єдиною надійною основою життя індивіда, тавруючи матеріальні життєві пристрасті, І.Галятовський в той же час не закликає до середньовічної аскези. В дусі етики епохи бароко він пропонує пуританську поміркованість, розумне самообмеження в споживанні матеріальних благ. Так, розмірковуючи про дотримання міри в їжі, вживанні алкогольних напоїв, він зовсім не має на увазі чернечої аскези, яка приведе до раю, а говорить про реалістичний спосіб збереження фізичного й духовного здоров'я людини. При цьому він опирається на практичні спостереження: “Кто много ест и много пьет, той не много будет жити на свете, бо желудок, многими покармами и напоями наполненный, не может того стравити и распирается и болит, потым боль от желудка по всему телу расходится и дшу з тела выганяет. Которыи зась люде мало едят и пьют, тыи долго живут на свете. Так, люде убогіи, которіи мало земних марностей мають, долго живут на свете. Богатыи... не могут долго на свете жити, бо они часто банкетуются, едят много и пьют и упиваются”<sup>119</sup>.

Деякі автори звинувачують І.Галятовського у презирливому ставленні до народу, зокрема до селянства. На нашу думку, така точка зору не є об'єктивною. Вислів “хамово отродье” Галятовський вживає не в сучасному розумінні як лайку чи вислів для приниження людини. Він стоїть на позиціях пояснення походження суспільних станів, як це дано в Біблії: “... Троякій есть стан людській: один посполитый, другой панській, третій духовный. Призначали ты и три станы сыны Ноеви: Сим, Хам и Афет. Сим презначал стан духовный. Афет презначал стан панській. Хам презначал стан

---

<sup>118</sup> Там само. – С. 146.

<sup>119</sup> Там само. – С. 87.



посполитый, бо Хам служил двум братьям своим, Симови и Афетови. Так люде посполиты и служат панам и духовенству”<sup>120</sup>. Він проводить ідею рівності людей перед Богом, а тому й кожен має шанувати іншого, незважаючи на його стан, особливо це стосується чиновних осіб. Так, Галятовський закликає суддів судити “кожного члвека, богатого и убогого, знаемого и незнаемого, жебы не глядели на подарунки, на пріятельство, на уроженье зацкоє, жебы не прозбы, не грозбы, не плачу не слухали”<sup>121</sup>.

На нашу думку, варто полемізувати й з іншою крайньою точкою зору на ставлення християнських мислителів українського бароко до приватної власності. Так, А.Макаров вбачає в ученнях діячів епохи вітчизняного бароко риси утопічного соціалізму: “Християнські мислителі не були ані проти бідних, ані проти багатих. Вони були проти власності як такої, бо саме в ній вбачали коріння багатьох бід життя”<sup>122</sup>. Як бачили ми, І.Галятовський, а це стосується й інших барокових мислителів, не був прихильником приватної власності. Він і його чернігівські попередники, схилились до того, щоб кожен мав матеріальний достаток, створений чесним шляхом, власною працею. Ця власність мала використовуватись не тільки для задоволення своїх індивідуальних потреб, але нею варто ділитись, підтримувати бідних, утримувати церкву. На переконання І.Галятовського, саме такий власник “не зубожает, завше будут у него вшелякіи достатки прибивати, прирастати и примножатися”<sup>123</sup>. І.Галятовський не був противником приватної власності, а ратував за помірне багатство, говорячи сучасною термінологією, за виникнення “середнього класу”, в руслі мислення Аристотеля.

Шлях до цього ідеального суспільства І.Галятовський вбачав, як і Л.Баранович, у моральному самовдосконаленні індивідів, які прагнуть наслідувати Ісуса Христа. Взірцем для діяльності людини, перш за все, постають вчинки Христові, адже саме “Христос предустановленіи подобный сут в житіи и в терпеніи Христови як образові...”<sup>124</sup>. Сам Бог-Отець породив Сина через свій розум, яким “познает отцевский образ,

---

<sup>120</sup> Цит. за: Сумцов М. Иоаникий Галятовський // Киевская старина. – 1884. – Т. VIII. – Февраль. – С. 149.

<sup>121</sup> Галятовський І. Ключ... – К., 1669. – Арк. 143 (зв.).

<sup>122</sup> Макаров Анатолій. Світло українського бароко. – К., 1994. – С. 163.

<sup>123</sup> Галятовський І. Ключ... – К., 1985. – С. 89.

<sup>124</sup> Галятовський І. Мессия... – К., 1669. – Арк. 196.

отцевское слово умное...”<sup>125</sup>. Як людина звикла дивитися в дзеркало, щоб бачити свої тілесні недоліки, так вона має весь час порівнювати свої вчинки з діяльністю і вченням Христа. Звичайно, Христос настільки величний, що обійняти його цілком чи досягти його досконалості неможливо, але варто прагнути до наслідування його окремих рис, уподібнюючись Ісусу. Як у цілому дзеркалі, міркує Галятовський, можна побачити своє зображення, так і в окремому його шматочку. Так і кожна твоя дія має бути зіставлена з Христовим вчинком. Мислитель пише про це так: “Маємо предобенство и приклад в зерцаadle шклянном, которое, будучи целым, показывает в себе человека целого, который глядит в него, гды теж зерцаadlo, разбитое так, что же каждая часть зерцаadla наименшая показуе целого человека, который глядит на зерцаadlo тое, – так и Христос целый ест подобою хлеба в целой гостии, целый и в наименшой части гостии”<sup>126</sup>.

Христос, якого І.Галятовський величає “Мессия праведный”, був учителем нової віри, порадиником, помічником, цілителем, носієм добра, мав велику мужність страждати й прийняти смерть за віру. Гідна людина має прагнути набути ці риси. Крім того, для Галятовського гідна людина має працювати, здобувати собі достаток, боронити свою церкву й Вітчизну, визволяти з неволі братів. Найвищий гріх, звичайно, зрада Богові, відмова від віри предків, але в творі “Трехи розмитиі” Галятовський перелічує й ряд інших провин індивіда, які, за його переконанням, Бог не прощає: “Волаеть до Бога о помсте утрапенье людей убогих, сирот, вдов, приходнев и невольников..”. Не прощається “задержаніє заплат слугам, наемникам и работникам”. Важким гріхом є обдурювання, обважування, обмірювання купцями клієнтів. Карає Бог і виступи проти уряду, участь у бунтах.

Як велике моральне зло І.Галятовський шельмує пияцтво, в якому вбачає причину багатьох соціальних зол та падіння людини як особистості: “... Кто звады и свары чинит и людей зневажает? Пияница. Кто, з мосту падаючи, шыю ламлет? Пияница. Кто на улици в болоте албо в калюжи валяється? Пияница. Кто в розмаитыи грехи впадает и наглою смертію перед часом умирает? Пияница. У кого волосы вырваны, под очима синє, тварь трудователя и руки дрыжат? У пияници. Кого з дому, з двора, от людей выгоняют,

---

<sup>125</sup> Там само. – Арк. 139 (зв.).

<sup>126</sup> Там само. – Арк. 230.

выпыхают, выводят, секут, бьют и забивают? П'яницю. Для того мовит Соломон: “Проклято п'янство”<sup>127</sup>.

Особливо виділяє як гріх І.Галятовський зраду Вітчизні. У його творах зустрічаємо образ героїчної особи, яка бореться за свободу Батьківщини, рідної землі. Захищати землю предків є священним обов'язком, бо земля і Бог злиті воедино: Бог, створивши природу, розчинився в ній, підсилює свою патріотичну думку І.Галятовський.

І.Галятовський нормальним станом суспільства вважає мир. Констатуючи ж стан сучасного йому суспільства, він, подібно до Л.Барановича, пише про численні кровопролиття, які найчастіше не мають під собою вагомих причин. Такі війни мислитель називає “неслушной бранью”, тобто несправедливими. На його переконання, виправданою війною (“слушной бранью”) є лише війна за свободу Вітчизни або похід за визволення невільників. Він для підтвердження своєї думки наводить ряд конкретних прикладів з історії. Особливу шкоду народові, твердить мислитель, приносить “война домовая”, тобто громадянська війна. Щоб посилити осудливе ставлення до громадянської війни, він переказує байку про підстреленого орла: “Єдиного орла підстрелено стрелою, а гды пойзрел орел на ту стрелу, вбачил на ней пюра орлін и почал мовити: “Не жаль мне, же мене бьет тоє дерево и железо, которое ся в той стреле найдует, бо то есть чужое, аль жаль мне же, мои же пюра орліи орла бьют мене”<sup>128</sup>.

Високо піднімаючи планку духовності в житті людини й суспільства, І.Галятовський основою суспільної свідомості вважав православну віру. Вона є твердинею, опорою українців у боротьбі за збереження Вітчизни, її культури, мови. У своїх творах мислитель вміщує приклади, в яких вірність православ'ю поєднується з патріотизмом, зі щирими громадянськими вчинками співвітчизників. Одні з них захищали Україну мечем, а інші – словом Христовим, яке він, як і Л.Баранович, називає “мечем духовним”. Слова Ісуса, з Євангелія: “Не мир я вам приніс, але меч” І.Галятовський пояснює так: “Мечем духовним Христос називає слово своє, з уст своих походячое... И тым духовным мечем, словом своим мудрым, звыклисте церков Божию и отчизну боронити”...<sup>129</sup>.

---

<sup>127</sup> Галятовський І. Ключ... – К., 1985. – С. 113.

<sup>128</sup> Галятовський І. Ключ... – К., 1669. – Арк. 313

<sup>129</sup> Галятовський І. Ключ... – К., 1985. – С. 56.

Сам Галятовський присвятив захисту православної віри ряд своїх творів. Найбільше уваги він приділяв полеміці з католиками та уніатами. З приєднанням Лівобережної України до Росії православні храми, відібрані раніше католиками й перетворені на костьоли, були повернені попереднім господарям. Єзуїти, втративши військову підтримку короля та шляхти, продовжували боротьбу з православ'ям на літературній ниві. З'являється низка творів католицьких ідеологів, спрямованих супроти православного віровчення.

Полеміка посилювалась під час військових вилазок польського короля в Україну. Так, король Ян Казимір у 1663 році пішов у похід на лівий берег Дніпра. Як зазначав М.Костомаров, поляки “для ока” стали ласкавіше обходитись з православним духовенством, бажаючи прихилити його до себе, зважаючи на незадоволення українських священників політикою російської влади. У Білій Церкві коронний канцлер єпископ Пржемовський запросив представників впливових верств православного духовенства для диспуту з єзуїтами. Основний удар прийняв на себе І.Галятовський, який дискутував з ученим єзуїтом Пекарським. Пізніше, оформивши зміст диспуту як книгу, І.Галятовський видав її в Чернігові в 1676 році під назвою “Беседа Белоцерковская”.

Зміст книги такий. Пекарський прагнув довести, що православні повинні об'єднатися з католиками, бо главою усіх християн є папа римський. Це єзуїт аргументував таким чином: Св. Петро був главою апостолів і мав свій престол у Римі, передавши його у спадок римським папам. І.Галятовський доводив, що всі апостоли є рівними, а главою церкви є тільки Христос; папа ж – один з християнських патріархів і не має права сам збирати вселенські християнські собори, як це він робить. М.Сумцов, аналізуючи зміст “Беседи...”, вважав, що тут викладені “капітальні заперечення проти папства, настільки коротко, просто, ясно, взагалі виразно і загальнодоступно, що кожний письменний православний, якщо цікавиться релігійними суперечками міг нею скористатися і керуватися при своїх зіткненнях з уніатами й католиками”<sup>130</sup>. Про значення цього трактату свідчить і те, що Самійло Величко вмістив “Беседу...” у своєму літописі. В XIX ст. цей твір у перекладі з латинської мови на російську був виданий у Росії.

---

<sup>130</sup> Сумцов Н.Ф. Иоаникий Галятовский // Киевская старина. – 1884. – Т. VIII. – Февраль. – С. 41.

До чернігівського періоду життя І.Галятовського відноситься й полемічний твір “Старый костел”, спрямований проти єзуїта П.Бойми. Останній звинувачував православних у невігластві, зокрема, у спотворенні християнської догми про походження Св. Духа. І.Галятовський аргументовано заперечує католицьку тезу про сходження Святого Духа від Бога-Сина, звертаючись не тільки до Біблії, але й до матеріалів семи Вселенських християнських соборів, показуючи знання творів Іоанна Дамаскіна, Іоанна Златоуста та інших східних отців церкви.

Все ж найпомітнішим твором полеміки Галятовського з католиками є трактат “Фундаменти”, спрямований проти М.Циховича, який ратував за об’єднання католиків і православних у спільну церкву, фактично прославляючи уніатство. Трактат складається з двох частин. У першій спростовуються 30 положень (“фундаментів”) про єдність Русі та Риму, які висунув Цихович у своєму творі “Трибунал”; друга присвячена аналізу наступу католиків та уніатів на православ’я, яке витримало чотири “штурми”.

І.Галятовський показує, що на всіх історичних етапах православні сперечались відносно основ християнської доктрини з католиками, ніколи не визнавали їх віровчення. Під час хрещення Русі греки не визнавали главенства Римського папи. Православні правителі іноді єдналися з католицькими для боротьби зі спільним ворогом, польські королі одружувались з руськими князнями, але все це були лише політичні союзи, а не релігійні. Князь Данило Галицький перед загрозою навали татаро-монголів хотів укласти союз із західними католицькими країнами, але він суворо стояв на сторожі православної віри. Цихович закидав про те, що Київська Русь була покарана Богом за схизму, коли країну заповнювали орди Батия. Галятовський реалістично пояснює цей факт: до загибелі Київську Русь привели князівські чвари, роздробленість країни, чим скористались вороги. Московські митрополити Антоній, Феодосій, Петро, Олексій гнівно відкидали ідею унії, а Ісидора, прихильника Флорентійської унії, було скинуто з митрополичого престолу як зрадника. Зрадником народу назвали українці київського митрополита Михайла Рогозу, який пішов на підписання Берестейської унії. Згадує Галятовський і про перехід деяких діячів братств до уніатства, зокрема, таврує вчинок К.Транквіліона-Ставровецького, який став уніатом, переслідуючи свої інтереси.

І.Галятовський викриває наклепи Циховича на ряд православних митрополитів: Іону, Макарія, П.Могила, які були нібито покірними слугами уніатів. Якби П.Могила

схилявся до уніатства, аргументує він, то не написав би свого “Літосу”, в якому захищав православну догму про походження Св. Духа.

У другій частині “Фундаментів” І.Галятовський показує, як православні українці зазнавали штурмів Західної церкви. Перший штурм здійснили католики, використовуючи орден єзуїтів, які всілякими підступними методами насаджували римську віру, займались утисками православного духовенства і мирян. Зокрема, вони переманювали спудеїв Києво-Могилянського колегіуму до своїх учбових закладів, щоб виховати з них єзуїтів. Католицькі ідеологи висміюють православних священників, звинувачують їх у потуранні злочинства, розпусті тощо. Наводяться приклади насильницького закриття православних храмів. Другий штурм почали уніати, за допомогою подачок прагнучи купити православні душі і навернути їх до греко-католицької церкви. Третій штурм, вважає Галятовський, проти православ'я ведуть “хамелеони”, зрадники, такі як М.Смотрицький, К.Сакович та ін. Четвертий штурм веде польська влада, панство Речі Посполитої. Королівські універсали обмежують права православних. Православних священників примушують відробляти панщину, годувати панських собак, загрожують забрати їхнє майно.

Подібних прикладів І.Галятовський наводить багато й розуміє їх як свідчення про знущання польської шляхти й католицького духовенства над українським народом. М.Сумцов назвав “Фундаменти” найвидатнішим полемічним твором української літератури другої половини XVII ст.<sup>131</sup>

Істинність православної віри І.Галятовський доводить і в інших своїх творах<sup>132</sup>. Зокрема, в “Алфавите” як відступників від Христа він піддає критиці Лютера й Кальвіна; дістається від нього й китайським та японським релігіям, які він прагне зобразити хибними. Особливу увагу І.Галятовський приділяв критиці магометанства, в основі якого, на його думку, лежить заклик мусульманських народів до завойовницьких війн. У творі “Либідь” він порівнює загарбників турків з яструбом, протиставляючи йому миролюбний християнський символ лебедя. У трактаті “Коран” він засуджує

---

<sup>131</sup> Виклад змісту полеміки змісту полеміки Галятовського з католиками та уніатами поданий з використанням указаної праці М.Сумцова та статті І.Чепіги “Антикатолицькі трактати І.Галятовського” // Радянське літературознавство. – 1968. – № 9.

<sup>132</sup> Частково вони видрукувані у збірнику “Ключ розуміння”. – К., 1985; зміст їх передається в передмові до книги.

загарбницьку політику турків і татар, показує їх звірські знущання над українцями. У всіх вищеназваних творах, а особливо у “Скарбниці потрібній”, звучить заклик до єднання слов’ян у боротьбі проти турків і татар. Ці його твори сповнені патріотизму, в них зокрема, приділяється значна увага єдності українського народу. В цьому плані цікавість викликає проведення ним паралелі між Києвом і Черніговом, як найдревнішими руськими містами. І.Галятовський прагне показати почесне місце Чернігова в історії українського народу. Єлецький монастир, який він очолював, за своїм історичним значенням порівнює з Софією Київською та Києво-Печерською лаврою.

Ролі православної церкви в суспільстві І.Галятовський приділяє особливу увагу. Перш за все він підкреслює, що без церкви індивід не може вести праведне життя, знайти істину. Кожна людина сама по собі здатна помилятися, а церква, як дітище Христа, ніколи не збочує від правди, хоч можуть схибити її окремі представники, навіть з вищого духовенства. В “Ключе розуменія” І.Галятовський розрізняє фізичну (“латеральну”) церкву, тобто храмову будівлю, “учинену з каменю або з дерева”, та невидиму духовну церкву. Остання наділяється епітетом “сад-виноград”, у якому визрівають найвищі духовні плоди. Відповідно до християнської традиції, мислитель називає церкву “тілом Христовим”, структура якого уявляється так: святі мученики – це волосся, пророки – очі, законники – зуби, єпископи – шия, царі праведні, гетьмани, воєводи – руки. Церква сильна своєю вірою, на крилах якої вона піднімається до неба.

Водночас церква перебуває в оточенні світських інститутів, земних пристрастей, тому вона нагадує корабель, який пливе по бурхливому морю. У символічно-образній формі І.Галятовський прагне визначити місце церкви у цьому світі, зокрема, у сучасному для нього суспільстві визначити співвідношення церкви й держави. В XVII ст., коли Україна перебувала під владою Польщі, професори Києво-Могилянського колегіуму прагнули доводити зверхність національної православної церкви як “першої влади” по відношенню до королівської держави – “другої влади”. Хто думає інакше, той є зрадником, так вважав П.Могила. На цих же позиціях стояв і І.Гізель, закликаючи українців єднатись навколо православної церкви, слухати її настанови, а вже потім шанувати накази польської адміністрації.

“Ключ розуменія”, де Галятовський розмірковує про роль церкви, написаний в кінці 50-х років XVII ст., коли Лівобережна Україна вже була приєднана до Росії. Але українська церква ще кілька десятиліть (до 1686 р.) не визнавала зверхності над собою

Московського патріарха й царя. Вона залишалася значний час останнім бастионом боротьби за українську самостійність. І.Галятовський, як і його наставник Л.Баранович, змушений коритись царській владі, шукати у неї матеріальної та політичної підтримки для вирішення окремих церковних проблем, але він виразно стоїть в теорії на позиціях своїх попередників у розумінні співвідношення ролі держави й церкви в суспільстві: як російські цар та їх воєводи, так і українські гетьмани називаються ним лише руками церкви, яка має ними керувати. Крім того, Галятовський не забуває, що на Правобережжі України влада залишається польською; вона підтримує католицизм та уніатство, утискає православних. Тому він і надалі закликає православний клір вважати свою церкву “першою владою”, гуртуючись навколо неї.

Все вищесказане дає нам можливість зробити висновок, що, незважаючи на розкиданість світоглядно-теоретичних думок по різних творах, релігійно-філософському мисленню І.Галятовського притаманна певна цілісність. Теїстично визначивши виникнення світобуття, він структуру наявної реальності розглядає в плані розуміння її античними мислителями, зокрема. Аристотелем. Поєднання в онтології християнського теїзму та аристотелізму дає змогу українському мислителю мати підстави для зняття проблеми “співвідношення “Афін” та “Єрусалиму”, для переходу до визначення змісту й сутності процесу пізнання, в якому, на його думку, мають органічно взаємодоповнювати одне одного душевна віра та розумне знання. Врешті, онтологічні та гносеологічні категорії І.Галятовському потрібні для розуміння сутності людини, яка виступає як дуалістична істота, що поєднує в собі тіло й душу, природне й надприродне. Розмірковуючи над сенсом життя людини, яке він вбачає у прагненні душі потрапити до раю, мислитель шлях до світлої вічності вбачає у моральному самовдосконаленні, у пошуках індивідом істини-правди та практичному її втіленні в реальність.

І.Галятовський, попри барокову форму схоластичності його мислення, виступає перед нами як учитель народу, в основі проповідей якого лежить гуманне начало, заклик до миру, злагоди та любові. Він постає як патріот України, боронячи її в полемічних творах, особливо в чернігівський період свого життя, “духовним мечем” від посягань поляків, турків, татар; йому притаманні риси слов’янофіла, коли читаємо заклик до єднання слов’янства у боротьбі проти зовнішніх ворогів. Отже, праві не ті, хто називав І.Галятовського голим релігійним схоластом, а дослідники, які вбачали у творчості



українського мислителя вираз духу свого народу, прагнення його просвітити й спрямувати його діяльність у русло національної самовизначеності.

**ДАНИЛО ТУПТАЛО**  
**(ДИМИТРІЙ РОСТОВСЬКИЙ)**  
**(1651 – 1709)**

Талановитому українському мислителю-богослову, письменнику, філософу Данилу Савовичу Тупталу довелося за наказом царя Петра I в останні роки свого життя (1702 – 1709) займати посаду митрополита Ростовського і Ярославського. Саме цей період його творчого життя російські дослідники схильні вважати найбільш плідним. Так, перший біограф Димитрія (чернецьке ім'я Д.Туптала) І.Шляпкін був упевнений у тому, що якби Святитель не став митрополитом у часи великих петровських перетворень, то і слово його не отримало б такої високої оцінки народу. Правда, І.Шляпкін об'єктивно зазначає українськість мислення Д.Туптала, вважаючи головною його рисою почуття “любові до рідної церкви”<sup>133</sup>. Відомий історик російської церкви Г.Флоровський теж змушений визнати, що Димитрій після переїзду до Ростова “с некоторым упрямством отстаивал неприкосновенность киевских школьных навыков и традиций. В особых обстоятельствах великорусской церковной жизни он не разобрался...”<sup>134</sup>.

Сучасні московські дослідники творчості Д.Туптала хоч і називають його російсько-українським мислителем, але все ж не відмовляються від недооцінки його творчості в український період діяльності. Умисно не згадується, що саме тоді, протягом ряду десятиліть плідної праці на Чернігівщині, ним було створено кілька оригінальних творів, у тому числі й три частини із чотирьох основної праці його життя – “Четьї Мінеї” (читання по місяцях), або “Книга житій святих”.

Та справа не тільки в тому, де ним були написані твори, а, перш за все, у змісті та стилі мислення автора. З молоком матері увібрав він у себе ментальність українського народу. Народився він у грудні 1651 року в м. Макарів, що на Київщині, у козацькій родині. Батько Сава Григорович Туптало був макарівським сотником Київського полку. Данило з великою теплотою й пошаною писав про свою матір, високоморальну, благочестиву православну жінку, яка виховувала його як патріота Вітчизни й української православної церкви. Початкову освіту Данило здобув під керівництвом місцевих священників, а продовжив її у Києво-Могилянському колегіумі.

---

<sup>133</sup> Шляпкин И.А. Св. Димитрий Ростовский и его время. – СПб., 1891. – С. 41 – 42.

<sup>134</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. – Третье видання. – Париж, 1983. –С. 55.

За згодою батьків у сімнадцять років Туптало приймає у Київському Кирилівському монастирі чернечий послух, присвятивши все своє подальше життя зміцненню православної віри. Молодий чернець починає свою проповідницьку діяльність, яка була помічена чернігівським архієпископом Лазарем Барановичем. З травня 1675 р. до серпня 1677 р. Дмитрій проповідує в Успенському соборі та інших храмах Чернігівської єпархії. Він поринув у вир боротьби за збереження прав української православної церкви, яку гнучко проводив Л.Баранович.

За настановою архієпископа Дмитрій у ці перші роки проживання в Чернігові упорядковує збірник оповідань про чудеса, пов'язані з іконою Божої матері, що належала Чернігівському Іллінському монастиреві. Твір під назвою “Чуда пресвятаи и Препоблагословенои Деви Марии деючіи ся от образа еи чудотворного в Монастыру св. славного Пророка Или Черниговском” був надрукований у Новгород-Сіверській друкарні. Йому судилася щаслива доля. У доопрацьованому вигляді твір перевидано під назвою “Руно орошенное...” у 1683 році й до 1702 року він ще сім разів побачив світ, поширившись в Україні та Росії.

Велику популярність збірника можна пояснити не тільки вдало підібраним матеріалом, але й новизною викладу. Впадає у вічі прагнення автора осмислити значення духовних святинь для українського буття кінця XVII ст. Цей твір, крім опису чудотворінь, містив бесіди на моральні теми. Як зазначають сучасні дослідники, даний твір особливо цінний тим, що його автор дає смислове художнє трактування образу “Несподівана радість”, який став одним із основних в українській іконографії.

Вже в ранніх творах Д.Туптала та його проповідях підкупає доброзичливість повчань та настанов, прагнення розповісти простим людям найскладніші сюжети живою, рідною мовою. Потім це яскраво проявилось і в “Книзі житій святих”. Вже П.Могила розпочав створювати агіографічний збірник в Україні, який би викладав зразки моральності та був зрозумілий основній масі духовенства й мирян, але не встиг виконати свій задум. Українські церковні діячі, прагнучи піднести авторитет православ'я і борючись за автономію національної церкви у другій половині XVII ст., робили спроби реалізувати задум П.Могили. Цим займалися І.Гізель, Л.Баранович, І.Галятовський. Але створити в Україні великомасштабну працю, своєрідну церковно-агіографічну енциклопедію зміг тільки такий високоосвічений подвижник, яким був Д.С.Туптало.

Вже у 1679 році, приїхавши до гетьманської столиці Батурина, оселившись у Крупицькому Миколаївському монастирі, Д.Туптало займався “подвигами чернечого послуху”, тобто вивчав життя ченців, які були визнані святими. Думка про необхідність створення “Четьїх Міней” у нього все глибше утверджується під час ігуменства в Максаківському Преображенському (1681 – 1682) та знову у Крупицькому Батуринському (1682 – 1683) монастирях. Не дивно, що у 1684 році, прибувши на запрошення архімандрита В.Ясинського в Києво-Печерську лавру, він невдовзі прийняв послух написання “Книги житій святих”.

Перебування у цьому культурному центрі дало змогу досліднику опрацювати сотні церковно-історичних джерел, накопичити великий агіографічний матеріал. Були вивчені давньоруські літописи та патерики, осмислені житія, написані С.Метафрастом, Я.Сурієм, митрополитом Макарієм. Дмитрій, як зазначають дослідники його творчості, під час підготовки житій першим із українців звернувся за джерелами для своєї праці на Захід. Дійсно, він використовує твори католицьких, протестантських і навіть уніатським авторів. Але він не просто перекладає житія з грецької та латинської мов, що було характерним для його попередників, а вивчає їх, виявляючи при цьому великий редакторський такт і глибоке орієнтування в першоджерелах.

Основні підготовчі роботи були здійснені в Києві. Але написання першої книги “Четьїх Міней” відбулося у Крупицькому Батуринському монастирі, куди Д.Туптало прибуває у 1686 році повторно на посаду ігумена. У 1688 році він привозить свою працю до друкарні Києво-Печерської лаври, де в січні 1689 року вона була надрукована. Друкування такої книги без згоди Московського патріарха викликало гнів останнього. Але книга поширювалася в Росії, східнослов'янських країнах, дійшла до Афону, користуючись популярністю. Тому Московський патріарх Андріан був змушений дати благословення на продовження роботи. Цьому, мабуть, сприяла політична обстановка в Москві та поїздка до неї того ж 1689 року Дмитрія разом із гетьманом Мазепою, підтримка останнім Д.Туптала і його роботи.

Повернувшись до Батурина, мислитель зосередив увагу на написанні другої книги. Ігуменські турботи заважали цій роботі. Тому в щоденнику (діарії) ієромонаха знаходимо такий запис про це, датований 14 лютим 1692 року: “... Залишив і здав ігуменство моє в Батуринському монастирі для більш спокійного мого життя і написання житій святих”. Але Чернігівщину агіограф не залишив, посилено працюючи в

Батуринському скиті. Праця виявилася плідною. Весною 1693 року він передав другу книгу до друкарні Києво-Печерської лаври, де вона побачила світ на початку 1695 року.

Подальше життя, діяльність Д.Туптала і, зокрема, написання третьої книги “Четьїх Міней”, теж пов’язані з Чернігівською землею. Він був ігуменом Глухівського Петропавлівського монастиря (1694 – 1671), а з червня 1697 року архімандритом чернігівського Єлецького Успенського монастиря, де у свій час служили майбутні архієреї Феодосій Углицький та Іоанн Максимович. Продовженням роботи Д.Туптала над життями святих вже серйозно зацікавився патріарх Андріан. 1699 року Іоанн Максимович переводить Д.Туптала на Новгород-Сіверське архімандритство, де й було завершено третю книгу “Житій святих”. І лише четверта книга агіографом була завершена в Ростові, коли він був уже митрополитом. Але зазначимо, що й останній том величезної праці віддрукували у тій же Києво-Печерській друкарні.

“Четьї Міней” особливі тим, що містять не тільки великий агіографічний матеріал, роз’яснення православних догматів, релігійні настанови у твердості віри, спроби довести помилковість інших релігій з точки зору православ’я. Насамперед, вони переслідували етико-повчальну мету: на прикладах святих навчати український загальнорелігійний високоморальному благочестивому життю. Дмитрій у листі до митрополита Рязанського Стефана Яворського зазначав, що у своїх творах “желал бых некія полезныя правоучения писати, дабы читателя не токмо історіями увеселяти, но и нравоучениям научити”. Головна книга Дмитрія – це й цікаві світоглядні, зауваження, оригінальні філософські роздуми, що йдуть у руслі філософської думки кінця XVII – початку XVIII ст., причетної до Чернігівського літературно-філософського кола.

Звичайно, можна тепер говорити про те, що Д.Тупталу достатньо було написати лише “Книгу житій святих”, аби зробити своє ім’я безсмертним. Але ж мислитель залишив після себе чимало інших праць: збірок проповідей, досліджень з церковно-історичної хронології, листів і драматичних творів. Крім двох творів, названих на початку даного розділу, до українського періоду творчості відносяться “Псалма великомученику Д.Солунському”, “Антологія в утоленіє человека сущего в беде...”, “Мартиролог” та інші. На значну увагу заслуговують релігійно-філософські роздуми у творах “Летопись келейный”, “Розыск о раскольнической Брынской вере” тощо, написані за межами України.

Які ж основні філософські думки пронизують названі твори? Як у них проявились особливості тогочасної української філософії, зокрема, чернігово-сіверського любомудрія?

У своїх творах Д.Туптало не обходить проблем буття, хоч приділяє їм порівняно небагато уваги. Як православний богослов, він увесь час наголошує на християнському догматі про божественне творення світу. Основною онтологічною проблемою для нього залишаються відносини Бога й світу, що було властиво й середньовічній філософії. Однак ця проблема ставилась і вирішувалась в українській філософії XVII ст. у дещо іншому плані, ніж в ортодоксальній християнській схоластиці. Професори Києво-Могилянської академії відмовляються від різкого дуалістичного протиставлення Бога й природи. Для киево-могилянських мислителів характерним було поєднання пантеїзму та деїзму. Ці ідеї не обійшли й Д.Туптала як вихованця Києво-Могилянської академії. У його творах не раз зустрічається пантеїстична думка про те, що Бог, творячи світ, усюди проникає і все охоплює, розливається в природі. З іншого боку, мислитель прагне обмежити роль Бога відносно світу, трактуючи його лише як першопричину. Для Д.Туптала немає сумніву, що природа змінюється, їй притаманний саморух, конкретні явища є наслідком “вторинних” причин.

Вище вже йшла мова про те, що чернігівськими мислителями, зокрема Л.Барановичем, І.Галятовським, застосовується для зображення світу метафора “море”, як символ “лихої години” для суспільства. У Д.Туптала образ моря використовується у ширшому плані. На його думку, море якнайкраще репрезентує в єдності як результат Божого творення, так і саморух, хитавицю видимого світу, який, залишаючись одним і тим же, у той же час постійно змінюється. Д.Туптало пише: “Образ міра сего показывают нам географы и космографы, но наилучший образ міра сего, от Бога написанный, есть море. В морской воде, аки в зеркале, наилучше мір сей увидети можно. Как много есть перемен на мори, толико в мире сем. Якоже на мори во время волнения возносятся волны и низпадают, восходят до небес и низходят до бездн, глаголет Псаломник, тако в мірском волнении не един Капернаум возвышается до небес и даже до ада низходит”<sup>135</sup>.

Отже, Бог-Творець втілюється в матеріальному явищі, наповнює собою весь простір, є першопричиною світу, діючи в ньому як необхідність, даючи місце для

---

<sup>135</sup> Див.: Сочинения Димитрия, митрополита Ростовского. В 5-ти частях – К., 1824. – Ч. 1. – С. 404.

виникнення “вторинних причин” та їх наслідків. Таке розуміння процесу Божого творення світу, яке поєднує пантеїстичні та деїстичні мотиви, примушує Д.Туптала відходити від християнського ортодоксального розуміння Бога. У цьому він спирається на неоплатонічні та ареопагітичні ідеї, продовжує думки К.Транквіліона-Ставровецького, І.Гізеля, Л.Барановича.

Для нього Бог втрачає свої антропоморфні риси і визначається як абстрактна духовна натура, як абсолют, якого не можна наділити земними властивостями, як ідеальне, трансцендентне суще. У творі “Рассуждение об образе Божии и подобии в человеце” він пише, що Бог “невидим, понеже Бог дух есть. Бог есть свет. Бог духовная природа, безплотен, невоображен, неописан, неизречен”<sup>136</sup>.

Оскільки Бог є безособовою істотою, без’якісним абсолют, до якого не можна віднести ніяких атрибутів, то він принципово непізнаваний ні відчуттями, ні розумом: “Без образов есть Бог, не величественен, не количественен... Не обнимеши Бога телесными промысли, не опишеш того твоим умом, необъятен бо есть величеством. Помысли великого и великому приложи много больше большими, многшее и твою мысл увещаю, яко бесконечных не постигнет”<sup>137</sup>.

Міркуючи в руслі філософії українського бароко, Д.Туптало розрізняє два світи: макрокосм (всесвіт) і мікрокосм (людину), у яких він виділяє дві натури – духовну (невидиму) й тілесну (видиму). Духовна, невидима – це Бог, видима – матеріальний світ. Пізніше ця думка буде концептуально розвинута Г.Кониським та Г.Сковородою.

Розгляд онтологічних міркувань Д.Туптала завершимо розумінням часу, яке у його творах в основному подібне концепціям курсів києво-могилянських професорів XVII – початку XVIII ст., хоча є й дещо оригінальне. Він дуалістично розділяє час на плинний – земний і Божественну вічність, але хоч якоюсь мірою прагне на основі ідей неоплатонізму зблизити час матеріального й трансцендентного світів. Його цікавить проблема взаємовідношення минулого, сучасного й майбутнього в матеріальній реальності. Як уже йшлося вище, він не мислить буття без руху, а тому вважає, що зміни тіл, явищ призводять до необхідності їх визначення у формі часу. “Время же есть мера видимого сего мира и жизни нашея..., – зазначає мислитель, порівнюючи реальний світ з

---

<sup>136</sup> Дм.Ростовский. Рассуждение об образе Божии и подобии в человеце. – М., 1714. – Арк. 76.

<sup>137</sup> Там само. – Арк. 5.

колесом у рухомій колісниці, яке “не стоит на едином месте, но с места на место течет не удерживаемо”<sup>138</sup>.

У зв'язку з безперервною плинністю матеріального світу Д.Туптало особливу увагу звертає на визначення теперішнього часу, на його місце між минулим і майбутнім. Теперішнє він уявляє так: “Сие настоящее жизни нашея не есть стоящо, но непрестанно текущо, и есть наше “ныне”, аки предел между мимошедшим и грядущим временем: мимошедшее окончеваей, грядуще же начинаемо, и аки в книзе и строке точка между реченіями разделяющая, єдино реченіє окончевающая, другое же начинающая. Но точка на едином стоит месте, наше же настоящее время, глаголемое “ныне”, не есть сполп, но вечно течет, аки капля некая вниз текущая и черту по себе оставляющая, но предняя же простирающаяся, докольше оскудеет и исхнет”<sup>139</sup>.

Отже, для Д.Туптала час – це послідовна тривалість конкретної речі, явища, процесу, які обов'язково мають свій початок і кінець; ця тривалість є невідокремлюваною від існування самої речі як конкретного прояву буття. У його понятті саме річ “триває”. Це прояв аристотелізму, характерного для киево-могилянських професорів. Але Д.Туптало на відміну від аристотелівського визначення часу як числа руху прагне визначити рух як міру часу; рух тіла у нього первинний по відношенню до часу, який є лише показником темпу протікання процесів.

Виокремлення у світах двох натур Д.Тупталу потрібно для розрізнення двох видів пізнання. Бога, стверджує він, можна пізнати тільки вірою та любов'ю, а земні речі – як відчуттями, так і розумом. “Два способа Богопознания – вера и любовь, – пише він, віддаючи при цьому перевагу любові над вірою, бо віра може бути досконалою і недосконалою, а любов – тільки досконалою. – Тот только знает Бога, кто истинно его любит”<sup>140</sup>. А любити можна лише серцем. Як бачимо, тут у мислителя з'являється поняття “серце” як синонім глибинних внутрішніх почуттів, здатності ірраціонально пізнавати трансцендентний світ. Земні ж речі, не сумнівається він, слід пізнавати відчуттями й розумом.

---

<sup>138</sup> Дм. Ростовский. Розыск о раскольнической брынской вере. – К., 1748. – Арк. 205.

<sup>139</sup> Там само. – Арк. 263.

<sup>140</sup> Святой Димитрий Ростовский и его избранные творения. – СПб., 1988 – 1998. – С. 193, 195.



У своїх проповідях Д.Туптало прагне визначити єдність віри й розуму та їх співвідношення. Він повчає, що найвищою перлиною для людей є віра в Христа, бо вона дає вічне життя, але віра без “других жемчужин не приносить пользы” для земного існування. Крім віри, перлиною він вважає знання про світ, про життя. А знання набуваються досвідом та мисленням. Він пише: “Настоящая жизнь есть море; купцы суть те, которые странствуют по сему морю и стараются приобрести какое-либо знание. Мнения многих мудрецов представляют в себе многие жемчужины... Прекрасная жемчужина, именуемая премудрость”<sup>141</sup>.

Д.Туптало повчав, що раціональне знання – велика сила в людській діяльності, радив покладатись не на безтямну хіть, а на розум. На його думку, як із усіх природних відчуттів бачення видимого є найвищим і найрадіснішим, так само розум є найдосконалішим і найуспішнішим у логічно-розумовому пізнанні всіх речей. Він радив слухатися освічених, розумних людей, бо вони бачать наперед. Неосвічені ж, темні люди подібні до сліпих, а коли сліпий поведе сліпого, то обидва впадуть до ями. Він закликає до того, щоб у світі володарював розум. Це наближає його до західноєвропейського раціоналізму Нового часу, хоч, відзначимо, Д.Туптало не потонував у ньому, а в душі української філософії не забуває й про роль “серця” у пізнанні, й про місце чуттєвості.

У гносеології Д.Туптала знаходимо й спробу зняття традиційної для української філософії антитези “Афіни – Єрусалим”, тобто проблеми протилежності розуму й віри. Ця проблема від східної патристики переходить до киеворусичів, а потім стає однією з центральних у добу українського Відродження кінця XV – початку XVII ст. Викладачі Острозького колегіуму та вихованець цього навчального закладу, видатний український полеміст І.Вишенський, а пізніше ідеологи братств вороже ставилися до західної латинської мудрості. Це було викликано переважно тим, що католицькі богослови у боротьбі з православ’ям у обґрунтуванні істинності своєї віри спирались на аристотелівські силогізми. У ненависті православних діячів до латинської мудрості, до логіки мислення вбачається вияв захисту своєї національної релігії, яка на той час виступала як ідейне ядро, знамено у відстоюванні інтересів українства.

Як уже зазначалося у нарисі про К.Транквіліона-Ставровецького, саме цей мислитель першим з українців звернувся до мудрості західноєвропейської науки. Заслугою Д.Туптала є подальші спроби зняти дилему “Афіни – Єрусалим”. Він

---

<sup>141</sup> Там само. – С. 34, 36.

спирається, на доктрину Климента Александрійського, який, прагнучи примирити еллінську філософію із християнською вірою, пропонує ідею Філона Александрійського про “безначальну істину”, що має першоджерелом божистий Логос, з якого, мовляв, виникли і школи еллінів, і християнство. Розвиваючи цю доктрину, Д.Туптало формує думки про необхідність діалогу між еллінізмом та християнством. Ці два опоненти діалогу у нього ще нерівноправні. Він надає перевагу християнській вірі. Еллінська, як і всяка світська мудрість, для нього є нижчою від християнської віри, бо остання дана самим Ісусом Христом; святі не від Аристотеля, Платона чи Цицерона брали мудрість, а від Бога, тому й змогли створити найвищу духовність.

Отже, онтологічні та гносеологічні проблеми у творчості Д.Туптала взаємно переплітаються, доповнюють одна одну. У бутті він виділяє невидимий (божественний) та видимий (земний) світи, які є різними й одночасно взаємопов’язаними, щоб потім підкреслити відмінність і єдність віри та розуму у пізнавальному процесі. Йому притаманне августинівське кредо: “Щоб розуміти Св. Письмо, треба вірити, а щоб вірити – треба розуміти”. У Д.Туптала, як і в І.Гаятовського, намічається підхід до Біблії як книги, в якій у символах зашифрований зміст і божественного, й земного буття.

Задовго до Г.Сковороди Д.Туптало розглядав Біблію як книгу, зміст якої слід розуміти не буквально, а алегорично, вміти розшифрувати символи Священного Писання, інтерпретувати їх. Д.Туптало, звичайно, не заперечує необхідність віри в біблійні догми, але одночасно підкреслює необхідність за біблійними сюжетами, образами, за прихованою символічною формою викладу змісту вбачати його сутність, шукати істину про людину, її життя, про історію людства. Зокрема, він прагнув розшифрувати “... історический Божественного Писанія разум”, який є “близ себе самих повествованієм некоего дела себе изъясняющ и веденію поддающійся”<sup>142</sup>.

У цьому плані значний інтерес являє його виклад погляду на проблему походження українського народу та основ його духовності, яку він вбачає у православній релігії: “Произидохом по плоти от племени Іаофета, сына Ноева, рожденієм же духовным – от святого равноапостольного князя Владіміра. От того бо веру и крещеніє всія Русь пріята. Владімір же пріят от греков. Греки пріяма от древних святых архіереов и Учителя вселенныя. Древніи же архіереє и учителя пріємя от святых апостолов. Апостолы

---

<sup>142</sup> Розыск о раскольнической брынской вере. – Арк. 314.

пріяша от самого Христа”<sup>143</sup>. Відчувається традиція, яка йде в українській думці від Іларіона Київського і спрямована на доведення ідеї окремоті українства. Тут ми маємо справу не з науковим викладом історії, а з біблійно-символічним образним зверненням до етапів формування української духовної основи.

У творі Д.Туптала “Розыск о раскольнической брынской вере” український народ розглядається як спадкоємець древніх русичів, а ті, у свою чергу, як один із біблійних народів. Отже, українці є рівноправні брати в сім’ї християнських народів, в “сім’ї Яфетовій”. А віра українців – православ’я – є істинною, бо врешті прийшла від самого Христа через його апостолів і вчителів на Русь у чистому, неспотвореному вигляді. Д.Туптало у вищеназваному творі полемізує із старообрядцями, доводячи, що їх віра є відступом від православних догматів. Але, на нашу думку, тут виразно проявляється також український менталітет Д.Туптала, який, перебуваючи в Росії, вболівав за ньеньку Україну. У ряді своїх історичних творів він не раз звертався до духовної культури Київської Русі, користувався рукописами тих часів як першоджерелами української духовності.

До викладу історії слов’ян Д.Туптало вводить розділи, що містять історіософські роздуми про причини змін у суспільстві, про долю слов’янських народів, зокрема українського. Про це свідчать вже самі назви розділів: “О свободе или вольности словянской”, “О народе Роксоланском и наречии его” та ін. Віддаючи належне ідеї провіденціалізму в історії, він реалістично розмірковує про суб’єкт історичного розвитку та рушійні сили соціальних перетворень. У нього немає сумніву, що світ цей створено не для спокою і відпочинку, а для праці людської і подвигів, не для тиші та утіх, а для боротьби й “ратоборства”<sup>144</sup>.

Як і інші барокові українські мислителі, Д.Туптало високо підносить роль у суспільстві трудівників, творців матеріальних і духовних цінностей. Особливо шанує він працю селян, присвятивши їм твір “Доброе слово земледельцу”, пронизаний антеїстичними ідеями, притаманними людині з українською ментальністю: “Земледелие есть самое первое и самое нужнейшее из всех искусств... Оно – самое нужнейшее, ибо всякому человеку – и царю, и вельможе – хлеб для питания столь же необходим, как и последнему бедняку... Есть много других полезных для человека искусств, но все они суть

---

<sup>143</sup> Там само. – Арк. 417.

<sup>144</sup> Св. Димитрий. Алфавит Духовный. – М., 1909. – С. 218.

только вспомогательные в отношении к земледелию... Всякое искусство кормит только своего художника, а земледелие питает всех вообще: и трудящихся, и нетрудящихся”<sup>145</sup>.

Д.Туптала дивує те, що знатні люди, дворянство з презирством ставляться до селян, не вважають їх працю почесною, гідною для осіб знатного походження. З цього приводу мислитель нагадує, що землеробами спочатку були і Премисл, король Чеський, і Пяст, король польський. Для більшої переконливості своєї думки про гідність хліборобів він звертається до Старого Заповіту, де сказано, як Бог землероба Гедеона покликав до управління ізраїльтянами, а пророк Ілія від плуга взяв Єлисея і зробив його пророком Божим. Висновок такий: “... Итак, да не стыдился земледелец простого звания своего, и никто да не упрекнет его незнатностью происхождения его: из земледельцев выходили и цари, и Святые Угодники Божии!”<sup>146</sup>

У ряді своїх творів Д.Туптало висміює й таврує пихате дворянське благородство, “суету благородства”, коли знать доводить один одному свої родові переваги. Та нехай ніхто не хвалиться й величається благородством предків, бо всі ми знаємо, що пішли від єдиного пращура – землероба Адама, якому Бог велів: “В поте лица твоего снеси хлеб твой”. Ці роздуми подібні до доказів Мюнцера про рівність людей: коли Адам орав, а Єва пряла, тоді хто був дворянином? Український мудрець мріє про той час, коли “благородні” нероби будуть знехтувані, а “худородні” трудівники житимуть у належній їм пошані.

Але це в майбутньому, а в сучасному для Д.Туптала світі було “много людей, которые даром хлеб едят, – и сосчитать их нельзя”<sup>147</sup>. Дмитрій хоч і не виділяє “світ зла”, як це зробив К.Транквіліон-Ставровецький, але критика соціальної несправедливості, експлуатації, прагнення нажитись за рахунок інших у нього не менш нищівна, ніж у його попередника: “Богатые... убогих, – констатує мислитель, – насилуют отъемлюще, грабят, обирают, влекут на судилище, на правежах ставят, бьют без пощады, отнюдь не милосердствуют”<sup>148</sup>. Прагнення наживи, “сребрелюбіє”, на його думку, лежить в основі чвар і війни, кривд і грабунків, тяганини позовів, крадіжок і злочинства.

---

<sup>145</sup> Святой Димитрий Ростовский и его избранные творения. – С. 116 – 117.

<sup>146</sup> Там само. – С. 117.

<sup>147</sup> Там само.

<sup>148</sup> Сочинения Св. Димитрия, митрополита Ростовского. – К., 1824. – Ч. 2. – С. 519.

На його переконання, люди, які живуть за рахунок інших, втратили совість. Даремно було б шукати совість, упевнений Д.Туптало, у царських та боярських палатах, бо там чинять неправду, кривдять невинних, грабують їх, беруть хабарі; так само немає совісті й у патріаршому оточенні, в монастирях, судах і серед купців у торгових рядах. Мислитель прагне розбудити совість сильних світу цього, на багатьох прикладах із життя показуючи, що “сребрелюбіє” є величезний гріх, а багатство у світі є нетривкий ґрунт для людини. “Часто, – говорить він, – сребро обманывает своего господина и, случайно исчезая, оставляет его в нищете, и тот, кто надеялся до конца жизни жить во всем изобилии, вдруг лишается насущного хлеба”<sup>149</sup>.

Свобода людини, на його думку, полягає у звільненні від надмірного багатства. Але він не кличе до аскетизму. Як і інші українські барокові мислителі, Д.Туптало стоїть на боці тих людей, які забезпечують собі достаток власною працею. Людину праці він прагне піднести до рівня Бога, як це робилося у творах діячів Західного Відродження. “Человек рождается для труда. Тот, кто не трудится – хлеба не ест”, цитує він біблійну думку.

Особливо тяжким злом Д.Туптало, як і Л.Баранович та І.Галятовський, вважав війни. Зла справа війна, зазначав він, бо суперечить добру миру. У мирний час утверджуються царства, розбудовуються села й міста, росте кількість населення, добробут людей, а війна все добро нищить. Все ж він, подібно до Галятовського, розрізняє несправедливі й справедливі війни. Критеріями їх є відповідно напад ворога на якусь країну або захист від цього нападу. Зокрема, він виправдовує війну Росії під проводом Петра I проти завойовника Карла.

Д.Туптало впевнений, що зло у світі можна подолати, створивши суспільство людської рівності та справедливості. При цьому він звертається до утопії Л.Барановича, згідно з якою світ зла можна перетворити на світ добра шляхом оновлення “Ветхого Адама” і досягнення ним статусу “Нового Адама”. Д.Туптало поділяє цю думку: у сучасної йому людини рушійною силою діяльності є матеріальний інтерес, а у людини майбутнього (у “Нового Адама”) на перший план має вийти духовність, прагнення безкорисливо творити добро ближньому. Він пише: “Будем обновляться и мы сами, как

---

<sup>149</sup> Св. Димитрий Ростовский. Житія святих. – Кн. 1. – М., 1991. – С. 14.

храмы живого Бога, отвергая ветхого человека и облакаясь в нового, чистим себя от застрявших в нас зол, станем совершать доброе дело”<sup>150</sup>.

Для глибокого усвідомлення шляху перетворення “старої” людини на “нову” Д.Туптало розглядає сутність людини, що стає найбільш важливим для його філософської думки. Основним стрижнем його світоглядних роздумів є антропологічно-етичний напрямок, вчення про сутність людини, сенс її життя. Проблему людини він прагнув розв’язати, керуючись своїм розумінням сутності Бога та його взаємин зі світобудовою, з одного боку, та виходячи з аналізу соціального тогочасного буття, з іншого боку.

У Д.Туптала, як уже сказано вище, двонатурне бачення макрокосму поширюється й на розуміння мікркосму, тобто на людину. Як у великому світі, так і в малому, в людині, є два ества, стверджує мислитель: “Всякий по себе человек двоякий: внешний и внутренний, плотский и духовный. Внешний видим, потому что плотян, внутренний невидим, потому, что духовен”<sup>151</sup>. Не заперечуючи важливості тілесного в людині, Д.Туптало підкреслює, що істинне її начало криється в духовності, в її душі. Він переконаний, що “не в бороде и не в лице образ Божій і подобіє, а в душе человека”<sup>152</sup>. Відповідно до Біблії, мислитель душу людини найчастіше називає її серцем, але останнє нерідко зводить до її розуму та сукупності моральних якостей індивіда; іноді у нього серце виступає як синонім совісті. Але, як свідчить аналіз творів мислителя, він не обмежується такою характеристикою серця. Це поняття у нього служить для означення найглибших почуттів та інших сутностей індивідуальності, для з’ясування природи індивіда з його “середини”. Серце конкретної людини містить у собі “великую печаль и сокрушение”, особа знаходить “вину в сердце”, відчуває “радость сердцем”, “серцем слышим”, можемо “сокрушенным сердцем жалеть о тех грехах, какие были сделаны”, серцем відчуваємо, “в чем состоит истинное покаяние” і т. п. Отже, істинна людина як індивідуальність – це її специфічно-сердечне буття, її екзистенціальне ество.

У серці людини, на думку барокового мислителя, втілюється Бог, якого треба досягнути в собі. Звідси випливає необхідність самопізнання. Більшість людей чимало

---

<sup>150</sup> Там само. – С. 275.

<sup>151</sup> Св. Димитрий Ростовский и его избранные творения. – С. 247.

<sup>152</sup> Св. Димитрий Ростовский. Житія святих. – Кн. 1. – С. 492.

знає про властивості зовнішнього світу, про предмети, речі та явища, які нас оточують, але не задумуються над своїм єством, над первинністю свого існування.

Люди шукають царство Боже у зовнішньому світі, але ж воно в тобі самому; значить, пізнання себе, свого серця, душі то є пізнання Бога в собі, неодноразово повчає Д.Туптало. Він радить кожному: “Да предложи своему уму такие вопросы: Кто ты? Откуда и куда идешь? Кто ты? Человек бренный, тленный, немощный, подверженный всяким болезням, злым случайностям, всяким бедам и всякому несчастью. Откуда ты? Из праха земного создан, от похоти плотской зачат, от болезней материальных рожден... Куда идешь? Во гроб, и нет ни для кого: ни для царя, ни для князя, ни для богача, ни для нищего, ни для ученого, ни для невежды, – нет иного конца, кроме гроба, а во гробе тление, черви, смрад, гной, персть, а затем – и совершенное уничтожение. Итак, каждый познай сам себя”<sup>153</sup>. Намалювавши страшну картину невідворотної загибелі людського тіла, мислитель пише про безсмертя душі, внутрішнього духовного світу, який залишається навіки. Він так осмислює проблему смерті й безсмертя: самопізнавши Бога в собі, людина у вірі й любові до нього зливається з ним в єдине, а значить її душа отримує шлях до вічності.

Д.Туптало категорично твердить, що “начало и корень всякому греху безумие есть и бесловесное в себе непознание”<sup>154</sup>. Він розглядає людську душу (серце) як мікрокосмічну арену всесвітньої боротьби благого та злого начал. У душі борються Боже начало та “князь тьми” – диявол. Причому зазначимо, що диявол тут не є алегорією, а володіє онтологічним статусом. Мислитель запевняє читача, що диявол присутній у єстві кожного із нас, проявляючись у прагненні індивіда до наживи, плотських похотей, злих вчинків, у бажанні знущатися над ближніми. Отже, внутрішня людина є єдністю протилежностей. Хоч у Біблії сказано, що Бог створив людину “по своему образу и подобию”, але це не означає, що кожен індивід автоматично стає особистістю, яка слідує Божим настановам. Причина у тому, що “душа наша хотя по своей природе, как созданная от Бога, и совершенна, но по своей свободе несовершенна, и много требует для своего совершенства”<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> Св. Димитрий Ростовский и его избранные творения. – С. 140.

<sup>154</sup> Сочинения Димитрия, митрополита Ростовского. – Ч. 1. – С. 213.

<sup>155</sup> Св. Димитрий Ростовский и его избранные творения. – С. 40.

У зв'язку з цим мислитель розрізняє “образ” і “подобіє” Боже в людині. “Образ Божий приємлет душа во время свого от Бога создания, подобіє же Божіє в ней совершается в крещеніи, образ в самовластїи, подобіє – в добродетелях”<sup>156</sup>. Значить, щоб конкретна людина стала “подобієм” Божим, треба прийняти шляхом хрещення християнську віру, в основі якої лежить любов до ближнього, що кличе до творення добродійних справ. Самопізнавши двояку сутність своєї душі, потрібно відректися від “диявольських похотей”, слідувати Божим заповідям, творячи добро.

У Д.Туптала є елементи екзистенціального мислення, які проявляються у розумінні ролі “граничної ситуації” для усвідомлення індивідом своєї сутності й сенсу життя. Найбільш виразним видом “граничної ситуації” він вважає смерть, присвятивши цій проблемі твір-проповідь “Что такое смерть и сколько полезно памятование о ней”. Він нагадує читачу очевидне: “Действия смерти таковы: она отнимает у человека все, что имеет в этом мире – багатства, почести, славу, красоту, наслаждение всеми благами”<sup>157</sup>. На жаль, більшість людей не задумується над цим у повсякденному житті. На його думку, особливо багаті й знатні не здатні пам'ятати про неминучу смерть, коли душа розлучається з тілом, і людина перестає бути людиною. Це найгірша їх помилка і причина їх “диявольських” вчинків, описуючи які, Д.Туптало запитує сильних світу цього: “Ужели для вас не довольно того, что вы утруждаете бедных людей тяжелыми работами и, без милосердия на них возлагаемыми, и резкими обидами, и притеснениями?”<sup>158</sup>. Мислитель гнівно засуджує тих, які “ненасытно ищут обогащения, забывают Бога и обижают своего ближнего грабежом, воровством, разбоем и всякими неправдами”<sup>159</sup>. Він викриває лицемірство таких багачів, які мурують храми, займаються благодійництвом, вважаючи, що це врятує їх від гріхів, пов'язаних із знущенням над людьми у цьому світі. Димитрій упевнений, що “которые творят милостыню, созидают и украшают святыя храмы, если делают это по тщеставию, или, подавая одним милостыню, других обижают, храмы Божии создают и украшают от неправедных имений, от слез и крови людской, а не от своїх праведных трудов”<sup>160</sup>, приречені до пекла.

---

<sup>156</sup> Дм. Ростовський. Розыск... – Арк.. 253.

<sup>157</sup> Св. Димитрий Ростовский и его избранные творения. – С. 134.

<sup>158</sup> Там само. – С. 156.

<sup>159</sup> Там само. – С. 43.

<sup>160</sup> Там само. – С. 186.



Димитрій на боці простих трудівників, які живуть своєю працею. У проповіді “Дорогие жемчужины” він називає працю однією з найбільших цінностей. Звертаючись до бідняків, він пише: “Хотя бы ты был беден вещественно, но ты можешь быть богат добрым произволением: есть у тебя, как у самодержавного царя, свободная воля, вместо царства; ты почтен от Бога разумом, вместо царського венца; душа и тело – вот города твои; душевные и телесные страсти – вот рабы твои; добрые помыслы – вот воинство твоё”<sup>161</sup>. Притаманний вченню мислителя кордоцентризм знаходить вираз у проповіді любові, віри, милосердя, терпимості, що є рисами ментальності українців. Він не сумнівається у тому, що “человек существо земное, но выше всех смертных животных: кроткое, любезное своим ближним...”, завдяки любові, яка живе в людині. Ті ж, хто втрачає любов, стають “лютыми друг к другу больше, чем звери”<sup>162</sup>.

Д.Туптало чимало розмірковує над проблемою формування особистості. У його творах знаходимо думки, подібні до концепції Дж.Локка “*tabula rasa*”. Він переконаний, що людина народжується з душею, яка подібна до чистої дошки, а потім зовнішні впливи формують її свідомість. Вирішальну роль у цьому для формування особистості відіграють періоди дитинства та юності: “Ибо кто к чему навькнет с детства, от того и под старость не скоро отстанет; и какие правила усвоит в молодости, добрые или лицемерные, с теми состарится и умрет. Малое дитя подобно доске, приготовленной для картины, и какие изображения напишет на ней живописецъ, доброе или худое, святое или грешное, Ангела или беса, то и останется навсегда. Так и ребенок: какое родители дадут ему воспитание, какому научат ему образу жизни, в том он и останется на всю жизнь”<sup>163</sup>.

Але подібні думки мислителя не означають, що він стоїть (говорячи сучасними поняттями) на есенціальній позиції відносно причин формування особистості. Згідно есенціальній позиції, субстанція сутності людини (природа, соціум культура) знаходиться поза індивідом, передує його особистості й інтегрується у ній у процесі соціалізації. Д.Туптало, відзначаючи вплив середовища на становлення особистості, особливо роль сім’ї в дитинстві, підкреслює, як видно з попередньої цитати, значення способу життя (“образа жизни”). Як відомо, спосіб життя – це вся сукупність видів

---

<sup>161</sup> Там само. – С. 42.

<sup>162</sup> Св. Димитрий Ростовський. Житія святих. – Кн. 1. – С. 80.

<sup>163</sup> Св. Димитрий Ростовський и его избранные творения. – С. 112.

життєдіяльності індивіда. У творі “Мудрые советы родителям” та інших мислитель батьківське виховання якраз і розуміє не як словесні повчання, а як прилучення до певного способу життя, що є вирішальним фактором самотворення особистості.

За Д.Тупталом, людина вільна у виборі своїх вчинків, врешті усього життєвого шляху. Самопізнавши себе, індивід вибирає, як йому діяти, виходячи із своєї автономності та розуміння відповідальності за вчинки. Батьківське виховання, таким чином, зводиться до вироблення навичок розрізняти добро і зло, благо й гріх та до пам’ятання про відповідальність за скоєне як перед людьми, так і перед Богом. Д.Туптало пише, що кожна дитина має відчувати невідворотність покарання за поганий вчинок з боку батьків; кожна людина має пам’ятати про Божу кару за гріхи. Один із його творів називається “Без страха Божия от греха не удержаться”. Але мислитель, як виявляється, розрізняє “страх плотський” і “страх духовний”. У чому їх різниця? “Страх плотский есть страх раба и невольника; страх духовный есть страх сыновний”, пише він. А далі йдуть пояснення: раб боїться покарання, тому виконує волю господаря; вільна людина вибирає, кого їй любити, тому вона боїться негідним вчинком засмутити любимого. Для такої людини “утешительно с любовью соединяют страх”: коли ти любиш Бога чи батька, то боїшся їх засмутити грішними вчинками <sup>164</sup>.

Отже, у творчості Д.Туптала є певні спроби осмислити сутність особи як результату впливу на її формування зовнішнього світу, зокрема соціуму, і переломлення цього процесу через автономні риси індивіду, через його серце, дане Богом. У цього українського мислителя є намагання поєднати протилежності – есенціальне та екзистенціальне начала в особистості: само творення індивідуальності є процесом особливого, сердечного, вільного інтегрування соціуму в особистість через її певний спосіб життя, всю суму видів її життєдіяльності.

У думках Д.Туптала є зародки ідей, що пізніше розроблені в творчості Г.Сковороди як концепції “спорідненої праці” та “нерівних рівностей”. Він упевнений, що Бог нікого не обділяє, але надає кожному різні здібності до праці. Треба шляхом самопізнання визначити свій життєвий шлях, не заздрячи іншим, бо заздрість шкодить саме заздрісній людині, яка “страдает не столько от своего несчастья, сколько от чужого счастья: он (завистник) терзается сердцем, когда видит ближнего своего выше себя, в

---

<sup>164</sup> Там само. – С. 84 – 86.

счастье и почете”<sup>165</sup>. Він радить: “Не завидуй и зависть незлобием побеждай” (таку назву носить один із його творів). Замість заздрощів варто шукати роботу, яка відповідає сердечному покликанню: “Не всем же быть ученими, в государстве, нужны и простецы, чтобы было кому работать, землю возделывать, на брани сражаться и исполнять другие государевы службы”<sup>166</sup>. Вибір кожного виду діяльності несе відповідальність індивіда за неї, причому чим вища посада, тим вища й відповідальність: “... Справедливость требует, чтобы законодатель был и законоисполнитель”<sup>167</sup>

Особливі вимоги Димитрій ставить до людей, які обрали сан священника. Він констатує, що, на жаль, серед священників “поистине не один нашелся бы, который пришел в тот сан не столько для славы и чести Божией, сколько для своего прославления, не столько для пользы людей, сколько для своей корысти”<sup>168</sup>. Звичайно, священник повинен мати прибуток, щоб годувати сім’ю, але не має забувати, що головне для нього – служіння Богу й людям, повчає Димитрій у проповіді “Слово в неделю Жен-Мироносиц”.

Д.Туптало також значну увагу приділяє питанням індивідуальності людини та розкриття її особистості в різні періоди життя у відповідності зі способами й напрямками праці. Тут його цікавить переважно мотивація вибору добра і зла, відповідних промислів та вчинків. Він увесь час прагне морально спрямовувати людину на протидію злу і високу добродієність, що проявляється, перш за все, у справах. Голос діла, на його думку, є переконливішим, ніж голос слова. Особливо це стосується наставників, які повинні бути прикладом у житті. Він засуджує тих, хто говорить мудро, а живе бездумно, вчить добра, а робить зло

Сам Д.Туптало був прикладом єдності слова й діла. Він не тільки вчив гуманізму, але, наскільки міг, робив людям добро. У своєму заповіті він писав, що “не собирах злата и серебра, не изволях имети излишних одежд, ни каких-либо вещей, кроме самих нужд, но нестяжание и нищету иноческую духом и самим делом по возможному соблюсти тщехся”<sup>169</sup>.

---

<sup>165</sup> Там само. – С. 89.

<sup>166</sup> Там само. – С. 37.

<sup>167</sup> Там само. – С. 32.

<sup>168</sup> Там само. – С. 176 – 177.

<sup>169</sup> Там само. – С. 15.

Відомо немало фактів добродійної діяльності Д.Туптала. Він завжди захищав монастирських селян від поборів з боку властей. Під час його архімандритства в Єлецькому монастирі на Чернігівщині був голод. Димитрій купував хліб і в своєму монастирі годував голодних селян. Ставши митрополитом, він за свої кошти відкриває і утримує у Ростові греко-латинське училище, що діяло подібно до Києво-Могилянської академії та Чернігівського колегіуму. При училищі було влаштовано “спудейський” театр, де ставилися його драматичні твори.

Проте в Росії Данила Туптала не покидала туга за рідною Україною. В його архієрейському домі висіли портрети українських діячів церкви: Варлама Ясинського, Стефана Яворського, Лазаря Барановича. За рік до смерті він їде до Москви, аби взяти участь у висвяченні в архімандрити земляка І.Кроковського. При Георгіївській церкві у Великому Устюзі архієрей Ростовський будує притвор на честь київських преподобних Антонія і Феодосія Печерських.

Будучи великим книголюбом, Д.Туптало зібрав за життя одну з кращих у тогочасній Російській імперії церковних бібліотек, що була передана духовному училищу. Проте “малоросійські акценти” в Ростовській єпархії, котрі вводились ним у проповідях, викликали неприязнь та утиски з боку московських властей та церковників. Про це писав він, зокрема, у листі до С.Яворського: “Скільки беззаконь, скільки образ, скільки утисків волають до неба і збуджують гнів і помсту Божу”<sup>170</sup>.

Зрештою підкреслимо, що навіть короткий огляд творчості Д.Туптала є незаперечним доказом того, що він репрезентує етико-антропософський напрямок в українській культурі, оригінальною гілкою якого були здобутки діячів Чернігівського вченого гурту кінця XVII – початку XVIII ст. За змістом і формою свого філософствування цей напрямок органічно вписується в гуманізм українського бароко з його прагненням зацікавити людину праці пізнавати і перетворювати реальний світ в ім’я своїх інтересів, не втрачаючи при цьому віру предків. Вона була основою духовного єства особистості, фундаментом у боротьбі за свободу Батьківщини.

---

<sup>170</sup> Цит.: У нашому перекладі за: І.Шляпкин. Св. Димитрий Ростовский... – С. 293.

## ІОАНН МАКСИМОВИЧ

(1651 – 1715)

Уродженцем Чернігівської землі, на якій він потім плідно працював близько 16 років, був Іоанн Максимович. Видатний православний церковний діяч кінця XVII – початку XVIII ст., талановитий духовний письменник і мислитель народився у грудні 1651 року у м. Ніжині у шляхетній сім'ї Максима та Єфросинії Васильківських. Його батько Максим займався торгівлею у Ніжині, а згодом переїхав мешкати до Києва, де орендував млини та шинки, що належали Києво-Печерській лаврі. Філарет (Гумілевський) зазначав, що Максим Васильківський любив називати себе Печерським, бо на оренді ґрунтів у лаврі “нажил достаточное состояние”<sup>171</sup>. Достаток сім'ї збільшився, коли гетьман І.Мазепа віддав Васильківському оренду “індукти”, тобто збирання податків з привізних товарів на користь Військового скарбу. І.Мазепа високо оцінив діяльність Максима на цій посаді, бо “індукта” стала одним з найголовніших джерел постачання коштів до державної скарбниці.

Іван був старшим сином у родині Васильківських, тому отримав прізвище від батькового імені, як тоді було прийнято в Україні. Відомо, що п'ятеро його братів обрали військово-політичну кар'єру, були сподвижниками гетьмана І.Мазепа. А Іван та його брат Григорій обрали шлях церковнослужителів. Початкову освіту Максимович здобув спочатку вдома, а потім в одній з парафіяльних шкіл Ніжина. У 10 років його віддали до Києво-Могилянського колегіуму, який він закінчив 1669 року і був залишений викладачем латини та інших предметів латинського циклу. У віці 25 років архімандрит Свято-Успенської Києво-Печерської лаври І.Гізель висвячує Івана Максимовича в ченці. Під час чернецького постригу він приймає ім'я Іоанн, з яким і увійшов в історію.

Іоанн Максимович посилено займається самоосвітою. Через певний час його старанність і здібності були помічені Л.Барановичем, який рукопокладає його спочатку ієродияконом, а потім – ієромонахом і призначає економом лаври. У 1678 році він брав участь у посольстві до московського царя, яке просило захисту від турків. Сам же Максимович додатково звернувся з проханням повернути лаврі Успенський Свенський монастир під Брянськом. Клопотання було задоволене, а управління монастирем

---

<sup>171</sup> Див.: Філарет (Гумілевський), архієпископ. Историко-статистическое описание Черниговской епархии. – Чернигов, 1873. – Кн. 1. – С. 63.

доручили ієромонаху Іоанну. Протягом наступних 15 років він виконував обов'язки намісника цієї обителі, неодноразово залучався керівництвом Києво-Печерської лаври до дипломатичних місій. Зокрема, упродовж 1680 – 1695 років брав кілька разів участь у посольствах до Москви. Особливо вдалою була дипломатична поїздка 1683 року, коли за дорученням архімандрита В.Ясинського він добився виходу Києво-Печерської лаври з-під юриспруденції Константинопольського патріарха і прямого підпорядкування монастиря Москві.

З 1695 року життєдіяльність Максимовича пов'язана з Чернігівською єпархією. Архієпископ Феодосій Углицький запропонував йому посаду архімандрита Єлецького монастиря. А вже через рік, після смерті Феодосія, відбулися вибори владики на Чернігівську архієрейську кафедру. Хоч 1686 року українська православна церква була приєднана до Московського патріархату, але традиція виборів ієрархів в українській церкві ще лишалася. Кандидатами на Чернігівську кафедру, крім Максимовича, були новгород-сіверський архімандрит Іларіон Лежайський та відомий чернігівський просвітник Лаврентій Крщонович. За підтримки І.Мазепи, чернігівського полковника Я.Лизогуба та місцевих міщан на виборах переміг І.Максимович. За поданням гетьмана Московський патріарх рукопоکлав Іоанна в архієпископський сан <sup>172</sup>.

Протягом п'ятнадцятирічного управління Чернігівською архієпископією І.Максимович розгорнув бурхливу й плідну діяльність. 1700 року з його ініціативи та за прямою участю було відкрито Чернігівський колегіум, який згодом став другим за значенням навчальним закладом на Лівобережній Україні після Києво-Могилянської академії. На повну потужність запрацювала заснована Л.Барановичем друкарня. Збудована “папірня”, яка виробляла папір для видання книжок. Розкрився талант І.Максимовича як богослова, духовного поета та мислителя.

Саме в чернігівський період його діяльності були написані та видані власним коштом більше десяти книг. Основні з них такі:

1. “Нравоучительное зеркало” (видана в Чернігівській друкарні 1703 та 1707 років), де мова йде про обов'язки посадових державців.
2. “Феатрон, или позор нравоучительный” (витримала три видання протягом 1703 – 1708 років). Це велика за обсягом книга, в якій розвиваються ідеї

---

<sup>172</sup> Див.: Там само. – С. 64 – 65.

попередньої: про сутність влади і моральні обов'язки світських начальників і духовних чинів.

3. “Алфавіт, рифмами сложенній от Священного Писанія” (1705), що є віршованим перекладом коротких описів святих. Тексти запозичені з різних джерел, перекладені викладачами колегіуму та Максимовичем. Він же був редактором збірки.
4. “Богородице Дево радуйся” (1707) – вірші на честь Богоматері; описані її чудотворні діла.
5. “Толкование на 50<sup>й</sup> псалом” (видана в друкарні Києво-Печерської лаври в 1707 році, а за іншими даними в Чернігові у 1708 році).
6. “Отче наш” (1709) – сім роздумів на користь цієї молитви.
7. “Царський путь Креста Господня, вводящий в живот вічний, или нравоученіє, как должно носить Крест Христов” (1709). Книга присвячена перемозі Петра I під Полтавою.
8. “Осмь евангельских блаженств” (1709).
9. “Богомисліє в пользу правоверных” (1710). Цей твір є перекладом з латини книги протестантського теолога XVII ст., професора німецького Ієнського університету Й.Герхарда. Праця видана в Чернігівській друкарні 1710 року, а потім ще двічі у 1711 році. Звичайно, переклад книги протестанта, зроблений з урахуванням світоглядних засад І.Максимовича, є творчим доробком перекладача, доповнений рядом його віршів та присвячений вихідцю із Києво-Могилянської академії, митрополиту рязанському С.Яворському.
10. “Іліотропіон, сообразованіє человеческой воли с Божественной изобразующей” (1714). Російські автори знаходили в цьому творі чимало прямих запозичень із праць єзуїта Дрекселія. Однак у XIX ст. професор Ніжинського історико-філологічного інституту І.А.Максимович довів, що це власноручний твір Іоанна, який він написав як курс лекцій для студентів Києво-Могилянського колегіуму, коли працював там викладачем. У Чернігові І.Максимович переклав свій курс з латини на “словеноросский язык”, і твір під назвою “Іліотропіон”, що в перекладі з латинської мови означає “соняшник”, був надрукований у Чернігівській

друкарні вже після від'їзду Іоанна до Тобольська. Професор із Ніжина І.А.Максимович у ХІХ ст. переклав російською мовою дві з п'яти книг трактату “Іліотропiон”, надрукував їх у “Черниговских епархиальных известиях” у 1884 – 1885 роках.

На користь оригінальності “Іліотропiона” свідчить і висловлювання відомого російського богослова, педагога та філософа М.Маркова, який у кінці ХІХ ст. був ректором Чернігівської семінарії: “По возвышенности основной христианской идеи, по строгости, соединенной с живостью стиля, особенно глубокой искренности верующей мысли и благочестивого настроения, которым проникнуто творение святителя И.Максимовича, оно и в настоящее время должно иметь свою ценность”<sup>173</sup>.

Що “Іліотропiон” є власноручним оригінальним трактатом українського мислителя, побічно свідчить і таке: цей твір поширювався в Росії, у той час як “Богомисліє” та “Осьмь євангельських блаженств” царським указом були заборонені, бо в них Петро I знайшов “многие лютеранские противности”<sup>174</sup>. В цілому ж твори чернігівського єпископа користувалися популярністю серед православних Росії та України і за його життя, і після смерті. Чернігівський дослідник ХІХ ст. М.Славін зазначав, що твори І.Максимовича були “в большом ходу и имели огромное значение. Их с немалым удовольствием принимал в дар сам цар русский Петр Великий”<sup>175</sup>. Однак велика популярність не завадила російському царизму відправити І.Максимовича у “почесне заслання” до Сибіру. А трапилося це ось як.

У 1708 – 1709 роки І.Максимович переживає тривожні драматичні часи, пов'язані з провалом спроби І.Мазепи вирвати Україну з-під влади російського царизму. Дружні взаємини родини Васильківських і особисто Іоанна з гетьманом могли стати приводом до розправи над чернігівським архієпископом. І.Максимовичу довелося виправдовуватися, доводити свою непричетність до змови І.Мазепи. Разом з іншими православними ієрархами він був змушений підписати послання до віруючих, у якому містилося багато

---

<sup>173</sup> Цит. за: Передмова до надрукованого в “Черниговских епархиальных известиях” (Далі – ЧЕИ) “Іліотропiону”. – 1884. – № 13. – С. 609.

<sup>174</sup> Див.: Харлампович К. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. – Казань, 1914. – Т. 1. – С. 489.

<sup>175</sup> Славин Н. Иоанн Максимович, митрополит Тобольский, бывший архиепископ Черниговский // ЧЕИ. Приб. – 1892. – № 14. – С. 637.



наклепів на Мазепу, взяти участь у глухівській церемонії “анафемствування” гетьмана та в обранні нового гетьмана Івана Скоропадського.

Смертельна небезпека нависла над І.Максимовичем у грудні 1709 року, коли козак Менської сотні Пархоменко під час допиту зізнався, що віз листи від І.Мазепи до чернігівського архієпископа. Іоанн змушений був давати пояснення Петру I, який зняв з чернігівського владики звинувачення у зраді. Можливо, вирішальну роль у цьому відіграло заступництво місцеблюстителя патріаршого престолу С.Яворського<sup>176</sup>. Все ж Петро I після виступу І.Мазепи не довіряв українській козацькій та духовній еліті, багатьох представників якої вислали до Росії. Не обминуло заслання й І.Максимовича. У березні 1711 року він отримав царський указ про призначення його митрополитом Тобольським та всього Сибіру і прибув до місця призначення у серпні 1712 року.

Коротке життя І.Максимовича в Сибіру було наповнене не тільки церковною, але й культурно-освітньою діяльністю. Зокрема, він опікував слов'яно-латинську школу. За його настановою до цього навчального закладу стали приймати не тільки російських, але й дітей інших народів, що проживали в Сибіру. До програми школи було введено вивчення ряду нових предметів, а також твори П.Могили, нотний спів київського розспіву тощо. І.Максимович і за межами України пропагував духовні надбання свого народу. Хоч здоров'я його було підірване, але він майже до своєї кончини проводив активну місіонерську діяльність серед племен остяків та вогулів, заснував Пекінську православну місію для поширення християнства в Китаї.

Помер І.Максимович 23 червня 1715 року. Зважаючи на величезну популярність митрополита серед священників та мирян, у 1916 році Російська православна церква канонізувала Іоанна як святого.

Життя і праці І.Максимовича досліджувалися церковними істориками, богословами в минулі століття. Його вірші, перекладені на сучасну українську мову, увійшли до хрестоматій, вивчаються філологами та культурологами. Щодо філософських ідей його літературної спадщини, то вони залишаються маловідомими. Філософські монографії іноді кількома абзацами пронизує згадка про окремі світоглядні думки І.Максимовича. Для переліку філософських статей про його ідеї забагато пальців однієї руки. Даний розділ книги є скромною спробою дещо заповнити прогалину у висвітленні

---

<sup>176</sup> Див.: Филарет... Указ. праця. – С. 68 – 69.

філософських змагань цього неординарного мислителя кінця XVII – початку XVIII ст., які притаманні його трактатам та поетичним творам.

Насамперед відзначимо широку філософську ерудицію цього письменника. Він демонструє блискуче знання і вміння використовувати філософські думки мислителів різних напрямків, течій і часів. Лише у творі “Феатрон” зустрічаємо сотні цитат або переказів тексту із праць античних філософів Анаксагора, Антисфена, Аристиппа, Аристотеля, Біона Борисфеніта, Демокріта, Діогена, Епітекта, Зенона із Елеї, Карнеада, Катона, Ксенофана, Ксенофонта, Марка Аврелія, Піфагора, Платона, Плутарха, Сенеки, Сократа, Цицерона; тут же знайшли використання праці середньовічних філософів Боеція, Томи Аквінського та ін.

І.Максимович, як і інші барокові мислителі, знаходився під певним впливом піфагорейства. Про це свідчить благоговійне схиляння перед містичністю чисел, які лежать в основі світу за Піфагором і за допомогою яких можна виразити зміст речей і явищ. У творі “Феатрон” І.Максимович не просто називає своє авторське ім’я, а розписує його цифрами (Іоанн = 10 + 70 + 1 + 50 + 50):

Трудившагося имя хочеш, друже, знати,  
Сто осьмь десять число зволь собрати,  
Благодарное имя, данное тебе носить,  
В архиерейском сану о всех Бога просить.

Все ж особливе місце в його творах посідають ідеї неоплатонізму та ареопагітичні концепції, які були притаманні східній патристиці. Вони й визначають як онтологію, так і гносеологію чернігівського мудреця. Зокрема, він прагне утвердити моністичну неоплатонічну ідею про те, що Єдине шляхом еманациї творить численне поетапно. Про його захоплення ареопагітичними твердженнями свідчить структура віршів “Богородице Дево”, в основу якої покладемо дев’ять чинів небесної ієрархії, що відповідає змісту трактату Псевдо-Діонісія Ареопагіта “Про небесну ієрархію”. Він так визначає архітектоніку книги “Богородице Дево”:

Зачатіє Престолаы, начала глашают  
И Благовещеніє Власти прославляют.  
Сили вся Рожденіє, славны Херувимы,  
Христа воспитаніє з страшны Серафимы.  
Припаданет царіє, зрящіи Таинство,

С Архангелы, Ангелы небе сил множинство,  
Еже во успении Деве сотвориша.  
Благопул як цю песнь Ангелы воспеша.  
От всех девяти чинов дерзких разделети,  
Богородице Дево в девять частей пети <sup>177</sup>.

І.Максимович неодноразово вступає в полеміку з католицькими богословами з питань походження Святого Духа. Але, виявляється, це не просто прагнення захистити основи православ'я, а й потреба утвердження моністичної концепції буття, що ґрунтувалось на діалектичному розумінні співвідношення єдиного й множинного. Український мислитель, заперечуючи католицьку доктрину про походження Святого Духа від Бога-Сина, доводить єдинотність осіб Трійці: “С Богом Отцем и Сыном и Духом неранствуует”. Тільки трансцендентне Єдине, за твердим переконанням І.Максимовича, створило цей множинний різноплановий земний світ.

Як відомо, з неоплатонічного розуміння творення світу впливає перехід на пантеїстичні позиції. Це притаманно й мисленню І.Максимовича: Єдине (Бог), створивши світ, розчинився в ньому, кожна річ містить у собі Божу сутність, якою є любов. В “Богомисліі” читаємо: “Во всякий твари представи нам Бог зеркало и образ любви” <sup>178</sup>. Якщо згадаємо (про це мова йшла вище), що цей твір є творчим перекладом протестантського автора, погляди якого частково поділяє чернігівський мислитель, то зникнуть сумніви щодо того, що у даному випадку Бог опускається на землю, стаючи сутністю речей.

Але “голий” пантеїзм не влаштовує українського мислителя початку XVIII ст. Наука того часу вже почала відкривати закони природи, про що І.Максимович знає. Тому він часом уявляє собі світ як сукупність існування законів, створених Богом. “Неразумным тварям Бог даровал вечные, неизменные законы течения мировой жизни, мирового кругообращения со всеми его видами и явлениями и переменами” <sup>179</sup>, – упевнений він. Створивши закони природи, Бог не втручається в її існування, стверджує він. Це вже деїзм, який доповнює пантеїзм.

---

<sup>177</sup> Максимович И. Богородице Дево. – Чернігів, 1707. – Арк. 211 (зв.).

<sup>178</sup> Максимович И. Богомисліє. – Чернігів, 1711. – Арк. 207.

<sup>179</sup> Максимович И. Іліотропіон // ЧЕИ. Приб. – 1885. – № 17. – С. 622.

Визнаючи існування законів природного світу, І.Максимович не сумнівається у дієвості принципу детермінізму, який поєднує необхідність та причинно-наслідкові зв'язки. Причому він говорить про обов'язкове існування ряду причин: “Всякая причина узнается по зависимости от другой, так составляется ряд причин, подчиненных одна другой...”. Правда, навіть розмірковуючи про ряд взаємопов'язаних причин, він використовує цей діалектичний принцип мислення для доказу існування Єдиного (Бога) як першопричини світу. “... Та причина, которая по бытию своему не была последствием предшествующей, есть первая причина, причина всех причин”<sup>180</sup>, – завершує мислитель тут же попередню думку.

Спираючись на твори Т.Аквінського, І.Максимович, як бачимо, бере на озброєння один із його доказів буття Бога. Але навіть цей католицький спосіб доказу існування Бога він інтерпретує по-своєму: Бог – це єдина причина всіх причин (причини розгортаються у множину). До того ж коли перша причина – Бог не має причини, то розумом він непізнаваний. Тобто перед нами апофатична теологія.

Така складна й дещо суперечлива онтологія І.Максимовича (поєднання неоплатонізму, пантеїзму та деїзму з існуванням першопричини) спричиняє наявність протиріч у його гносеологічних змаганнях.

Знання творчості античних мислителів, зокрема, орієнтир киево-могилянців на Аристотеля, на відкриті ним закони логіки, спонукали І.Максимовича до визнання сили розуму. Раціоналізм, який у XVII – XVIII ст. утвердився як принцип пізнання в Західній Європі, теж його не обходив. Барокові попередники Іоанна, починаючи з К.Транквіліона-Ставровецького і К.Саковича, звертаються до західної мудрості, визначаючи роль розуму в пізнанні земної реальності. На цих же позиціях стояли, як ми бачили, й старші однодумці І.Максимовича, соратники по діяльності Чернігівського літературно-філософського кола Л.Баранович, І.Галятовський. Не дивно, що й І.Максимович шанобливо ставиться до раціонального пізнання світу. Свободу волі, дану Богом людині, він, перш за все, пов'язує з її розумовою діяльністю: “Ум человеческий всегда празден

---

<sup>180</sup> Максимович И. О познании воли Божей и сообразовании с ней человеческой воли. – Чернігів, 1884. – С. 43 – 44.

есть и свободен, распространяется и широко разливается... и внятные прилежные мысли посылает в высоту”<sup>181</sup>.

Неодноразово у віршованій формі письменник закликає пізнавати світ з творів філософів, які прагнуть зрозуміти таємниці буття:

...Кто от мудрих философ постигнет бытие?  
Откуда трясение престрашное земли?  
Море превозносится шумом, волнами внемли.  
Откуда есть начало быстрых источников?  
Что град и что молния? Где начало громов?  
То что море широко зело есть славно?  
Почто воду кладежну во сладость подано?  
Кто нам о различии душ на небеси возвестит?  
О магнитах изречет словеси?  
Како простирается тонка паутина?  
Юже всю растерзает, едина година<sup>182</sup>.

Проте бурхливий, швидкоплинний, тривожний і часто трагічний соціальний світ епохи бароко, пояснення якого з точки зору людського розуму здавалося марним, приводить багатьох мислителів до розчарування у всемогутності раціонального способу пізнання реальності. К.Сакович, який прагнув уже в першій половині XVII ст. ставити пізнання природи розумом вище релігійної віри, надавав перевагу в розумінні явищ причинно-наслідковому методу перед схоластично-релігійним, усе ж вважав, що не будь-що можна раціонально пізнати. Якими б не були мудрими античні філософи, але виявилися безсилим багатьома що пізнати. Коли вони зустрічалися з безпорадністю свого розуму, то відчуття сорому примушувало їх кінчати життя самогубством. У цьому плані Сакович наводить деякі історії-легенди. Одна з них свідчить так про смерть Гомера: цей

---

<sup>181</sup> Максимович И. Духовные мысли или рассуждение о спасительном пути. – М., 1782. – С. 272.

<sup>182</sup> Цит. за: Хрестоматія давньої української літератури (до кінця XVIII ст.). – К., 1967. – С. 26.

муж великого розуму не зміг витлумачити слів рибалок: “Що зловили, залишили, а що не зловили маємо”. Через сором він того ж дня наклав на себе руки<sup>183</sup>.

Великою популярністю серед українських інтелектуалів XVII ст. користувалася і легенда про смерть Аристотеля, яку К.Сакович, посилаючись на Юстина Філософа, вводить до своїх “Аристотелівських проблем”. Усвідомивши свою інтелектуальну обмеженість, цей глава мудреців теж іде з життя: “Будучи не в змозі збагнути істинну причину, через яку Евріп сім раз в день і вночі повертав свої води, він помер від великого смутку й печалі”<sup>184</sup>.

І.Максимович продовжує цю тему у притчі “Премудрий муж”, що є оповіддю про одну премудру людину, ім'я якої, на відміну від Саковича, він не називає, підкреслюючи, що таке може статися з кожним розумним індивідом. Прийшовши на берег річки Евріп, мудрець не зрозумів причини руху води, як змінюється хід течії, і з великого смутку та відчаю втопився:

Він з того дивувався – як може це статись,  
Що мертві, але в русі [хвилі] і можуть зміщатись  
З одного місця в інше – у руслі невпинні,  
Хоч на одному місці, одначе незмінні.  
Про те він довго думав, долаючи подив,  
Як змінюються – грають річкові води;  
Про те він довго думав – і ввергся в пучину,  
У вирі віднайшовши і власну кончину.  
При тім гукнув він, перше, як в річку стрибнути:  
“Беріть мене, глибини, бо вас не збагнути!”<sup>185</sup>

Поважаючи розум, але не роблячи з нього фетиша, І.Максимович аргументує свою позицію різнопланово. З його апофатичної онтології випливає висновок про те, що Бог і весь трансцендентний світ є протилежністю видимого природного світу. Природні речі мають різноманітні властивості, які пізнаються відчуттями і розумом. І.Максимович

---

<sup>183</sup> Див.: Сакович Касіян. Аристотелівські проблеми // Пам'ятки братських шкіл на Україні. – К., 1988. – С. 417.

<sup>184</sup> Там само. – С. 417 – 418.

<sup>185</sup> Уривок з книжки “Алфавіт”. Цит. за: Антологія української поезії. У 6 т. / Упоряд. В.Шевчук. Т. 1. – К., 1984. – С. 268. / Переклад вірша В.Шевчука.

відстоює ареопагітичну позицію, неодноразово цитуючи І.Дамаскіна та інших східних філософів, згідно з якою Бог настільки безмірний та досконалий, що йому неправомірно приписувати властиві природним речам та явищам якості, висловлювати думку про них за допомогою логічних предикатів, неможливо стверджувати дефініцію Бога.

Тих, хто за допомогою розуму прагне проникнути у “тайны непостижимой пламени Божественной”, І.Максимович порівнює з комахами, метеликами, які кружляють уночі навколо вогнища, аж поки не згорять: “Касаясь огня Божественных судеб, ты упадеш и будешь крутиться словно бабочка в ночи возле огня, пока не сгоришь”<sup>186</sup>. Продовжуючи свої докази про непізнаваність Бога та його волі, І.Максимович пише, що “волны безграничного океана Высочайшего ума, непрестанно вращающиеся, восходящие и нисходящие, превосходят быстроумие всякой мудрости не только человеческой, но и ангельской”<sup>187</sup>. У вірші “Омега” поет порівнює Св. Трійцю з безмежним морем. Блаженний Августин, гуляючи берегом моря, побачив хлопчика, який черпальцем переливав воду з моря у рів. Здивувавшись діям хлопця, Августин попросив його пояснити і отримав відповідь: “Хочешь постигнуть умом непостижимое, на небеси и земли неместимое. Море – святая Троица”<sup>188</sup>.

Не тільки Бога, його вищу мудрість, біблійні сюжети й повчання, але й складні світоглядні питання людина не може пізнати розумом, бо стикається із антиномічними суперечностями. Пізніше вчення про антиномії розуму детально обґрунтував німецький філософ І.Кант, який дійшов висновку, що необхідно обмежити розум, аби дати місце вірі. Довгий час у радянський період цей вислів Канта в нашій філософській літературі трактувався як поступка релігії з боку родоначальника німецької класичної філософії, бо під вірою розумілась саме релігійна віра. Насправді ж І.Кант, перш за все, розробляв проблеми моральної віри.

У концепції І.Максимовича як богослова, звичайно ж, на перший план виступає віра в Бога, коли він підкреслює, що не розумом, а вірою слід пізнавати волю Всевишнього. Але у нього чітко прослідковується і потяг до осмислення віри як морально-етичної категорії. Про це свідчить виклад ним легенд про загибель мудреця у вірші-притчі “Премудрий муж”, яку ми розповіли вище. Саме конфлікт із дійсністю, яка

---

<sup>186</sup> Максимович И. Гліотропіон // ЧЕИ. Приб. – 1884. – № 15. – С. 665.

<sup>187</sup> Там само.

<sup>188</sup> Цит. за: Хрестоматія давньої української літератури. – С. 265.

розумом уявляється абсурдною, приводить до морального почуття – сорому перед самим собою і людьми. Говорячи мовою сучасного екзистенціалізму, така людина потрапляє в “граничну ситуацію”, задумуючись над смыслом життя. Розум не може дати відповіді про сенс життя, коли зовнішній світ уявляється абсурдним, коли суспільство постає як “руїна”. Без опори на високоморальну віру людина бачить єдиний вихід із трагізму “граничної ситуації” – смерть. Щоб не загинути, а навпаки, діяти, боротися зі злом, перемагати обставини, треба обіперти свій моральний світ на релігійну віру, яку приніс Ісус Христос. Його стійкість надихає віруючого на довготерпіння у надзвичайних ситуаціях і в повсякденній праці, позбавить слабкодухості. Віра сприймається серцем. Коли людина упокорить розум і очиститься серцем, вона зміцнить свою волю й прагнучиме до діяльності, до самовдосконалення, а не до смерті.

Розум і віра мають єднатись у пізнанні, але для Максимовича все ж віра вище розуму. На нашу думку, ця теза чернігівському архієпископу потрібна для утвердження ідеї про православ'я як прапор боротьби за українську національну самобутність. Він певною мірою продовжує традиції української реформації, що були притаманні діячам Острозького колегіуму та братств: розум вторинний по відношенню до віри; людина має всіляко боротись за збереження віри предків, щоб не втратити своє Боже начало, свою істинну духовність, а отже, й національну самосвідомість. Завдяки подібним настановам діячів Чернігівського гурту, у тому числі й І.Максимовича, місцевий колегіум кілька десятиліть у XVIII ст. залишався острівцем вільнодумства в Україні, одним із останніх bastionів духовної самобутності українства.

Прагнення поєднувати віру та розум ми бачили й у інших мислителів, мова про яких вже йшла в нашій книзі. І.Максимович, багато в чому поділяючи їх теоретичні засади пізнання, піднімає певною мірою гносеологію епохи українського бароко на вищий щабель. Зокрема, у його творах є намагання зрозуміти активність суб'єкта пізнання. Людина у нього – практичний діяч, який пов'язаний із зовнішнім світом працею. Внаслідок цього вона повинна пізнавати довкілля, бо праця без знань неможлива; у той же час трудівник здобуває знання і вміння у праці, чим збагачує свою особистість: “Многажедь же случается с иными правда и сия, что хотя человек в уме своем и не содержит мира, однако мир его упражнениями своими призываетс к себе. Мир – им, они – миру”<sup>189</sup>.

---

<sup>189</sup> Максимович И. Духовне мысли или рассуждения о спасительном пути. – С. 272 – 273.



Крім того, мислитель прагне виділити особливості художнього пізнання. На його думку, художній образ – це “універсалізація” природних об’єктів, їх властивостей у свідомості індивіда, що пізнає світ, прагнучи наслідувати його. Як один із прикладів художньої творчості, І.Максимович розповідає про дії живописця Зевекса, “як те чинив Зевекс, преславний іконописець”, який, намагаючись “сотворити ізображеніє в честь Юноны, не уповая премудростію хитрости разума свого, на превес взял кисть в руку его, но избранных девиц, благолепієм лица украшенных, во всем граде созерцанную красоту, паки от всех пяти точію избра от них в коежде, чтобы, лепотнейшаго и изряднейшаго собирая, начертанієм и яви”<sup>190</sup>. Отже, мистецький метод пізнання відрізняється від раціонального тим, що природне відтворюється у свідомості не як дефініція, а як образ, який є типовим для багатьох явищ, предметів, що сприймаються чуттєво.

Художнє пізнання Максимович неодноразово уявляє як “сердечне”. Втеча від розуму, який не може дати відповідь на питання про місце і сенс життя людини у світі, у чернігівського мислителя відбувається або до віри, або до художньо-образного освоєння дійсності. Обидва ці способи пізнання для нього є внутрішньо-екзистенціальними, сердечними, врешті, ірраціональними. Обмеженість раціоналізму породжує ірраціоналізм у пізнанні.

Згадаємо, що й у Західній Європі засилля картезіанського раціоналізму, що починається з XVII ст., викликало протест з боку окремих мислителів. Зокрема, Блез Паскаль прагнув доводити, що не тільки розумом, але й “серцем” людина пізнає світ. Ця теза в Західній Європі не набула широкої підтримки. А в українській філософії крок за кроком утверджуються зерна ірраціоналізму, що стають невід’ємною частиною концепції так званого кордоцентризму: поряд із розумом філософи все частіше у пізнавальний процес включають підсвідоме, символом якого виступає поняття “душа” або “серце”.

Як ми вже зазначали в попередніх розділах, “серце” як символ гуманістичного підґрунтя розуму, сутність особистості, особливий духовний орган і спосіб пізнання фігурує у ряду чернігівських мислителів. Багато разів цей термін у зазначеному смислі вживає і Максимович, особливо прагнучи передати словесно внутрішню сутність індивідуальності. Як справедливо зазначають відомі українські філософи А.К.Бичко та І.В.Бичко, “екзистенціально-індивідуалістичні риси українського менталітету, що

---

<sup>190</sup> Максимович И. Феатрон. – Чернигов, 1708. – Арк. 122 (зв.) – 123.

виростають... з особливостей способу життя наших прашчурів, виявились співзвучними гуманістично-неоплатонічним орієнтаціям саме східного (візантійського) християнства з його спрямуванням на “внутрішню” людину, неповторність людського індивіду, особистості”<sup>191</sup>. Саме такий підхід яскраво проявляється у розумінні людини І.Максимовичем.

Існування людини І.Максимович, як і інші діячі Чернігівського літературно-філософського кола, порівнює з морем, де спокій є відносним явищем, а хвилювання та шторм виступають характерними атрибутами. Людина подібна до моря тому, що живе пристрастями, тобто сутність людини – це сукупність її внутрішніх переживань. Це є прояв екзистенційного мислення, яке знаходить своє продовження й у роздумах про смерть. І.Максимович розробляє концепцію смерті людини, що значно не співпадає з ортодоксальною християнською догмою. У нього людська смерть – не відокремлення душі від тіла, а звільнення душі від пристрастей. Символи “море” та “пристрасть” у його творчості багаторазово виступають як трансценденції життя і смерті.

Якщо згадати перипетії історії України кінця XVII – початку XVIII ст., коли жив І.Максимович, то буде зрозумілою причина порівняння життя людини з морем. Морська мандрівка – це завжди “гранична ситуація”, говорячи мовою сучасного екзистенціалізму. На думку мислителя, як море тримає людину у постійній напрузі, а часто несе “юдоль плачу”, так і сучасне йому життя є згустком пристрастей, тривоги і горя. Барокова аналогія життя з тривогою і плачем у нього часто завершується скорботною постаттю Христа.

І.Максимович прагне визначити причини невлаштованості й трагічності сучасного йому суспільства. Це дасться йому нелегко. З одного боку, він переконаний у тому, що Бог не тільки створив цей світ, але й управляє ним. Його твори, особливо “Іліотропійон”, проникнуті духом провіденціалізму, божественного напередвизначення. Все відбувається згідно з волею Божою. І.Максимович, посилаючись на Августина Блаженного, заперечує думку про те, що долю людини визначає сліпий випадок – фортуна. В “Іліотропійоні” читаємо: “Случай или фортуна есть сонное мечтание язычников, вымысливших, по неразумию своему, некую Божию Фортуну, имевшую будто бы власть и силу распорядиться переменами счастья или несчастья людей”<sup>192</sup>.

---

<sup>21</sup> Бичко А.К., Бичко І.В. Феномен української інтелігенції. – Дрогобич, 1997. – С. 60.

<sup>192</sup> Максимович И. Іліотропійон // ЧЕИ. Приб – 1884. – № 13. – С. 609.

Провіденціалізм несумісний із визнанням випадковості, бо Божа воля “подвигает все дела человеческие по образу колеса, неравномерно обращающегося – то поспешающего, то замедляющегося, и таким способом все события неожиданные, непостижимые и происходящие как бы по слепому случаю, направляет разумно к наилучшим целям”<sup>193</sup>. Бог є мудрим управителем світу, порівнюється із садівником, який має у своєму саду фонтан і поливає дерева в залежності від їх потреби.

Якщо Бог все наперед визначив, Всевишній є найсправедливішим, то звідки ж береться зло у світі? І.Максимович відповідає однозначно: зло породжується людським гріхом. Він визначає в кожному гріховному вчинку причину й наслідок. Причина криється у неправді та свавіллі грішника. Якщо із поняття “гріх” відкинути неправду та свавілля, то не буде й жодного зла на землі як наслідку грішного вчинку. Визначивши все наперед, Бог, однак, дав кожному свободу волі. Але свободна воля веде до блага лише тоді, коли керується правдою. Коли ж неправда оволодіває індивідом, то його діяльність є не свободою, не вільною, а свавільною, бо людина діє за принципом: “роблю, що хочу”, а це веде до гріха. Як бачимо, свобода волі протиставляється свавіллю.

Отже, гріх, який противний всеблагому Богу, ним допускається, щоб не зруйнувати особистісну людську свободу, не позбавити індивіда волі. Але все ж будь-який вольовий вчинок є теж, зрештою, проявом божественного провіденціалізму. Наприклад, якщо зловмисник підпалює чужий дім, щоб, скориставшись метушнею, вкрасти речі, роблячи вигляд, що він рятує майно потерпілого, то ця людина керується злою волею, лукавими намірами. Але Господь попустив підпалювачу виконання його підступного наміру, з метою за щось покарати господарів будинку: “Бог обнаруживает свою благую волю в злонамеренных стремлениях людей нечестивых только с тем, чтобы их неправдою совершит праведный свой суд над виновным перед ним”<sup>194</sup>. Така теодицея, тобто виправдовування Бога, який допускає гріх, несправедливість, злочин, формулюється чернігівським мислителем. Зміст теодицеї, мабуть, повинен був показати тогочасному українському народу, що він завинив перед Богом, тому приречений на численні біди й поневіряння. Але тут же І.Максимович посилає й надію: Бог не тільки караючий, але й

---

<sup>193</sup> Там само. – 1885. – № 17. – С. 611.

<sup>194</sup> Там само. – С. 618.

люблячий батько. Коли він бачить, що люди виправляються, то знову чинить їм всіляку ласку. Подібні погляди були притаманні вже києворуським книжникам.

Утверджуючи думку про існування провіденціалізму в світі, яка частково співпадає з концепцією Августина Блаженного, чернігівський мислитель, однак, розходиться з розумінням західного патристика про напередвизначення людського вольового вибору. Августин був переконаний, що Бог-творець накреслив кожному індивіду ще до народження шлях або до раю, або до пекла, а вольовий вибір особистості, його справи, зрештою, не вплинуть на кінечну долю людини. Індивід може грішити, але коли Бог вибрав його до спасіння, то й гріх він перетворить на праведність. І.Максимович з таким вирішенням проблеми не згоден. Він вважає, що Бог прагне вести “различными путями каждого из нас ко спасению”<sup>195</sup>. Інакше Бог не був би всемілостивим. Це ж він послав на землю свого Сина Єдинородного для спасіння всього людства, а вже потім кожен вибирає сам свою долю.

У зв’язку з цим І.Максимович розмірковує над сенсом життя особистості. Він зазначає, що серед його сучасників поширена думка про те, що сенс життя в досягненні багатства й слави. Хтось дійсно це здобуває, забуваючи, що “непостоянная в міре всяка слава”. Багатство теж часто змінюється бідністю. Втрата багатства й слави часто людьми ототожнюється з втратою пристрастей, а значить зі смертю. У даному випадку Максимович під смертю розуміє не фізичну кончину, а соціальну смерть, коли людина втрачає свій високий суспільний статус і опускається до нижчих станів. Найчастіше при цьому така особа втрачає смисл життя, яке вона до того вбачала в багатстві й славі.

І.Максимович радить не забувати про плинність усього земного, про постійну динаміку людського існування, життя, яке перетворює його у безперервну мандрівку до трансцендентного світу. Кожній людині, подібно капітану судна на морі, треба весь час дивитися вперед, як компасом керуючись у своїх мирських плаваннях і християнською вірою, і знаннями. Віра потрібна для вдосконалення моральності, знання – для повсякденної практичної діяльності, для накопичення майна, яке б задовольняло необхідні, розумні потреби індивіда.

І.Максимович у своїх творах неодноразово проводить ідею про розмежування необхідних і “зайвих” потреб людини. На його думку, необхідні потреби слід задовольняти, а “зайвих” варто уникати, бо вони штовхають людину на погані вчинки,

---

<sup>195</sup> Там само. – С. 576.

врешті приводять до зла і собі, й іншим. Особливо занепокоєний І.Максимович прагненнями до безкінечних матеріальних здобутків і слави з боку тих, хто помислив себе титанами у цьому світі. У вірші “Річ до царя Олександра”, що увійшов до збірки “Алфавіт”, звучить категоричний осуд надмірної індивідуальної активності, яка спрямована на задоволення свого непомірного честолюбства й пожадливісті, бо виливається у хижість та агресивність. І.Максимович підкреслює марність сподівань Олександра Македонського завоювати весь світ. Але якби це і вдалося цареві, то не змогло б покласти кінець його агресивності, бо він почав би війну з природою:

Промірявши Європу, ти Азію брав би,  
Азійський край минувши, Європу топтав би,  
Ну, а коли усесвіт здолав би схилити,  
На ліс би, хмари, ріки полки став водити <sup>196</sup>

Гігантоманія особистості, породжена західноєвропейським Ренесансом, таким чином, засуджується чернігівським мислителем.

Особливо опікується чернігівський архієпископ тим, щоб високоморальними були можновладці, а особливо цар. Підкреслюючи, що ніхто не має сумніватись у божественному походженні державної влади, а тому їй треба коритися, мислитель закликає сильних світу цього не забувати, що “Бог вручає достоїнства и власть тем, которых искони избрал он... Бог, имел в своей руке сердце царево, как садовник воду, распоряжается, нимало не вредя свободе воли человеческой – воды истекающими из этого источника, сердца царева, различными церковными и государственно-общественными установлениями и облеченными властью лицами: вода, почерпаемая из самого источника бывает всегда чиста, здорова и приятна” <sup>197</sup>.

Засуджуючи зарозумілість можновладців, їх здирства і знуцання над людом, Максимович вимагає, щоб вони були добрими правителями, не грабували, не розоряли народ, а подібно до журавля були світськими пастирями, охороняючи своїх підлеглих, пильнуючи їх спокій:

Сторожує журавель, інші спочивають,  
І розставлені сітки птиці зневажають.  
Журавель, неначе вождь, годі йому спати,

---

<sup>196</sup> Див.: Антологія української поезії. – Т. 1. – С. 240 – 241.

<sup>197</sup> Максимович И. Іліотропійон // ЧЕИ. Приб – 1885. – № 20. – С. 674 – 675.

А засне, то вовк усіх зможе розтерзати <sup>198</sup>.

Не поділяючи західноєвропейської барокової думки про гігантоманію особистості, І.Максимович у той же час навчає, щоб кожна людина поряд із вірою володіла якомога більшою кількістю практичних і наукових знань. Це дає їй можливість передбачити наступні шаблі життя. На думку І.Максимовича, коли людина не передбачає своєї майбутньої дії, не прагне до нового, а заспокоюється на досягнутому і живе минулим, то вона гине. Обґрунтовуючи цю думку, він неодноразово підсилює її як богослов, звертаючись до біблійської мудрості. Зокрема, наводиться старозавітний сюжет про загибель жінки Лота: “Жена Лотова в столп сланій перетворишися, досель нам проповедует, да не взираем вспять лже суть в мире, но правым путем до небесного отечества течем” <sup>199</sup>.

Підкреслюючи, що людина не повинна жити минулим, чернігівський філософ водночас застерігає від забуття мудрості батьків. Він закликає молодь засвоювати надбання предків, прислухуватись до їхніх настанов. За його словами, юнакові треба пам’ятати завжди, яким мудрим було “наказаніє даное от отца сыну Ікару, устроєнну к летанію” <sup>200</sup>. Отже, йдеться про те, що мудрість і традиція нерозривні. Коли людина засвоює традиції батьків, то вона впевнено пливе по “житейському морю”; розрив із традицією – це загибель.

Прогрес людства, нації, як і вдосконалення конкретної людини, І.Максимович особливо пов’язує з втіленням високої моральності. Він закликає викладачів Чернігівського колегіуму не тільки давати знання учням, але й виховувати у них високі почуття, гуманність, ставлячи на перший план найвищу, на його думку, моральну якість – любов. У нього любов – це “знаменіє внешнее внутрішнего житія человека..., семя всех добродетелей” <sup>201</sup>. Як і належить теологу, він віддає перевагу любові до Бога, а як бароковий мислитель, поєднує її з любов’ю до конкретної людини: “Никто не может веровати во Христа, аще не любит ближнего” <sup>202</sup>. Бо Бог утілив свою любов у світі, який створив.

---

<sup>198</sup> Цит. за: Антологія української поезії. – Т. 1. – С. 276.

<sup>199</sup> Максимович І. Богомисліє... – Арк. 297.

<sup>200</sup> Максимович І. Феатрон. – Арк. 31.

<sup>201</sup> Максимович І. Богомисліє... – Арк. 275 (зв.) – 276.

<sup>202</sup> Там само. – Арк.. – 277.

Отже, любов у нього водночас сила Божественна, деміургічна і природна. Людина повинна придивлятись до природного світу, щоб діяти аналогічно. У природі любов прилучає подібне до подібного, робить “облюбленців” схожими. Вона додає сміливості й стійкості в небезпечних ситуаціях: тварина-мати йде на смерть за своє маля. Так має бути і в житті людини: якщо є істинна любов, то смерть не страшна.

Починаючи з посилань на Євангеліє у поясненні любові, І.Максимович поступово переходить до з'ясування філософського розуміння даного поняття. При цьому він не раз звертається до мислителів античності. Особливо йому імпонують думки стоїків, ідеї платонізму: “Поучил Сенека: “Аще хочеша любов имети, люби”, – известно есть реченіє от всех приятно. Тем премногая иясненія имени истиной любви от многих истолкователей предлагаются, все же в едином согласно совокуплены, яко любов умножает, рождает нераздельным союзом, любителей взаємне связывает и совокупляет. Платон суди імя сіє приведено от некоего слова, изьявлявшего татбу, крадене, ибо любящій сердце свое передает от себе удаляет и во всем власть иному поручает”<sup>203</sup>.

Як бачимо, у порівнянні зі стоїцизмом у І.Максимовича поняття “любов” пов'язане з традиційним українським поняттям “серце”, що означало найглибші, ірраціональні надра духовності, переживань особистості. У нього по відношенню до розуму “серце далече стоїт”; коли розуміти серце як м'яз, що штовхає кров, гонить її по всьому тілу, то це фізичне серце; духовне ж “серце штовхає “человеци на дела”, на взаємність, вищим з яких є любов<sup>204</sup>.

Різновидом любові є ерос, або природна любов між людьми різних статей. І.Максимович приділяє їй цілий розділ свого “Богомислія”, що є ще одним свідченням втілення у його творчості ідей Відродження. Як і мислителі західного Ренесансу, він прагне людину підняти до Бога. Як богослов, він не забуває сказати, що ерос буває гріховним. Але разом із тим показує, що ерос є переплетінням духовних і душевних сентенцій. Тому він є великою силою, яка перемагає не тільки смертних людей, але й богів та героїв: “Ритмотворцы умыслиша некоего Ахилла, силна вожда, на безступных водах в пяту язвленна, умышленієм сім изьявяху, во всем бывша мужественна, от единой всескверной похоти чувства низложена”<sup>205</sup>.

---

<sup>203</sup> Максимович И. Феатрон. – Арк. 54 (зв.).

<sup>204</sup> Див.: Максимович И. Богородице Дево. – Арк. 39.

<sup>205</sup> Максимович И. Богомисліє. – Арк. 104.

І все ж, на думку І.Максимовича, любов найповніше знаходить своє виявлення у повсякденному творенні добра ближньому. Часто добро ближньому зводять до роздачі їмущими милостині бідним. Але ж неважко багатому дати шматок хліба убогому. Справжня любов проявляється у великій праці, звільненні людей від вад: “Не важко от добра произвести добро, но весьма удивительно злое обратитъ в добро; есть добра поговорка: на спокойном море всяк может быть кормчим”<sup>206</sup>. Такою була пряма настанова І.Максимовича як священникам, так і викладачам Чернігівського колегіуму, роботу якого він практично тримав під своєю опікою аж до від’їзду із Чернігова. За його перебування на Чернігівській єпископській кафедрі у місцевому колегіумі ще не було філософського класу. Проте твори І.Максимовича як духовного наставника, проникнуті гуманістичними філософськими принципами, спонукали учнів “Чернігівських Афін” оволодівати “любов’ю до мудрості”, не обмежуватись зазубрюванням релігійних догматів, а прагнути до софійного осмислення дійсності. Світоглядно-освітні засади чернігівського мислителя кликали до пізнання внутрішнього світу людини, самопізнання, пояснення реальності шляхом поєднання раціонального та ірраціонального, розуму та віри. Органом цього процесу пізнання у Максимовича виступає “серце”, а результатом є акт любові.

Пізніше ці думки знаходять концептуальний розвиток у творчості Г.Сковороди, зберігаються упродовж усього ХІХ ст., сприяючи формуванню українського інтелігента, збереженню української самобутності, розвитку національної самосвідомості.

---

<sup>206</sup> Максимович И. Гліотропіон // ЧЕИ. – 1884. – № 14. – С. 628.



## ФІЛОСОФІЯ В ЧЕРНІГІВСЬКОМУ КОЛЕГІУМІ

Заснування у 1700 році Чернігівського колегіуму – другого після Києво-Могилянської академії і першого на Лівобережній Україні навчального закладу, що наближався за рівнем і змістом викладання до шкіл вищого типу того часу, було продовженням культурно-освітньої традиції, започаткованої ще в Чернігівському князівстві, результатом практичного втілення в життя культурно-освітніх вчень К.Транквіліона-Ставровецького, Л.Барановича та інших його соратників, про яких йшлося у попередніх розділах. Чернігівський колегіум став якісно новою сходинкою в духовному житті Гетьманщини. Він при цьому був тісно пов'язаний із Києво-Могилянською академією, успадкував форми навчання й виховання, які там практикувалися. Певною мірою педагогічній роботі в колегіумі були притаманні методи освіти за зразками Західної Європи, занесені на українські землі з Польщі, Німеччини, Чехії та інших європейських країн.

Проте в колегіумі розвивалася і власна філософсько-освітня думка, що спиралася на значний пласт загальнофілософських досліджень засновника колегіуму І.Максимовича, першого його префекта А.Стаховського. В першій половині XVIII ст. тут викладаються оригінальні філософські курси. На вищій щабель викладання філософії підноситься в період архієрейства відомого професора, ректора Києво-Могилянської академії А.Дубневича (1742 – 1750), зусиллями якого в колегіумі відкривається філософський клас. Перший систематичний курс філософії тут прочитав С.Новопольський. Всі ці курси можна інтерпретувати як потужну спробу подолати світоглядно-політичну та культурно-освітню кризу Гетьманщини шляхом розробки філософських поглядів на сутність та суспільне призначення людини, на утвердження самобутності ідейних засад української національної єдності. Але цей великий пласт філософії освіти залишається недостатньо вивченим.

Спочатку познайомимо читача з життєдіяльністю та релігійно-філософським доробком першого префекта колегіуму Антонія Стаховського, який є маловідомим і фахівцям-філософам, і широкому загалу сучасників.

Антоній Георгійович Стаховський народився у с. Ріпки Чернігівського полку близько 1668 – 1671 рр. в українській дворянській сім'ї. Його батько Георгій служив священиком. Будучи людиною дуже освіченою як на той час, дбав про навчання своїх

дітей<sup>207</sup>. Антоній, на думку Філарета (Гумілевського), навчаючись у Києво-Могилянському колегіумі у 80-х роках XVII ст., блискуче його закінчив, отримавши ґрунтовну пієтичну, риторичну, філософську та богословську освіту<sup>208</sup>. Був запрошений працювати до Чернігова. В 1699 році він – казодій Успенського монастиря. А вже у 1700 році, заснувавши колегіум, архієпископ І.Максимович призначає А.Стаховського префектом цього учбового закладу, а також утверджує в сані намісника Чернігівської архієпископської кафедри. Посади ректора в Чернігівському колегіумі, на відміну від Києво-Могилянської академії, довго ще не було. Префект здійснював керівництво колегіумом, одночасно викладаючи піїтику та риторику.

А.Стаховському належить велика роль у становленні та розвитку колегіуму в перші роки його існування. Він турбується про будівництво приміщень для навчального закладу, про матеріальне утримання учнів, про їхній моральний стан, складає підручники, дбає про організацію бібліотеки, до якої передає свої книги<sup>209</sup>.

У 1705 році в колегіумі був складений і надрукований збірник “Зерцало от писанія Божественного”, піднесений гетьману І.Мазепі з присвятою: “Іеромонах Антоній, наместник кафедры Черниговской и префект коледиуму Архиепископии Черниговской с труждающимися”. Гетьмана також вітали три ґраматичні класи. Збірник містив історичні відомості про заснування колегіуму, вірші про герби І.Мазепи та І.Максимовича, три проповіді цього архієпископа, три трактати І.Златоуста, перекладені з грецької мови на латину. А.Стаховський помістив до цього збірника свої вірші про страждання Ісуса Христа. Префект колегіуму в перші роки існування цього навчального закладу видрукував свої твори “Сказаніє о священном писаніи” (1705) та курс риторики під назвою “Ключ знанія” (1708), який був написаний під впливом праці Галятовського “Ключ разуменія”.

У 1709 році А.Стаховського було призначено архімандритом Новгород-Сіверського Преображенського монастиря. А в 1713 році після переведення

---

<sup>207</sup> Див.: Лиховицкий А. Антоний Стаховский, архиепископ Черниговский // Черниговские епархиальные известия. Приб. (Далі ЧЕИ). – 1897. – № 2. – С. 76 – 78.

<sup>208</sup> Див.: Филарет (Гумилевский). Обзор русской духовной литературы. – Чернигов, 1863. – Кн. 2. – С. 28, 122.

<sup>209</sup> Див.: Филарет (Гумилевский). Историко-статистическое описание Черниговской епархии. – Кн. 2. – С. 141 – 142.

І.Максимовича до Тобольської митрополії А.Стаховський очолює Чернігівську архієпископію. На цій посаді він докладає багато зусиль щодо будівництва нових храмів, прагне впливати на піднесення освітнього та морального стану духовенства. Продовжується його опікування колегіумом. Зокрема, у 1616 році за його ініціативою та під його керівництвом викладачі колегіуму переклали історію Риму Тита Лівія з латинської мови на церковнослов'янську. Це був перший переклад знаменитого античного історика на слов'янську мову, велика праця у чотирьох томах, яку передали до бібліотеки Московського патріарха <sup>210</sup>.

А.Стаховського в останній період його життя спіткала доля І.Максимовича. У 1721 році його призначили митрополитом Тобольським і всього Сибіру. Зовні це виглядало як підвищення по службовій драбині, на ділі ж Петро I здійснив чергове “почесне заслання” чернігівського ієрарха. Як вказують деякі дореволюційні дослідники життя і діяльності А.Стаховського, цар отримав відомості про захист архієпископом козаків. Мабуть, згадали його колишні похвали І.Мазепі у передмові до “Зерцала от писанія Божественного”. Формальним же приводом для вислання до Сибіру був такий випадок. Чернець Спасо-Сіверського монастиря (м. Новгород-Сіверський) Порфирій став розповідати про своє видіння, ніби над буквою П він побачив мотузку. Порфирія розстригли і вислали на Соловки. Сновидіння царські поплічники витлумачили як натяк на необхідність повішення Петра I. Тінь недовіри впала і на Стаховського, бо ж випадок відбувся у його єпархії.

У Тобольську А.Стаховський написав кілька полемічних трактатів, переклав катехізисні повчання Федора Студити, автора праці “О подражаніи Христу”. Помер митрополит 27 березня (ст.ст.) 1740 року. Його життя сповнене служінням православної церкви, просвітницькою діяльністю, а твори – гуманістичним розумінням сутності людини, високим патріотизмом.

Як і його наставник митрополит І.Максимович, А.Стаховський вважав, що практичній діяльності сприяє освіченість особи. Так, у передмові до книги “Зерцало от писанія Божественного” він хвалить І.Мазепу за те, що гетьман дбає про розвиток духовної культури й освіти народу. Автор упевнений у необхідності всебічного розширення навчальних закладів для українського юнацтва, що стане важливішою причиною успішного поступу країни. А.Стаховський вважав, що юнаків треба вчити так,

---

<sup>210</sup> Див.: Лиховицкий А. Антоний Стаховский... // ЧЕИ. Приб. – 1897. – № 20. – С. 723.

щоб вони, використовуючи знання, могли думкою заглядати в майбутнє. Ілюструючи дану ідею релігійними сюжетами, він звертається до притчі мудрого Соломона про журавля, що заздалегідь готує їжу влітку, передбачаючи прихід зими.

Знання, на думку А.Стаховського, особливо цінні тоді, коли є синтез чуттєвих даних, логічно осмислених розумом. Ще І.Златоуст, твори якого перекладав Стаховський, пропонував здобувати мудрість так, як бджола збирає нектар, перетворюючи його на солодкий мед<sup>211</sup>.

Почерпнуті з науки знання, вважає мислитель, дуже потрібні для повсякденної практики. Але їх недостатньо для визначення смислу життя. На думку А.Стаховського, шлях до вищої моральності вказує лише віра в Ісуса Христа, який власним життям, муками, пролиттям святої крові став взірцем для людей. Це вираз загальних переконань діячів Чернігівського літературно-філософського кола, у яких стрижень концепції оновлення людини утворює орієнтація на досконалий ідеал, яким, з їх погляду, був образ Христа. Ісус поєднував у собі ті риси людини, які необхідні для щасливого життя: мудрість, свободу, доброту, активність, гідність та ін.

Розкриваючи цю концепцію, А.Стаховський підкреслює, що Христос для кожного християнина повинен бути “святоспасительным зерцалом”. Люди, звичайно, дивляться в дзеркало, щоб бачити своє матеріальне обличчя, щоб знайти на ньому бруд чи захворювання з тим, аби їх позбутися (“Всякий в нем порок исправляет”). Подібно до цього, читаючи в Євангелії про Христа, людина бачить свої освітні та моральні недоліки, а потім прагне виправити у відповідності з ідеалом<sup>212</sup>.

Ісус у А.Стаховського є ідеал перш за все тому, що він у своєму житті загальнолюдські інтереси поставив вище особистих. Це був нелегкий вибір. Але розум допомагає Христу усвідомити необхідність свого вчинку, бо іншого шляху спасіння людей, вважав мислитель, не було. Тобто це був вибір Христа у відповідності зі знаннями, прикладеними до аналізу конкретної ситуації. Силою, що спонукала до самопожертви, була безмежна любов до людства, котра таїлася у “серці” Ісуса.

А.Стаховський прагне за перипетіями біблійної історії про муки Христа, пов’язані з його вибором, показати напругу почуттів конкретної людини, яка потрапила в екстремальну ситуацію, її екзистенцію внутрішнього світу. Сильно звучить думка про те,

---

<sup>211</sup> Зерцало от писанія Божественного. – Чернигов, 1705. – Арк. 346.

<sup>212</sup> Див.: Там само. К читателю – Арк. 7 – 12.

що кожен, хто відчуває себе частиною людського роду, має служити людству у відповідності зі своїми знаннями й можливостями. Вчений з гіркотою констатує: все реальне життя свідчить про те, що більшість людей ще цього не зрозуміла (“у человека нет любви ответной”). Через це люди, обираючи життєві дороги, віддають пріоритет не громадським, а власним, індивідуальним інтересам. Такі люди мають жорстоке, “твердокам’яне” серце:

Да бых любов за любов воздах хочеш знаю,  
Любиш да возлюблю ти, но сердца не маю.  
Серце на диямант (Ах!) твердое маю.

Співвідношення розуму й “серця” у пізнанні причини високоморального вибору Христа А.Стаховський прагне також збагнути, звертаючись до аналізу переживань Богородиці. Він зазначає, що Марія спочатку хоче розумом пізнати, чому її син добровільно пішов на смерть заради Божої слави, залишивши матір на невимовні страждання в самотності:

Голгофу смертю і крестом прославляєш,  
А мене печальную мати оставляєш.  
“Хіба для мук матері народжують дітей?” – питає вона.

Мати бачить, що гвіздки забивають у руки синові й відчуває, що ніби їх увіткнули їй у саме серце. Вона готова померти, аби жив син: “Изволь готова есмь себя умертвити”.

Марія розумом не сприймає відповідь Христа, згідно з якою він терпить муки за “Адамів гріх”, йде в гроб, щоб оживити праведних нащадків Адама. Зрештою, тільки “серце” допоможе жінці збагнути велич сина. Отже, його буття вона пізнає ірраціонально.

Логіка викладеного А.Стаховським релігійного сюжету, таким чином, має яскраво виражені екзистенціальні мотиви. Так, буття індивіду мислиться як гама його внутрішніх переживань у екстремальній “граничній” ситуації, а розуміння свободи тлумачиться як вибір відповідний “сердечному” сприйняттю смислу свого життя.

Високо піднімаючи індивідуальність, А.Стаховський як представник філософії українського бароко не мислив її без органічної єдності з Батьківщиною, суспільством, нерідко віддаючи пріоритет останньому. Так учили в Києво-Могилянській академії, вихованцем якої був А.Стаховський. Так, без сумніву, вчили і його учні з церковних амвонів, стаючи вчителями семінарій. І.Котляревський пізніше висловив загальну позицію подібних людей:

Де общее добро в упадку  
Забудь отца, забудь і матку,  
Лети повинность ісправлять...<sup>213</sup>

Крім цього, А.Стаховський, виходячи з екзистенціального розуміння впливу зовнішнього світу на внутрішній, на “серце” людини, формулює певні практичні поради щодо вибору, який здійснюється не в “граничній” ситуації, а в плані буденності. Він вважає, що людина не повинна гнатись за надмірними багатством, бо воно є “окаянне”. Зате “одна благодетель честна постоянно”.

Він радить не шукати влади, бо “неудобоноси як бремени ищем, а ще власть высокую воспринять хотели”. На його думку, начальник “більше желчи, чем меда вкушает”. Адже він оточений охороною, не може вільно спілкуватися зі світом, не може всім догодити, бо “все имеют разные нравы”. Царська влада особливо має “терпения злого много”.

Проте і без влади, на його думку, суспільство існувати не може. Але володарем повинна бути тільки людина високоосвічена, філософ на троні. Посилаючись на мудреця Антігона, А.Стаховський пише, що народ завжди бажає мати володаря мудрого, милостивого, терпеливого, справедливого, незлобливого. Врешті, всі ці риси він зводить до “чистоти серця”, тобто до гуманного підґрунтя розуму володаря.

Пересічним людям А.Стаховський під час вибору своїх дій радить не робити зла іншим, щоб не робили тобі; не зобіжати, щоб не бути зобіженим; не копати яму іншому, щоб самому в неї не впасти; бути терпеливим, щоб тебе терпіли і т. п. І знову ж все це зводиться до вимоги “хранить чистоту сердечну”<sup>214</sup>. Отже, кордоцентризм постає у нього як аспект екзистенціального обґрунтування вибору.

Зазначимо, що зерна екзистенціального мислення, розуміння людини, проблем, пов’язаних з вибором, посіяні поколіннями українських мислителів, через М.Бердяєва та Л.Шестова пішли на Захід, розбудивши у ряду філософів екзистенціальну думку. Серед них був і Ж.-П.Сартр. У його творчому доробку знаходимо переказ екзистенціального міркування під час вибору життєвого шляху, подібний до описаного А.Стаховським. Питаємо: випадково чи ні?

---

<sup>213</sup> Котляревський І. Енеїда // Вибрані твори. – К., 1976. – С. 146.

<sup>214</sup> Зерцало... К читателю.

Обґрунтовуючи, що існування передує сутності людини, адже вона творить саму себе, Сартр вважає, що індивід, маючи вільний вибір, несе за нього відповідальність. Що лежить в основі вибору? Класична етика виробляла певні норми, правила моралі, якими рекомендувала людям керуватись у всіх ситуаціях. Так, категоричний імператив І.Канта вимагає ставитися до людини як до мети і ніколи не розглядати її як засіб. Але ж його часто не можна застосовувати, коли стикаєшся з конкретною ситуацією. Для підтвердження обмеженості положень класичної етики Ж.-П.Сартр наводить приклад, змальовуючи обставини, які подібні до описаних А.Стаховським. Молодий чоловік, дізнавшись про загибель брата від рук фашистів, вирішує вступити до лав французького руху Опору. Але при цьому він має залишити німічну матір самотньою. Отже, якщо син покине матір, то вона стане засобом, а поневолена Франція – метою. У протилежному випадку мати буде метою, але бійців руху Опору, які воюють за Вітчизну, треба розглядати як засіб. У залежності від вибору цього юнака можуть звинуватити в аморальності як бійці Опору, так і мати. Врешті, враховуючи відповідальність, суб'єкт вирішує сам, вступивши до лав руху Опору.

Підкреслюючи індивідуальність, суб'єктивність вибору, екзистенціалізм не відриває окрему людину від людства. “Екзистенціаліст віддає кожній людині у володіння її буття та покладає на неї відповідальність за існування, – пише Ж.-П.Сартр. – Але коли ми кажемо, що людина відповідальна, то це не означає, що вона відповідає тільки за свою індивідуальність. Вона відповідає за всіх людей. Обираючи себе, ми обираємо всіх людей”<sup>215</sup>.

Чернігівські діячі XVII – XVIII ст., у тому числі й А.Стаховський, задовго до таких суджень сучасних філософів, високо піднімаючи індивідуальність, не мислили окрему людину без органічної єдності її з громадою, суспільством, Вітчизною, віддаючи пріоритет останнім.

Офіційно філософський клас було відкрито в колегіумі 1749 року. Але це не означає, що півстоліття з часу заснування студенти не отримували філософських знань.

Про викладання курсів риторики, діалектики як начал філософії в Чернігівському колегіумі вже в перші десятиліття його існування свідчить дослідник кінця XIX – початку XX ст. П.Добровольський. Він, зокрема, пише, що у бібліотеці Софійського

---

<sup>215</sup> Ж.-П.Сартр. Екзистенціалізм – це гуманізм // Зарубіжна філософія XX ст. Хрестоматія: У 6 книгах. – Кн. 6. – К., 1993. – С. 133.

собору знайшов рукописні курси, які читались у Чернігівському колегіумі й увійшли до каталогу київського професора М.І.Петрова (нині вони зберігаються в бібліотеці ім. В.І.Вернадського НАН України). Це риторика “Сад ветроград красноречия, выставленный и вспаханный близ Десны различными ароматными цветами речи, возделанный по причине помощи уму русского юношества, впервые в него входящего в год 1717, под руководством профессора Скрипки, записанный мною, слушателем того же Туллианова красноречия Андреем Юркевичем, изданный же Андреем Щербиной”; “Риторика иеромонаха Константина Томского, переведена в Чернигове иеромонахом И.Дубинским в течении 1724 – 1728 годов”; “Диалектика или начала философии для употребления жаждающему и благородному гению приверженцев изложеная в год Господен 1725 марта 26 дня на 152 листах”; “Дом Туллианова красноречия, укрепленный на четырех основаниях, разукрашенный колоннами и ступенями по учению правилам отменных ученых, для усвоения и более легкой формы начинающих риториков построенный, под управлением знаменитейшего Иродиона Жураковского, епископа Черниговского, Новгород-Северского и всея Северной земли, 1726 г., 30 сентября с книг иеромонаха Константина Политковского”; “Краткие сведения по философии, которую в простонаречии некоторые диалектикой называют обо всем всех вещей, которые называются жизнью и разумом, изложены в Черниговской коллегии 10 марта 1727 г. достопочтенным Смысловским, написаны же Кириллом Политанским”<sup>216</sup>.

Пишномовні метафоричні назви курсів, широке використання умовних алегоричних образів, словесна орнаментика свідчать про бароковий стиль цих творів. Риторика перепліталась з поетикою, логікою, діалектикою, що було одним з методологічних принципів, керівною засадою філософії як у Києво-Могилянській академії, так і в Чернігівському колегіумі. Нерідко поетику й риторику викладали одні й ті ж професори. Так, у середині 30-х років курс поетики та риторики викладав професор, а з 1737 р. – префект колегіуму Й.Лип’яцький.

Як свідчать вищеназвані курси риторики, діалектики, начал філософії, поетики, мислителі колегіуму займалися переважно питаннями, що стосувалися практичного життя людини: етикою, естетикою, політикою, історією та ін. Роль методології навчання й виховання, розуміння життя виконувала риторика, яка активно відгукувалась на нові

---

<sup>216</sup> Добровольский П. К истории Черниговской духовной семинарии // ЧЕИ. Приб. – 1904. – № 10. – С. 626 – 629.



явища в духовній культурі, прагнула розв'язати гуманістичні проблеми. Панувала ідея про спорідненість поезії й риторики. Предметом риторики, на думку мислителів того часу, мають бути всі сторони життя, а її завданням – навчити правил та вправ, які б розкрили природний талант красномовства. Але це неможливо без філософських знань, відомостей з історії, географії, психології і навіть з математики, які включались до курсів риторики. Знання ці черпались із творів західних діячів доби Відродження. Як риторика, так і поетика мали повчати, розважати, а головне – збуджувати кращі почуття людини. До риторичних курсів приєднується у скороченому вигляді й логіка, яка визнавалась наукою про поняття й знаки. Порівняно із середньовічною логікою, яка була знаряддям схоластики, логіка епохи Відродження реформувалася, одним із аспектів чого було її поєднання з риторикою: красномовство мало спиратися на логічне мислення.

Риторика включала також історичні дані. В ній історія трактувалась як свідок часів, світло істини, пам'ять минулого, вчителька життя, вісник старовини тощо. Вважалося, що між риторикою та історією є багато спільного, зокрема, історична та ораторська розповіді повинні бути ясними, стислими, достовірними. Історія має використовуватись оратором як багате джерело прикладів.

Як ми вже зазначали, за настановою А.Стаховського і за його безпосередньою участю, у 1716 році викладачі колегіуму завершили переклад на слов'янську мову історії Риму Тита Лівія. А.Стаховський вважав, що переклад цієї книги має переслідувати дві мети: по-перше, цей знаменитий історик був великим патріотом своєї країни, отже, твір буде вчити юнацтво любові до своєї Батьківщини; по-друге, ораторський стиль автора сприятиме навчанню красномовства та логіки мислення.

Отже, курси риторики й поетики були своєрідною методологією формування людини, сприяли становленню національної самосвідомості народу та його консолідації.

Професор В.Шевченко та його аспірант О.Трунов довели, що в 40-і роки XVII ст. у колегіумі вже читалися систематичні філософські курси, відкинувши твердження деяких дослідників про те, що вперше за дорученням А.Дубневича філософію тут почав викладати у 1749 – 1751 роках С.Новопольський, який був певний час ректором колегіуму.

У Державному архіві Чернігівської області збереглося кілька рукописних латиномовних філософських курсів, які викладалися у Чернігівському колегіумі. Один з

них є “Курс всієї філософії”, датований 1740 – 1747 рр., який дозволяє виявити специфічні риси викладання філософських дисциплін у цьому навчальному закладі.

Як відомо, філософський курс у Києво-Могилянській академії зазвичай складався з таких частин: 1) логіка, або розумова філософія, присвячена загальним законам і формам людського мислення; 2) фізика, або натурфілософія, предметом якої була матерія, форма, природа, мистецтво, нескінченне, неперервне; космологія або вчення про небеса; астрологія, або вчення про зірки; 3) метафізика. Викладання здійснювалося на ґрунті осмислення здобутків античної філософії, патристики, європейської схоластики, філософії Ренесансу, Реформації та доби раннього Просвітництва.

В.Шевченко та О.Трунов, проаналізувавши чернігівський “Курс всієї філософії”, констатують, що за структурою і змістом він перегукується з філософськими лекціями киево-могилянських професорів, але не співпадає з ними<sup>217</sup>. Ці дослідники звертають увагу на ряд особливостей, які були притаманні викладанню філософії в Чернігівському колегіумі в 40-ві роки XVII ст. Коротко зупинимося на викладі їх змісту.

Перш за все, курс починається з розгляду діалектики, у визначенні якої розповідається “про всю філософію”. У першому розділі “Про суть діалектики” поєднуються риторика та правила логіки, сформульовані Аристотелем. В основі діалектики вбачаються суперечності. При цьому наголошується гностико-номіналістичний повсякденно практичний аспект діалектики як мистецтва діалогу. Далі розглядається зміст і загальні властивості категорій, методика оперування ними у промові, в тексті. При цьому основна увага приділяється послідовності промови, питанням тотожності її предмету, видам аргументації, алогізмам. Піддається критиці софістика.

На завершення розділу дається характеристика філософії, яка має на меті встановити суть та межі людської гармонійності, матерії та форми світу, розробляє вчення про повноту творчості. У філософії вбачають дослідницю істини, наставницю часу.

Другий розділ курсу “Про суть логіки” характерний тим, що автор будує пізнання світу на екзистенціально-антропоцентристських засадах: для нього не існує “потойбічної

---

<sup>217</sup> Див.: Трунов О., Шевченко В. Невідоме джерело з історії філософської думки України першої половини XVIII ст. // Сіверянський літопис. – 1998. – № 1. – С. 143 – 151.

сутності”, а є тільки феноменальний світ людського буття, в якому поєднується відоме й невідоме.

Способами осягнення людського невідомого в бутті є не тільки діалектика та логіка, але й чуттєве споглядання та практична діяльність. Універсалії автор курсу розглядає як своєрідні архетипи або первісні ідеї (образи), які в теоретичному мисленні фіксують способи існування реальних речей, в категоріях же відтворюється ідеально родова природа предметів. На думку О.Трунова та В.Шевченка, невідомий чернігівський професор, підсумовуючи розробку методологічних засад пізнання І.Гізеля, С.Яворського, Т.Прокоповича, в той же час ніби будує місток до гносеології Г.Кониського та Г.Сковороди, які розводять універсалії (архетипи) та категорії (віце-фігури) на два взаємодіючі пласти пізнавальної діяльності <sup>218</sup>.

Для киево-могилянців включення до курсу лекцій розділу про етику вважалось не обов'язковим, хоч деякі професори це й робили. Чернігівський автор після розгляду питань логіки переходить до розділу “Про суть етики або про філософію моралі”. В курсі розрізняється мораль як система звичаїв, притаманних людям, та етика як теоретичне філософське осмислення звичаїв. Пізніше так само розрізняв мораль і етику Г.Кониський. Чернігівський професор аналізує причини та об'єкт філософії моралі, моральний досвід, сталість моралі, логіку, філософію моралі, принципи моральної діяльності людини.

Чимало уваги в цьому розділі приділяється питанням практичної моральної поведінки молоді. У зв'язку із цим автор радить студентам, як досягти блага в реальному бутті, а не в потойбічному світі. Благо визначається як загальна мета усього людства, проте кожна окрема людина має і свою особисту моральну мету, яка приводить її до володіння чимось для індивіда корисним. Тому благо можна розглядати як індивідуальне досягнення мети, що робить особу щасливою. Ставиться питання про співвідношення щастя й свободи, при вирішенні якого підкреслюється необхідність за допомогою волі стримувати свої “нерозумні бажання”. Обґрунтовується концепція “розумної моралі”. Як говориться в рукописі, “розумна мораль” визначається природним духом існування, який у сфері людського життя проявляється здатною та добродійною поведінкою. Поряд з моральністю розуму досліджується совість, яка є там, де є досконала душа. Аналізуються

---

<sup>218</sup> Там само. – С. 146.

шість екзистенцій совісті: доказовість, виправдання, пов'язаність із муками, сильними сполюками та ухилами тощо <sup>219</sup>.

Дана концепція “розумної моралі” є продовженням раціоналістичних прагнень, притаманних діячам Чернігівського літературно-філософського кола, і є філософсько-моральною відповіддю на питання, як шукати шляхи життя за умов тогочасного існування України, що характеризувалось процесом посилення її залежності на Правобережжі від Польщі, а на Лівобережжі – від Російської імперії.

Четверта та п'ята “книги” курсу присвячені метафізиці, фізиці, натурфілософії й мало чим відрізняються від києво-могилянських <sup>220</sup>. При цьому характеризуються основні сфери натурфілософії, критерії та особливості тілесної природи.

Отже, можна зробити висновок про те, що філософія у Чернігівському колегіумі викладалась на тогочасному високому рівні, а чернігівські філософи робили свій внесок у перетворення філософії на Гетьманщині на самостійну сферу професійної діяльності. Даний курс орієнтувався не на теоцентризм, а на антропоцентризм. Він підпорядкований меті виховання творчої особистості, здатної раціонально діяти в різних життєвих ситуаціях.

З 1742 по 1750 рр. Чернігівську єпископію очолював Амвросій Дубневич, який постійно дбав про колегіум. Звичайно, у архієпископа було безліч турбот, пов'язаних з управлінням великою єпархією. Але важко уявити, що такий відомий у минулому професор і ректор Києво-Могилянської академії не виступав з лекціями перед студентами Чернігівського колегіуму. Якраз про цю сторону діяльності А.Дубневича у книзі, присвяченій 900-річчю Чернігівської єпархії, писалося так: “Будучи лучшим наставником и ректором Киевской духовной академии, он настолько любил учительское дело, что сам преподавал воспитанникам Черниговской коллегии философию, и ученики собирались слушать его в монастырской трапезной” <sup>221</sup>. Іншого приміщення для читання лекцій з філософії на той час у колегіумі не знайшлося.

---

<sup>219</sup> Там само. – С. 148.

<sup>220</sup> Див.: Трунов О. Курс “вільної філософії”, прочитаний у Чернігівському колегіумі 1740 р. // Три століття гуманітарної та педагогічної освіти в Чернігові: від колегіуму до університету. – Чернігів, 2001. – С. 14.

<sup>221</sup> Картины церковной жизни Черниговской епархии из IX-вековой её истории. – К., 1911. – С. 122.

Отже, ще до відкриття філософського класу читалася філософія у Чернігівському колегіумі. Систематичний курс філософії у 1749 – 1751 роках у філософському класі дійсно прочитав С.Новопольський. На думку українського філософа Д.Ісаєвича, цей курс нічим не відрізнявся від подібних українських курсів<sup>222</sup>. Про структуру ж курсу філософії, який читався А.Дубневичем, відомо з перекладу та опису його змісту, зроблених Я.Стратій, В.Литвиновим та В.Андрушко<sup>223</sup>. Зокрема, курс філософії А.Дубневича, який засвоювали і студенти колегіуму, зберігає характерний для професорів Києво-Могилянської академії першої половини XVIII ст. синтез аристотелівського та неоплатонічного вчень як у сфері онтології, так і гносеології. Але Дубневич не просто переказує твори Аристотеля чи неоплатоників. Вони змістовно слугують українському мислителю методологічною основою для аналізу поглядів багатьох філософів, починаючи з античності й закінчуючи Новим часом, з метою пошуку істини.

Так, перш ніж визначитись з концепцією начал природного тіла, А.Дубневич звертається до розуміння його в період античності, показуючи знання грецької філософії. Він пояснює, що, на думку Піфагора, в основі усіх речей лежать числа. Згідно з Парменідом та Мелісом, суще є субстанцією, поділеною у відповідності до чуттєвих явищ. Фалес першоосною вважав воду, Діоген – повітря, Платон – ідеї, Емпедокл – чотири елементи: землю, воду, повітря та вогонь; Левкіп, Епікур – атоми, тобто неподільні різні за формою частинки<sup>224</sup>.

Перевагу ж у розумінні цього питання А.Дубневич надає Аристотелю, його вченню про матерію та форму: трактат А.Дубневича називається “Перипатетична філософія, що є викладом істинного аристотелівського вчення благородному українському слухачеві згідно з главою філософів Аристотелем Стагіритом”. При цьому А.Дубневичу, як і іншим українським професорам XVIII ст., притаманне прагнення подолати аристотелівський розрив матерії та форми. У нього матерія є причина і вмістилище усіх форм.

---

<sup>222</sup> Див.: Ісаєвич Д.Я. З історії викладання філософії на Україні (XVI – XVIII ст.) // Від Вишенського до Сковороди. – К., 1973. – С. 28.

<sup>223</sup> Стратій Я., Литвинов В., Андрушко В. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. – К., 1982.

<sup>224</sup> Там само. – С. 268 – 269.

Розглянувши проблему світового начала, А.Дубневич у другій частині свого курсу натуральної філософії аналізує види природного тіла. Він розмірковує про небо, зірки, про народження, зміни та загибель живих істот, про природу душі взагалі й особливості та можливості “душі розумної”, тобто людської. Певний розділ присвячений розгляду елементів матерії, її якостям. При цьому він звертається до філософії Р.Декарта, називаючи його людиною великого розуму, яка прагнула переосмислити вчення Аристотеля, Томи Аквінського, Дунса Скота, Альберта Великого та інших філософів. Однак, на думку А.Дубневича, погляди Р.Декарта треба теж критично осмислювати, оскільки він вигадав ряд нових властивостей речей <sup>225</sup>.

У розумінні простору викладачі академії дотримувались аристотелівських поглядів, модернізованих у новий час Декартом та Лейбніцем: у структурі континууму, як правило, виділяли зовнішні та внутрішні місця. А.Дубневич, погоджуючись із цим, уявляє собі простір більш складним, виділяючи ще такі місця: власне безпосереднє, невласне опосередковане, матеріальне, духовне, наявне у духовних істот, перехідне, притаманне рухомим предметам, постійне <sup>226</sup>.

Звернення до західної науки, критичне її осмислення дозволяє А.Дубневичу по-іншому вирішити проблему “Бог і природа”. Він прагне максимально розвести їх, стверджуючи самодостатність природи. Український мислитель стає на позиції деїзму, обмежуючи роль Бога функцією першопричини світу. У створений ним світ Бог вже не втручається, тут діють природні причинно-наслідкові зв’язки й закони. А.Дубневич приходиться до висновку про те, що “Бог... нічого не робить всупереч природі” <sup>227</sup>.

Така позиція у розумінні світу сприяла науковим дослідженням, стимулювала людину пізнавати закони природи й використовувати знання їх на практиці. Це відповідало духу XVIII ст., коли реформи Петра I, що торкалися й України, були спрямовані на розвиток промисловості.

Раціональному пізнанню присвячена діалектика А.Дубневича, яка фактично є вченням про основи формально-логічного мислення. Тут є екскурс у середньовічну схоластику, викладене розуміння універсалій номіналістами, томістами. Але український

---

<sup>225</sup> Там само. – С. 269.

<sup>226</sup> Там само. – С. 8.

<sup>227</sup> Див.: Історія філософії на Україні. – К., 1987. – Т. 1. – С. 282.

філософ прагне вчити слухачів логічного мислення у плані аристотелівської логіки, пристосованої до науки Нового часу, в плані раціоналізму Декарта <sup>228</sup>.

Врешті, трактат А.Дубневича “Наука позаприродна або метафізика” проливає світло на розуміння ним предмету філософії. Таким, на його думку, є реальне суще як таке, атрибути якого він виділяє у дусі неоплатонізму: єдине, істинне і благо. Причому, стверджуючи, що ці атрибути нічим не відрізняються від будь-якого реального сущого, тобто є сутностями земних явищ <sup>229</sup>. Отже, бачимо відхід від антропоморфного розуміння Бога, який визначається А.Дубневичем як творяща сутність реального світу. Християнська трійця: Бог-Отець, Бог-Син та Бог-Дух Святий набуває в його тлумаченні неоплатонічної форми – єдине, істинне, благо.

Відзначимо, що подібне розуміння Бога було притаманне й діячам Чернігівського літературно-філософського кола XVII ст. Тобто А.Дубневич, будучи в чомусь оригінальним, у цілому не порушив основну канву викладання філософії у Чернігівському колегіумі. Його курс все ж був, очевидно, повнішим, структурно стрункішим у порівнянні з попередніми курсами, що читалися до відкриття філософського класу. Це була на той час вершина філософської оригінальної думки Києво-Могилянської академії, що увійшла і в учбову практику Чернігівського колегіуму.

Колонізаторська політика російського царизму приводить до поступового занепаду Києво-Могилянської академії у другій половині XVIII ст. В Росії офіційно орієнтуються на німецьку філософію, одним з напрямків якої було вольфیانство. Як відомо, Вольф був інтерпретатором монадології Лейбніца. Він вихолостив його діалектику, але все ж зберіг ряд просвітницьких ідей. Цю тенденцію поглибив Ф.Х.Баумейстер, “Метафізика” якого була надрукована в Московському університеті в 1764 році й стала одним з основних посібників у Києво-Могилянській академії, що з Ф.Х.Баумейстером підтримувала безпосередні зв’язки <sup>230</sup>. Оскільки кадри викладачів філософії у Чернігівському колегіумі поповнювались із Києва, то і до цього закладу проникає курс Ф.Х.Баумейстера. З 1775

---

<sup>228</sup> Див.: Стратий Я., Литвинов В., Андрушко В. Указ. праця. – С. 266 – 267.

<sup>229</sup> Там само. – С. 269 – 270.

<sup>230</sup> Див.: Философская мысль в Киеве. – К., 1982. – С. 163.

року він поступово входить в практику. В Чернігівському колегіумі філософію починали поділяти на чотири частини: логіку, метафізику, фізику, практичну філософію<sup>231</sup>.

У першій частині “Логіки” привертає увагу класифікація істин за їх глибиною. Історичне знання надає істинні факти. Але глибшою є істина філософська, бо вона базується на практично-наслідкових зв’язках. Це знання піднімається на більш високий щабель, коли причина речей знаходить матеріальний вимір. Воюючи проти схоластики, наслідуючи Вольфа, Баумейстер прагне підкреслити, що всі положення повинні бути раціонально доведені з використанням законів логіки<sup>232</sup>. “Метафізика” включала вчення про буття “самого в собі” і буття “поза нами”, про субстанцію і акциденції, про ділиме й неділиме, ціле й частини, кінечне й безкінечне, необхідність та випадковість, про космос, закони руху тощо. Окрема частина становила феноменологію та психологію. В ній розрізняється дух і душа. Пізнання розділяється на нижче й вище. Нижче притаманне усім живим істотам, які володіють відчуттям, сприйманням, уявленням. Вище притаманне тільки людині, яка має інтелект, розумне мислення, волю і свободу. Саме цими рисами, на думку Баумейстера, людина відрізняється від тварини. Як у даній частині, так і в “Фізиці” пропагуються новітні на той час знання про природу й людину. Одночасно раціональні знання про світ переплітаються з елементами теології. Природному світові протиставляється надприродний, який є досконалим. Цілий розділ “Метафізики” присвячений так званому природознавчому богослов’ю, де йдеться про властивості Бога, його розум, волю й діла. Абсолютизувавши розум, німецька філософія перетворила його на щось містичне, божественне. У Баумейстера метафізичний матеріалізм поєднується з теологією, створюючи еkleктичну філософію.

Четверта частина – практична філософія – є вченням про людину, її діяльність та суспільство. Гуманізм і антропоцентризм, що були притаманні ранньому Відродженню та Чернігівському літературному колу, тут відсутні, замінені німецькими реформаційними ідеями, поєднують раціоналізм з містицизмом. Правда, в умовах другої половини XVIII ст. прогресивними у практичній філософії Баумейстера, як послідовника Вольфа, є ідеї Просвітництва. Так, ілюструючи поняття “досконалість”, він визначає його як “вітчизну і вільність”. “Недосконалість” пояснюється як “наприклад, государ,

---

<sup>231</sup> Див.: Литинский В. Картины из прошлого Черниговской духовной семинарии // ЧЕИ. – 1897. – № 8. – С. 310.

<sup>232</sup> Тут і далі використаний опис курсу Ф.Баумейстера у вказ. праці В.Литинського.



наповнившись нелюдством, починає з громадянами жорстоко чинити, і маєтки у них забирати; коли ж і громадяни, наповнившись гнівом, і згубним для суспільства і бридким беззаконням, з'єднані, міжусобну деяку загибель Вітчизни несуть...”<sup>233</sup>. Ліберальні просвітницькі ідеї, з одного боку, розвінчують беззаконня феодалізму, а з іншого – апелюють до народу, прагнучи стримати його виступ проти влади.

Твори Ф.Х.Баумейстера витримали в Росії в кінці XVIII – на початку XIX ст. ряд видань. У Львові в 1790 році виходить його книга “Нравоучительная философия”. Врешті, постановою Синоду професорам навчальних закладів Російської імперії було заборонено самим складати філософські курси, а рекомендовано викладати філософію за підручниками Баумейстера, Пурхоція, Вінклера, побудованими згідно із системою Лейбніца<sup>234</sup>. Цим покладено край творчим пошукам професорів Чернігівського колегіуму. У спадкоємниці колегіуму – Чернігівській духовній семінарії – вже на початку XIX ст. панував дух німецької філософії. Правда, в Київській духовній академії ідеї Канта, Шелінга, Гегеля представники релігійно-філософської академічної школи І.Скворцов, П.Авсенєв, О.Новицький, С.Гогоцький прагнули синтезувати з вітчизняною духовною традицією.

---

<sup>233</sup> Цит. за: *Философская мысль в Киеве.* – С. 164.

<sup>234</sup> Кашуба М. *З історії боротьби проти унії.* – К., 1976. – С. 31.

## ВИСНОВКИ

Таким чином, філософська думка на Чернігівщині в XVII – XVIII ст. не тільки мала місце, але й була в центрі духовно-культурного процесу краю, що обумовлювалося її високим рівнем, пов'язаністю світоглядних концепцій з актуальними проблемами тогочасного соціального буття. Вагомість впливу тогочасної філософії на народні маси посилювалася тим, що вона була вплетена у проповіді священників. Адже творцями філософських ідей виступали високопоставлені церковні діячі, архієпископи, архімандрити, які проповідували самі, як духовні наставники мали вплив на гетьманів та козацьку старшину, керівників міського самоврядування, а через них і на політику в Гетьманщині. Твори наставників церкви читало рядове духовенство й несло ці світоглядні ідеї прихожанам. З відкриттям Чернігівського колегіуму тут викладаються філософські або близькі до них риторичні курси, згодом відкривається й філософський клас. Тобто, формується професійна філософія. Студенти колегіуму, що за програмами та рівнем викладання наближався до тогочасних вищих навчальних закладів, діставали ґрунтовну філософську підготовку, потім, ідучи працювати не тільки священниками, але й чиновниками гетьманської держави, вчителями шкіл, використовували набуті знання, керувалися відповідними переконаннями у своїх діях.

Філософське мислення як у творах богословів (філософеми), так і в учбових курсах Чернігівського колегіуму, було подібне до києво-могилянського. Бо ж на Чернігівщині працювали в минулому професори Києво-Могилянського колегіуму (академії) Л.Баранович, І.Галятовський, А.Дубневич, інші вищезгадані діячі отримали освіту в цьому київському закладі. Проте життєдіяльність українських мислителів у конкретному регіоні з його соціокультурними особливостями, специфікою народного вірування та перипетіями його історії наклала відбиток на спосіб та зміст їх думання. Тому філософські концепції та ідеї українських просвітників, пов'язаних з Чернігово-Сіверською землею, мають свої особливості. В чому ми їх вбачаємо?

Започатковане предтечею Чернігівського літературно-філософського гурту К.Транквіліоном-Ставровецьким розуміння проблеми Бог – світ, що спирається на ареопагітичну концепцію, яка поєднувала античну філософію, неоплатонізм та християнство, притаманне, як правило, всім вищерозглянутим українським мислителям. У деяких із них при цьому в християнські онтологічні твердження вплітаються рештки місцевих язичницьких пережитків, що приводить до створення оригінальної думки про

світове начало – бінарності в догматі креаціонізму (Л.Баранович). В онтології у мислителів XVII ст. вже є відчутним прагнення орієнтуватись не на теоцентричне, а на антропоцентричне ставлення до світу, яке в курсах Чернігівського колегіуму стає домінуючим у XVIII ст.

З ареопагітичного розуміння світу впливає апофатична діалектика, спираючись на яку мислителі заперечують раціональне пізнання Бога. Подальші міркування приводять їх до того, що відображення не всього земного можливе розумом. Воно має доповнюватися вірою, ірраціональним способом. Як богослови, чернігівські мудреці віру ставлять вище розуму, хоча визнають і необхідність останнього. Починаючи з Транквіліона, вони звертаються до західної ученості, але в своїх творах у XVII – на початку XVIII ст. майже не спираються на дані тогочасної науки. Лише в курсах філософії колегіуму 40-х років є посилання на західноєвропейську науку.

У Києво-Могилянському колегіумі в XVII ст. вже посилено прагнули розмежувати філософію та релігію, визначивши їх предмети як окремі. Чернігівські мислителі в цей час філософію “вплітали” до своїх богословських творів. Це не означає, що філософію залишили як служницю теології. Від такого поєднання вигравали й релігійні твори, посилені філософськими роздумами та висновками, і філософія, яка спиралась на віковічну мудрість, втілену в релігії. До того ж, як було сказано вище, філософія в релігійній проповіді досягала широкого народного загалу. Ставлення віри вище розуму обумовлювалося переконаннями чернігівських філософів, що у складних умовах України-Руїни тільки православна віра є незмінною твердою духовною опорою для українців у їх боротьбі за самостійну державу. Розум же часто підказував необхідність єднання з ворогами заради плинної, нетривкої користі.

Антропологія чернігівського філософського кола, будучи гуманістично-кордоцентричною, вперше в українській філософії переходить до розробки питань життя пересічної людини. Екзистенціальні мотиви у розумінні людини у чернігівських мислителів проявляються у баченні ними єства антропосу в його внутрішній духовності, у душі-серці. Це дозволило говорити про можливість самооновлення людини шляхом внутрішньої “сердечної” роботи по моральному самовдосконаленню. Говорячи категоріями сучасної філософії освіти, можна твердити, що вони стояли на позиціях екзистенціального розуміння формування особистості, хоча при цьому не відкидали і есенціального підходу, згідно з яким особа формується через зовнішні впливи на

індивід. Важливою екзистенціальною рисою особи вони вважали наявність свободи її діяльності, яка б спиралася на морально умотивований вибір. У рамки релігійної форми, яка вимагала звести вибір до дилеми благо – гріх, втілювався широкий зміст програми морального самовдосконалення індивіда, а через цей процес і корінного перетворення в суспільстві. Попри утопічність подібних проектів, не можна не бачити в них оцінку моралі як великої рушійної сили поступу соціуму.

Здобутком чернігівських філософів можна вважати і раціональне розуміння суспільства як системи зв'язків між людьми. В основу цих стосунків покладалися релігійні відносини, але при цьому вони не поглинають усіх інших соціальних зв'язків, а лише є їх центральною ланкою, міркували чернігівські мислителі. Релігію та її організаційну ланку – церкву вони в умовах слабкості гетьманської влади висували на перший план як своєрідну державу, здатну відіграти вирішальну роль в оновленні людини й суспільства.

У церкві вбачався миротворець у стосунках між людьми, станами, угрупованнями в Україні, у відносинах між народами й країнами, у згуртуванні слов'ян для відсічі ворогам. У Чернігівському літературно-філософському колі зароджуються зерна українського слов'янофільства, концептуально сформульованого вже в ХІХ ст. кирило-мефодіївськими ідеологами.

Обґрунтування українськими філософами необхідності гуманних відношень між людьми, толерантності у стосунках між ними, поваги до плюралістичності поглядів та переконань, сформовані у ХVІІ – ХVІІІ ст., залишаються актуальними на всі часі. Ідея доби бароко, розвинута українськими діячами, про те, що без високої духовності громадян неможлива побудова національної держави, яка б дбала про забезпечення умов для гідного життя кожного, є категоричним імперативом і для сучасної України. Бачення нашими розумними предками сенсу життя не в безтямному накопиченні матеріального багатства будь-якими, в тому числі й злочинними способами, а в творенні добра, в подоланні конкретного зла, в духовному піднесенні “серця”, нехай спонукають до роздумів кожного.