

**Соломаха Ірина Григорівна  
Богачевська Ірина Вікторівна**

**ХРИСТИЯНСЬКА  
АНТРОПОЛОГІЯ  
ІОАНІКІЯ ГАЛЯТОВСЬКОГО**

*Монографія*

Видавництво  
«Чернігівські обереги»  
Чернігів, 2008

ББК 87.3 (4УКР) 5-638

С 60

*Рецензенти:*

доктор філософських наук Лубський В.І.

доктор філософських наук Филипович Л.О.

доктор історичних наук Дятлов В.О.

**Соломаха І.Г., Богачевська І.В.**

**С 60 Християнська антропологія Іоанікія Галятовського.**

Монографія / – Чернігів: КП «Видавництво «Чернігівські береги», 2008. – 180 с.

ISBN 978-966-533-380-7

В монографії вперше розглядається антропологічна спадщина І. Галятовського, викладена в комплексі проаналізованих авторами богословських та проповідницьких творів видатного представника Чернігівського філософсько-літературного кола другої половини XVII – початку XVIII ст. Стрижневою проблемою християнської антропологічної спадщини І. Галятовського постає вчення про православну людину як шукача правди та про ідеал правдивого життя за законами християнської моралі задля служіння «православному народові й Батьківщині».

Для науковців, викладачів та студентів вищих навчальних закладів, богословів, всіх, хто цікавиться проблемами православної антропології і діяльністю Чернігівського філософсько-літературного кола другої половини XVII – початку XVIII ст.

*Затверджено до друку Вченою Радою Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г.Шевченка (протокол № 3 від 5.11.08), Вченою Радою Українського державного університету фінансів та міжнародної торгівлі (протокол № 52 від 29.10.2008 р.)*

**ББК 87.3 (4УКР) 5-638**

ISBN 978-966-533-380-7

© Соломаха І.Г., 2008

© Богачевська І.В., 2008



АЗАНЪ НА ПРЯЗДНИКИ  
ГОРОДЯНЫ, И НА ВОЗДКПЖЕНІЕ  
УГНАГО КРТА.

на Рождество Престѣн Бѣн.  
на Коведеніе Престѣн Бѣн.  
на Возвиженіе Мѣн Бѣн.  
на Возвиженіе Угн: Крта.

на Рождество Престѣн Бѣн.  
на Коведеніе Престѣн Бѣн.  
на Возвиженіе Угн: Крта.



КАЗАНЬ  
НА ВСПЕНІЕ ПРЕСТѢН БѢН.

Црца ѿдѣендѣ текѣ в рѣзѣ по злащен-  
ны ѿдѣенна предкращенна. Уа: ма.

**С**ли бы кто запыталъ; кого то  
у алмнста црцею называють? маем  
оказати; же црцею естѣ црковъ  
народъ хртїанскїй, во црковъ в нѣтъ,  
бѣки будеть цртбовати. Теперь на свѣтъ  
идитѣ лиде оубогїи, слбги и неболинки:

**Книга:** Іоаникій Галятовскій «Ключ Разуменія».  
Львѣв, друкарня Михайла Сльозки, 1665 р.  
**Зберігається** в Національному архітектурно-історичному заповіднику «Чернігів Стародавній».



## ЗМІСТ

Вступ .....	6
<b>Глава I.</b> Спадщина І. Галятовського як об'єкт філософсько-релігієзнавчих досліджень .....	12
1.1 Джерельна база і стан вивчення спадщини І.Галятовського в науковій літературі .....	12
1.2 Методи дослідження антропологічних ідей І.Галятовського .....	30
<b>Глава II.</b> Антропологічні уявлення І. Галятовського в контексті філософської думки XVII ст. ....	48
2.1 Соціально-історичний та філософсько-культурний контекст творчості І. Галятовського .....	48
2.2 Джерела формування поняття "правди" у творчості І.Галятовського .....	74
2.3 Антропологічні уявлення українських мислителів XVII ст. ....	99
<b>Глава III.</b> Вчення про правду у християнській антропології І.Галятовського .....	116
3.1 Пошук справедливого світоустрою як стрижень релігійно- полемічних творів І.Галятовського .....	116
3.2 Ідеал християнської людини у вченні І. Галятовського .....	133
3.3 Шляхи й способи досягнення ідеалу правдивого життя в концепції І.Галятовського .....	150
Заключення .....	163

## ВСТУП

Розпочинаючи роботу над дослідженням, яке зараз тримає в руках шановний читач, його автори несподівано для себе зіштовхнулися з однією досить нетиповою проблемою.

Коли досить поважні і авторитетні в вітчизняних філософських кругах науковці дізнавалися, що йде робота над монографією про Іоанікія Галятовського як релігійного філософа, більшість з них скептично казала: «Галятовський? Хіба ж це постать? Галятовський – дрібна фігура, дай Бог, щоб «антропологічних висловів» у його проповідях назбиралося хоча б на «антропологічні уявлення»... В нього не може бути самобутньої антропологічної концепції!» Нам закидали «мелкотемье» (рос.), містечкове захоплення краєзнавчими розвідками, від якого до справжнього релігієзнавства, а тим більше до філософської антропології – «дистанція величезного розміру».

І ми зрозуміли, що писати про Галятовського дійсно потрібно. Причому писати не літературно-художнє видання, а наукову монографію. Писати, щоб повернути на гідне місце в історії української релігійно-філософської думки непересічну постать митця й мислителя, полеміста-проповідника і душпастира, просвітника й політичного діяча. Писати сьогодні, тому що процес формування української нації на сучасному етапі характеризується зростанням національної самосвідомості, підвищенням інтересом до національної історії, джерел духовної культури та релігійності, які містить в собі українська православна традиція. Це спонукає вчених-релігієзнавців до ґрунтовного вивчення християнської антропології в системі православної релігійної думки другої половини XVII ст., яка є одним з наріжних каменів духовної спадщини українства.

Християнські антропологічні ідеї, які розроблялися в українській релігійній думці XVII-XVIII ст., залишаються майже невідомими вітчизняній та світовій науковій спільноті. Багаторічне нехтування спадщиною Іоанікія Галятовського, пов'язане спочатку з імперською ідеологією російського православ'я, а потім з атеїстичною заангажованістю радянської науки, має бути змінено ретельним вивченням праць самобутнього вітчизняного християнського мислителя.

Ім'я Іоанікія Галятовського нерозривно поєднано з Чернігівським краєм. Чернігівське коло діячів культури, яке складалося з друзів, однодумців і соратників Лазаря Барановича, було найбільшим літературно-мистецьким об'єднанням XVII ст., «фактично першою творчою спільнотою українських письменників і митців», які «жили вже в самостійній державі, завершували закладені їхніми попередниками

підмурки й впевнено переходили до зведення стін і храму української духовної культури». «Вони працювали з величезним, доти небаченим ентузіазмом, відчуваючи себе справжніми духовними вчителями народу, носіями нової, морально насиченої й сповненої внутрішньої й зовнішньої краси культури, яка з часом стала називатися бароковою». Як зазначає А.Макаров, «це було перше покоління українських культурних діячів, позбавлених комплексу національної неповноцінності»<sup>1</sup>. Зробимо уточнення: «Останнє покоління, яке цього комплексу ще не мало!» «Чернігівцям» не було перед якими авторитетами ніяковіти, адже вони «звикли до своєї провідної і панівної ролі у культурному житті всього східного слов'янства, орієнтувалися лише на західні зразки, їм навіть не спадало на думку, що на зміну настроям творчої розкритості, естетичної відкритості прийде психологія відрубності, ізоляціонізму і самообмеження, яка покладе край їхнім прагненням утвердити на Україні справжню європейську культуру»<sup>2</sup>.

Сучасна Україна знову повертається до Європейського вектора суспільно-культурного розвитку, по-новому відкриває для себе європейські та загальнолюдські аксіологічні категорії. В умовах філософського, політичного, релігійного та культурного плюралізму, притаманного сучасному українському суспільству, розуміння змісту, цінностей та функцій поняття «правди» зростає. Саме в сучасній ситуації оздоровлення суспільства актуальними є спроби запропонувати певні рішення, що пов'язані з функціонуванням у суспільній свідомості понять «правда», «істина» та «справедливість». Сучасні українські дослідники намагаються вирішити цю проблему. В своїх розвідках вони звертаються до антропологічних концепцій мислителів західної філософської традиції, часом не зважаючи на те, що і вітчизняна філософсько-релігійна думка має потужну традицію осягнення феномену людини, принципів побудови «правдивого життя», перш за все, в контексті християнського православного світобачення. Ця традиція сягає своїм корінням творчості мислителів доби Київської Русі й досягає розквіту в другій половині XVII – на початку XVIII ст. у Чернігівському релігійно-просвітницькому колі, видатним представником якого був Іоаникій Галятовський.

Настав час повернути з забуття спадщину славетного сина Сіверянщини Іоаникія Галятовського – видатного суспільно-політичного й церковного діяча, полум'яного проповідника-полеміста, самобут-

---

<sup>1</sup> Чернігівські Афіни / Передм., упоряд. текст матеріалу, комент. до нього А.Макарова. – К.: Мистецтво, 2002. – С. 29-30.

<sup>2</sup> Там само. - С.30.

нього педагога-просвітника, невтомного дослідника історії та культурних традицій рідного чернігівського краю, послідовного борця за національну українську ідею. Його погляди і переконання формувались у складний і драматичний період історії України, віддзеркалюючи протиріччя та проблеми епохи: зародження і наростання в Україні національно-визвольного руху, який досяг свого апогею у Визвольній війні українського народу проти польських поневолювачів під проводом Богдана Хмельницького; складну й напружену ідеологічну боротьбу української православної церкви проти католицизму й уніатства, які використовувались польським урядом як знаряддя духовного поневолення українського народу. Попре всі суспільно-політичні та економічні негаразди Руїни період другої половини XVII – початку XVIII ст. ввійшов у національну історію як час культурного відродження, формування в Україні національної самосвідомості, період могутнього творчого злету українського народу, завдяки якому у важкі часи він зміг зберегти свою самобутність.

Аналіз релігійної антропологічної спадщини Іоанікія Галятовського та його провідної ідеї – пошуку людиною правди та шляхів створення «правдивого суспільства» – набуває на початку XXI століття актуальності для наших співвітчизників як важливий чинник поєднання екзистенційних поривань сучасної людини з духовністю, що представлена в українській православній релігійній традиції.

Введення в сучасну українську філософію православно-антропологічного доробку Іоанікія Галятовського дозволяє актуалізувати в науковій спільноті вітчизняну християнську антропологічну традицію, привернути увагу нових поколінь дослідників до вітчизняного духовного спадку, вивчення якого, поза сумнівом, буде сприяти подальшому розвитку вітчизняної філософської та релігієзнавчої науки.

Головною метою написання монографії було ознайомлення широкого загалу науковців і всіх, хто цікавиться історією філософсько-релігійної думки українців, з наслідками комплексного філософсько-релігієзнавчого дослідження християнської антропології І. Галятовського, зокрема його вчення про людину як шукача правди в контексті розвитку вітчизняної православної традиції в Чернігівському філософсько-релігійному колі другої половини XVII – початку XVIII ст. яке автори багато років проводили в плідній співпраці з науковцями Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г.Шевченка, Київського національного університету імені Т.Г.Шевченка, Інституту філософії Національної Академії Наук України.

Реалізація цієї мети передбачала вирішення таких дослідницьких завдань:



- з'ясування ідейних джерел формування християнських антропологічних поглядів І. Галятовського;
- дослідження співвідношення понять «правда» та «істина» в православній антропології І. Галятовського;
- аналіз уявлень І. Галятовського про ідеал православної людини;
- вивчення християнських антропологічних поглядів І. Галятовського на особливості формування правдивої людини в українському суспільстві, специфіки осмислення правдивості як реалізації здібностей людини;
- аналіз еволюції поглядів на людину як шукача правди у християнській антропології І. Галятовського.

Дослідження має міждисциплінарний характер і виконано на стику релігієзнавства, історії української філософії та філософської антропології. Об'єктом дослідження в монографії є антропологічний зміст релігійно-філософської думки Україні другої половини XVII – початку XVIII ст. Предметом дослідження постає християнська антропологія І. Галятовського.

Специфіка предмету дослідження обумовила його комплексний характер і визначила використання як загальних, так і специфічних дослідницьких методів. Науковий підхід авторів до спадщини Іоанікія Галятовського визначає сучасна філософсько-релігієзнавча парадигма, дослідницькі принципи якої розроблено у фундаментальних працях провідних вітчизняних релігієзнавців<sup>3</sup>. Дослідження виконано з дотриманням принципів історизму, об'єктивності, світоглядного плюралізму, системності, толерантності, позаконфесійності, світськості як базових підходів вітчизняної релігієзнавчої науки. Введення в релігієзнавчий обіг антропологічного доробку українського православного богослова-полеміста другої половини XVII – початку XVIII ст. зумовило звернення до історико-філософської та історіографічної методології, зокрема до вчення про філософську культуру (В. Горський, В. Іванов, О. Яценко); концепції історико-філософської синтези (В. Литвинов, В. Лісовий, В. Нічик, Я. Стратій); персонально-хронологічного аналізу (І. Огородник, В. Огородник, М. Русин); концепцій національного характеру й українського менталітету (П. Гнатенко, М. Попович); вчення про архетипи національної культури та філософії (П. Кононенко, С. Кримський, В. Шевченко); вчення про екзистенціальний підхід до історії філософії (А. Бичко, І. Бичко, С. Грабовський, А. Макаров). У процесі аналізу полемічних та проповідницьких текстів І. Галятовського використовувався семантико-гер-

---

<sup>3</sup> Див.: Академічне релігієзнавство. – К.: Світ Знань, 2000.

меневтичний аналіз (Г. Заїченко, В. Пронякін), а також релігієзнавчий аналіз християнської наративної традиції (І. Богачевська) та релігієзнавчий аналіз першоджерел стародруків, що спирається на методологію, яка розроблена Т. Горбаченко.

У процесі дослідження застосовувався комплекс як теоретичних, так і емпіричних методів. Використано методи аналогії (порівняння конфесійних проповідницько-полемічних традицій); компаративного аналізу (дослідження православно-християнських та філософських антропологічних систем XVII-XVIII ст.); синтезу (формування концепції «правди» та «правдивого життя»); індивідуалізації (виокремлення структурних елементів вітчизняної християнської антропологічної традиції та концептів, що її репрезентують) і узагальнення (висвітлення ролі І. Галятовського у формуванні української православної антропології). Серед емпіричних методів застосовується джерелознавчий (дослідження фольклорно-етнографічного матеріалу, богословських, агіографічних, проповідницько-полемічних творів). Провідними виступають структурний та функціональний методи дослідження (аналіз антропологічних уявлень І. Галятовського як структурованого вчення, елементи якого мають певне функціональне навантаження), текстологічний аналіз риторичної спадщини І. Галятовського, а також герменевтичний аналіз богословських творів мислителя.

В монографії вперше розглядається антропологічна спадщина І. Галятовського, викладена в комплексі проаналізованих авторами богословських та проповідницьких творів видатного представника Чернігівського філософсько-літературного кола другої половини XVII – початку XVIII ст. Стрижневою проблемою християнської антропологічної спадщини І. Галятовського постає вчення про православну людину як шукача правди та про ідеал правдивого життя, яке розумілося мислителем як життя за законами християнської моралі задля служіння «православному народові й Батьківщині».

Результати дослідження дозволяють повніше осягнути розвиток вітчизняної християнської антропології в Чернігівському філософсько-літературному колі другої половини XVII – початку XVIII ст. Матеріали монографії можуть бути застосовані при вивченні інших персоналій цього періоду вітчизняної філософії, а також сприяти постановці нових дослідницьких проблем з християнської антропології.

Автори сподіваються, що їх дослідження стане в нагоді викладачам та студентам гуманітарних спеціальностей під час викладання та вивчення спецкурсів з української культури, релігієзнавства, історії християнства, філософської антропології, риторики тощо. Матеріа-

лами монографії можуть користуватися при аналізі світоглядно-філософських основ та антропологічних аспектів соціокультурного та політичного процесу в Україні політики та державні службовці.

Структура й обсяг монографії зумовлені логікою, яка впливає з поставленої авторами мети й головних дослідницьких завдань. Монографія складається із вступу, трьох глав, заключення і списку використаної літератури. У першій главі монографії розглядається джерельна база антропологічної спадщини Іоанікія Галятовського і стан її дослідженості в науковій літературі, а також визначаються методи дослідження православних антропологічних поглядів видатного мислителя Чернігівщини. Друга глава монографії містить аналіз конфесійного та історико-культурного контексту творчості Іоанікія Галятовського, джерел формування його християнської антропології, вчень про людину українських релігійних мислителів другої половини XVII ст. У третій главі дослідження розглядаються уявлення про правду як стрижень релігійно-полемічних творів Іоанікія Галятовського, аналізується ідеал православної людини у вченні мислителя, шляхи й способи досягнення ідеалу правдивого життя, які він виокремлює у власних антропологічних міркуваннях. У заключенні підводяться підсумки дослідження.

Дана монографія є результатом тісної творчої співпраці авторів. Тому важко визначити особистий внесок кожної дослідниці в текст книги. Проте, згідно наукової традиції, автори наголошують, що вступ, заключення та глава I монографії написані І.В.Богачевською, а глави II та III – І.Г.Соломахою.

## **ГЛАВА І. СПАДЩИНА І ГАЛЯТОВСЬКОГО ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ**

Зміст та висновки філософсько-релігійнознавчого дослідження, коли йдеться про спадщину видатного релігійного діяча минулого, суттєво залежать від джерельної бази й розуміння того, у якій мірі вона вивчена, а що в ній залишається нез'ясованим. Сукупність і структура джерел утворює фактологічну основу дослідження, аналіз же стану розробки теми в науковій літературі надає можливість обґрунтувати й раціонально сформулювати її об'єкт і предмет, визначити коло наукових завдань, які потребують спеціального вивчення. Зміст дослідження залежить і від методологічних підстав. Методологія, у свою чергу, визначає світоглядно-теоретичні установки щодо використання методик освоєння джерел і матеріалів, котрі стосуються теми дисертації, характер їх інтерпретації і аргументації висновків, підстави для обговорення різних поглядів, котрі є в науковій літературі, у контексті раціонально вмотивованого дослідницького дискурсу.

Враховуючи це, в першій главі монографії окреслюється джерельна база дослідження християнської антропологічної спадщини Іоанікія Галятовського; аналізується стан дослідженості творчості мислителя в науковій літературі; визначаються парадигмальні рамки дослідження в предметному полі української філософсько-релігійнознавчої науки; з'ясовуються методологічні принципи дослідження релігійно-філософської спадщини архімандрита І.Галятовського як представника Чернігівського філософсько-літературного кола доби українського козацького бароко та викладається авторська методика аналізу антропологічної концепції Іоанікія Галятовського.

### **1.1. Джерельна база і стан вивчення спадщини І.Галятовського в науковій літературі**

Філософсько-релігійнознавче вивчення антропологічних уявлень Іоанікія Галятовського цілком відповідає методологічному зауваженню В.Нічик: «Джерелознавчою базою цього дослідження є історична пам'ятка, тобто певна виокремлена для детального культурно-світоглядного аналізу сукупність книжкових текстів»<sup>4</sup>.

Джерельну базу монографії можна досить чітко поділити на три групи джерел:

---

<sup>4</sup> Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. - К.: Наукова думка, 1997. - С.8.

1. Праці самого Іоанікія Галятовського та його найближчого творчого оточення (І.Гізель, Л.Баранович, А.Радивіловський, тощо);

2. Богословські праці представників православних та католицьких Церков, присвячені аналізу та оцінці доробку Іоанікія Галятовського з конфесійних точок зору;

3. Наукові (дорадянські, радянські та сучасні українські) дослідження творчої спадщини Іоанікія Галятовського, Чернігівського кола книжників та доби бароко в Україні в цілому.

У роботі з першою групою джерел (творами І.Галятовського і авторів, котрі утворювали його найближче творче оточення й з якими він був заодно у світоглядно-філософському плані і мав дружні стосунки) існували певні об'єктивні складнощі. Є твори, які зберігаються лише в Польщі, тому можливості їх аналізу у авторів, нажаль, не було. Основна увага зосереджувалася саме на творах І.Галятовського, філософсько-релігієзнавчих та історичних джерелах досліджуваного періоду, у яких є згадки про Іоанікія Галятовського та його твори, що зберігаються в Україні. Ще чекають на своїх дослідників архівні матеріали, які вірогідно можуть знаходитися у Вільнюсі, Слуцьку та інших містах, де жив і працював Іоанікія Галятовський.

Щодо цієї групи джерел – принциповим є наступне методологічне зауваження. Твори Іоанікія Галятовського, як і публікації більшості авторів, з якими він спілкувався, – це праці людей православного світогляду, осіб, котрі посідали значні посади в церковній ієрархії Київської православної митрополії (призначення на посаду ректора Києво-Могилянської академії або Братського монастиря вимагало згоди з боку архімандрита Києво-Печерської лаври та інших ієрархів) та Чернігово-Сіверської архієпископії. Проте, на нашу думку, зміст проповідницьких творів Іоанікія Галятовського виходить далеко за межі православного богослов'я. Безумовно, якщо бачити в ньому лише єпископа, а не людину, яка уособлює певну стадію розвитку соціокультурного процесу в Україні, тоді помічатиметься тільки релігійно-богословський аспект його творів.

Геній Іоанікія Галятовського формувався у славетний та, водночас, драматичний для нашої країни історичний період – період становлення української державності. На фоні протистояння християнських конфесій: православ'я, католицизму, уніатства тощо – формувався духовний простір українського народу і власне творчий потенціал Іоанікія Галятовського як яскравого виразника української православної ментальності.

Певну небезпеку для розвитку тогочасного українського православ'я становило, по-перше, магометанство, яке силоміць насаджувалося на територіях України, окупованих турками й татарами; по-

друге, іудаїзм, особливо після виступу єврейського лжепророка Сабатея Цві, який у 60-х роках XVII ст. оголосив себе істинним месією. Тому цілком відповідає духу часу та обставина, що більшість полемічних виступів Іоанікія Галятовського присвячена боротьбі з очевидними й таємними супротивниками православ'я.

Іоанікієм Галятовським написано велику кількість літературно-полемічних і богословських трактатів, але до нас, на жаль, дійшли не всі. Обсяг відомого нам творчого спадку Іоанікія Галятовського становить лише чотирнадцять творів, в основному прозових, із яких шість написано польською мовою: «Стара західна церква новій римській церкві...» (польською мовою, Новгород-Сіверський, 1678), «Лебідь...» (польською мовою, Новгород-Сіверський, 1679), «Фундаменти...» (польською мовою, Чернігів, 1683), «Алькоран Магометів» (польською мовою, Чернігів, 1683), «Бесіда білоцерківська...» (польською мовою наведена в літописі Самійла Величка і видана в російському перекладі В.Аскоченського в Києві 1857 р.). В Україні доступними для ознайомлення є наступні твори І.Галятовського: «Fundamenta» (Основи) (1683 р.) «Лебідь» (1679р.), «Коран» (1683р.), «Rozmowa Bialocerkiewska» (1676р.), «Stary kosciol» (1678р.), «Ісус Христос – Месія правдивий» (українською мовою – Київ, 1669; польською мовою – Київ, 1672р.), «Скарбница потребная» (1676р.), «Небо новое» (Львів, 1665, Могильов, 1699 рр.), «Ключ розуміння» ((Київ, 1659 і 1660; Львів, 1663 і 1665 рр.), «Наука сложения казанья» (1677р.), «Alfabetum» (1681р.) і лише частиною твору «Skarb» (?). Це, з одного боку, не виключає того, що можливі знахідки досі невідомих праць мислителя, а з іншого, – пояснюється тим, що діяльність І.Галятовського припадає на такий час, який не давав можливості багатьом українським вченим другої половини XVII ст. зосередитися на творчій роботі. Тільки на рубежі XVII-XVIII ст., коли настає відносна стабілізація українського суспільства, спостерігається й більша продуктивність у галузі філософської науки, освіти та художнього мистецтва (Д.Туптало, І.Максимович, Т.Прокопович та ін.).

Першим крупним твором І.Галятовського є «Небо нове» (1665 р.), присвячене Анні Потоцькій, представниці родини Петра Могилы. За даними І.Огієнка, «її читали, крім усієї України та Галичини, ще й у Москві, у Володимирській губернії, в Астраханській губернії, у Вологді, у Великому Устюзі й по інших місцях»<sup>5</sup>. Даний твір пока-

---

<sup>5</sup> Огієнко І. Українська церква. Нариси з історії Української православної церкви: У 2 т. - К., 1993. - С.241-242; Див докладніше в: Огієнко І. Отражение в литературе "Неба Нового". - К., 1912.

зує, що Іоаникій Галятовський належить до тієї світоглядно-філософської української православної традиції, яку започаткував у 20-і роки XVII ст. Іов Борецький та яку суттєво посилив, надавши їй з 30-х років XVII ст. широкого українського національно-культурного забарвлення, П.Могила. Для монографії цей твір Іоаникія Галятовського важливий тим, що в ньому вперше зустрічається комплекс тлумачень людини, котра живе в складному світі й має потребу в тому, щоб правильно визначитися в ньому, розібратися, що в світі правильне, а що – неправильне, що є правдиве, а що – неправдиве. Робота «Небо новое» показує той масштаб змісту життєдіяльності православної людини у світовому вимірі, котрий, за І.Галятовським, включає правду як обов'язкову умову свого самоздійснення.

У творі «Небо новое» Іоаникій Галятовський постає як релігійний мислитель, котрий представляє «вільний християнізм», поширений серед української інтелігенції другої половини XVII ст., а не як фанатичний ортодокс-богослов. Такий християнізм проявляється не лише в жаданні «неба нового», але й в тому, що ця ідея обґрунтовується ним з використанням народних легенд про Марію-Богородицю, а також суджень «поган» Вергілія та Овідія, а також посилань на християнських апостолів і священні тексти Корану. Зазначимо, що Марія-Богородиця в другій половині XVII ст. витлумачувалася в Україні як обожнена Земля. Зокрема, вчитель Іоаникія Галятовського, архієпископ Лазар Баранович, писав, що, коли людина входить у приміщення церкви, то уклоняється землі, тому що вона і є Богородиця. Тобто, витлумачуючи пошуки людиною «неба нового», втіленого в образі Марії-Богородиці, матері Христа, І.Галятовський описує, по суті, погляд «з неба» на земне буття людей з їхніми турботами й проблемами.

Продовження теми правди й пошуків православною людиною умов правдивого життя знаходимо у найвідомішому творі Іоаникія Галятовського, що має подвійну назву: «Ключ розуміння албо Наука о зложенії казанія» (1669 р.?) і ввійшов в історію православ'я як перший оригінальний вітчизняний твір з гомілетики й риторичного мистецтва. Дана праця розрахована на використання новою генерацією православних священників, котрі в другій половині XVII ст. були в Україні своєрідними інтелектуальними універсалами в галузі наук та освіти: вчителами в школах, радниками в питаннях повсякденного життя, посередниками в суперечках мирян, проповідниками етико-педагогічних знань, філософами, котрі тлумачили питання світоустрою, відносини людей в суспільстві й державі, слідували за циклічністю суспільної діяльності згідно календарних дат тощо. Тому в творі

«Ключ розуміння» зустрічаємо досить широку палітру знань, оволодіння якими забезпечує безперечну правдивість «казання» душпастиря. Одночасно в цій праці виразніше, ніж у «Небі новому», проявляється змішування профанного й сакрального тлумачення правди й правдивої людини засобами ампліфікації, притаманне письменницькому стилю Іоанікія Галятовського.

Іоанікій Галятовський репрезентує українську культуру бароко, де змішалось й переплелось реальне й нереальне, фактичне й фантастичне, словом, елементи істотних знань про світ та міфологічні уявлення. В «Ключі розуміння» ніби чергуються церковне й науково-раціональне, богословські підходи виявляються змішаними з науково-раціональними, науково-раціональне поєднується з побутово-звичайними уявленнями<sup>6</sup>. Конкретний твір (проповідь) набуває форми єдності повсякденно-діяльного (профанного) та релігійно-містичного (сакрального), котра утворює явище барокової ампліфікації.

Подальшим кроком в розробці Іоанікієм Галятовським теми правдивої православної людини є твір «Ісус Христос – міся правдивий» (1672 р.). Його зміст є зразком відвертого релігійно-полемічного трактату, який І. Галятовський спрямовує проти іудейського лжемесії Сабатея Цві. Ототожнюючи зміст правди як знання про засади світоустрою й буття людей з Христом, вчений надає їй універсальну значущість морального ідеалу. Причому в праці «Ісус Христос – міся правдивий» Іоанікій Галятовський, як і його однодумці (Л.Баранович, Л.Крщонович, І.Гізель та ін.), в тлумаченні Христа відтворює традицію Київської Русі. Тобто Христос інтерпретується не як «історична особа», що було вже із X-XI ст. притаманним католицизму, а із XVII ст. – і протестантизму, а як «гносеологічна» реальність «Слова», за допомогою якого досягається єдність («середина») внутрішньої різноманітності світу й людського роду. Христос, з погляду Іоанікія Галятовського, – «міся правдивий», тому що він є земля, котра родить хліб суцций; вода, що живить усе природне; повітря («дух»), без якого неможливе життя тощо<sup>7</sup>.

Два твори – «Бесіда Білоцерківська» й «Скарбниця потрібна» – надруковані Іоанікієм Галятовським у 1676 р. Вони конкретизують уявлення мислителя про зв'язок інтерпретації правдивого життя із соціально-культурною та політичною ситуаціями в суспільстві. Зок-

---

<sup>6</sup> Див.: Галятовський І. Ключ розуміння / Підготувала до видання І.П.Чепіга. - К.: Наукова думка, 1985.

<sup>7</sup> Там само. - С. 12,



рема, в «Скарбниці потрібній» І.Галятовський звертає увагу на зв'язок релігійних вірувань з народними повір'ями, вбачаючи в такому зв'язку запоруку їх правдивості.

Особливу значущість в контексті дослідження мають такі польськомовні праці Іоанікія Галятовського, як «Stary Kosciol» (1678 р.), «Alfabetum» (1681 р.), «Sophia madrosc» (1686р.). Ці твори розраховані на читання як українською, так і польською шляхтою, але в основному тією частиною української шляхти, яка сполонізувалася або схилилася до полонізації, до якої долучився й полонізований протестантизм (лютеранство, кальвінізм, особливо социніанство-аріанство, общини послідовників яких були навіть на Чернігово-Сіверщині). Стурбованість масовою втечею українців у Кримське ханство зустрічаємо в праці І.Галятовського «Alkoran», яку також слід розглядати як один із аспектів його вчення про правду та пошуки її людиною.

Отже, твори Іоанікія Галятовського, якщо розглядати їх як виклад думок високоосвіченою православною людиною, котра акумулювала у своєму особистому досвіді української людини і православного ієрарха особливості багатьох аспектів функціонування українського суспільства другої половини XVII ст., являються важливим джерелом дослідження світоглядно-філософських тенденцій в Україні вказаного періоду. Одним із напрямків цих тенденцій виступила інтерпретація православної людини як шукача правди, котра знайшла вираз у творах Іоанікія Галятовського й заслуговує на те, щоби поставити темою окремого філософсько-релігієзнавчого аналітичного дослідження.

Довгий час праці Іоанікія Галятовського досліджували історики православної церкви в Україні як доробок української православної богословської думки, вбачаючи в них виключно релігійний зміст. Так це робили й роблять сьогодні християнські богослови, які прочитують у його роботах виключно обстоювання православного варіанту християнської віри<sup>8</sup>, хоча сперечаються щодо схоластичної манери письма, яка була притаманною Іоанікію Галятовському як сину свого часу. Одні православні богослови вважають схоластичну манеру Іоанікія Галятовського негативною рисою його богословської спадщини (найбільш послідовно цю точку зору обстоював митрополит

---

<sup>8</sup> Див., зокрема: Гомилетика Иоанникия Галятовского, в связи с характеристикою южно-русской схоластической проповеди. // Митрополит Антоний (Вадковский). Из истории христианской проповеди. Очерки и исследования. - СПб., 1892. - С.413-439.; История гомилетики, или науки о пастырском проповедании Слова Божия. - Варшава: Синодальная Типография, 1927.

Санкт-Петербурзький Антоній (Вадковський)<sup>9</sup>. Інші православні дослідники (перш за все митрополіт Іларіон (Огієнко<sup>10</sup>) та Г.Флоровський<sup>11</sup>) вбачали в схоластичності праць Іоанікія Галятовського ступінь природного культурного розвитку українського народу. Маловідомим є той факт, що Іван Огієнко після закінчення навчання в університеті Святого Володимира майже завершив роботу над дисертацією про творчість видатного українського полеміста XVII ст. Іоанікія Галятовського («Ключ Розуміння» Іоанікія Галятовського), але з політичних мотивів йому було відмовлено в роботі в університеті, а ця кваліфікаційна робота не була захищена.

Стаття І.Огієнка «Проповедям Иоаникия Галятовского», на наш погляд, написана з точки зору «нового православ'я», котре сформувалося в лоні Російської православної церкви на ґрунті поєднання традиційної візантійсько-російської ортодоксії з ідеями німецької класичної філософії. Якщо пристати на таку точку зору, тоді, звичайно, можна погоджуватися із твердженнями І.Огієнка та Г.Флоровського про те, що Іоанікій Галятовський – марнословний схоласт<sup>12</sup>.

Різка й, виявляється, мало аргументована точка зору І.Огієнка щодо творчості Іоанікія Галятовського загалом відбиває характерну для православ'я початку XX ст. шкалу оцінювання української проповідницької традиції XVII ст. як суто схоластичної, без врахування загальної соціально-політичної ситуації того часу і специфіки символіко-алегоричного стилю філософствування, притаманного добі козацького бароко. Разом з тим слід констатувати, що теми людини як шукача правди І.Огієнко, при розгляді творчості Іоанікія Галятовського, також не торкався.

Сучасні православні богослови<sup>13</sup> вважають діяльність Іоанікія

---

<sup>9</sup> Гомилетика Иоанникия Галятовского, в связи с характеристикой южно-русской схоластической проповеди. // Митрополит Антоний (Вадковский). Из истории христианской проповеди. Очерки и исследования. - СПб., 1892. - С.413-439.

<sup>10</sup> Огиенко И.И. Проповедям Иоаникия Галятовского // Сборник Харьковского Историко-Филологического Общества. - Т.ХІХ. Памяти проф. Е.К.Редина. - Харьков, 1913. - С.401-428.

<sup>11</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия / Г.В.Флоровский. - Вильнюс: Вильчис, 1991.

<sup>12</sup> Огиенко И.И. Проповедям Иоаникия Галятовского // Сборник Харьковского Историко-Филологического Общества. - Т.ХІХ. Памяти проф. Е.К.Редина. - Харьков, 1913.

<sup>13</sup> Архієпископ Ігор (Ісиченко). Шкільна риторика й барокове проповідництво. Доповідь на ювілейній науковій конференції, присвяченій 390-літтю створення Києво-Могилянської академії (12-14 жовтня 2005р.)// <http://uaoc.jrg.ua/innews/Rhetorics.htm>.

Гаятовського «безпрецедентною спробою кодифікації досвіду київського барокового проповідництва»<sup>14</sup>.

Дослідження життєдіяльності, отже, і літературно-філософської творчості І.Гаятовського починаються ще за його життя: перший науковий аналіз творів І.Гаятовського зробив у 1635 р. Петро Могила. Але П.Могила обмежується тільки людинознавчими питаннями, розглядаючи його доробок в межах так званої «другої схоластики», яка намагалася виробити раціональне тлумачення християнської віри, насамперед православ'я. Він не ставить проблему відтворення чи розробки І.Гаятовським концепції правди та правдивого життя людини. Його вчитель Лазар Баранович, створюючи галерею християнських «праведників», тобто «житій святих», в основу «Життя» святого Інокентія поклав діяльність свого учня Іоанікія Гаятовського. Про це Л.Баранович пише в листі до Варлама Ясинського (1669) так: «На знак вдячності моєї до його милості отця архімандрита, а паче на славу святого мученика Інокентія написав я його житіє, відтворивши у загальних рисах обставини його мучеництва, позаяк у мене не було життєпису, звідки можна було б узяти і до загального додати подробиці».<sup>15</sup> Перед нами постає образ православної людини, котра шукає та сповіщає правду, обстоює її своїми вчинками й наполегливою працею серед світових хитавиць.

Загалом погляди й оцінки Л.Барановичем творчості Іоанікія Гаятовського були поглядами й оцінками вченого-богослова і церковного діяча, який підтримував Іоанікія Гаятовського й поділяв з ним спільне розуміння світу, людини та суті правдивого життя. Тут ми зустрічаємося з певними опосередкованими інтерпретаціями розуміння І.Гаятовським правди й правдивого життя. Ми бачимо Іоанікія Гаятовського у зображенні Л.Барановича не як «релігійного апологета й обскуранта», а як людину, яка уважно ставиться до життя, до процесів, що в ньому відбуваються, як особистість мислителя, який має власне бачення світу та його правди.

Інший аспект християнської філософії правди Іоанікія Гаятовського зустрічаємо у «Літописі» Самійла Величка<sup>16</sup>. Твір полемічний, безпосередньо пов'язаний із вирішенням питання, хто правий: като-

---

<sup>14</sup> Біда К. Іоанікій Гаятовський і його "Ключ розуміння" - Рим, 1975. - С.СІV.

<sup>15</sup> Чернігівські Афіни / Передм., упоряд. текст матеріалу, комент. до нього А.Макарова. - К.: Мистецтво, 2002. - С. 112.

<sup>16</sup> Див.: Величко С. В. Літопис. Т. 1. / Пер. з книжної української мови, вст. стаття, комент. В. О. Шевчука; Відп. ред. О. В. Мишанич.- К.: Дніпро, 1991.; Т. 2. / Пер. з книжної української мови, комент. В. О. Шевчука; Відп. ред. О. В. Мишанич.- К.: Дніпро, 1991.

лики чи православні. Згадка С.Величка важлива тим, що вона підкреслює своєрідну перевагу пошуку правди, порівняно із встановленням істини. Звичайно, у творі С.Величка це прямо не формулюється, але в ньому вже спостерігаємо своєрідну диференціацію між істиною католика й православного та правдою життя, яку стверджує Іоанікій Галятовський як ідею самотності, незалежності, оригінальності, життєвості українського народу. Величко підкреслює своєрідність сприйняття України І.Галятовським та всім православним духовенством. Україну вони сприймали як Церкву або духовний дім. Таке сприйняття відмінне від розуміння національного світу, домінуючого в тогочасній релігійній та філософській думці на Заході, де починаючи від Рене Декарта все більше укорінюється погляд на світ як на машину, котра створена за певним зовнішнім проектом (дія Бога)<sup>17</sup>. Ідея України як духовної єдності покладає в основу розуміння світу процес взаємної залежності людей на основі раціонально-культурної своєрідності або подібності – це, як ми побачимо надалі, дає можливість зрозуміти витоки вчення Іоанікія Галятовського про правду й правдиве життя як антитези живого і мертвого, «людинолюбчого» й демонічного. Автор «Літопису» з теплою й повагою згадує участь Іоанікія Галятовського в диспутах із католицьким духовенством в Білій Церкві (167? р.), підкреслює гострий розум мислителя й безкомпромісність в обстоюванні інтересів українського народу. Одночасно С.Величко зберіг для нащадків твір Іоанікія Галятовського «Бесіда білоцерківська», включивши його, як документ, у свій «Літопис».

Надзвичайно важливі свідчення про творчість Іоанікія Галятовського зустрічаємо у «Літописі Самовидця»<sup>18</sup>, авторство якого не встановлене. Тут ми знову знаходимо своєрідне підтвердження вказаної вище думки про домінування у творах Іоанікія Галятовського ідеї правди над концепцією істини. Мається на увазі те, що автор «Самовидця» підкреслює важливу роль етнографічного дослідження Іоанікія Галятовського «Скарбниця потрібная». У цьому творі І.Галятовський постає як перший фольклорист, який присвятив велику на той час працю по збиранню місцевих, значною мірою християнських, легенд про першопочатки життя, землю-матір, образ якої був в міру

---

<sup>17</sup> Див.: Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках (пер. с франц. Г. Г. Слюсарева) // Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т. I/Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. - М.: Мысль, 1989. - С.250-296.

<sup>18</sup> Літопис Самовидця / видання підготував Я. І. Дзира. - Київ: "Наукова думка", 1971.

поширення християнства пов'язаний з образом Богородиці. Формально І.Галятовський виступає в цій роботі виключно як православний проповідник, але вже той факт, що у творі відсутні апологетичні коментарі, а зібрані головним чином місцеві казково-міфологічні сюжети, дає можливість кваліфікувати погляди Іоанікія Галятовського як реалістичні, тобто такі, які акцентують правдивість оповідей про Богородицю, а не їх істинність і необхідність перевірки їх істинності. У цьому смислі автор «Самовидця» неявно підкреслює екзистенційність сприйняття І.Галятовським духовних феноменів. Для автора «Самовидця», як і для самого Іоанікія Галятовського, цінним є не визначення міфологем з точки зору їх істини чи хибності, а розгляд їх як факту повсякденного життя, пояснення в існуючих життєвих формах.

Практично після «Літописа Самовидця» до творів Іоанікія Галятовського ніхто не звертається аж до 80-90-х рр. XIX ст. У чому ж причини такого «забуття» спадщини видатного українського громадсько-релігійного подвижника?

У межах, прийнятих у тогочасній українській культурі риторичних уявлень, Іоанікія Галятовський, виконуючи церковно-дипломатичні місії в Москві, створював традиційні для того часу промови до царя в типовому для України бароковому стилі<sup>19</sup>. У Москві ж в XVII ст. цей стиль розуміли не як своєрідну культурно-стилістичну мовленнєву норму спілкування, звичну в українському середовищі, а як форму підлещування, хитрувань, яка приховує «задню думку». У цьому вбачається головна причина негативного сприйняття діяльності та творів Іоанікія Галятовського в Росії.

Насправді риторичний стиль спілкування в тогочасній Україні і Росії суттєво відрізнявся тим, що вихідне звернення росіянина до царя концентрувалося в слові «холоп», у той час як українці ніколи не називали себе «холопами», а підкреслювали у своїх звертаннях повагу до московського царя, зберігаючи заодно власну гідність навіть тоді, коли йшлося про грошову і матеріальну допомогу українським монастирям<sup>20</sup>. Тому безпідставним бачиться звинувачення Іоанікія Галятовського у так би мовити «риторичних гріхах», адже вони були стилістичною нормою барокового спілкування. Наприклад, під час

---

<sup>19</sup> Див. зокрема: Эйнгорн В. Речи, произнесенные Иоаникием Галятовским в Москве в 1670 г. - М., 1895.

<sup>20</sup> Див докладніше в: Эйнгорн В. Очерки из истории Малороссии XVII в.: Сношения малороссийского духовенства с московским правительством в царствование Алексея Михайловича. - М., 1899. - С.168, 195-198.

воєнних дій проти Польщі Богдан Хмельницький у листах до польського короля, як і до московського царя, використовував схожі барокові риторично-мовленнєві форми, які були невідомі й неприйнятні у Москві.

Отже, ставлення до творів Іоанікія Галятовського, як і до робіт Лазара Барановича в Московському царстві та в Україні, суттєво відрізнялося. Церковна ієрархія Москви почала контролювати Київську митрополію й домоглася скасування в 1683 р. ставропігії Чернігівсько-Сіверської архієпископії. Проводячи політику «третього Риму», керівництво Московського православ'я проаналізувало зміст творів провідних українських церковних діячів і зробило, як писав у другій половині XIX ст. В.Соловйов, висновок про «порчу» російсько-православного благочестя «латинською ерессю»<sup>21</sup>. Висновки мали й практичну реалізацію: праці П.Могили, Л.Барановича, І.Галятовського, К.Транквіліон-Ставровецького та інших українських православних авторів XVII ст. були в 1690 р. спалені в Москві на площі як шкідливі для московського народу<sup>22</sup>. З того часу майже до XX ст. вони продовжували вважатися одним із джерел «латинства», яке в Московському царстві переслідувалося церквою й державою.

Отже, твори Іоанікія Галятовського з кінця XVII ст. потрапили під заборону з боку Московського патріарху, а їх поширення переслідувалося як церковними, так і державними структурами. Праці Іоанікія Галятовського в офіційному московському православ'ї перейшли в забуття. Проте в Україні висока думка про твори й діяльність Іоанікія Галятовського збереглася й у XVIII ст., про що свідчить вже згаданий «Літопис» Самійла Величка<sup>23</sup>.

Тільки з другої половини XIX ст. відновлюється інтерес до провідних українських православних мислителів XVII ст. Можливо, що дослідників творчості Іоанікія Галятовського XIX ст. підштовхувала до його праць саме анафема, накладена церковним собором Московської патріархії 1690 р. на його твори та роботи інших українських просвітників (Л.Барановича, І.Гізеля, П.Могили тощо). Через

---

<sup>21</sup> Соловьёв С.М. Лазарь Баранович // Православное обозрение - 1862., Т. 7, № 2 - С. 171-181.

<sup>22</sup> Див.: Огієнко І. Українська культура: Коротка історія культурного життя українського народу. - К.: Довіра, 1992. - 141 с.; Флоровский Г.В. Пути русского богословия / Г.В.Флоровский. - Вильнюс: Вильчис, 1991. - 599с. та ін.

<sup>23</sup> Величко С. В. Літопис. Т. 1. / Пер. з книжної української мови, вст. стаття, комент. В. О. Шевчука; Відп. ред. О. В. Мишанич. - К.: Дніпро, 1991.; Т. 2. / Пер. з книжної української мови, комент. В. О. Шевчука; Відп. ред. О. В. Мишанич. - К.: Дніпро, 1991.

певний період, коли «малоруське питання» загострилося в Російській імперії, вчені зацікавилися тим, які ж крамольні ідеї Іоанікія Галятовського призвели до спалення його творів.

М.Сумцов<sup>24</sup> виявився першим ґрунтовним істориком літератури, який досліджував твори Іоанікія Галятовського як пам'ятки релігійної літератури. У своїй статті «Іоанікій Галятовський» М.Сумцов слушно зазначає: «В Галятовському південна Росія знайшла талановитого вченого діяча..., умілого й досвідченого бійця за південноруську народність, за православ'я»<sup>25</sup>, але не виходить за рамки панівного в науці того часу критичного сприйняття «схоластичності» українських православних барокових полемістів: «Галятовський в середині XVII ст. остаточно встановив і скріпив схоластичну проповідь в Малоросії своїм «Ключем розуміння»<sup>26</sup>. Стаття М.Сумцова важлива тим, що вона зробила крок до повернення імені Іоанікія Галятовського на терени історико-філософського мислення, але вона в цілому має скоріше історико-літературний характер; питання православної людини й умов правдивості її життя в творах Іоанікія Галятовського він не розглядає.

Загалом, судження науковців-дослідників, які в XIX ст. представляли історико-літературний напрям аналізу творів мислителя «Ключ розуміння» та «Ісус Христос – месія правдивий», виглядають досить полярними. Так, М.Сумцов<sup>27</sup>, П.Попов, В.Перетц<sup>28</sup>, П.Строев<sup>29</sup> давали високу оцінку цим та іншим творам Іоанікія Галятовського в царині історико-літературного життя та правдивого відображення суспільних процесів і негараздів українського державотворення в другій половині XVII ст.

Були серед дослідників і такі, що скептично ставилися до праць Іоанікія Галятовського та його колег. Особливу увагу хотілося б звернути на зауваження М.Костомарова та М.Возняка<sup>30</sup>. Інші дослідники, наприклад І.Франко, загалом заперечували творчу вагомість та

---

<sup>24</sup> Див, зокрема: Сумцов Н.Ф. Иоанникий Галятовский: (К истории южнорусской литературы XVII в.). - К., - 1884.

<sup>25</sup> Сумцов Н.Ф. Иоанникий Галятовский. - Киевская старина, 1884 г., № 1, - С. 2.

<sup>26</sup> Сумцов Н.Ф. Иоанникий Галятовский. - Киевская старина, 1884, № 2. - С.185.

<sup>27</sup> Сумцов Н.Ф. Иоанникий Галятовский. - Киевская старина, 1884 г., № 1, с. 1 - 20; № 2, с. 183 - 204; № 3, с. 371 - 390; № 4, с. 565 - 588.

<sup>28</sup> Перетц В.Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVII веков. - М.; Л., 1962.

<sup>29</sup> Строев П.М. О начале Киево-Печерской типографии // Московский телеграф. - 1825. - С.45-54.

<sup>30</sup> Возняк М.С. Історія української літератури. Кн. 1. - Львів, 1992.

літературно-філософську цінність праць професорів Києво-Могилянської академії.

Можливо припустити, що критичні сентенції щодо творів «Ключ розуміння» та «Ісус Христос-Месія правдивий» Іоанікія Галятовського висвітлюють однобічність розуміння праць авторів періоду українського бароко, яке в Україні виступило у формі своєрідного синтезу західноєвропейських та східнослов'янських культурних традицій. Саме цей фактор не враховувався дослідниками-скептиками, які розглядали творчість І.Галятовського переважно з прагматично-практичної точки зору. Досить цікаве зауваження з цього приводу зробила Б.Криса: «Намагання провести межу між тим, що є, і тим, що повинно бути, зумовило ряд невисоких загальних оцінок творів XVII-XVIII ст., до яких нерідко схилялися дослідники XIX – початку XX ст., тобто того періоду, коли почалося справжнє велике дослідження цієї проблеми. Щоправда, критичний момент співіснує тут, на диво, з неослабленим науковим інтересом, особливо послідовним у М.Возняка, за чим криється не лише розуміння спадкоємності літературних і духовних проблем, а можливо, й передчуття нових підходів»<sup>31</sup>.

Після статті М.Сумцова тривалий час знову ніхто з українських чи російських наукових дослідників про Іоанікія Галятовського не згадує.

За радянських часів дослідники, які обстоювали матеріалістично-атеїстичний погляд на дійсність, схилялися до заперечення історико-філософської та наукової цінності робіт Іоанікія Галятовського. Творчість Іоанікія Галятовського набагато більше цікавила істориків української літератури. Показово, що в 1985 р., коли компартія нарощувала антирелігійну пропаганду, вчені Інституту історії української літератури АН УРСР домоглися друку збірника творів Іоанікія Галятовського під загальною назвою «Ключ розуміння»<sup>32</sup>. До цього збірника увійшли всі україномовні твори мислителя. Крім цього, у ньому є ґрунтовна вступна стаття, де порушується комплекс суто філософських питань. Це питання тлумачення світу І.Галятовським, форм алегорично-метафоричного пізнання дійсності, зображення людини художньо-образними засобами.

Якщо в історико-літературному аспекті твори І.Галятовського «Ключ розуміння», «Ісус Христос – Месія правдивий», «Лебідь», «Алькоран», «Алфавіт», «Старий костюл» та інші певною мірою вив-

---

<sup>31</sup> Українська поезія XVII-XVIII ст. в дослідженнях М. Возняка // Наукові читання. 20 березня 1990. - С. 49-50.

<sup>32</sup> Галятовський І. Ключ розуміння. - К.: Наукова думка, 1985.



чалися ще з XIX ст., то в історико-філософському, а тим більше в філософсько-релігійнознавчому розрізі вони ще ніким не аналізувалися. Ці твори мислителів нашим сучасникам відомі в основному як його літературно-проповідницька спадщина.

Справжнє вивчення творів Іоанікія Галятовського з філософських позицій розпочинається лише в 60-ті роки XX ст. Тоді творчий колектив Інституту філософії НАН України ім. Г.С.Сковороди започаткував низку нових напрямків філософських досліджень, зокрема з філософії Києво-Могилянської академії. Саме в той час колектив науковців почав пласт за пластом піднімати із забуття філософські твори професорів Києво-Могилянської академії та інших навчальних закладів, досліджуючи класичний період української філософії. Після статті І.Огієнка науково-філософські дослідження творчості Іоанікія Галятовського не проводилися аж до 1989 р., тобто до виходу в світ першого тому «Історії філософії України», підготовленого науковцями Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України). Але в цілому християнсько-антропологічні питання у творах Іоанікія Галятовського, у тому числі й проблеми правдивого життя православної людини, у цій великій колективній праці не аналізуються.

Необхідно підкреслити, що з кінця 80-х, і особливо з початку 90-х років XX ст., коли було проголошено самостійну Українську державу, спостерігається не тільки посилений інтерес до української філософії в цілому, але й до творчості як окремих її представників, так і до формальних або неформальних об'єднань, які розвивали вітчизняну філософську і релігійно-філософську думку.

Спадщина Іоанікія Галятовського постає в наш час об'єктом вивчення для вітчизняних філософів, істориків, релігійнознавців, літературознавців, культурологів тощо. Фахівці кожної із зазначених галузей вітчизняної гуманітаристики аналізують окремі аспекти доробку Іоанікія Галятовського. Своєрідну систематизацію імен вчених, які зробили істотний внесок в українську філософську думку, провели І.Огородник і В.Огородник у праці «Українська філософія в іменах»<sup>33</sup>. У другій книзі – «Історія філософської думки в Україні» – І.Огородник та В.Огородник уточнюють деякі особливості філософії Іоанікія Галятовського<sup>34</sup>.

Аналізу або викладу філософських курсів професорів Києво-Могилянської академії присвячені статті й монографії таких відомих в

---

<sup>33</sup> Огородник І.В., Огородник В.В. Українська філософія в іменах: Навчальний посібник. - К.: Либідь, 1997.

<sup>34</sup> Огородник І., Огородник В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій. - К.:Вища школа, 1999.

Україні дослідників історії української філософії, як В.М.Нічик, М.В.Кашуба, І.С.Захара, Я.М.Стратій, В.Д.Литвинов, М.Д.Рогович, І.В.Паславський та деяких інших науковців<sup>35</sup>. Вони першими звернули увагу на досить складний і часом не зовсім зрозумілий з точки зору Заходу рух філософської думки на Україні XVII – XVIII ст., представлений працями П.Могили, І.Гізеля, Л.Барановича, І.Галятівського, С.Яворського, Ф.Прокоповича, Г.Кониського, М.Козачинського та інших мислителів.

Безумовно, результати досліджень, викладені в книгах «Антична культура і вітчизняна філософська думка», «Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии», «Філософія Відродження на Україні», «Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст.» та інші, розкривають надзвичайно важливі й невідомі сучасникам сторони й етапи становлення філософії в Україні, її зв'язок із західноєвропейською думкою. Всі ці праці створили необхідну критичну масу історико-філософських знань, що має чимало положень, які підводять і до вивчення проблеми правди, яка є для наших сучасників мірилом оновлення українського суспільства у філософії Іоанікія Галятівського.

Ми бачимо, що постає Іоанікія Галятівського, його погляди, думки були предметом міркувань та наслідування. Але найбільш близькі до поставлених в монографії проблеми розглянула В.М.Нічик<sup>36</sup>. Вона вперше в історії української філософії зуміла побачити в І.Галятівському видатного релігійного філософа, організатора науки й провітництва. Розробка проблеми істини дає важливі методологічні основи для розробки концепції правди Іоанікія Галятівського<sup>37</sup>.

Вперше почав з позицій академічного релігієзнавства об'єктивно досліджувати розвиток вітчизняної богословської думки колектив створеного в 90-роки Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ. У 1996р. побачила світ монографія «Феномен Петра Могили»<sup>38</sup>, де з урахуванням методологічних принципів позаконфесійності,

---

<sup>35</sup> Див, зокрема, колективну працю Тарасенко М.Ф., Русин М.Ю., Бичко І.В., Бондар С.В., Голіченко Т.С., Литвинов В.Д., Лісовий В.С., Лосєв І.В., Лук М.І., Нічик В.М., Огородник І.В., Погорілий А.О., Пшеничнюк В.О., Роменець А.В., Стратій Я.М., Табачковський В.І. Історія української філософії. - К.: Либідь. 1994.

<sup>36</sup> Нічик В.М. Из истории отечественной философии конца первой половины XVII - начала XVIII в. - К.: Наукова думка, 1966.

<sup>37</sup> Філософська думка в Україні: Біобібліографічний словник / Авт. кол.: В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. - К.: Унів. вид-во "Пульсари", 2002.

<sup>38</sup> Клімов В., Колодний А., Жуковський А. та ін. Феномен Петра Могили (Біографія. Діяльність. Позиція). - К.: Дніпро, 1996.

світоглядного плюралізму та толерантності<sup>39</sup> аналізувався богословський, церковно-організаторський, культуристворюючий внесок П.Могили та його оточення в скарбницю української духовності. Серед сучасних українських релігієзнавців досліджують історію українського православ'я А.Колодний, Г.Надтока, О.Саган, спадщину богословів Києво-Могилянської Академії вивчають С.Головащенко, О.Сарапін<sup>40</sup>, проблеми української писемної культури досліджують Т.Горбаченко<sup>41</sup>, С.Піддубна<sup>42</sup>, християнську наративну традицію в її конфесійних і жанрових виявах з релігієзнавчих позицій успішно аналізує І.Богачевська<sup>43</sup>, яка, разом з А.Жаловагою<sup>44</sup>, безпосередньо торкалася проповідницької діяльності І.Галятовського.

Розробки вітчизняних релігієзнавців дозволяють розглядати творчу спадщину Іоанікія Галятовського на тлі етно-релігійних процесів епохи, у контексті розвитку українського православ'я, міжцерковних та міжконфесійних суперечностей часу. Саме релігієзнавчий підхід дає змогу осягнення того, як розумілося поняття правди в спадщині Іоанікія Галятовського на тлі християнської антропології та православної богословської антропологічної традиції, до якої він належав.

Відродження української держави зумовлює неослабний інтерес до творчого спадку українських мислителів попередніх віків і їх впливу на реалії сучасного українського суспільства. Адже «присутність національної історії в пам'яті особи й народу – це величезна освітня, моральна, психологічна, а відтак і політична сила. Отож і позбавлення людей такої пам'яті, тиск на неї є важливою формою національного гніту. Сьогодні одноплосинна часова ізоляція людського існування, вибитого з ґрунту традиції та духовного погляду в минуле,

---

<sup>39</sup> Див.: Академічне релігієзнавство. Підручник. За науковою редакцією професора А.Колодного. - К.: Світ знань, 2000. - С.35-36.

<sup>40</sup> Сарапін О. В. Антропологічні розвідки П.Юркевича в їх відношенні до патристичної літератури // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. - К.: Видавничий дім "KM Academia", 1995. - С.53-60.

<sup>41</sup> Горбаченко Т.Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект. - К.: Видавничий центр "Академія", 2001.

<sup>42</sup> Піддубна С.М. Формування жанрів християнської конфесійної літератури в українській писемній культурній традиції // Наука. Релігія. Суспільство. - 2002. - №3. - С.238-244.

<sup>43</sup> Богачевская И.В. Язык религии в контексте национального самосознания. - К., 1999.; Богачевська І.В. Християнська наративна традиція: методологія філософсько-релігієзнавчого аналізу. - К.: Світ Знань, 2005.

<sup>44</sup> Жаловага А.С. Антропологічні основи християнського проповідування.: Дис. ... канд. філос.н. - К., 2002.

розріджує моральну атмосферу індивідуального світу, ідеологічно спрощує і втомлює людину»<sup>45</sup>. У цьому контексті відзначимо відомі монографії А.Макарова<sup>46</sup> та В.Шевчука<sup>47</sup>.

У середині 90-х років ХХ ст. в Чернігові сформувалася група дослідників історії філософської думки Лівобережної України, яка значну увагу приділила дослідженню Чернігівського літературно-філософського кола Л.Барановича, одним із представників якого був Іоаникій Галятовський. У статтях М.Кравченка, С.Мащенко, В.Шевченка<sup>48</sup>, Л.Чорної<sup>49</sup>, О.Чорного<sup>50</sup> висвітлені особливості філософської антропології, специфіка тлумачення суспільства держави, пізнання світу тощо представниками вченого кола Лазара Барановича. Висвітлено певною мірою соціально-політичні й культурно-освітні аспекти філософії Л.Барановича, І.Максимовича, А.Стаховського, А.Дубневича та інших представників філософської думки Лівобережної України XVII-го – початку XVIII ст. Цілеспрямоване, більш-менш систематичне дослідження релігійної філософії вченого кола Лазара Барановича згаданою вище групою чернігівських науковців дає можливість глибше зрозуміти особливості історико-філософського процесу в Україні XVII-XVIII ст., ґрунтовніше з'ясувати специфіку світогляду тієї групи українських мислителів, котра була достатньо близькою до козацького уряду Гетьманщини, ініціювала поширення на її території науки й освіти.

Тему даної монографії в цьому смислі потрібно розглядати як продовження дослідження філософської думки Лівобережної України часів Гетьманщини, значний внесок у розвиток якої зробив Іоаникій Галятовський. У цьому контексті найбільш багатогранним на сьогодні дослідженням в напрямку теми монографії, що дозволяє досягнути в цілому великий спектр філософських ідей Іоаникія Галятовського, є робота В. Шевченка «Нариси філософської думки Чернігово-Сівер-

---

<sup>45</sup> Бадзьо Ю. Право жити. Україна в складі СРСР, людина в системі тоталітарно-соціалізму. - К.: Таксон, 1996. - С.127.

<sup>46</sup> Макаров А. Світло українського бароко. - К., 1994.

<sup>47</sup> Шевчук В. Козацька держава. - К.: Абрис, 1995.

<sup>48</sup> Шевченко В.І. Філософія чернігівського вченого кола Л.Барановича і політика Гетьманату в 2 п. 17 ст. // "350-річчя української держави Богдана Хмельницького" - К., Знання, 1998 - С. 75-83.

<sup>49</sup> Чорна Л.С. Проблема становлення суспільства у філософії Л.Барановича. - "Philosophia prima", К., 1998.

<sup>50</sup> Чорний О. Ідея людської універсальності у чернігівському літературно-філософському колі Л.Барановича. - "Людина, суспільство, культура : історія та сучасність", Чернігів, Сіверянська думка, 1996 р., С.32-37.

щини (XI – початку XVII ст.)»<sup>51</sup>. У ній автор приділив певну увагу й питанням розуміння людини в українському світобаченні та питанням чинності правди в бутті православної людини.

Культурологічний підхід в рамках історико-літературного дослідження творів Іоанікія Галятовського застосований у монографії А.Макарова «Світло українського бароко»<sup>52</sup>. У ній підкреслюється ряд важливих характеристик філософських поглядів вченого, зокрема антропоцентризм в осягненні світу й людини у поділі світосприйняття на «видиме» (ясне) та «невидиме» (неясне) при пізнанні істини.

Підсумовуючи розгляд стану вивчення спадщини Іоанікія Галятовського в науковій літературі, зазначимо, що існує значна та різноманітна вітчизняна й зарубіжна філософська література, дотична антропологічних питань, що висвітлюються у межах теми дослідження, а також чимало філософських праць загальнотеоретичного характеру, що намагаються розв'язувати одну з наріжних філософських проблем «всіх часів і народів» – проблему істини і споконвічних людських пошуків правди в її аксіологічному аспекті. Такі дослідження мають велике науково-пізнавальне значення, але їх огляд не входить у коло поставлених авторами дослідницьких завдань. Вони дотичні до предметного поля запропонованої авторами філософсько-релігієзнавчої розвідки, але питання про пошук православною людиною правди у філософії Іоанікія Галятовського не ставлять і не пояснюють.

У вітчизняних наукових роботах питання філософського вчення Іоанікія Галятовського про православну людину як шукача правди не ставилося й спеціально не вивчалось. Проте в розглянутих вище публікаціях спостерігається певне наближення до теми даної роботи в тій мірі, у якій підкреслюється особливість поглядів Іоанікія Галятовського на людину та її світобуття.

Наголосимо, що проблематика правди та правдивого життя загалом в українській, як і в російській філософії, незважаючи на те, що вони усвідомлюються як наріжні в національній ментальності, є майже нерозробленою. Зокрема після Станіслава Оріховського-Роксолана<sup>53</sup>, який розглядав проблему співвідношення правди й обману у політичних рішеннях королівської влади другої половини XVII ст., більш-менш систематичних розробок питань правди в українській

---

<sup>51</sup> Шевченко В.І. Нариси філософської думки Чернігово-Сіверщини (XI - початку XVII ст.) - К., 1999.

<sup>52</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994.

<sup>53</sup> Оріховський-Роксолан С. Вибрані твори // Українські гуманісти епохи Відродження (Антологія): У 2 т. - К., 1995. - Т. 1.

думці не зустрічається. Виняток становить художньо-філософський твір В.Винниченка «Сонячна машина»<sup>54</sup>, у якому стверджується, що найправдивіші істоти – це тварини, оскільки вони не вміють розмовляти, не мають мови, а тому не можуть обдурити. У зв'язку з цим довелося вичленовувати та реконструювати певне розуміння правди, присутнє в контексті світоглядно-філософських міркувань українських мислителів. Бо ж, як слушно зазначає В.Шевченко, «...наявна давнина часто не містить якраз ту інформацію, котра нам потрібна. Ми «допитуємо» давнину в контексті власної соціокультурної обстановки, а вона ніяк не передбачалася предками, котрі жили за інших умов»<sup>55</sup>.

Отже, аналіз релігієзнавчої, богословської, історико-філософської, літературознавчої та культурологічної літератури дає підстави для висновку, що попри значний науковий інтерес до національної релігійно-філософської традиції та наявність досить ґрунтовних філософсько-релігієзнавчих, історико-літературних, культурологічних досліджень близької тематики, релігійно-філософська спадщина Іоанікія Галятовського досліджена надзвичайно слабо.

## **1.2. Методи дослідження антропологічних ідей І.Галятовського**

Аналіз ступеня висвітлення в науковій літературі основних християнсько-антропологічних ідей релігійно-філософської спадщини Іоанікія Галятовського виявляє суперечність між місцем християнського антропологічного вчення Іоанікія Галятовського про православну людину як шукача правди в суспільно-релігійному житті України XVII ст. і сучасним філософсько-релігієзнавчим та історико-філософським розумінням цього місця в національному філософському процесі. Вирішенню цієї суперечності підпорядковувалися методологічні принципи й дослідницькі методи монографічного дослідження.

Методологія філософсько-релігієзнавчого дослідження проблеми православної людини як шукача правди у християнській антропології Іоанікія Галятовського, впроваджена авторами, спирається на доробок вітчизняного релігієзнавства, Київської світоглядно-антропологічної школи та праць чернігівських науковців. Запропоновано логічну схему аналізу текстів мислителя, визначено рівень узагаль-

---

<sup>54</sup> Винниченко В.К. Сонячна машина // К.: Дніпро, 1989.

<sup>55</sup> Шевченко В.І. Філософська зоря Лазаря Барановича (серія "Духовні скарби України"). - К.: Український Центр духовної культури, 2001. - С.8.

нення, який запобігає безпідставному ототожненню богословських і філософських поглядів І. Галятовського, адже його чисельні філософські міркування про людину сформульовані на основі використання християнської символіки в бароковій манері православного українського проповідництва XVII ст.

Дослідження християнської антропологічної спадщини Іоанікія Галятовського має міждисциплінарний характер і виконано на стику філософського релігієзнавства, історії української філософії та філософської антропології. Специфіка предмету дослідження обумовила його комплексний характер і визначила використання як загальних, так і специфічних дослідницьких методів.

Методологічний підхід авторів до досліджуваної проблеми визначає сучасна філософсько-релігієзнавча парадигма, дослідницькі принципи якої розроблено у фундаментальних працях провідних вітчизняних релігієзнавців. Дослідження християнської антропологічної спадщини Іоанікія Галятовського вимагало дотримання історизму, об'єктивності, світоглядного плюралізму, системності, толерантності, позаконфесійності, світськості як базових методологічних підходів вітчизняної релігієзнавчої науки.

У ході дослідження авторам з необхідністю довелося використовувати засоби «раціональної реконструкції релігійно-філософського процесу», коли релігієзнавець намагається на основі історичних джерел і фактів зробити реконструкцію ідейно-філософської та релігійної атмосфери епохи. Подібна реконструкція, побудована як досягнення свідомо поставленої мети й проведена за допомогою спеціально розроблених для цього засобів-методів, і є тією методологією, що дозволяє вести суто наукове філософсько-релігієзнавче дослідження християнсько-антропологічного доробку історичної постаті Іоанікія Галятовського.

Введення в релігієзнавчий обіг християнсько-антропологічного доробку українського православного богослова-полеміста другої половини XVII – початку XVIII ст. зумовило звернення до історико-філософської та історіографічної методології, зокрема до вчення про філософську культуру; концепції історико-філософського синтезу; персонально-хронологічного аналізу; концепцій національного характеру й українського менталітету; вчення про архетипи національної культури та філософії; вчення про екзистенційний підхід до історії філософії. Під час аналізу полемічних та проповідницьких текстів Іоанікія Галятовського використовувалася методологія семантико-герменевтичного аналізу, а також методологія релігієзнавчого аналізу стародруків першоджерел та християнської нарративної традиції.

З погляду сучасної теорії й методології історії філософії<sup>56</sup> дослідження побудовано на концепції двох узагальнюючих форм філософського дослідження: всесвітньо-історичній, вивчаючій процес філософського розвитку людства в плані відтворення кумулятивного характеру філософського пізнання й поступального проникнення людства в предметну область філософії та конкретно-історичній (національній), що вивчає конкретно-історичне буття філософського знання в рамках історії окремого народу. Кожна з них має свої відмінні риси в способі організації емпіричного матеріалу з метою й формою його викладу у методах дослідження.

Розроблену авторами для дослідження християнської антропології Іоанікія Галятовського методологію пропонуємо розуміти дещо ширше: як «імперативно цільову концепцію методології філософсько-релігієзнавчого дослідження» Чернігівського літературно-філософського кола.

У процесі дослідження застосовувався комплекс як теоретичних, так і емпіричних методів. Використано методи аналогії (порівняння конфесійних проповідницько-полемічних традицій), компаративного аналізу (православно-християнських та філософських антропологічних систем XVII-XVIII ст.), синтезу (формування концепції «правди» та «правдивого життя»), індивідуалізації (виокремлення структурних елементів вітчизняної християнської антропологічної традицій та концептів, що її репрезентують) і узагальнення (висвітлення ролі Іоанікія Галятовського у формуванні української православної антропології). Серед емпіричних методів застосовується джерелознавчий (дослідження фольклорно-етнографічного матеріалу, богословських, агіографічних, проповідницько-полемічних творів). З аналітичних методів провідними виступають структурний та функціональний (аналіз антропологічних уявлень Іоанікія Галятовського як структурованої системи, елементи якої несуть певне функціональне навантаження), текстологічний аналіз риторичної спадщини Іоанікія Галятовського, а також герменевтичний аналіз богословських творів мислителя.

Загальними методами історії філософії в даному дослідженні постають предметна детермінація (аналіз антропологічних уявлень, поняття правди та концепції правдивого життя людини в творчості Іоанікія Галятовського), соціально-історична детермінація (аналіз чернігівського кола як соціально-культурного явища в Україні доби

---

<sup>56</sup> Каменский З.А. Методология историко-философского исследования. - М.: ИФ РАН, 2002.



козацького бароко) й детермінація за традицією (визначення специфічних ідейно-тематичних рис українського православного барокового філософствування в працях Іоанікія Галятовського та інших представників чернігівського кола мислителів). Кожна з них у методологічному відношенні має свою операціональність, відповідно: редуцію й реконструкцію; опосередкування й селекцію; визначення характеру вибору залежно від поставлених завдань<sup>57</sup>.

При проведенні дослідження християнської антропологічної концепції Іоанікія Галятовського у зв'язку з базовим принципом історизму активно застосовувався принцип методологічного універсалізму, а також дивігентності й кумулятивності національного релігійно-філософського розвитку.

Застосовувалися також спеціальні методи філософсько-релігієзнавчого дослідження. Такі добре відомі, як сходження від абстрактного до конкретного, (принцип історизму) поєднувалися з побудовою релігійно-історичної «категорології базової філософської системи»<sup>58</sup>, з пов'язани із історією українського православ'я. До останніх відносимо форми існування національних релігійно-філософських ідей (напрямок, школа, філософська система, ідея), а також найважливіші методологічні проблеми, насамперед періодизацію як фіксацію етапів розвитку національної релігійної філософії, які якісно різняться, їхній розвиток в обсязі суто філософського змісту й у соціально-історичній періодизації. Авторами використовувалися хронологічний метод, компаративістські підходи й загальнонаукові методи, про які згадувалося вище.

Методологія як ключовий чинник наукового дослідження розуміється в монографії як «система принципів формування і практичного застосування методів пізнання і перетворення дійсності»<sup>59</sup>. Методологія авторського дослідження постає не тільки як вчення про принципи утворення методів пізнання й дій, але і як світобачення, що акумулює в систему, упорядковує дослідницьку діяльність. Проте методологія не є безмежним полем збирання й тлумачення дослідницьких принципів та інструкцій. Методологія завжди ґрунтується на явно чи неявно вираженій світоглядній концепції, постає дослідницькою

---

<sup>57</sup> Каменский З.А. История философии как наука. - М., 1992. - С.75.

<sup>58</sup> Каменский З.А. Методология историко-философского исследования. - М.: ИФ РАН, 2002. - С.182.

<sup>59</sup> Куценко В.И. Исторический материализм как теория социального познания и революционного действия. // Методологические проблемы общественных наук. - К., 1985. - С.38.

філософією. У цьому контексті дане дослідження християнської антропології філософії Іоанікія Галятовського спирається на доробок Київської світооглядно-антропологічної школи, народження якої ознаменувало антропологічний поворот у філософському житті України в 60-і роки ХХ ст. Серед її засновників – В.Шинкарук, який так характеризує значення цього явища: «... у філософському житті відбулися події, пізніше названі антропологічним поворотом. ... Мова йшла, власне, про зміну парадигми філософствування – від традиційної, сконцентрованої на співвідношенні «свідомість – буття» до іншої, в епіцентрі якої – співвідношення «людина – буття». Про збагнення людини не в якійсь одній її визначеності..., а у всій її універсальності, пов'язаній з відкритістю світу, з інтенціональністю, спектр якої дуже широкий. Такий поворот виявився багато в чому співзвучним тенденціям, які у той час утвердилися у світовій філософії»<sup>60</sup>. Для історика української філософії це, значною мірою, означало «повернення до джерел» вітчизняної релігійної філософської традиції, найсуттєвішою рисою якої завжди був антропологізм.

Розкриваючи специфіку світогляду як особливої форми свідомості, українські філософи плідно досліджували антропологічні проблеми християнства крізь призму світоглядного підходу, у якій сутність світогляду розуміється як спосіб людського самовизначення в структурі буття. Відповідно задавався новий ракурс осмислення категоріальних форм світосприймання – не тільки як способів відображення, пізнання, а як форм самосвідомості й цілепокладання, які виникають і розвиваються в потоці різноманітного освоєння світу людиною, і є етапами виділення людини з природи<sup>61</sup>. Так, В.Шинкарук розглядав світогляд в єдності двох його функцій: по-перше, у тім, що світогляд є формою суспільної самосвідомості людини; по-друге, у тім, що він виступає способом духовно-практичного освоєння світу. Значно вплинуло на визначення методологічних засад монографії вчення про соціокультурну зумовленість пізнання та історико-філософського процесу, розроблене П.В.Копніним, В.І.Шинкаруком, М.В.Поповичем та ін.

Методологія філософсько-релігійнознавчого дослідження визначається понятійною, символічною та смисловою картиною світу, де поняття й смисл нібито окреслюють дорогу пізнання і вивчення філософії характерними прикметами, закоріненими у традиціях національної або

---

<sup>60</sup> Шинкарук В.І. Вступне слово // Філософсько-антропологічні читання'95. Вип.1. Пам'яті Олександра Івановича Яценка. Київ, 1996. - С.3.

<sup>61</sup> Див.: Філософсько-антропологічні читання'98. - К.: Стило, 1999.

регіональної культури. Методологія вивчення релігійно-антропологічних поглядів І.Галятовського, таким чином, полягає не в цитуванні того, як формулюються православним мислителем певні філософські принципи, а в з'ясуванні специфіки засвоєння його концепцій вітчизняною культурою. Однак «засвоєння» рівнозначне прагненню вступити в особистий контакт з національною філософією, перетворити її ідеї в індивідуальні життєві орієнтири. Тому засвоєння доробку І.Галятовського – процес глибоко особистий, тому що через осмислення його ідей дослідник вступає в індивідуальний зв'язок зі світоглядними концепціями українського народу XVII ст. Це виробляє своєрідне розуміння особливостей філософської культури української нації. Через це наша розвідка повинна сприяти розумінню «суті української ідентичності, а зараз і способів та моделей її реалізації й вираження»<sup>62</sup>.

При розгляді християнської антропології І.Галятовського враховувалося те, що за сучасної ситуації в українському релігієзнавстві аналіз його спадщини можливий не стільки у формі їх переказу, скільки на основі зіставлення з іншими релігійно-філософськими тематично спорідненими вченнями у річищі вже значною мірою узагальненого українського та світового історико-філософського досвіду. Автори цілком поділяють думку Я.Любового про необхідність «відходити від прагматизованого, вузькоспеціалізованого застосування історико-філософських методологій і оцінювати історико-філософське надбання як методологічне підґрунтя пошуку в сучасній науці»<sup>63</sup>. Саме тому історико-філософські методи в комплексному релігієзнавчому контексті монографії мають характер основи, на ґрунті якої здійснюються саме філософсько-релігієзнавчі узагальнення.

Особлива увага в дослідженні християнської антропологічної спадщини Іоанікія Галятовського приділяється концептуальним положенням, що розроблялися останніми роками при осмисленні специфіки української релігійно-філософської культури. В.Горський націлює нас розглядати історію української релігійної філософії як досить складну галузь історико-філософської науки. Перше коло проблем, що постають перед дослідником історії професійної філософської теорії в Україні, – це найбільш віддалений від суто української, національно-

---

<sup>62</sup> Шинкарук В.И. Философия, наука, мировоззрение // Диалектический и исторический материализм - философская основа коммунистического мировоззрения. - К., 1977. - С.15-17.

<sup>63</sup> Любовий Я. Методологічний підхід в аналізі історико-філософських текстів. // Філософська думка. - 1998. - №3. - С139-140.

культурної проблематики шар дослідження. Йдеться про огляд досягнень у розвитку філософської науки тих її представників, що жили й творили на етнічній території українського народу. Другий аспект проблеми становить історія філософської культури українського народу. Йдеться про сукупність філософських ідей, що реально функціонували в межах культури українського народу, утворюючи філософсько-світоглядний ґрунт тієї культури, що об'єднувала людей, які живуть в Україні і утворюють у своїй єдності український народ<sup>64</sup>. Обидва аспекти проблеми безпосередньо стосуються аналізу антропологічної спадщини Іоанікія Галятовського. Тому методологічним орієнтиром при дослідженні релігійно-філософської проблематики у творах мислителів доби українського бароко в дослідженні слугує визначення індивідуально-неповторного обличчя української філософії.

Але оскільки йдеться про антропологічну тематику в українському православ'ї, при її розгляді виникає проблема єдності як гуманітарних вимірів світу, так і світових вимірів людського буття. Це є «центральною проблемою філософської антропології, філософії взагалі»<sup>65</sup>.

Методологічно доцільним виявилось використання аналізу структури філософської культури, розробленої В.Горським, який слушно зауважує: «Плідним, гадаю, є підхід, що ґрунтується на погляді, згідно з яким світова філософська думка утворюється через полілог різних національних культур, як самостійних суб'єктів, що єднуються між собою на ґрунті осмислення гранично-межових засад людського буття»<sup>66</sup>.

Суттєве методологічне навантаження в дослідженні несе поняття «релігійно-філософська культура» й «українська релігійно-філософська культура» як її національний аспект. Враховується, що українська релігійно-філософська культура має багаторівневу структуру і включає повсякденні світоглядні міркування, частково текстуально оброблені філософські погляди, властиві вченням з різних галузей знань, письменникам тощо; філософську теорію, яка представлена, як правило, кількома концептуальними напрямками вчень інших народів,

---

<sup>64</sup> Горський В.С. Історія української філософії. - К.: Наукова думка, 1996. - С.20.

<sup>65</sup> Шинкарук В.І. На шляхах до філософії людини // Філософсько-антропологічні читання. - К., 1997. - С.5.

<sup>66</sup> Горський В.С. Історико-філософське українознавство в контексті історії всесвітньої філософії: проблеми методологічної переорієнтації. \ \ Філософська думка - 1998. - №3, - С. 122.

котрі в більшій чи меншій мірі поширилися в Україні.

В якості вихідного методологічного концепту в дослідженні використовується поняття «національний характер» (лат. «образ») або національного менталітету (фр. «образ»), концепцію якого успішно розробляють П.Гнатенко, І.Бичко, А.Бичко, В.Табачковський та інші.

Використання в дослідженні філософсько-культурологічного підходу виводить на проблему особливості архетипів українського світогляду та української філософії, яким особливу увагу приділив С.Кримський: «Якщо використовувати метафору спіралі розвитку філософського знання, то в центрі цієї «коловерті» є не «дірка», а наскрізні ідеї, що подібно до цінностей істини, добра, краси, хоч і змінюються за змістом у різні епохи, але тематично присутні завжди там, де не втрачаються філософські шукання»<sup>67</sup>. Саме ідея пошуку людиною правди, тематично присутня майже в кожному творі Іоанікія Галятовського, є однією з наскрізних ідей української релігійної філософії XVII ст.

Методологія враховує не тільки логіку вивчення предмета, але і його семантичне наповнення. Внаслідок цього дослідники, які користуються поняттями й символами, під час формулювання принципів дослідження чи в процесі тлумачення предметів, чи при встановленні зв'язків між речами, почуттями й думками, сприймають їх з боку значення, котре набувається ними тільки в контексті національної соціокультурної ситуації. На жаль, дослідники вітчизняної історії філософії часто порушують цей методологічний принцип. Тривале панування в Україні зарубіжних концепцій відтіснило на другий план релігійно-філософських досліджень аналіз проблеми людини українськими вченими минулих століть. Як слушно зазначає В.Шевченко: «Навіть дослідження в галузі української філософської антропології, котрі появились протягом останнього десятиліття, далеко не завжди розкривають оригінальність людинознавчих поглядів національних мислителів»<sup>68</sup>. Наслідком цього є ситуація, коли питання людського ества, що були в центрі уваги українських філософів, замінюються на питання «сутності» чи «природи» людини, котрі обговорювалися й обговорюються тепер у західноєвропейській філософії. Між тим сутність і природа людини в українській філософії з часів Київської Русі розглядалися як аспект істотності людського існування (екзис-

---

<sup>67</sup> Кримський С.Б. Історія філософії в контексті часу й вічності. // Філософська думка. - 1998. - №3. - С.132.

<sup>68</sup> Шевченко В.І. Філософська зоря Лазаря Барановича. - К.: Український Центр духовної культури, 2001. - С.113.

тенції), аналіз якої утворював метафізику антропології, що знайшла вияв у творах мислителів України різних періодів її історії. Важливі риси цієї метафізики, на думку В.Шевченка, присутні в працях представників Чернігівського літературно-філософського кола другої половини XVII ст.<sup>69</sup>

Методологічним принципом у монографії постає врахування специфіки релігійного світоглядно-сислового простору, що утворюється традиційно властивими національній культурі поглядами на світобудову й життєустрій. Через освоєння релігійної традиції виникає можливість розуміння філософських ідей, що постали в історії культури власного та інших народів. Адже згідно з поглядами П.Сорокіна «... людина завжди була єдиним творцем своєї історії»<sup>70</sup>. Тому релігієзнавчо-філософське дослідження християнської антропології Іоанкія Галятовського розглядається в монографії як діалог із мислителями, які представляли українську релігійно-філософську культуру в попередні віки й створили те базове світоглядно-філософське понятійне тло православної культури, на яке ми спираємося тепер.

Отже, сучасні методологічні принципи вивчення християнської антропології православної України XVII ст. постають для авторів в якості відкритої парадигмальної системи, здатної до діалогу, взаємодії з іншими методологіями. Вона специфічна своєю «незавершеністю», через що дослідник постає не як суддя, а як аналітик. Цим запропонована методологія відрізняється від ідеологічного способу осмислення, коли «люди глибоко вірять у певну замкнену систему ідей, виведених із якогось загального принципу, яким пояснюють справи і проблеми»<sup>71</sup>.

Як наріжні авторами використовувалися методологічні принципи, які уточнюють характерні особливості української філософії. Подібне тлумачення релігієзнавчої методології відкриває шлях до більш повного та предметнішого аналізу релігійно-філософського процесу, у тому числі і властивих йому різних періодів, шкіл, тенденцій, напрямків тощо. «Філософія «почала розглядатися як теоретична форма світоглядної основи української культури, котра виражає типові риси світогляду українського народу»<sup>72</sup>. Такими принципами автори

---

<sup>69</sup> Шевченко В.І. Філософська зоря Лазаря Барановича. - К.: Український Центр духовної культури, 2001. - С.114.

<sup>70</sup> Сорокин П. Историческая необходимость // Социс. - 1989. - №6. - С.139.

<sup>71</sup> Цимбалістий Б. Політична культура українців. // Сучасність. - №4. - 1994. - С.82.

<sup>72</sup> Чорний О.О. Методологія дослідження антропологічної проблематики в історії української філософської думки // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. Випуск 20.Серія філософські науки: Збірник. - Чернігів: ЧДПУ, 2003. - №20. - С.52.

вважають автохтонність, етноцентризм і антропоцентризм, «антеїзм», гуманізм, екзистенціальність, плюралістичне сприйняття світу тощо. Як слушно зазначає А.Бичко, «антеїзм, екзистенціальність, і кордоцентризм, ... сформувавшись уже за часів Києво-Руської доби, знайшли своє продовження в наступному розвитку української філософії (XIV-XVII ст.) як її екзистенціально-гуманістичні домінанти»<sup>73</sup>.

На погляд О.Чорного, «такий підхід до української філософії вимагає акцентування екзистенціально-антропологічного осмислення історико-філософського процесу в Україні. Це вимагає враховувати, що світоглядні питання певним чином вирішуються представниками різних верств суспільства, залежно від посад, освіти, досвіду, релігійних орієнтацій тощо»<sup>74</sup>.

Перед сучасним дослідником вітчизняної релігійно-філософської думки розкривається картина «філософсько-методологічного розмаїття як нормальний стан історико-філософських досліджень»<sup>75</sup>. Адаже і позитивістська систематизація фактів, і екзистенціальне акцентування на унікальності Галятовського-філософа, і марксистський соціологічний редукціонізм, що вимагає розглядати його як речника певного соціального середовища, і релігійно-богослівська інтерпретація поглядів мислителя як клірика постають певними антропологічними аспектами функціонування релігійно-філософського процесу на теренах України.

Внаслідок визнання принципу плюралізму в інтерпретації вітчизняної релігійно-філософської традиції суттєво змінився в сучасній українській релігійно-філософській думці підхід до джерельної бази досліджень. Ця зміна рельєфно і яскраво виражена в дослідженнях А.Бичко, у яких чи не вперше в історико-філософських дослідженнях в Україні підкреслюється зв'язок релігійно-філософських поглядів із еволюцією соціокультурних процесів в Україні та Європі. Причому цей підхід дав можливість розглядати релігійно-богословські тексти не в їх містико-церковному значенні, а як форми систематизації певних зрізів світоглядної бази національної культури. Водночас такий підхід вимагав і нової методики роботи з джерелами.

Екстраполоючи вищезгадану методологію на аналіз антропологі-

---

<sup>73</sup> Бичко А.К. Народная мудрость Руси: анализ философа. - К., 1988. - С.219.

<sup>74</sup> Чорний О.О. Методологія дослідження антропологічної проблематики в історії української філософської думки // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. Випуск 20.Серія філософські науки: Збірник. - Чернігів: ЧДПУ, 2003. - №20. - С.52.

<sup>75</sup> Там само.

чної проблематики доби українського бароко та беручи до уваги новітні методологічні тенденції в українському релігієзнавстві, а також виділення методики досліджень як самостійного етапу наукового аналізу, ми, таким чином, розділяємо методологію й методику релігієзнавчого аналізу.

Методологічною основою дослідження християнської антропології Іоанікія Галятовського є принципи соціокультурного детермінізму, антропоцентризму, екзистенціальності (під якою розуміється різноманітність символіко-теоретичних форм світоглядної бази національної православної культури), принцип характерних рис або аспектів української релігійної філософії, автохтонності й безперервності релігійно-філософського процесу в Україні.

Методичну базу дослідження становить аналіз творів Іоанікія Галятовського та мислителів Чернігівщини періоду українського бароко. Така методика, як показала В.Нічик, включає кропітке вивчення у контексті філософсько-релігійного людинознавства текстів і персоналій, шкіл і напрямків, станів і періодів філософського розвитку Чернігівського гурту вчених XVIII ст., які слугували їм теоретичною базою. Отже, обрана авторами методика передбачає аналіз творів діячів XVII-XVIII ст. на наявність у них всього спектру філософсько-антропологічних проблем. Це включає в себе з'ясування того, на які книги та на яких вчених і письменників посилаються барокові мислителі, які імена й події вони згадують та описують, які релігійні, географічні та геополітичні реалії називають, які слова української мови вживають, чи звертаються до інших мов, якими поняттями й категоріями богословського, філософського, наукового змісту оперують, які логічні дії, особливо засоби доведення, використовують.

Важливу роль у дослідженні української християнської антропології XVII-XVIII ст. загалом і, зокрема творчості Іоанікія Галятовського, має визначення особливостей загального стилю філософствування. Адже згаданий період – це доба українського (козацького) бароко. Вона специфічна символіко-понятійним розмаїттям, поєднанням міфологічних образів, наукових та побутових термінів, християнсько-церковних образів тощо. У цьому синтезі немає еkleктики, тобто механічного змішування різних підходів до дійсності. Як показують дослідження барокових творів в Україні, у тому числі членів Чернігівського літературно-філософського кола (А.Макаров, В.Шевченко), специфічне термінологічне розмаїття потрібне було авторам тієї доби для того, щоб точніше, повніше й багатогранніше розкрити і виразити зміст українського світу та місця в ньому людини. Тому велику роль у подібних дослідженнях відіграють методи аналізу текстів



культури, розроблені в межах структуралізму, які сприяють розкриттю смислів і значень тих символічно-поетичних форм, через призму яких досягається і текстуально виражається реальне життя в православних творах доби бароко.

Втраті інтересу до творів українських мислителів доби козацького бароко сприяла недосконала методологія, що була популярна серед вчених ХІХ і майже протягом всього ХХ ст. Позитивістські налаштовані дослідники ждали від українських релігійних мислителів ХVІІ-ХVІІІ ст. «точних фактів», у той час як українські православні подвижники цього періоду використовували не методіку раціонально-понятійних міркувань, а логіку символіко-понятійних форм, яка передбачає «акордний» спосіб мислення, подібно до того як музикант, вдаючись до клавішах роялю одночасно здобуває не кілька звуків один за одним, а акорд.

Вдалим виключенням із цієї практики є історико-літературна праця А.Макарова «Світло українського бароко»<sup>76</sup>, у якій автор осмислює світоглядні аспекти життя України даного періоду в антропологічно-гуманістичному вимірі. А.Макаров робить наголос на творчості представників Чернігівського науково-мистецького кола, серед яких досить вагоме місце займає Іоанікій Галятовський. Вивчаючи творчий доробок кола, автор акцентує увагу не на політичних та військових подіях суспільного життя, що так приваблювали й приваблюють тепер істориків України, а назагальному умонастрої людей, його відтворенні в літературі. Тому «Світло українського бароко» кидає промінь на співвідношення «людина-світ», «людина-суспільство», «література й життя».

Проте методологічні підходи до вивчення світоглядних основ української православної культури, які ми спостерігаємо у А.Макарова, серед історико-філософських досліджень зустрічаються нечасто. Якщо мати на увазі вивчення філософії Чернігівського гуртка книжників другої половини ХVІІ ст., то антрополого-гуманістичні інтенції зустрічаються в обмежених за обсягом публікаціях дослідницької групи при Чернігівському педагогічному університеті, яка майже чотирнадцять років цілеспрямовано вивчає особливості світоглядно-філософського процесу на Лівобережній Україні, починаючи від часів існування Чернігово-Сіверського князівства<sup>77</sup>.

Методологічні підходи А.Макарова, як і багатьох чернігівських дослідників, спираються на загально-методичні принципи, що вважаються характерними ознаками української філософії та релігієзнав-

---

<sup>76</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994.

ства. Різною мірою вони розроблялися М.Костомаровим, П.Кулішем, М.Драгомановим, І.Франком, Д.Чижевським, І.Мірчуком тощо, а в наші дні – А.Бичко, П.Гнатенком, В.Горським, С.Грабовським, С.Кримським, В.Лісовим, Д.Литвином, М.Поповичем, Я.Стратій, В.Шевченком, В.Шинкаруком, та іншими дослідниками української філософії.

Суть цих принципів точно сформулювали І.Бичко та А.Бичко: «Особливо ефективним має бути застосування екзистенціальної методології для пізнання України, українознавства, української історії та культури в силу близької «дотичності» цієї методології до змісту українського світоглядно-філософського менталітету. Змістовне відновлення і відродження української національної культури, історії, інших сфер духовної життєдіяльності українського світу може отримати ефективну методологічну базу у використанні всього розмаїття (феноменологічного, герменевтичного, «історико-синтетичного» та ін.) екзистенціальних підходів<sup>78</sup>». Екзистенціальний підхід, згідно К.Райди, «рятує дослідження від шаблонної ієрархізації»<sup>79</sup>.

Поряд з цим, у монографії використаний досвід методологічного аналізу релігійно-філософських джерел, розроблений В.Нічик. Дослідженню найбільш відповідав її методологічний принцип історичного синтезу. «У цьому концептуальному полі повинні знайти місце не лише динаміка, розвиток, прогрес, а й статистика, тривалі стабільні стани, функціонування»<sup>80</sup>. Новаторські підходи до методики та ме-

---

<sup>77</sup> Соломаха І.Г. Людина як шукач правди у філософії Іоанікія Галятовського // Сіверянський літопис. - січень-лютий 2003. - №1 (49). - С.171-177; Соломаха І.Г. Співвідношення правди та істини у житті людини за трактуванням Іоанікія Галятовського // Сіверянський літопис. - серпень-листопад 2003. - №5-6 (53-54). - С.145-149.; Чорна Л.С. Образ суспільства у філософії Лазаря Барановича // Сіверянський літопис. - червень-липень 2000. - №3 (33) - С.123-128; Чорна Л.С. Методологічні аспекти історико-філософського дослідження творчості Лазаря Барановича // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. Випуск 20.Серія філософські науки: Збірник. - Чернігів: ЧДПУ,2003. - №20. - С.111-116.; Чорний О.О. Методологія дослідження антропологічної проблематики в історії української філософської думки // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. Випуск 20.Серія філософські науки: Збірник. - Чернігів: ЧДПУ,2003. - №20. - С.50-54 тощо.

<sup>78</sup> Бичко А.К., Бичко І.В. Феномен української інтелігенції (спроба екзистенціального дослідження). - Дрогобич., 1997.

<sup>79</sup> Райда К. Екзистенціальна парадигма розуміння історико-філософського процесу. // Філософська думка. - 1998. - №3. - 151.

<sup>80</sup> Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. - К.: Український центр духовної культури, 1997. - С.8.

тодології аналізу ідейного спадку мислителів, які були дотичні до Києво-Могилянської колегії, розроблені В.Нічик, сприяли утвердженню нових наукових напрямків, які забезпечили методологічну основу для систематизації та філософсько-релігійного аналізу безлічі ідейних комбінацій Іоанікія Галятовського, спрямованих на оновлення українського суспільства. За їх допомогою виявилось можливим уникнути суперечностей, які виникають на ґрунті релігійного та світського знання. При цьому можна вдаватись до припущення, що звичайне прочитання тексту (без врахування алегорії українського бароко) залишає поза увагою цілі пласти ідей та думок православного мислителя. Методологія історико-філософського синтезу розробляється також в дослідженнях Я.Стратій, В.Литвинова, В.Лісового, М.Кашуби та інших дослідників української філософії.

Одночасно дослідження спирається на праці вчених, котрі досліджують філософсько-антропологічні питання, без яких неможливо було б виробити сучасне уявлення про те, як українські мислителі XVII ст. розуміли людське існування та зміст поняття «правда». Належне дослідження спадщини Іоанікія Галятовського було б неможливим, якби не праці багатьох істориків (Д.Яворського, М.Грушевського, М.Аркаса та ін.), дослідження В.Шевчука «Козацька держава», розвідок чернігівських істориків (О.Коваленка, С.Павленка та ін.) про державно-політичні процеси на Гетьманщині (в Малоросії), а також здобутків вчених, котрі вивчають філософську думку Чернігово-Сіверщини на Лівобережній Україні в цілому.

Значну методологічну вагомість при вивченні антропологічного вчення Іоанікія Галятовського для авторів мали праці з питань української національної культури та філософії М.Поповича<sup>81</sup>, а також аналіз змісту людського світовідношення, зокрема історико-філософського світогляду, представлений роботами В.Табачковського<sup>82</sup>, Я.Стратія<sup>83</sup>, М.Кашуби<sup>84</sup> та інших вчених.

Проте викладені вище методологічні засади та орієнтації, наявні в науковій літературі, все-таки виявилися недостатніми для вирішення дослідницьких завдань монографії. Справа в тому, що життя Іоанікія Галятовського, його твори, діяльність Чернігівського кола загалом, – характерне й логічне явище української православної філо-

---

<sup>81</sup> Попович М.В. Національна культура і культура нації. - К., 1991.

<sup>82</sup> Табачковский В.Г. Диалектика деятельности и культуры. - К., 1983.

<sup>83</sup> Я.Стратий Я. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII века. - К., 1981.

<sup>84</sup> Кашуба М.В. Георгий Конисский. - М., 1979.

софії та всієї культури України другої половини XVII ст. Адже сама особистість Іоанікія Галятовського – це специфічний тип людини, яка концентровано виражала в індивідуально-персональній формі український характер другої половини XVII ст. Тому з метою реконструкції постаті самого Іоанікія Галятовського була використана методологія характерологічного аналізу, розроблена П.Гнатенком, М.Поповичем, М.Русином, а також іншими науковцями.

Розглядаючи викладені вище методологічні засади дослідження як фундаментальні, ми використали також напрацювання, які дозволяли детальніше висвітлити окремі аспекти вчення про людину, як шукача правди, Іоанікія Галятовського. Насамперед праці Г.Заїченка<sup>85</sup>, де аналізуються філософські ідеї Джона Локка, сучасника Іоанікія Галятовського, який мав сприятливіші умови для творчості, ніж український мислитель. Праці Г.Заїченка дали можливість провести своєрідну філософську паралель між розумінням людини Іоанікія Галятовського та тлумаченням людини Д.Локком, а водночас і порівняти думки з питань релігійно-філософської антропології, що висловлювалися іншими мислителями України та Європи XVII ст.

Розглянутими філософсько-релігієзнавчими та історико-філософськими методологічними підходами та методиками автори скористалися різною мірою. Окремим було надано більше уваги, через що вони були використані повніше, а інші – окреслені фрагментарно або залишилися в невикористаному стані, утворюючи «методологічний фон» дослідження. Проте основне завдання в методико-методологічному плані автори вбачали в тому, щоб якомога повніше використати методологічний потенціал, накопичений в українському філософському релігієзнавстві протягом останніх десятиріч. Адже «філософії в цивілізованому суспільстві властивий плюралізм позицій, напрямків, підходів»<sup>86</sup>.

Незважаючи на те, що дослідження вимагало керуватися насамперед новітніми методологічними стратегіями, найскладніше було створити чітку логічну схему й визначити той рівень узагальнення, який би дав дослідженню адекватну теоретичну базу й разом з тим запобігав безпідставному ототожненню теологічних і філософських поглядів Іоанікія Галятовського, бо чисельні його філософські міркування про людину сформульовані на основі використання християнської символіки.

---

<sup>85</sup> Заиченко Г. А. Джон Локк. - 2-е изд., дораб. - М.: Мысль, 1988.

<sup>86</sup> Шинкарук В.І. Філософія і культура. // Філософська і соціологічна думка. - 1995. - №9-10.

Методологічно складним виявилось питання вибору критеріїв порівняння поглядів на людину Іоанікія Галятовського з подібними поглядами його попередників та західноєвропейських філософів XVII ст.. В якості критерію порівняння було взято канонічну (біблійну) християнську концепцію людини, адже антропологічні концепції мислителя, попри свою самотність, чітко корелюються з православною антропологією.

Методологічна проблема адекватності розуміння православної філософської культури українського суспільства другої половини XVII ст. з позицій українського суспільства початку XXI ст. розв'язувалася через підкреслення специфічних рис, властивих філософії єдиного українського людинобачення на різних його щаблях. Можливість такого порівняння забезпечило також запропоноване авторами виділення проблеми пошуку правди і критеріїв правдивого життя в якості магістральної ідеї, яка є наскрізною не лише в православної антропологічній концепції Іоанікія Галятовського, а в певному смислі, може розглядатися як архетипова для національної антропологічної думки.

Методологічну основу дослідження християнської антропологічної спадщини Іоанікія Галятовського, таким чином, утворює система підходів до тлумачення людини та правди, розроблених українськими філософами та релігієзнавцями: вчення про філософську культуру, її структуру і функціонування (В.Горський); вчення про архетипи культури і світогляду (С.Кримський та інші); вчення про національний характер (П.Гнатенко); концепція екзистенціально-гуманістичного аналізу (І.Бичко, А.Бичко та ін.); теорія людського світовідношення (В.Табачковський та ін.); концепція логіко-герменевтичного аналізу (Г.Заїченко, М.Попович, С.Кошарний та ін.); а також філософсько-літературне та культурологічне вчення про українське бароко (А.Макаров).

Проблема розуміння релігійних уявлень про людину в певну епоху розвитку національної культури охоплює найрізноманітніші галузі знання – від фундаментальних до прикладних дисциплін. Однак усе багатство та неоднорідність матеріалу, що породжує цю проблему, можна звести до трьох аспектів: евристичного, прагматичного та епістемологічного. Евристичний аспект проблеми орієнтований на вироблення певних процедур отримання нового знання про релігійно-антропологічні уявлення української барокової культури та виявлення їх прихованих смислів; прагматичний стосується реального використання цих процедур у практиці філософсько-релігієзнавчого пізнання, під час спілкування, перекладу, розробки комунікативних засобів передавання цих знань тощо; епістемологічний аспект орієнтований

на побудову теорії православної антропології доби українського бароко.

«Знання культурних цінностей певної доби, культурної спільноти тощо визначається їх функціональними особливостями, конструктивними параметрами, пов'язаними з мінливістю способів і умов їх створення, ідейними спонукальними мотивами їхніх творців, стильовими чи декоративними характеристиками»<sup>87</sup>.

На етапі початкового осмислення християнсько-антропологічних уявлень українського бароко у творчості Іоанікія Галятовського виокремлюється низка видів та рівнів розуміння їх значень:

1. з'ясування сфер діяльності, до яких може бути віднесена християнська антропологія Іоанікія Галятовського;

2. визначення її конструктивних характеристик, підведення під дію загальних принципів барокового розуміння людини;

3. дослідження стильових особливостей, характерних для творців православних антропологічних уявлень українського бароко, зокрема Іоанікія Галятовського.

З якого рівня чи виду осмислення розпочинати розуміння релігійно-антропологічних уявлень Іоанікія Галятовського або яким рівнем обмежитися взагалі, немає принципового значення. «Принципово важливий саме той тип нормативно-ціннісної системи, в межах якої ми піддаємо культурну цінність чи культурне явище предметному смисловому аналізу. Можна навіть обмежити цей аналіз одним-єдиним видом або рівнем, і це не позначиться на його повноті, якщо є відповідність та узгодженість з певною нормативно-ціннісною орієнтацією»<sup>88</sup>. Зрозуміло, у кожному конкретному випадку осмислення відбуватиметься на відповідних рівнях, що дають змогу вичерпно його характеризувати.

Огляд соціально-історичного контексту творчості Іоанікія Галятовського є базою раціональної реконструкції релігійно-філософського процесу в Україні другої половини XVII ст. Для осмислення релігійно-антропологічних уявлень Іоанікія Галятовського вагоме значення має розкриття їх соціально-конфесійної значущості («значення для всіх») й особистісного екзистенційного смислу («значення для самого індивіда»).

Отже, запропонована в дослідженні методологія вивчення хрис-

---

<sup>87</sup> Могильний А.П. Культура і особистість: Монографія. - К.: Вища школа, 2002. - С.242.

<sup>88</sup> Там само. - С.246.

тиянської антропології Іоанікія Галятовського дає змогу засвоїти та аналізувати проблематику його творів в контексті західноєвропейської та вітчизняної філософсько-релігійнознавчої думки.

Аналіз стану дослідженості теми в богословській та науковій літературі свідчить, що творчість Іоанікія Галятовського в цілому та його філософсько-антропологічна концепція зокрема, вивчені слабо. Православно-теологічне ставлення до творів Іоанікія Галятовського обумовлене ставленням дослідників до українського православ'я та його полемічно-схоластичного доробку. У сучасному вітчизняному академічному релігійнознавстві (І.Богачевська, А.Жаловага) й історії філософії зроблена спроба лише досягнути діяльність Іоанікія Галятовського як літератора та проповідника, але майже не вивчений його філософський доробок. Праць, що аналізують філософію Іоанікія Галятовського, обмаль (В.Шевченко, С.Мащенко, О.Чорний). Інші дослідження мають або довідковий характер (І.Огородник, В.Огородник, М.Русин), або історико-літературний зміст (А.Макаров, В.Шевчук та інші). Причому погляди Іоанікія Галятовського на людину, яка шукає правду, у загальних рисах розглянуті на сьогодні лише в історико-філософських публікаціях В.Шевченка.

Наявна суперечність між місцем вчення Іоанікія Галятовського про людину як шукача правди в суспільному житті України другої половини XVII ст. та сучасним історико-філософським розумінням цього місця в системі національного філософського процесу. Вирішенню цієї суперечності підпорядковувалися методологічні принципи й дослідницькі методи, застосовані в монографії.

Імперативно-цільова концепція методології філософсько-релігійнознавчого дослідження проблеми людини як шукача правди у філософії Іоанікія Галятовського, впроваджена в дисертаційному дослідженні, спирається на доробок Київської світооглядно-антропологічної школи та праці чернігівських науковців.

Загальними історико-релігійнознавчими методами в даному дослідженні постають предметна детермінація (дефініція понять «істина» й «правда» та аналіз концепції правдивого життя людини у творчості Іоанікія Галятовського), соціально-історична детермінація (аналіз чернігівського кола як соціально-культурного явища в Україні доби козацького бароко) й детермінація за традицією (визначення специфічних ідейно-тематичних рис українського православного філософствування в працях Іоанікія Галятовського та предстваників чернігівського кола). Кожна з них у методологічному відношенні має свою операціональність, відповідно редукцію й реконструкцію; опосередкування й селекцію; визначення характеру вибору залежно від поставлених завдань.

## **ГЛАВА II. АНТРОПОЛОГІЧНІ УЯВЛЕННЯ I. ГАЛЯТОВСЬКОГО В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ XVII ст.**

Вчення про правду й правдиве життя Іоанікія Галятовського можливо елімінувати із багатовікової української релігійно-культурної традиції, особливо з системи тих світоглядних міркувань, котрі дають підстави вважати аналіз правди й обману, правдивого життя й облудних хитрувань однією із прикмет української філософської культури. Антропологічні уявлення Іоанікія Галятовського формуються на основі християнської антропології XVII ст. в контексті українського етнічного світорозуміння. Тому в другій главі монографії подано огляд культурно-історичного та філософсько-релігійного контексту творчості І. Галятовського; зроблено аналіз етнічного розуміння правди в українській фольклорно-міфологічній традиції; здійснено реконструкцію дохристиянського розуміння правди на матеріалі «Велесової книги»; проаналізовано трактування поняття правди в давньоруських християнських джерелах; подається стислий аналіз базових для католицької антропології концепцій людини Августина Аврелія та Фоми Аквінського; з'ясовується розуміння правди в колі вчителів та сподвижників Іоанікія Галятовського; дається дефініція понять «правда» та «істина» в контексті визначених в першій главі дослідницьких завдань.

Структурний виклад матеріалу даної глави монографічного дослідження певною мірою відбиває уявлення про першоджерела й витоки української національної релігійної філософії. Конгломерат конфесійно-культурних та етнічних впливів, із якого виникла в ході історичних випробувань національна православна духовна традиція, увібрав у себе найрізноманітніші етнокультурні надбання різних народів, релігійних та духовних традицій, побутових та морально-етнічних настанов. Всі вони у відрефлексованому вигляді й створюють розуміння правди й правдивого життя, яке було притаманне православним українцям часів Іоанікія Галятовського.

### **2.1. Соціально-історичний та філософсько-релігійний контекст творчості І. Галятовського**

Процес осягнення творчості та громадської діяльності кожної видатної людини минулого вимагає хоча б стислого аналізу історичного контексту її діяльності. Життя й творчість Іоанікія Галятовського прийшлися на надзвичайно складний, суперечливий та драматич-



ний період історії України. У державно-політичному аспекті історію України другої половини XVII ст. визначала народно-визвольна війна 1648-1654 рр. під проводом Богдана Хмельницького, спроба сформувати власну незалежну державу (гетьмани І. Виговський, П. Дорошенко, І. Самойлович, І. Мазепа) і виробити ефективну політику протидії тиску, якому піддавалася Гетьманщина з боку Речі Посполитої, Московського царства, Кримського ханства й Туреччини. На півдні за гетьманування Івана Мазепи посилювалася експлуатація селян і незаможних козаків внаслідок введення елементів кріпацтва та збільшення обсягів податків («чиншу»), значна частина яких поповнювала казну гетьмана і відправлялася в Москву. Росло свавілля місцевої козацької старшини й вищого духовенства.

Не кращим було й становище українського населення на Правобережній Україні, котру, згідно з домовленостями із Московським царством, продовжувала колонізувати Польща. Відбувалася масштабна соціально-економічна експансія польської шляхти у вигляді «займанщини», яка супроводжувалась закріпаченням українських селян. Внаслідок потрібної прямої та опосередкованої експлуатації найбідніших верств українського населення козацькою старшиною і гетьманом, Річчю Посполитою, Московським царством гноблення з боку вищого духовенства, деяка частина українців втікала до Кримського ханства й переходила в мусульманство. Принаймні, згідно перепису 1670 р., зробленого за вказівкою хана Іслам-Гірея, у Кримському ханстві до дев'яноста відсотків населення становили українці.

Культуротворчий процес в Україні другої половини XVII ст. також був суперечливим і напруженим. Він позначається нині як «культура козацького бароко»<sup>89</sup>. Розпочатий за гетьмана П. Конашевича-Сагайдачного та митрополита Іова Борецького, а потім посилений митрополитом Петром Могилою культурно-освітній рух ідейно підготував соціально-політичне відродження українського народу. Це був час, коли український народ разом зі своїми науково-освітніми провідниками військово-політично й ідеологічно шукав способу забезпечення самостійного життя на засадах власних традицій, отже, як через півтора століття висловлювався Тарас Шевченко, «здобував свою правду у своїй хаті і свою волю».

Українське суспільство, «прислухаючись до голосу інстинкту на-

---

<sup>89</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994. - 288 с.; Машгалер О.В. Грани украинского барокко // Барокко и классицизм в истории мировой культуры: Материалы Международной научной конференции. Серия "Symposium". Выпуск 17. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. - С.144-146.

ціонального самозбереження» (Є. Маланюк), стало на шлях пошуку свого гідного місця в соціальній і політичній структурі тогочасної Європи, пошуку самобутніх форм участі в європейському духовному розвитку. Активізація зусиль щодо інтеграції в європейську цивілізацію передбачала необхідність подолання своєрідної інтелектуальної ксенофобії України наприкінці XVI – на початку XVII ст. Вона була породжена полемікою навколо Берестейської церковної унії 1596 р., конфесійними конфліктами, зіткненням традицій православного Сходу й латинського Заходу. Умовою інтеграції було засвоєння й переосмислення європейських духовних здобутків, зокрема й надбань західної філософської думки, позаяк це відкривало шлях до синтезу українських і західних духовних традицій. Попередній етап духовного розвитку України приніс із собою гуманістичне розуміння вартості людини, інтерес не лише до «внутрішньої» (релігійної), а й до «зовнішньої» (світської) освіти, реформаційне усвідомлення значення народності, своєї національної окремішності, проблеми свободи совісті, права й індивідуального самовизначення<sup>90</sup>.

Відкриття Києво-Могилянської академії стало нібито вершиною того культурно-освітнього руху, який ще з кінця XVI ст. ширився Україною від Дрогобича до Новгород-Сіверського. У побут українських міст і містечок увійшли вертепні вистави, церковні богослужіння починають супроводжуватися етично вмотивованими проповідями, насиченими філософською аргументацією та елементами різноманітних наукових знань про природу й історію<sup>91</sup>.

Філософія Києво-Могилянської академії розглядається у вітчизняній історії філософії як синтез духовної спадщини київського «візантинізму» з філософськими надбаннями Заходу у межах культури українського бароко<sup>92</sup>. Доба бароко полегшувала завдання синтезу духовних здобутків православної України й латинського Заходу. Сполучаючи релігійний і світський компонент культури, формуючи цілісну єдність середньовічного теологізму з ренесансним індивідуалізмом, бароко органічно вписувалося в контекст української духовної культури XVII-XVIII ст. з властивою їй на той час перевагою релігійної сфери. Своєрідність епохи бароко наклала свій відбиток на всі сфери

---

<sup>90</sup> Тарасенко М.Ф., Русин М.Ю., Бичко І.В., Бондар С.В., Голіченко Т.С., Литвінов В.Д., Лісовий В.С., Лосєв І.В., Лук М.І., Нічик В.М., Огородник І.В., Погорілий А.О., Пшеничний В.О., Роменець А.В., Стратій Я.М., Табачковський В.І. Історія української філософії. - К.: Либідь. 1994.

<sup>91</sup> Там само. - С.138-139.

<sup>92</sup> Там само. - С.138-166.

життя й духовної творчості – літературу, мистецтво, релігію, політику, освіту тощо, а також на творців духовних цінностей. Вони творили культуру епохи бароко, а епоха формувала їх самих. «Типовими постатями цієї епохи були професори Києво-Могилянської академії, про що свідчить не лише бароковий пафос і стилістична вишуканість їх церковно-апологетичних і полемічних трактатів, поетичних творів, а й типово барокова різноманітність їх життя і діяльності. Саме вони та їхні численні колеги й учні привели до глибоких внутрішніх змін українську церкву, підняли рівень православного богослов'я, забезпечили розвиток професійної філософії, мистецтва, мовознавства, інших галузей знання, запровадили у Києво-Могилянській академії західні освітні моделі, які сприяли докорінним зрушенням у мисленні тогочасного українського духівництва й світської інтелігенції. Наслідком цього була поява нового інтегрованого у тодішній світовий процес українського інтелектуала, що поєднав у собі знання духовної спадщини княжої доби з надбаннями західної вченості»<sup>93</sup>.

За П. Могили Православна церква мала лояльні відносини з польським урядом і водночас трималась на етикетній відстані у зв'язках з Константинопольською патріархією. Митрополит розумів, що православ'я виявляє неспроможність у зіткненні з аргументацією католицької теології, у якій догмати не мають вихідного характеру вільного одкровення, а є розгорнутою системою достовірних висновків. «Петро Могила поставив за мету оволодіти цим знаряддям католицизму і застосувати його для обстоювання рідного віросповідання, залишаючи водночас бездоганною його догматичну сутність»<sup>94</sup>. Віра використовувалася урядом Речі Посполитої як знаряддя руйнування культурної ідентичності українського народу, тому особливу значущість у боротьбі за незалежність мала церковно-православна проповідь, де істотну роль відігравала полеміка проти католицизму й уніатства.

В цілому XVII ст. й перша половина XVIII ст. в еволюції української культури є особливим етапом історичного розвитку: у цей час поряд зі збереженням традицій середньовіччя й Ренесансу зароджується й досягає кульмінації комплекс історико-культурних і філософсько-естетичних явищ, що одержав назву бароко. Бароко в Україні –

---

<sup>93</sup> Тарасенко М.Ф., Русин М.Ю., Бичко І.В., Бондар С.В., Голіченко Т.С., Литвинов В.Д., Лісовий В.С., Лосєв І.В., Лук М.І., Нічик В.М., Огородник І.В., Погорілий А.О., Пшеничнюк В.О., Роменець А.В., Стратій Я.М., Табачковський В.І. Історія української філософії. - К.: Либідь. 1994. - С.138-166.

<sup>94</sup> Там само. - С.138-166.

складова частина загальноєвропейського культурного процесу. Починаючи з 30-х років XVII й до кінця XVIII ст. бароко визначає своєрідність духовного життя й українського народу (хоча слід зазначити, що риси бароко простежуються ще з кінця XVI ст., як і в розвитку західноєвропейських країн). Більш того, дослідники української культури (Д. Антонович, Д. Чижевський, А. Макаров, В. Цвиркун, М. Алексєєв), визначаючи культуротворчі епохи, найбільш значимі для формування культурно-історичного типу українця, поряд із середньовічною культурою Київської Русі виділяють культуру бароко.

Специфіка формування українського бароко, яка чітко прослідковується у творах Іоанікія Галятовського, полягає в наступному:

1. На його розвиток не можна накласти схему, відповідно до якої бароко з готикою й романтизмом протиставляються романському стилю, Ренесансу й класицизму. В Україні немає елементів реставрації готики, оскільки сама готика не розвивалася, у той же час українське бароко не трансформувалося в самостійну стилістичну систему рококо, на відміну від країн західної Європи.<sup>95</sup>

2. Науковим й інтелектуальним центром у цей період стає Києво-Могилянська академія, перший східнослов'янський університет, у якому був закладений теоретичний фундамент поетики бароко. Філософським системам професорів Києво-Могилянської академії властивий складний синтез європейських соціальних течій (гуманізму, реформації, раннього просвітництва) і автохтонної культури, що ґрунтувалася на традиціях князівського періоду.<sup>96</sup>

3. З культурними процесами, що відбувалися в XVII-XVIII ст., нерозривно пов'язане політичне становлення козацтва. Утворившись у XV ст. як військова організація, завданням якої був захист населення на прикордонних землях від нападу кримських татар і османської Туреччини, до XVII ст. козацтво стає захисником українського народу від національно-релігійного й соціально-економічного гніту, а також носієм нового художнього смаку, що відбилася в розповсюдженому терміні «козацьке бароко»<sup>97</sup>.

4. Ідеологічна основа бароко – світогляд Нового часу, що формувало під впливом соціально-політичної обстановки й у Центральній,

---

<sup>95</sup> Юдкин І.М. Історичні художньо-стильові системи // Українська художня культура. - К., 1996.

<sup>96</sup> Горський В. Історія української філософії. - К., 1997; Українське бароко: Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців. - К., 1993.

<sup>97</sup> Макаров А. Світло українського бароко. - К., 1994.

і в Східній Європі XVII – XVIII ст. У цей період український народ веде боротьбу за національну державу, економічну волю, політичні й цивільні права. Територія Західної України – Правобережжя – входить до складу Речі Посполитої, а на Лівобережжі розташовується самостійна держава – Гетьманщина, що після 1654 р. увійшла до складу Російської держави.

5. Для розуміння специфіки українського бароко важливо враховувати конфесійні особливості України того часу: Правобережжя – католицьке, Лівобережжя – православне<sup>98</sup>.

Комплекс історичних, соціально-політичних, релігійних причин позначився на неоднорідності українського бароко: на західних землях на нього впливало західноєвропейське, польське, білоруське бароко, що перепліталось з народними традиціями; на східних – риси західноєвропейського й російського нашарувалися на автохтонну культурну спадщину. Національна своєрідність українського бароко виявилася найбільше в рамках християнського світогляду східного православного обряду. Цей стиль і називають «козацьким бароко». Саме стилістичні риси козацького бароко яскраво простежуються в проповідях, полемічних творах, прозі, поезії та драматургії подвижників Чернігівського кола та Іоанікія Галятовського як його видатного представника.

Особливу роль у бароковій полеміці з католицизмом і уніатством відіграли в другій половині XVII ст. гуртки вчених і письменників, які очолювали І. Гізель у Києві та Л. Баранович у Чернігові. У той період Київ, як відомо, не був столичним містом, тому що столиця України була перенесена в містечко Батурин на Чернігівщині. Ця обставина значно посилила значущість Чернігівської архієпископії, котра отримала ставропігію (статус незалежного церковного об'єднання) від Константинопольського патріарха. Л. Баранович, як керівник ставропігії, отримав статус «архієпископа Чернігівського, Новгородського і всія Сівера», також впродовж майже двадцяти років був місцезлюстителем кафедри Київського митрополита. Столичний статус Чернігівщини, високі посади, які обіймав у Церковно-православній ієрархії Л. Баранович, дозволяли гуртувати в Чернігові науково-освітні сили. Серед осіб, які входили до неформального Чернігівського літературного кола Л. Барановича, був і його учень Іоанікій Галятовський.

---

<sup>98</sup> Машталер О.В. Грани украинского барокко: Восток и Запад (на материале архитектуры) // Барокко и классицизм в истории мировой культуры: Материалы Международной научной конференции. Серия "Symposium". Выпуск 17. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. - С.144-146.

Значущість діяльності Чернігівського філософсько-мистецького гурту, що склався з 60-х років XVII ст. як неформальне об'єднання під проводом архієпископа Чернігівського, Новгородського і «всія Сівера» Л. Барановича тим більша, що з часу занепаду діяльності Києво-Могилянської академії (1648 – 70-ті рр. XVII ст.), він став, фактично, центром філософського, літературного й просвітницького подвижництва в Україні. Безумовно, твори Іоанікія Галятовського неможливо вилучати із того загально-філософського світорозуміння, яке було характерне для представників Чернігівського літературно-філософського кола, а також авторів, які гуртувалися після смерті П. Могили навколо І. Гізеля в Києві. Таким чином, аналіз творів Іоанікія Галятовського в межах його православної антропології враховує філософський зміст творів згаданих та інших вчених і письменників. Адже багато положень його праць нерідко можуть бути прояснені лише тоді, коли беруться до уваги роздуми, визначення та висновки, які в цілому були притаманні українській філософській думці XVII ст.

Кожен із членів Чернігівського кола був яскравою особистістю. Л. Баранович тривалий час обіймав посаду ректора, а потім проректора Києво-Могилянської академії, майже 20 років був місцезблостителем Київської митрополичої кафедри; Іоанікій Галятовський був ректором Києво-Могилянської академії, а потім – архімандритом Єлецького монастиря в Чернігові, Л. Крщанович був архімандритом Троїцько-Іллінського монастиря, де знаходилась знаменита чернігівська типографія; І. Орновський був викладачем слов'яно-латинських шкіл Новгород-Сіверського та Чернігова, увійшов в історію культури України як оригінальний поет-філософ; Д. Туптало (Дмитро Ростовський) прославився етико-філософськими творами («Життя святих» та ін.). Фундатор «Чернігівських Афін», тобто Чернігівського колегіуму, І. Максимович також, як і Д. Туптало, був проголошений Російською православною церквою святим, так само, як і єпископ Феодосій Углицький. Отже, неформальне Чернігівське літературно-філософське коло, про яке згадує вперше його член О. Бучинський-Аскольд у своїй поемі «Чигирин», було впливовим осередком культури й займає самобутнє місце в культурі України.

Своїм вченням про правду й правдиве життя Іоанікій Галятовський у специфічних барокових філософських стильових формах продовжує розробляти християнське антропологічне вчення, яке започатковується в Україні, зокрема на Чернігово-Сіверщині в добу Київської Русі, знаходить своє відновлення й продовження у філософії

Транквіліона-Ставровецького та Чернігівського науково-мистецького гуртка др. пол. XVII – поч. XVIII ст., але в цілому примикає до філософських тенденцій, закладених Петром Могилою. Галятовський є одним з найвидатніших представників української барокової культури. У його творах яскраво відобразилися традиції світосприйняття українця другої половини XVII ст.

Про дату, місце народження та батьків Іоанікія Галятовського достовірних відомостей немає, хоча є вагомі підстави для припущення, що він народився близько 1620 р. на Чернігово-Сіверщині. Значну правдоподібність цьому припущенню надає «принцип земляцтва», який мав місце в Києво-Могилянській академії. Так, професор, а потім ректор Києво-Могилянської академії І. Гізель виріс на Чернігівщині, був безпосереднім наставником Л. Барановича, який згодом сам став професором, ректором і проректором Києво-Могилянської академії. Прямим учнем Л. Барановича був І. Галятовський, який виявляв значну цікавість до міфології Чернігівщини та прилеглої до неї території білоруського Полісся. У текстах Іоанікія Галятовського зустрічається багато діалектизмів (наприклад, «юж») (уже), «йю» (є), «жродло» (пасовисько для худоби) тощо), які можна й нині почути на порубіжжі Чернігівщини, Гомельщини та Брянщини. Помер Іоанікія Галятовський у Чернігові 12 січня 1688 р. і похований біля Успенської церкви Єлецького монастиря, архімандритом якого він став після того, як залишив посаду ректора Києво-Могилянської академії та певний час мандрував Західною Україною та білоруським Поліссям. Це дає підстави припускати, що Іоанікія Галятовський якщо і не народився на Чернігово-Сіверщині, то був близький до неї за походженням.

Під час навчання в Києво-Могилянській академії Іоанікія Галятовський міг слухати лекції з філософії І. Гізеля. Його безпосереднім вчителем був Л. Баранович, який також викладав філософію в Києво-Могилянській академії. І. Галятовський міг отримати певну природничо-наукову підготовку у М. Смотрицького, а з А. Радивіловським, С. Ситіановичем (Симеоном Полоцьким), які навчалися разом із ним, Іоанікія Галятовський був у дружніх творчих стосунках.

Після навчання в Києво-Могилянській академії Іоанікія Галятовський, як свідчить листування Лазара Барановича, підтримував тісні зв'язки із своїм вчителем і виявив хист філософа, професора й ректора-організатора відновлення роботи Києво-Могилянської академії (з 1659 р.), церковно-політичного діяча, дипломата, одного із перших в Україні збирачів усної народної творчості. Він не раз брав участь у перемовинах між представниками козацької старшини й українського духовенства та представниками владних структур Московського

царства, у переговорах гетьмансько-козацького уряду України із представниками польської держави та уповноваженими Папою римським польськими діячами католицизму, що відображено у його творі «Бесіда Білоцерківська» (1676 р.). Більшість творів він написав в Чернігові, де зібрав велику особисту бібліотеку, яка після його смерті була передана у фонд бібліотеки Чернігівського колегіуму. Бібліотека Іоанкія Галятовського не збереглася: у період з 1917 по 1920 рр. вона була розграбована. Отже, вивчення філософсько-культурологічних поглядів Іоанкія Галятовського дає можливість більш детально й глибоко осягнути значний пласт культурологічної думки України.

Твори Іоанкія Галятовського є віхою в історії української культури другої половини XVII ст. в цілому та історії української філософської думки зокрема. Аналіз їх змісту свідчить, що філософсько-теоретичне обґрунтування концепцій мислителя спирається на українській державно-політичній традиції, що сягає доби Київської Русі, а також на історію європейської філософської думки. Аргументуючи своє розуміння правди та правдивої людини, Іоанкія Галятовський посиляється на таких античних авторів, як Демосфен, Платон, Аристотель, Плутарх, Філон, Лукіан, Гораций, Вергілій, Теренцій, які були його улюбленими авторами.

Іоанкія Галятовського приваблюють ідеї християнської філософської антропології доби патристики, які були популярними в Україні XVII ст. (твори Іоанна Златоустого, Василя Великого, Орігена, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника тощо). У церковно-проповідницькій діяльності, яка передбачала використання й тлумачення не тільки текстів Біблії, але й творів апологетів та отців церкви, а також знайомство або навіть вивчення праць католицьких філософів (Міхаеля Вратіславського), І. Галятовський користувався ідейними надбаннями схоластики, зокрема творами Альберта Великого, Ансельма Кентерберійського, Аквіната, Абельяра, Авіценни, Аверроеса. Водночас І. Галятовський брав до уваги й твори, що містили аргументацію проблеми правдивого життя в католицизмі й уніатстві, протестантизмі, мусульманстві, але загалом спирався на філософські тенденції, утверджені в Україні П. Могилою та його учнями й послідовниками.

Творчості Іоанкія Галятовського в цілому притаманна спроба осмислити шляхи людини у світі, пізнання людиною світової правди, правил, які дають їй можливість, спираючись на правду, бути щасливою в тому українському життєвому просторі, який розгортався перед філософом у другій половині XVII ст. А це був світ великих соціально-політичних потрясінь. У ньому, як пише Галятовський, «...



два ключа маїм. Єднім ключем можем добрим послушним сином своим небо одомкнути. Другим ключем можем злим и непослушним людям пекло створити»<sup>99</sup>. Звернення до проблеми правди й правдивого життя, таким чином, розкриватиме як своєрідність філософії цього мислителя, так і культурологічні особливості світогляду «чернігівського кола» та української думки того часу.

Дослідження спадщини Іоанікія Галятовського як письменника-полеміста доби козацького бароко вимагає врахування особливостей української писемної культури того часу, які торкаються як форми викладення, так і змісту творів діячів Києво-Могилянської доби й Чернігівського кола книжників. Саме ці особливості формують специфічну стилістичну манеру української барокової писемності, яка і зараз сприймається багатьма дослідниками як ознака «схоластичного красномовства».

Беззаперечним здобутком цього «красномовства» став розквіт українського барокового проповідництва, «науки церковного красномовства», у витоків якого стояв Іоанікій Галятовський. Він залишився в історії православ'я як автор першої слов'янської гомілетичної теорії<sup>100</sup>. Більшість творів Іоанікія Галятовського, які збереглися до нашого часу, є проповідями, бо головною своєю метою він як душпастир вважав приведення людини до Бога через пояснення віруючому конкретних місць біблійного тексту і духовне керівництво в його щоденному житті й діяльності в ім'я «спасіння душі й обретіння Царства Божого».

У Київській Русі гомілетика як теоретичне вчення довго не була відома. Тому, що в перші століття поширення християнства на Русі, утвердження його як державної релігії, проповідницька діяльність не одержує поширення, існує кілька причин. По-перше, як правило, першими проповідниками християнства на Київській Русі були грецькі місіонери, які не знали ні мови, ні звичаїв русичів і переживали труднощі при спілкуванні з ними. По-друге, перші християнські проповіді соціальні низи сприймали недовірливо, зберігаючи вірність традиційному язичеському світогляду. З огляду на це, духівництво було зайняте пошуком інших ефективних форм закріплення у свідомості на-

---

<sup>99</sup> Галятовський І. Ключ розуміння // Підготувала до видання І.П.Чепіга. - К.: Наукова думка, 1985. - С. 1.

<sup>100</sup> Гомілетика - разом з екзегетикою та герменевтикою входить до "тріумвірату богословсько-філологічних дисциплін" християнства. У вузькому смислі слова гомілетика є вченням про церковне проповідництво, наукою складання та промовляння проповіді.

роду нової релігії. Такою формою впливу на свідомість людей стала релігійна обрядовість. Їй була віддана в Київській Русі ведуча роль у формуванні нового релігійного комплексу.

Однак у міру укорінення християнства з'являються перші оригінальні російські богословсько-проповідницькі твори. «Слово про Закон і Благодать» митрополита Іларіона, повчання Феодосія Печерського, проповіді єпископа Кирила Туровського дозволяють зробити висновок про безсумнівний пріоритет, який віддавали у своїх проповідях перші руські проповідники антропологічній проблематиці. Це виражалося в оригінальності, громадянській позиції, патріотизмі і високих художніх цінностях молоді богословської традиції русичів. Тексти «Повість временних літ», «Життя Феодосія Печерського», створені легендарним Нестором, «Читання...про погублення Бориса і Гліба», «Києво-Печерський Патерик» та інші пам'ятники житійної літератури послужили матеріалом для самобутнього антропологічного переосмислення християнських ідей у київському православ'ї. За допомогою проповіді Священне Писання переосмислювалося крізь призму східнослов'янської ментальності. Цікаве відмічуване багатьма українськими дослідниками тяжіння перших оригінальних давньоруських богословських і повчальних надбань до образів і символіки більше до Старого Завіту, ніж Євангелій. Мабуть, старозавітний образ людини знаходив більший відгук у душах наших предків на початку шляху від язичества до християнства. Ці давньоруські тексти стали для перших проповідників як реальним джерелом поповнення власних знань, так і посібником по катехизації населення, тому що елементарні знання християнського віровчення і культу були далекі вчорашнім язичникам, мирянам, і представникам церковних низів.

У період роздробленості і монголо-татарського ярма православна проповідь розвиває ідеї гніву Господнього, покаяння, страждання, прощення і покірності. У збірці проповідей «Повчання духівництву і мирянам» митрополит Петро призивав священників виховувати паству в «страху господньому, покаянні в гріхах, любові, смиренності і покірності», а віруючих – «приходити в церкву, приносити дарунки від серця», «любити священників і ченців», не допускати «гніву і ненависті»<sup>101</sup>. У такій позиції церкви, крім політичного компромісу Золотої Орди з православним священством, простежується вплив християнської антропології з її пріоритетом «Царства Божого» над земним буттям людини, концепцією «страждання тут» за «блаженство Там».

---

<sup>101</sup> Православный вестник. - 1984. - №4. - С.29.

У східнослов'янському православному світі проповідь аж до XVII ст. не була обов'язковою частиною богослужіння. Її заміняли статутні читання – так називані четв'ї збірники, які складаються з повчальних і агіографічних творів, фрагментів святоотеческих тлумачень Священного Писання<sup>102</sup>.

Однак періодом розквіту християнського проповідництва на українських землях стало тільки XVI ст. Поява усної проповіді як масового явища в українсько-білоруській (на територіях Речі Посполитої), а пізніше і московської православної Церкви було відгомонам «католицького проповідництва, яке спричинило наслідування собі в південноросійських межах, і вона (тобто проповідь) перейшла в Московську державу разом з київською схоластичною освітою»<sup>103</sup>. Починається новий етап розвитку християнської проповіді на Україні, який має ряд особливостей, пов'язаних з небувалими потрясіннями, обумовленими найсильнішим натиском католицизму на позиції православ'я і появою уніатства.

Для України – це час протистояння православ'я католицької експансії і боротьба з церковною унією. Ці події загострили антропологічні проблеми у свідомості цілих народів, привели до посилення впливу християнського проповідництва на формування духовної атмосфери свого часу. Проповідь стає не тільки знаряддям навчання Слову Божому, але і найгострішою політичною зброєю того часу, набуваючи гострого полемічного характеру.

Боротьба між уніатами і православними змусила православне духівництво звернутися до забутої зброї проповідництва, якою у той час досконало володіли єзуїти, які виробили свою систему проповіді в боротьбі з протестантами. В цей час центр українського право-

---

<sup>102</sup> Про специфіку учительної справи в православ'ї і католицизмі див.: Виноградов В.П. Уставные чтения (Проповедь книги. Историко-гомилетическое исследование). - Вып. 1,3. - Сергиев Посад, 1914-1915; Никольский Н.К. Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в Московской Руси (XV-XVII вв.) и их значение для современной гомилетики. СПб., 1901; Черторицкая Т.В. Уставные чтения. Исследования и материалы для "Словаря книжников и книжности Древней Руси" // Труды Отдела древнерусской литературы Института русской литературы АН СССР. Т.39. Л., 1985. - С.236-248; Dargan E. History of Preaching (from the Apostolic Fathers to the Great Reformers). N.Y., 1905.

<sup>103</sup> Никольский Н.К. Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в Московской Руси (XV-XVII вв.) и их значение для современной гомилетики. СПб., 1901. - С.4; Харлампович К.В. Малорусское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т.1. - С.429.

славного проповідництва формується на теренах Сіверянщини. В другій половині XVII ст. в релігійній полеміці з латиноуніятами брали участь з православної сторони – архімандрит Іоанікій Галятовський («Розмова Білоцерківська»..., «Стара церква західня новій церкві римській»..., «Алфавит розмаїтим еретикам» і інші), архімандрит Інокентій Гізель («Правдива віра або відповідь на письмо Павла Бойма єзуїти»...), архієпископ Лазар Баранович («Нова міра старої віри» ..., «П'ять знаків ран Христових»). Чернігівське коло православних просвітників-полемістів виховує в своєму лоні видатних проповідників, блискучих майстрів духовної словесності, мислителів-гуманістів, більшість з яких були випускниками Києво-Могилянської Академії, духовними нащадками Перта Могили, його оплічниками, однодумцями й послідовниками. Л.Баранович, Д.Туптало, І.Галятовський – ці імена викарбувані золотими літерами в історії українського православного проповідництва.

Митрополит Київський Іов Борецький у своєму «Советовании про благочестя (1621)» указує: «В церквах кожного недільного і святкового дня повинна бути проповідь»<sup>104</sup>. Це визначило наступний розквіт в Україні проповідницького мистецтва. За словами Галятовського, «повчання склалися стільки ж у славу Богу і на порятунок душі, скільки на утримання вірних і відсічі еретикам»<sup>105</sup>. Основні функції, які виконувала українська православна проповідь у цей період можна звести до наступних:

– розкриття й осуд антипатріотичних і протизаконних дій організаторів Берестейської унії, українських ренегатів, проти волі народу, які віддають православних у руки Римського єпископа; – критика ідеології і практики уніатства, розвінчання католицького вчення про верховенство і непогіршеність папства, критика честолюбства і властолюбства католицьких ієрархів;

– апологетика і пропаганда православ'я.

У проповідях звучать заклики не коритися уніатам, не допускати їх до влади, противитися їх розпорядженням, непохитно дотримуватися православ'я. Лазар Баранович назвав один зі збірників своїх проповідей «Мечем духовним», «еже есть глагол Божий на помощь Церкви воюющей, изъ уст Христовыхъ поданый»<sup>106</sup>.

---

<sup>104</sup> Цит.за: История гомилетики, или науки о пастырском проповедании Слова Божия. - Варшава: Синодальная Типография, 1927. - С.71.

<sup>105</sup> Там само. - С.72.

<sup>106</sup> Цит.за: История гомилетики, или науки о пастырском проповедании Слова Божия. - Варшава: Синодальная Типография, 1927. - С.75.

У цей період виникла особлива посада «проповідників», яку при соборах, монастирях і братствах посідали духовні особи із спеціальною освітою. Вони пишалися цим званням як почесним титулом і навіть ставили його на виданнях своїх творів. Багато таких проповідників користалися великою популярністю, міста і монастирі запрошували їх. Майже всі вищі православні ієрархи цього часу, серед яких Стефан Яворський і Св. Дмитро Ростовський, з цього починали своє поприще.

Одним з найактивніших проповідників православних ідей був Стефан Зизаній, чії проповіді справляли на віруючих величезний вплив. Уніатська верхівка всіляко його переслідувала, забороняла проповідувати і навіть піддала анафемі. Не менш ревним проповідником православ'я і супротивником унії був Леонтій Карпович. Як відзначає історик православної церкви Макарій, «Його приходили слухати не тільки православні, але навіть іновірці, і православні вважали його по красномовству подібним до Златоуста»<sup>107</sup>.

У 1616р. на Україні був виданий спеціальний посібник для православних проповідників «Євангеліє учительне». Велике значення для подальшого розвитку проповідницької діяльності в українському православ'ї мали праці Іова Борецького, Петра Могили, Христофора Філарета, Лазаря Барановича, Сильвестра Косова, Герасима Смотрицького, Івана Вишенського й інших церковних і суспільних діячів того часу. Їх праці видавалися, головним чином, у вигляді збірників проповідей і повчань. Тексти цих проповідей були спрямовані на очищення і утвердження православного віровчення і мали яскраво виражений полемічний характер. Основним змістом багатьох проповідей були сторінки славної історії християнства на Русі, опис житій і подвигів Києво-Печерських догідників, перших росіян святих і мучеників.

У XVII ст. в Києві з'являється перший оригінальний досвід гомілетики архімандрита Іоанікія Галятовського: «Наука албо спосіб сложенья казанья», складена за зразком західних гомілетик схоластичного періоду. «Наука албо спосіб сложенья казанья» складає додаток до збірника його повчань, названому автором «Ключ розуміння, Священником, Законним і свецким належачий». Перша частина «Ключа розуміння» була видана в Києво-Печерській Лаврі в 1659 р., друга – у 1660. Боротьба з єзуїтами наклала відбиток на структуру і форму цієї гомілетики. Україно-російська проповідь цього періоду, у прагненні боротьби з польським єзуїтством його власною зброєю з неминучістю всмоктала схоластичні риси. Відношення до гомілетики Га-

---

<sup>107</sup> Макарій, митрополит. История Русской церкви.-Т.10. - С.443.

лятовського в православному богослов'ї неоднозначне. Митрополит Антоній Вадковський, вважав, що «південно-російська проповідь прийняла напрямок схоластичний, відвернений і далекий від життя. В основі більшої частини проповіді лежать так звані loci topici. При їх побудові автор звичайно відчужувався від історичної і всякої живої дійсності і міцно тримався тільки за голі логічні схеми і відвернені логічні прийоми, розкладаючи загальне поняття теми знаходиться в на поняття приватні і видові. Складена в такий спосіб проповідь могла бути вимовлена з невеликими змінами в якій завгодно день і свято»<sup>108</sup>. Більш обґрунтованою і переконливою нам видається позиція митрополита Іларіона (проф. І.Огієнко), яку він визначив у спеціальній статті «Проповідам Іоанникія Галятівського»<sup>109</sup>. Він писав: «Дух західної культури, переданий Польщею, яке у свою чергу не зрозуміла його, дійшов до України як незрозумілий відгомін, як відоме луна. І форма, звичайно, була сприйнята замість духу. ...Південно-російські вчені і письменники схоластики завжди вкладали свою душу в безжиттєві по вигляду форми. ...І от в оригінальному сполученні самобутнього духу південно-російського народу та чужої йому форми складається те, що звикли називати неправильним терміном схоластики, неправильним у тому відношенні, яке додавали йому хибне тлумачення чогось порожнього і зовсім сухого»<sup>110</sup>.

Ф.Прокопович рішуче критикував вплив польсько-католицької проповіді на україно-російське православне проповідництво. «Дуже помилково обуяла нас думка, по якій ми безглуздим чином думаємо, що якщо не підемо в польські гімназії, тобто у фабрики зіпсованого красномовства, то ніби-то не можемо придбати науки красномовства»<sup>111</sup>. У Духовному Регламенті, викладаючи правила проповідникам слова Божого, він радить вивчати твори Златоуста як найкраще керівництво до складання найчистіших і ясніших повчань, а потім додає: «А казнодеишков легковажних, якісь щонайпаче польські бу-

---

<sup>108</sup> Гомилетика Иоанникия Галятовского, в связи с характеристикою южно-русской схоластической проповеди. // Из истории христианской проповеди. Очерки и исследования. - СПб, 1892. - С.413-439.

<sup>109</sup> Проповедям Иоанникия Галятовского // Сборник Харьковского Историко-Филологического Общества. - Т. XIX. Памяти профессора Е.К.Редина. - Харьков, 1913. - С.401-428.

<sup>110</sup> Там само. - С. 405-407.

<sup>111</sup> Цит.за: История гомилетики, или науки о пастырском проповедании Слова Божия. - Варшава: Синодальная Типография, 1927. - С.73.

вають, не читати»<sup>112</sup>. На думку Н.Барсова, «набагато більше мала значення в історії російської гомілетики «Риторика» Феопана Прокоповича, читана ним під час перебування професора київської академії, а особливо ж його «Наставляння проповіднику», які містяться в «Духовному Регламенті». На наш погляд, така точка зору недостатньо об'єктивна і відбиває позицію деякої частини російських православних ієрархів, які прагли (та й сьогодні, часом, прагнуть) принизити роль української традиції в історії Російської Православної Церкви.

Проте в російських духовно-навчальних закладах ще у XVIII ст. гомілетика викладалася на латині за схоластичними підручниками, причому вона трактувалася як церковна риторика і містила в собі майже виняткове вчення про види проповіді за формою; про побудову і виклад у ній. Так користувався великою популярністю твір архієпископа Настасія Братановського «Tractatus de concionum dispositionibus formandis» (1806). У 1804 р. було видано «Керівництво до церковного красномовства», переклад з латинської, котре і було підручником у духовних академіях і семінаріях до 1820-х років. Російською мовою перший твір, який відноситься до гомілетики, і не має схоластичних рис – це «Правила вищого красномовства» М. Сперанського, читані ним в Александро-Невській головній семінарії в 1793 р., були видані тільки в 1844 році.

«Основною метою казодія постає в цей час дискурсивне оформлення і підтримка конфесійної ідентичності слухачів шляхом перенесення акцентів проповідницького дискурсу від прагматики суспільної дійсності в площину конфесійної антропології. Через формування в людині християнських чеснот і роз'яснення наслідків гріховної поведінки казання І.Галятівського сприяло формуванню православної барочної людини на українських теренах»<sup>113</sup>. «Виховання кваліфікованих речників власної віри й концепції громадянства, активних учасників життя церкви й держави»<sup>114</sup> – таким був поза сумнівом позитивний підсумок їх зусиль. Якби сучасні українські православні проповідники ставили перед собою мету через проповідування ви-

---

<sup>112</sup> Там само.

<sup>113</sup> Соломаха І.Г. Стратегії проповідницького дискурсу І.Галятівського: антропологічний аспект // Сіверянський літопис. - Чернігів, 2006. - №.5 - С.105.

<sup>114</sup> Пилипюк Н. Київські поетики і ренесансні теорії мистецтва // Європейське відродження та українська література XIV-XVIII ст. - К.: Наукова думка, 1993. - С.80.

ховувати високодуховного національно свідомого громадянина України, як це робили їхні пращури, можливо, багатьох соціальних і політичних негараздів ми би уникнули.

«Твір» епохи бароко, те, що ми звично йменуємо твором, глибоко відрізняється від пізніших літературних творів. Такий «твір» (твір-звід, твір-книга, твір-світ тощо) стоїть у центрі поетологічної думки епохи бароко. Читач виступає в ньому як додаток до всього того, що прекрасно й «самодостатньо» влаштовується у взаємозв'язку: автор – твір – світ – знання. Важливість для творів бароко «знання», їх заглибленість у сферу знання рішуче відрізняє твори XVII ст. від пізнішої літератури, що розмежувалася зі знанням і наукою.

В епоху бароко відбувається зближення або нібито споріднення різних наук, що розумілися в специфічному, досить загальному смислі як «історія»; наук і мистецтв; поетики й риторики як дисциплін, причому поетика, що і на ділі ніколи не залишала риторичу, – «матір усілякого навчання», за виразом М. Бергмана (1676), уподібнюється тепер риторичі за метою («переконання»).

Ці зближення відбувалися як переосмислення глибоких основ культури, як узагальнення її мови. Переосмислення всього поля барокової культури спрямовано на те, щоб привести в повний і цілісний вид як мову культури, так і самі її основи. Цей процес не ламає мову культури, а збирає все, що їй притаманно. Узагальнення й збирання всього наявного культурі відбувається під знаком морально-риторичної системи знання.

Сама будова української барокової книги має специфічну структуру. Під однією обкладинкою «Ключа розуміння» І. Галятовського містяться часом дуже стилістично, змістовно та прагматично несхожі, на думку сучасного дослідника, твори. Проте всі складові барокової книги – і присвяти, і елогії, і вказівники – це інтегральна частина цілого. Все це – елементи влаштування цілого заради його змісту, а також і видані наперед гарантії свідомості: одночасно й щось вкрай істотне, і щось поверхнево-зовнішнє. Конструкція книги доби бароко – це рамка й улаштування процедур виявлення смислу: рамка – знак книги-зводу, книги-обсягу; процедури виявлення смислу – це осмислення взаємодії горизонтальних і вертикальних сил, що їх перетинають. Конструктивність означає тут презумпцію свідомості – свого роду гарантію того, що із цілого дійсно проявиться зміст (нехай би навіть він достеменно і не був відомий і самому будівнику цілого).

Наведемо специфічні риси, характерні для писемності епохи ба-



роко й типові для творів Іоанікія Галятовського, які виділяє О. Михайлов<sup>115</sup>.

Наукове й «художнє» зближено, і розходження між ними, які спостерігаємо в текстах, вплітаються в можливу неявність, невідкритість того, що можна було б назвати (умовно) художнім задумом тексту; тому розходження хибкі.

Все «художнє» демонструє таємницю тим, що впадіннюється знання й світу, який неодмінно включає в себе таємне, непізнане й непізнаване. Воно демонструє або може демонструвати перед нами таємницю як таку, ми ж можемо не підозрювати про це. Все непізнаване, яке безсумнівно є у світі, для творів епохи бароко обертається поетологічними проблемами: відома поетика світу відображається в поетиці «твору» – то, як зроблений світ, у тому, як робляться поетичні промови, тексти, твори. Репрезентуючи світ у його таємниці, твір епохи бароко тяжіє до створення другого дна – такого шару, що належить як неодмінний елемент його буття. Так, в основу твору може бути покладений або відомий числовий розрахунок, або деякий змістовний принцип, що ніяк не може бути вловлений читачем і в деяких випадках може бути доступний лише науковому аналізу; як правило, такий аналіз лише можливий. «Відсутність» же «другого дна» взагалі ніколи не доводиться.

Будучи «зводами», такі твори не відрізняються від енциклопедії як такої форми упорядкування знання, яка відповідала знанню епохи, що тлумачиться як знання полігісторичне, тобто, по суті, як повний звід усього окремого. Будучи поетичними зводами, твори репрезентують світ; поети епохи бароко створюють, по суті, не вірші, поеми, романи, як письменники й поети ХІХ ст., вони, по суті, створюють все те, що так чи інакше увійде до складу такого зводу, котрий зміг би репрезентувати світ у його повноті (тобто в цілісності й у достатній повноті всього окремого), а тому й у його таємниці.

Зрозуміло, таким чином, що все створюване неодмінно сполучено із книгою як річчю, у яку вкладається звід; не випадково й те, що творить Бог, і те, що створює автор, сходиться до книги й у книзі, як її розуміють у ту епоху. Репрезентуючи світ у його повноті, твір епохи бароко тяжіє до енциклопедичної просторості, – енциклопедії, як жанру науковому, відповідає барочний енциклопедичний роман, що прагне увібрати в себе якнайбільше з галузі знань і своїх сюжетних ходів, що демонструє (нібито «символічно») хаос і порядок світу.

---

<sup>115</sup> Див. докладно: Михайлов А.В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи // Языки культуры. - М., 1997.

Кожному з відомих нам творів Іоанікія Галятовського в тій чи іншій мірі притаманні зазначені риси бароко. Без їх врахування в якості єдино можливих стилістичних канонів писемності епохи неможливе адекватне трактування філософсько-етичних уявлень Іоанікія Галятовського.

Становлення нових стилів словесності на рубежі XVI-XVII ст., безсумнівно, пов'язане з кардинальними змінами у світовідчутті людини тієї епохи. На зміну геоцентричної й відповідної їй антропоцентричної концепціям приходять зовсім інші підходи. Все більше усвідомлюючи залежність від ірраціональних сил, людина перестає відчувати себе центром всесвіту, так само, як і Земля, перестає бути твердим центром замкнутої світобудови. З'ясовується, що подібного центра взагалі не існує, що наша планета – лише піщина у величезному і безмежному Всесвіті (Д. Бруно).

«Бароко було не тільки стилем художньої творчості, але також стилем мислення, пояснення буття, інтерпретації подій, що відбувалися, і вираження ідейних установок. Замість монументального, зверненого до вічності, зберігаючого традиції ставлення до світу, свідомість бароко захоплена експресивним його переживанням, зростанням суб'єктивного начала, пристрасною до декоративності, витонченості форм, гри світла й тіні, створення ілюзорного простору, обмирщення культури»<sup>116</sup>.

На зміну концепції гуманістичного індивідуалізму, абсолютній самостійності й автономності особистості, переможеності людської волі приходять уявлення більш складне, амбівалентне. У свідомості мислячої людини перехідної епохи складаються трагічні антиномії: людина велика й одночасно безмежно слабка; вона пізнає світ, але останній обертається до неї все більше своєю ірраціональною стороною; людина вільна й у той же час абсолютно залежна від таємничих сил, які, можливо, не будуть пізнані ніколи. Це нове світовідчуття досить повно виражається у формулі Б. Паскаля: «Людство – мислячий очерет», а також у знаменитому афоризмі Б. Спінози, що несе в собі гірку діалектику свободи й несвободи: «Людина, яка думає, що вона вільна, подібна кинутому каменю, який думає, що він летить».

Закономірно XVII ст. стає часом, коли біблійна естетика, що ґрунтується насамперед на категорії піднесеного, відкривається як істот-

---

<sup>116</sup> Громов М.Н. Эпоха барокко. // История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. - М.: Греко-латинский кабинет, 1995 - С.467.

ний коректив до античного еталона краси й урівноваженої міри, і це особливо істотно для бароко, що намагається виразити невимовне, осягти символічний зміст речей і явищ. Протагорівська теза про людину як міру всіх речей, піднята на щит Високим Ренесансом, ускладнюється біблійним підходом, що виходить із принципової несумірності Бога й створеного ним миру з людською мірою.

Імовірно, відкриття заново біблійної ідеї про несумірність безмірного божественного буття й людини – ідеї, що не применшує людину, але спонукає її до нескінченного духовного росту, – а разом з нею й відкриття біблійної естетики відбувається щораз в епохи хитань, потрясінь і зламів, коли людина відчуває хворобливі розриви у власній свідомості й шукає точку опори, що вислизає, (так буде й на зламі XVIII-XIX, а потім XIX-XX ст.).

XVII ст. протистоїть Відродженню не тільки появою й дійсно широким поширенням «трагічного світовідчуження», але й протистоянням, боротьбою, часом непримиренними конфліктами різних світовідчуттів і світобачень, методів пізнання й способів художньої творчості, фанатичного містицизму й повного релігійного індіферентизму. Воно входить в історію європейської культури, віри трагічним усвідомленням кризи ренесансної в можливість вирішення протиріч між реальним й ідеальним, людиною й Богом, природою й духом, розумом і почуттям, що зробило його часом «втрачених ілюзій». Протистояння різних світоглядних, методологічних, конфесійних, політико-юридичних, етичних, естетично-стилістичних позицій, що пронизує всю культуру цього сторіччя, і унеможливило спроби його однозначного визначення.

Д. Чижевський<sup>117</sup>, наприклад, вважав, що бароко виражало прагнення «від індивідуалістичної боговіддаленості Ренесансу знову *повернутися* до християнського Бога; таке «повернення», дійсно мало місце в акціях контрреформації й «подвигах» інквізиції – відомий німецький мистецтвознавець В. Вейсбах так і назвав свою книгу «Бароко як мистецтво контрреформації», – однак навряд чи потрібно в наш час доводити, що бароко мало не менш характерні для нього чисто світські прояви й що культура XVII ст. не зводилася до впливу контрреформації – не менш характерними для неї були й «повернення» до язичницького світовідчуття, і повне усунення будь-якої міфології з матеріалістичної філософії й політичних утопій.

Добре відомо, що поява бароко пов'язана з Контрреформацією.

---

<sup>117</sup> Чижевський Д. Історія української літератури. - Тернопіль, 1994.

Канони й мета ордена єзуїтів знайшли своє вираження саме в стилі бароко<sup>118</sup>.

Проте основна риса бароко – його оманливість, симулятивність дала йому можливість перетворити на своїх шанувальників і ворогів «солдатів Ісуса» – протестантів, із властивим їм культом праці. «Бароко, – як відзначає Ж. Делез, – винаходить нескінченне виробництво або нескінченний процес роботи»<sup>119</sup>. Тому складні форми й контрапункт, за якими ховається симетрія чисел і функцій, виявилися здатними прославити чесноти пуритан.

Звернення до старозавітних сюжетів властиво літературі бароко. Незважаючи на важливість у цю епоху Біблії, особливого значення набувають такі книги, як Псалтир (мабуть, жодна епоха не дає більшої кількості наслідувань і перекладів, у тому числі й цілісних), Пісня Пісень (вона особливо важлива для містичної традиції), Плач Єремії (трагізм епохи війн знаходить у цій скорботній поемі вичерпну парадигму). Однак жодна з книг біблійного канону не притягувала до себе мислителів і поетів епохи бароко так, як Книга Екклесіясту. «Неостойцизм XVII ст., що є філософською базою бароко й переломлює ідеї античного стоїцизму через призму біблійного світогляду, знаходить в Екклесіясті один із найорганічніших для себе текстів»<sup>120</sup>. Тема катастрофи, що впливає із зіткнення вільної волі й Закону домінує в трагедійному жанрі епохи. При цьому розуміння Закону досить еkleктично: воно може бути старозавітним, гностичним і раціоналістичним. В останньому випадку виявляється збіг із класицизмом. Гностичні риси бароко знайшли свій прояв у захопленні астрологією й алхімією, про що свідчить не тільки література епохи.

«Психологічно комфортний світ християнської теології розпався на безліч мікроскопічно малих уламків»<sup>121</sup>. Провідним світоглядним принципом бароко й одночасно його генеральною темою є *vanitas mundi* («тлінність світу») – бачення світу в нескінченній мінливості, плинності, постійній мінливості. Дуже часто в поетичних текстах

---

<sup>118</sup> Кокорев М.Ф. Классицизм и барокко: два стиля одной эпохи//Барокко и классицизм в истории мировой культуры: Материалы Международной научной конференции. Серия "Symposium". Выпуск 17. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. - С. 49-56.

<sup>119</sup> Делез Ж. Складка, Лейбниц и барокко.- М.: Логос, 1997. - С.63.

<sup>120</sup> Синило Г.В. Экклесиаст как метатекст эпохи барокко / Барокко и классицизм в истории мировой культуры: Материалы Международной научной конференции. Серия "Symposium". Выпуск 17. - СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С.32-37.

<sup>121</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994. - С.42.

епохи бароко звучить екклезіястівське «Vanitas mundi», «Vanitas! Vanitatum vanitas!», «Vanitas, vanitatum et omnia vanitas».

Прагнення до контрасту й зовнішньої правдоподібності за допомогою застосування різноманітних технологій, характерне для бароко, впливає з його найглибшого песимізму. «Як би гарна не була комедія в інших частинах, – писав Паскаль, – останній акт завжди буває кривавим. Накидають землі на голову – і кінець навіки! ... Іронія й спокуса штучного намагаються заговорити смерть і перейти в неї шахрайським способом владу над світом»<sup>122</sup>. У цьому розумінні наша сучасність із її пристрасстю до контрасту й синтетичного (аж до клонування) продовжує тенденцію бароко.

Ще одним визначальним принципом бароко стає *discordia concors* («з'єднання непок'єднуваного», «поєднання дисонансів») – і, в першу чергу, ірраціональності й раціоналізму в підході до світу, визнання його принципової непізнаваності й необхідності безупинно досягати істину. Бароко досліджує великі контрасти буття – мороку й світла, плоті й духу, часу й вічності, життя й смерті, розводить їх нарізно й зненацька поєднує, демонструючи їх взаємопереходи й удаваність меж між ними. Гранично мінливому й дисонансному світу протистоїть *Constantia* – сталість людського духу, що шукає правду – опору у власній душі й у вірі, що стверджує відповідальність перед самим собою, перед своїм часом, перед Творцем. Тендітна й слабка людина виявляється тією єдиною ланкою, що поєднує коротку мить і Вічність, у її владі наповнити незначну мить істинною духовною величчю. Міркування про час і задані в ньому терміни, які неспроможна досягнути людина, багато в чому визначає тяжіння духу бароко до проблеми часу, прагнення проникнути в таємницю його неблаганного руху. Кардинальний хід парадоксальної думки бароко – від ствердження даремності й тлінності буття до заклику радіти кожній його миті – знаходить багатомірний і різноманітний відгук у парадоксальному сполученні граничного трагізму життя й нестримного захвату його красою.

Культура XVII ст. не піддається якому-небудь однозначному визначенню, тому що вперше в історії це сторіччя виявляє сутнісно різно-рідну й гостроконфліктну картину у всіх сферах матеріальної, духовної й художньої діяльності.

У науці бароко описується розбіжно – від вказівок на антиномічність (С. Артамонов) до тверджень прагнення до цілісності й органічності світосприймання (А. Анікст). Причиною подібної под-

---

<sup>122</sup> Паскаль Б. Мысли. М.: REFL-book, 1994. – С.256.

війності суджень є не тільки дійсна внутрішня суперечливість бароко, але й розрізненість зусиль філософії, мистецтвознавства й літературознавства в намаганні збагнути його сутність, а також недостатня розробленість критеріїв її (сутності) визначення.

В основу поділяемого авторами цієї монографії уявлення про бароко покладена думка про те, що дослідження культурних епох і «великих стилів» завжди в кінцевому підсумку спрямовано до збагнення сутності створених ними концепцій людини. У розмаїтті філософських систем, художніх стилів і напрямків відбиті різні в типологічному й історичному значеннях моделі особистості. Вони породжені певною конкретно-історичною дійсністю і є її опосередкованим (у думці, камені, кольорі, звуці, слові) відбиттям. Ці концепції, у свою чергу, незмінно виявляються «центром перспективи», більш того – «центром конструювання» культурного космосу епохи (термін П. Тейяра де Шардена).

Збагнення сутності бароко пов'язане насамперед із дослідженням світовідчуття й світорозуміння людини. Внутрішній космос барочної особистості бароко визначається відчуттям себе на грані «безодні нескінченності» й «безодні небуття». Ключові питання епохи гранично точно сформульовані Б. Паскалем: «Що мені робити? Навкруги непроглядна темрява. У що вірити? У повну свою незначність? У свою богоподібність? <...> Що більш складно – виникнути або воскреснути, знайти буття тому, кого ніколи не було, або тому, хто вже був?»<sup>123</sup>. «Кризове», «граничне» світовідчуття дозволило мислителям бароко виявити істотні протиріччя між людиною й дійсністю (невідомі їхнім попередникам, спрямованим до побудови міфічної Ренесансної гармонії, або вільно чи мимоволі ігноровані ними) – особистість і суспільство, особистість і природа, особистість і закони світобудови, що існують поза нею й крім неї. Тому найважливішими параметрами світогляду бароко можна вважати опозиції людське – соціальне, людське – природне, людське – божественне.

Особливість трактування бароко опозиції людське – соціальне може бути зрозуміла в контексті культури XVII ст., яка «спеціалізувалася» на породженні геніїв. Піднявши особистість на надособистісну висоту, бароко створило поняття генія, протиставивши його масі, і поняття ролі, протиставивши їй суспільство.

У бароко зміст опозиції людське – природне відкриває філософія Я. Бьоме. Відроджуючи давні уявлення про те, що людина – це мир у малому, Бьоме приходить до ототожнення суб'єкта миру й Богу, містич-

---

<sup>123</sup> Паскаль Б. Мысли. - СПб., 1999. - С. 122-123.

но переживаючи себе й своє буття як форму світової думки, оскільки, згідно Бьоме, людина – частина миру, а думка – виявлення змісту цілого, то мислить не людина, а мир крізь людину. Взаємовідображення мікро– і макрокосму, людини й стихій відзначають також М. Спафарій і пізніше Г. Сковорода. Зняття границь між Богом, природою й людиною, утвердження їх взаємних впливів і переходів надає космосу бароко аксіологічну єдність.

Опозиція людське – божественне в її ізводі бароко переконливо виражена в міркуваннях Б. Паскаля про велич і незначність людини: «Що за химера – людина, який феномен, яке чудовисько, який хаос, яке джерело протиріч, яке чудо! Суддя всього на світі, дурний хробак землі, хоронитель істини, клоака мінливості й оман, слава й покидьок Вселеної»<sup>124</sup>.

Таким чином, світобудова з'являється особистості бароко багатолікою – і кожен з її вимірів («личин») визначає ту або іншу грань буття бароко: соціальне – «метонімічну», природне – «метафоричну», божественне – «символічну», «фантастично-метафізичну». При цьому сама багатоплановість буття відчувається людиною бароко не «розведеною» у просторі (як в Античності), у часі (як у Середньовіччі) або в соціумі (як у Ренесансі), але водночас існуючою – як якийсь «мир в одягах». Тому принципово, визначальною характеристикою світогляду бароко варто вважати його поліфонізм.

Багатогранність і поліфонізм бароко визначають і систему його «стильових рівнів» і літературних жанрів. Дослідники проблеми слов'янського бароко неодноразово відзначали «різномірність» мистецтва бароко, яке по-різному проявляло себе на високому, середньому й низькому рівнях. «Низьке» бароко, що продовжує традиції народної сміхової культури, близько наївно-реалістичному, «метонімічному» методу відтворення дійсності. «На низькому воно відчувало себе спадкоємцем народної культури, що активно функціонувала в епоху Середньовіччя й Ренесансу... «Низьке» бароко вільно використало форми народного мистецтва, сплавляючи їх з формами мистецтва професійного»<sup>125</sup>. Слов'янську народно-міську літературу XVII-XVIII ст. «можна... розглядати як варіант низового бароко... Бароко й народно-міська література мають багато загального в літературних темах і художніх прийомах, наприклад, у створенні комічного на рівні

---

<sup>124</sup> Паскаль Б. Мысли. - СПб., 1999. - С. 142.

<sup>125</sup> Софронова Л.А., Липатов А.В. Барокко и проблемы истории славянских литератур и искусств // Барокко в славянских культурах. - М., 1982. - С. 6.

слова, у прагненні до естетичного ефекту несподіванки»<sup>126</sup>. Саме для мистецтва бароко було характерно сполучення «повчання» й «розваги»<sup>127</sup>. «Середнє» бароко, що впливає з теорії мімесису, орієнтоване на наслідування природі – однак не пряме, а умовне, «метафоричне»: світ постає тут «візерунком складних порівнянь і зіставлень, клубком нерозгаданих зв'язків» (І. Голєніщєв-Кутузов), «прикраси стилю» стають знаками, емблеми поступово переходять в алегорії, алегорії піднімаються до символів. «Високе» бароко виявляє вищий ступінь поліфонізму світорозуміння бароко, тому що розглядає явища реального світу (і соціальні, і природні) як символи іншого, вищого світу – світу значень.

Образ світу бароко, що будується як розгалужена система опозицій, базується на антитезах бароко і носить ієрархічний характер. Системоутворюючою для універсуму бароко є триада «людина – природа – Бог». Людина бароко не вміщається у вузькі рамки якої-небудь однієї сфери – побутового або соціально-рольового існування: простір її буття й трагедійного самопізнання розширюється до універсальних, воістину космічних масштабів.

Стиль європейського бароко із властивим йому пафосом боротьби й перемоги, пластичною експресією й багатством художніх композицій виявився відповідним зльоту національної самосвідомості українського народу в XVII ст. Українське бароко вигадливо поєднало в собі не тільки багатий досвід західноєвропейського мистецтва, візантійські традиції, але й наймогутніший шар народної культури, а також сучасні смаки й пристрасті української козацької еліти того часу. Не випадково сучасні українські дослідники називають цей стиль «козацьким бароко»<sup>128</sup>.

Атмосфера загального захоплення прикрасами поширювалася на всі види мистецтва, у тому числі позначилася на специфічному декоративному віршуванні. Так, у стінах Києво-Могилянської академії виникає кончєта – малий поетичний жанр, що слугував розвагою для інтелектуалів. Створюються численні акровірші, вірші-протєї, ампліфікації, паліндроми (так звані «ракі літеральні»), завданням яких було вразити читача вишуканою формою, вигадкою, приголомшити його несподіваним поворотом або парадоксальним завершенням. Теоретик і практик віршування Іван Величковський називав такі вірші

---

<sup>126</sup> Рогов А.И. Проблемы славянского барокко // Славянское барокко. - М., 1979. - С. 9-10.

<sup>127</sup> Там само. - С. 8.

<sup>128</sup> Див., напр.: Макаров А. Світло українського бароко. - К., 1994.



не інакше, як «штучки поетіцькіє»<sup>129</sup>. Писалися вони штучною поетичною мовою, що складалася з міфологічних і філософських абстракцій, алюзій, символів і розгорнутих метафор. Незвичайною була й зовнішня форма цих творів. Літературний текст перетворювався на малюнок або орнамент, набував форми хреста, піраміди, серця, лабіринту або астрологічної зірки. У своїй пристрасності до парадоксів, абсурду й загадок поети XVII ст. багато в чому випередили футуристів<sup>130</sup>.

Бароко виявилось максимально відповідним українській ментальності з її суперечливими рисами – зовнішнім спокійним достоїнством і шляхетністю, особливою любов'ю до прикрас і, разом з тим, внутрішньою дисгармонією й схвильованістю. Ця суперечливість сформувала й особливий естетичний смак. Мистецтву бароко довелось втілити властиві українському національному характеру протилежні начала: оптимістичність, що знайшла вираження у прагненні до святковості, поетичності, любові до яскравих квітів, густого рослинного орнаменту, але, разом з тим, схильність до суму, відтінок легкої задумливості й навіть розгубленості. Основними рисами українського художнього мислення стали метафоричність і чутливість, що знайшли своє вираження в особливій декоративності, яка стала основою художнього світу «козацького бароко».

«Схильність до вагань між життєлюбством і аскетизмом є однією з визначальних рис духовного життя часів бароко». Саме ці вагання сучасної йому людини є тим «проклятим питанням», дати відповідь на яке намагався І.Глятький. Дати відповідь як православний поет і проповідник, як просвітник і душпастир, як громадсько-політичний діяч і, в решті решт, як українська людина доби козацького бароко<sup>131</sup>.

---

<sup>129</sup> Величковський І. Твори. - К., 1972.

<sup>130</sup> Див., напр.: Бирюков С.Е. Зевгма. - М., 1994.

<sup>131</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994. - С.14.

## 2.2. Джерела формування поняття правди у творчості І. Галятовського

У культурі кожного народу, у його мисленні та мові є такі поняття й слова, які найточніше виражають специфіку його характеру, його національний дух. В українській мові до таких слів належить слово «правда». У ньому для українця поєднуються поняття істини, буття та блага. Мотив пошуку правди російська філософія вважає стрижнем своєї національної духовної культури, пов'язуючи його з діяльністю народників (Н. Михайловський, П. Лавров та ін.), дискусіями релігійних філософів початку XIX ст. (Н. Бердяєв, Вл. Соловйов та ін.), «богоискательством» російської літератури (Л. Толстой, Ф. Достоевський, М. Булгаков, В. Астаф'єв, В. Распутін, О. Солженіцин та ін.), «правдоискательством» російської інтелігенції. Проте корені цього (до речі, зовсім не виключно російського, а скоріше східного, православно-слов'янського) явища духовної культури сходять до часів Київської Русі, слов'янських книжників, православних подвижників і мислителів української землі. Саме на вітчизняних теренах формувався той самотній тип ментальності й духовності, який викликає подив як західних, так і східних дослідників, і навіть має назву «загадки слов'янської душі». У цьому контексті твори Іоанікія Галятовського постають своєрідною віхою в процесі формування православно-слов'янського, а точніше, українського осмислення поняття «правди» й «правдивого життя».

Виникає непросте в науковій літературі питання: якщо пошуки правди є тим глибинним рушієм, який задає народним прагненням вектор та емоційне забарвлення, спонукає інтелектуальні пошуки кращих представників нації в переломні для Батьківщини роки, чи є можливим розгляд пошуків правди як соціально-психологічного феномену українства? Адже, як відзначає Д. Ліхачов, пошуки правди були головним змістом руської літератури, починаючи з X ст., саме він визначав її ідеологічну самотність, порівняно з літературами інших народів.<sup>132</sup>

Такий підхід надає більшої соціальної значущості традиційному українському несприйняттю умоспоглядальних теоретичних істин, не пов'язаних з утвердженням справедливості в суспільному житті. Якщо не сприймати правду єдиною в її трьох основних взаємопов'язаних вимірах: гносеологічному – як істину теоретичну (наукову); суспільно-політичному – як соціальну справедливість; і, нарешті, у мораль-

---

<sup>132</sup> Ліхачев Д.С. Россия // Литературная газета. - 12.10. 1998.

но-етичному – як гуманізм<sup>133</sup>, неможливо, на нашу думку, збагнути філософську сутність того складного суспільно-морального явища, яке виражається поняттям «правда» в його традиційному українському змісті, в спадщині Іоанікія Галятовського. Адже в його творах правда постає як об'єктивний закон національного українського буття, основа народної психології та поведінки. Тому й сьогодні у свідомості українців не є «правдою» будь-яка історична реалія, яка б не співвідносилася хоча б з однією складовою національного поняття правди.

Поставивши за мету дослідити християнське антропологічне вчення Іоанікія Галятовського про правду й правдиве життя людини, ми намагаємося по можливості реконструювати та уточнити категоріальний апарат антропологічних і теоретико-пізнавальних досліджень української філософії. Слово «правда» – загальноживаний термін у слов'янських мовах. Він має своє специфічне нормативно-ціннісне й логіко-пізнавальне значення, а отже, і світоглядно-філософський зміст. Тому слід зробити аналіз семантичного наповнення та національної специфіки вживання поняття «правда» в українському мовно-смісловому контексті.

У підґрунті культури будь-якого народу лежить глибокий мовний шар. У мові найбільш повно відображена власна модель (або картина) світу, сформульовані головні ціннісні орієнтації й устремління етносу. В основі української мовної моделі лежать реліктові, найдавніші уявлення про устрій світу, людини, її долю, призначення. Ці уявлення збереглися майже винятково в українській та інших слов'янських мовах. «Доброта», «правда», «справедливість» – опорні поняття української національної самосвідомості, її уявлень про світ і місце людини в ньому.

Ідейним фокусом, що поєднував усі лінії розвитку народної культури, була соціальна правда. Правда, справедливість, доброта виступали універсальними цінностями української народної культури. «Всяка неправда – гріх», «Із правдою не жартуй!», «Правда дорожче золота», «Правда світліше сонця!», «Без правди не життя, а ниття», «Правда суду не боїться» – у цих і подібних численних афоризмах народу втілена його духовна й соціальна позиція, орієнтація на провідні цінності життя.

Але поняття «правда» має бути розглянутим також у контексті філософського мислення доби бароко, який ми зустрічаємо у творчості й І. Галятовського. Це сприятиме розробці загальноприйнятих

---

<sup>133</sup> Див докладніше: Печенев В.А. Истина и справедливость. - М., 1989.

підстав сучасної філософської думки в Україні і з'ясуванню критеріїв конструктивності того плюралізму «правд», з яким ми зустрічаємося сьогодні. Відсутність філософських досліджень проблем правди (в Україні та Росії протягом ХІХ-ХХ ст. не було опубліковано жодної спеціальної філософської роботи, у якій би аналізувався зміст поняття правди) за широкого вжитку цього поняття, як і факту, що правди хочуть усі люди, також ставить питання про необхідність досліджень у цьому напрямку. Особливо в історико-філософському аспекті, оскільки це поняття спочатку широко вживалося вже у світоглядно-філософських міркуваннях у добу Київської Русі.

В історії української думки чітко прослідковується традиція роздумів та міркувань щодо цієї проблеми. Глибинне народне уявлення про правду, істину й справедливість, поза сумнівом, краще за все зберігають у художньо-символічній формі твори усної народної творчості (фольклору). Прямо на фундаментальну значущість для українського етносу питання пошуку правди й способів правдивого життя вказує національна казково-міфологічна традиція, яка розкриває уявлення про правду, притаманне слов'янським пращурам сучасних українців.

Розглянемо відому казку «Правда і Кривда», яка існує в декількох текстових інваріантах майже на всій території України. Дана казка актуальна в контексті дисертаційного дослідження тим, що дає можливість реконструювати первинні, архетипові давньослов'янські визначення правди, котрі необхідно урахувати як при вивченні особливостей національного менталітету в цілому, так і під час дослідження вирішення Іоаникієм Галятовським питань людської екзистенції.

Зміст казки, на перший погляд, досить простий. Правда й Кривда – це діти однієї матері, котрі мають різні морально-екзистенціальні якості. Правда від народження, рідна та гірка, у той час як Кривда від народження чужа та ніжна. Далі внутрішні (родинні) стосунки братів у сім'ї казка екстраполює на світ зовнішній: Правда й Кривда, маючи однаковий обсяг необхідних речей, рушають у дорогу, щоб знайти своє місце у світі. Під час подорожі Кривда обманом грабує Правду, виколоє йому очі (і т.д.), тобто відбирає все те, що допомагає людині отримувати чуттєву насолоду від життя. Позбавленого органів чуття Правду його брат Кривда підводить до шибениці – знаряддя смерті. Але рятується Правда завдяки своїй волі й розуму. Розум допоміг йому осягнути світові таємниці, які сповістили ворони, а воля змусила його діяти згідно отриманого знання про ці таємниці. Завдяки поєднанню розуму й волі у діяльності Правда зцілює свої органи чут-

тя, робить великі блага для людей та державної влади.

Отже, зміст казки «Правда і Кривда» несе прозоре етико-виховне навантаження. Але логіко-символічний аналіз змісту цього фольклорного твору дає більш значущі результати. Так, привертає до себе увагу принципова відмінність сучасного тлумачення правди від давньо-архаїчного, міфологічного тлумачення правди слов'янськими племенами. Ця відмінність, перш за все, полягає в тому, що у казці Правда й Кривда – брати чоловічого роду, а в сучасній філософській думці правда й кривда – поняття жіночого роду. Тобто маємо своєрідний «переворот» у розумінні правди (й кривди), що відбувся в системі української етнічної духовної культури. Суть цього перевороту з'ясовується, якщо береться структура архетипів, виражених відповідною архаїчною символікою.

Зокрема, світ в українській думці структурувався принципом «низ-верх», де роль «низу» виконувала Земля – Жінка, а роль «верху» – Небо-Чоловік. Отже, у структурі архаїчних уявлень про правду виходить, що земне (жіноче) народжує небесне (чоловіче), котре є внутрішньо суперечливим (брати Правда і Кривда). Українська фольклорно-міфологічна традиція вважає Правду й Кривду одним з основних виражень віковичного протистояння Долі – Недолі. В українському фольклорі маємо давній сюжет, відомий у багатьох слов'янських народів, (наприклад, у «Голубиній книзі»: «Правда Кривду переспорила. Правда пошла на небеса... А Кривда пошла у нас по всей землі»). У фольклорі Кривда, як правило, бере гору, але тріумф Кривди тимчасовий. Народна мудрість робить висновок: «Правдою жити краще, аніж кривдою»<sup>134</sup>.

Не можна не згадати у даному випадку й вчення про правду, викладене у «Велесовій книзі», що вперше побачила світ в Україні на початку 90-х років ХХ ст. Публікація «Велесової книги» супроводжувалася гострою полемікою з приводу автентичності її тексту<sup>135</sup>, адже вона підривала історико-філософські вчення, які виходили з того, що до появи в Києві християнства наші пращури не мали ні писемності, ні оригінального світоглядного думання. Більш того, її публіка-

---

<sup>134</sup> Голубиния книга: Русские народные духовные стихи XI - XIX вв. - М.: Моск. Рабочий, 1991.

<sup>135</sup> Докладніше про цю полеміку див.: Жуковская Л.П., Филин Ф.П. "Велесова книга..." Почему не Велесова? (Об одной подделке) // Русская речь. - 1980. - №4. - С.111-118.; Творогов О.В. Что стоит за "Велесовой книгой"? // Литературная газета. - 1986. - 16 июля. -С.5.; Ребіндер Б. Велесова книга: життя та релігія слов'ян. - К., 1993. та інш.

ція руйнувала багато положень російської історіографії, котра однозначно пов'язувала виникнення «руської» філософії із церковнослов'янськими текстами Київської Русі XI ст.

Навколо «Велесової книги» й сьогодні точаться дискусії, які за змістом і полемічними аргументами нагадують ті, що свого часу виникли після публікації «Слова о полку Ігоревім». Сучасні дослідники «Велесової книги» знаходять багато висловів, які властиві й «Слову». Крім цього, «Велесова книга» містить подробиці, які суттєво коригують історіографію киево-руських літописів, особливо стосовно їх історико-міфологічної частини. Як слушно зазначають Я. Мельник та О. Лазарович, «інформацію про це джерело, як правило, не включають у підручники та іншу навчально-методичну літературу», але «враховуючи фактор існування інформації про цю книгу та резонанс, який вона має в науковій літературі», вважаємо за потрібне подати бачення проблеми правди, яке в ній висловлене<sup>136</sup>.

Нас «Велесова книга» цікавить передусім тим, що в ній викладається версія правди й правдивого життя. В язичницькому уявленні давніх русичів «Прав (Права) – духовний світ богів, крона Дерева життя; одна з іпостасей суцього (Прав, Яв, Нав), яка надає всьому гармонію та порядок, тобто закони (правди). Звідси – праведний: той, хто живе за законом Божим. Згідно з деякими віруваннями, Права – бог правосуддя, мудрий старець у довгому білому одязі з золотим ланцюгом на грудях, який жодну справу не залишає незавершеною. Грізним Права буває до тих, хто приймає несправедливе рішення»<sup>137</sup>. У «Велесовій книзі» сказано: «Права бо є таємно уложена Дажьбогом, / а по ній, як пряжа, тече Ява, / і та створила життя наше. / А тоді, коли одійде, смерть наступає. / Ява тече і твориться в Праві. / Нава бо є після них. / Доти є Нава і по тому є Нава, / а в Праві ж є Ява»<sup>138</sup>.

«Велесова книга» підкреслює своєрідний універсалізм правди як загального закону світобудови, її зв'язок із земним та небесним. Зумовлюється це характеристиками світу, у якому Дажьбог функціонує разом із своїм народом, через що він розуміє все так само, як і народ, а народні рішення співпадають із мисленням Дажьбога. Зв'язок із народним уособленням і Дажьбогом проявляється як спільний

---

<sup>136</sup> Мельник Я.Г., Лазарович О.М. Церковнослов'янська мова. - Івано-Франківськ: "Гостинець", 2004. - С.37-41.

<sup>137</sup> Войтович В.М. Українська міфологія. - К.: Либідь, 2002. -С.393.

<sup>138</sup> Велесова книга, д.1, 7д, 11а, 15а, 26.

розум Даждьбога й народу. Правда у зв'язку з цим розуміється як вираз народної волі, що спирається на розуміння певного світопорядку й узгоджена з Даждьбогом, онуками якого вважали себе русичі. Характерно, що введення християнства автор «Велесової книги» розцінює як зраду князівською верхівкою правдивого розуму Даждьбога і свого народу.

Поза сумнівом, Іоаникій Галятовський, який все життя збирав фольклор Чернігово-Сіверського краю, був добре обізнаним у народних поглядах на правду й правдиве життя. Отже, фольклорні уявлення українського народу про правду й правдиве життя можна вважати одним із джерел формування його власних уявлень з цього приводу.

«Руська правда» Ярослава Мудрого, переосмислена й дороблена князем чернігівським, переяславським, а згодом і київським – Володимиром Мономахом, християнські богословські твори аж до XIX ст., коли митрополит Київський Є.Болховітінов<sup>139</sup> спеціально аналізує співвідношення віри, істини й правдивості, тенденція обговорювати проблему правди у межах художньо-поетичного процесу, сучасна спроба політичного відновлення правди як соціальної категорії – це віхи складного процесу осягнення співвідношення правди й істини, вироблення національного розуміння концепту правди, який триває в ментальності українського етносу.

Що ж сьогодні розуміється під термінами «істина» та «правда»? Зробимо коротку термінологічну дефініцію цих понять, щоб визначити межі їх застосування в нашому дослідженні.

Глумачний словник під «істиною» пропонує розуміти «ідеал пізнання, якій полягає в збігу мислимого з дійсністю, у правильному розумінні, знанні об'єктивної дійсності»<sup>140</sup>. «Правда» ж пояснюється в ньому як «ідеал поведінки, який полягає у відповідності вчинків вимогам моралі, обов'язку, у правильному розумінні й виконанні етичних принципів. Взагалі життєвий ідеал, справедливість, заснований на принципах справедливості порядок речей»<sup>141</sup>.

Філософський словник під редакцією В. Шинкарука пояснює, що «істина – адекватне відтворення в пізнанні об'єктивної дійсності, ре-

---

<sup>139</sup> Болховитинов Е.А. Описание Киево-Софийского собора и киевской иерархии. - Киев, 1825.

<sup>140</sup> Толковый словарь русского языка /под. Ред Д.Н.Ушакова. - Т.І. - М.: ОГИЗ,1935. - С.1254.

<sup>141</sup> Толковый словарь русского языка /под. Ред Д.Н.Ушакова. - Т.ІІІ. - М.: ОГИЗ,1939. С.690-691.

зультат певного, визначеного практикою гносеологічного відношення, при якому пізнавальний образ суб'єкта виступає як вірне відображення дійсного стану об'єкта»<sup>142</sup>. Правдоподібність трактується як «інтелектуальне відношення суб'єкта до будь-якого знання як припущення його істинності, як оцінка його можливості, ймовірності бути істинним»<sup>143</sup>. Поняття «правда» вважається похідним від поняття «право» й розуміється як «сукупність встановлених або санкціонованих державою загальних обов'язкових правил (норм) поведінки, додержання яких забезпечується її цілеспрямованою діяльністю».<sup>144</sup>

Один з останніх українських енциклопедичних словників дає наступну дефініцію поняття: «Істина – 1) у філософії узгодження, адекватність змісту дійсному станові речей (класична дефініція істини у Аристотеля); тотожність істини з буттям (істина онтологічна), чи погодження з якоюсь визнаною основою чи нормою (некласичні дефініції істини); 2) в логіці характеристика судження, яка служить йому тільки тоді, коли в дійсності є саме так, як це судження проголошує»<sup>145</sup>.

Ми бачимо, що поняття «істини» вживається щодо пізнання, а поняття «правда» передбачає певну людську поведінку. Якщо істина стосується переважно оцінки співвідношення знань та світової предметності або ж співвідношення способу життя людини, нації з уявленнями про себе та про своє місце у світі, то правда має деяку специфіку. Вона передбачає не тільки співвідношення істини, але і визначеність суб'єкта, як носія істини, як і право цього суб'єкта бути носієм істини.

Класична концепція істини та її інтерпретації тлумачать істину як відповідність наших знань про світ самому світові. Але в процесі існування цивілізації виникла думка, що істина в дії – це вже не істина, а правда, тобто якісно інша форма поняття. Насамперед вона специфічна своєю національно-культурною зумовленістю. Правда – категорія, що є у кожного народу, по суті несе у своєму змісті основні риси світобачення та світовідчуття конкретизованого етносу. Отже, проблема правди набагато складніша й ширша за свою змістовною наповненістю й суспільною функціональністю, ніж проблема істини.

Проблема істини – одна з наскрізних у філософії всіх часів. Кожна

---

<sup>142</sup> Філософський словник. Під ред. В.І.Шинкарука (друге видання). - К., 1986. - С.247.

<sup>143</sup> Там само. - С.513.

<sup>144</sup> Там само. - С.514.

<sup>145</sup> Універсальний словник-енциклопедія. - К., 1999. - С.1551.



культурно-історична епоха, кожна наукова парадигма виробляє своє визначення цього універсального концепту людського мислення. Але завданням даного дослідження не є докладний аналіз проблеми істини як філософської категорії. Адже проблема вивчення антропологічної концепції Іоанікія Галятовського потребує з'ясування змістовного наповнення понять «правда» та «істина» в добу козацького бароко в середовищі православних українських інтелектуалів, до яких належав мислитель. Тому будь-які дефініції сучасного філософського поняття «істини» чи її аналіз у даному дослідженні не наводяться як такі, що не входять у предмет дослідження.

З точки зору сучасної філософії та теорії суспільної комунікації<sup>146</sup> варто розрізнити істину як безпристрасне й адекватне відображення подій і явищ реального світу й правду, пов'язану з усвідомленням комунікантам моральної відповідальності за свої висловлення. Підкреслимо, що це розрізнення не властиве західноєвропейським народам, але здавна існує у свідомості слов'ян. В українському менталітеті вкоренилося уявлення про те, що істина, не пов'язана з добром і справедливістю, це спотворена істина й навіть, можливо, взагалі не істина. Зрозуміло, мова йдеться про істину не в природничих науках або математиці, а про істину в соціальному житті, де істина, точніше правда, служить мотивом тих або інших вчинків. Не випадково російські етичні філософи Н. Михайловський і Н. Бердяєв використовували у своїх працях поняття правда-істина й правда-справедливість, віддаючи перевагу останньому.<sup>147</sup>

Можна констатувати наступні розходження між правдою й істиною, наявні в ментальності пересічного українця з часів І.Галятовського до сьогодні:

1. Істина – це категорія логіки й теорії пізнання, що виражає відповідність наших знань про світ самому світу. Правда – категорія психології взаєморозуміння, яка виражає не тільки відповідність знань світу, але й ставлення людини до істинного знання. Істину ми пізнаємо, а правду розуміємо (не тільки розумом, але й почуттями). Правда завжди містить зерно істини, без цього вона не може бути правдою. Але цього зерна ще недостатньо. Правда – це така істина, що одержала суб'єктивну оцінку, моральну санкцію суспільства. Ця обставина призводить до того, що при осмисленні однієї й тієї ж істини

---

<sup>146</sup> Див. докладно: Соколов А.В. Общая теория социальной коммуникации: Учебное пособие. - СПб.: Изд-во Михайлова В.А., 2002 г.

<sup>147</sup> Див. докладніше: Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. - М., 1995; Михайловский Н.К. ПСС, Т. I, Предисловие к третьему изданию. - С. V.

можлива поява різних варіантів правди.

2. Мотиви висловлення істини й правди різні. Мотив оприлюднення істини: очищення суспільного знання від омани. Мотиви висловлення правди залежать від особистих цілей комуніканта, якими можуть бути: а) корислива мета – одержання яких-небудь благ – слави, ореола правдолюбця, знищення суперника; б) самоствердження, висловлення свого кредо, краще гірка правда, ніж солодка неправда; в) педагогічно-виховна мета: щире переконання, що правда буде сприяти моральному вдосконаленню реципієнта; г) самовдосконалення за допомогою висловлення правди, незважаючи на можливі несприятливі наслідки.

3. Для українця правдою є тільки та істина, у яку він вірить; якими б не були переконливими докази істинності повідомлюваного факту, факт не сприймається українцем як правда, доки він у нього не повірить. Головна перешкода для віри в правдивість повідомлення полягає в тому, що вона не відповідає уявленням про належне, тобто про те, що може й повинно відбутися в даній ситуації. Протиріччя між розумом і почуттями стає психологічним бар'єром, через який істина сприймається як неправда.

4. Багато реципієнтів воліють оцінювати правдивість повідомлення в першу чергу за критерієм справедливості, тобто з погляду власних ідеальних відносин між людьми, а не за критерієм об'єктивної істинності.

У метатеорії соціальної комунікації можна прийняти наступну дефініцію: правда – достовірне й суб'єктивно вмотивоване повідомлення комуніканта, яке не суперечить етичним уявленням реципієнта. Це повідомлення може являти собою текст («казати правду») або дію («діяти по правді»). Поняття істина застосовується лише до тексту.

У народному розумінні правда вочевидь протиставлена істині, як життя протиставлене сфері ідеального. Звідси маємо можливість казати «правда життя», при неможливості висловлення «істина життя». Істина єдина, а правд може бути багато, у кожного – своя правда... Істина досяжна в науковому дослідженні, в суді, а правда – ні. Справедливість традиційно розуміється в нашому суспільстві як розподіл ресурсів, а не як відповідність закону. Якщо справедливість і правда в суспільстві майже не пов'язуються з законом, то, наприклад, корупційні дії, що переслідують певну практичну мету, можуть відповідати й правді, справедливості.

Антипод правди – неправда (фальш) проявляється в трьох різних видах. По-перше, неправда як омана: комунікант вірить у реальність

існування чогось, але помиляється; у результаті він говорить неправду, зовсім цього не бажаючи. По-друге, напівправда – повідомлення, що сполучає правильні й неправильні відомості внаслідок обмеженості знання, неповноти володіння ситуацією, довіри ненадійним джерелам, наприклад, пліткам. По-третє, неправда – навмисне перекручування відомостей. За словами Августина Аврелія, «Неправда – це сказане з наміром сказати неправду». Звернемо увагу на те, що з формально-логічної позиції всі три різновиди неправди рівноцінні в тому розумінні, що не відповідають реальному стану справ; інша справа – етика: з етичної позиції неправда засуджується як аморальний вчинок, а омана може бути виправданою.

Проблема людини також може бути віднесена до розряду «вічних» релігійних і філософських проблем, які ніколи не знімалися й не можуть бути зняті з порядку денного людства. Погляди на природу людини є концентрованим вираженням усіх соціальних, політичних, релігійних і культурних процесів у житті суспільства. Проте предметом даного дослідження також не передбачається аналіз філософсько-антропологічних концепцій людства в їх діахронному розвитку, тому увага концентрувалася на антропологічних уявленнях української православної інтелектуальної еліти доби бароко.

Проблема історичних джерел української філософії є надзвичайно вразливим місцем будь-якого історико-філософського її дослідження. Якщо казати про філософські джерела від періоду до Київської Русі, доби Київської Русі, періоду монголо-татарської навали, а також часів панування Великого князівства Литовського й Речі Посполитої, то історико-фактологічна база згаданих часів майже вся втрачена, що суттєво ускладнює вивчення витоків і характерологічних основ української антропологічної філософії. У цьому контексті історико-філософська реконструкція уявлень про правду й правдиве життя в цей період виявляється досить проблематичною щодо її верифікації.

Можемо констатувати, що, незважаючи на обмежені історико-філософські джерела періоду, який передує Київській Русі, філософське осмислення правди й правдивого життя в Україні має давнє коріння. Воно не зовсім схоже, а подекуди зовсім не схоже з уявленнями про правдиве життя та особливості правди, які властиві давнім грекомовним філософам, від праць яких, звичайно, виводиться історія європейської філософії в цілому. Але європейська історія філософії має набагато складніше й різноманітніше мереживо думок в цілому і в питаннях розробки тематики правди й правдивого життя зокрема, коли до уваги береться специфіка східноєвропейської філософської думки, особливо на просторі давньої України. Це означає, що вчення

про правду й правдиве життя в Київській Русі мало своїх попередників, доробок яких ми на сьогодні ще мало знаємо й уявляємо.

Проте й сучасні відомості про філософську думку Київської Русі надзвичайно скупи й обмежені. Хронологічно ці відомості дають «Слово про Закон й про Благодать» митрополита Іларіона<sup>148</sup>, Ізборник<sup>149</sup>, ранні тексти «Київського Патерика»<sup>150</sup>.

Українська філософія починається, на відміну від античної, не з натурфілософії, а з антропології. Давньогрецька міфологія перейшла в натурфілософію, давньоруська – вплелася у християнську релігію, яка містила в собі й генетично, і концептуально етику, історію, антропологію, філософію, логіку. Світоглядною формою тут була релігія, основним змістом – людина, а в людині – мораль, контекстом же їх сукупного буття постала історія людства. Через ставлення до Бога людина центрує все в собі, бо для неї завжди найбільш цікаве й суттєве – це вона сама, Бог же – дзеркало, у якому вона себе пізнає. Відсутність натурфілософії як певної стадії розвитку думки свідчить про відсутність знання як самодостатньої цінності; знання тут має моральний, корисний сенс для людини – пізнання Бога й себе, релігійно-морального, людяного змісту історії.

Ця особливість української філософії визначалася прийняттям християнства з Візантії, звідти ж ішла література – переважно релігійна. Нова релігія входила в душі поступово, не одразу витіснила язичництво, а певною мірою, воно в переробленому вигляді залишилося назавжди. Пережитки його зумовлювали більшу увагу до земного життя, соціально-політичних реальностей, історії руської землі.

Дослідники зауважують незначний інтерес до проблем природи. «Космологічні й натурфілософські проблеми як такі мало цікавили Іоанна Екзарха, як і будь-якого іншого мислителя раннього середньовіччя. Бог викинув із себе буття світу і людини з певною метою. Світ він створив для породження в ньому людини, а людина з'явилася для пізнання і шанування свого творця... Пізнання світу як вияв сокровених, вічних ідеальних прикмет потойбічного буття, краси та мудрості першопричин, що в ньому містяться, – ось основне завдання мислителя тієї епохи, який роздумував над питаннями природознав-

---

<sup>148</sup> Іларіон. Слово про закон й про Благодать Мойсеем даний та Истину в Ісусі Христі втілених. - К.: МАУП, 2004.

<sup>149</sup> Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание. - М., 1983.

<sup>150</sup> Патерик Печерський, або Отченик. - К.: Києво-Печерська Успенська лавра, 2002. - 376., - Рос. мовою. - Вид. 5-е.

ства»<sup>151</sup>. «А на відміну від космологічної і натурфілософської проблематики ...питанням антропології вони приділяли особливу увагу, намагаючись всебічно розкрити своє розуміння сутності людини, з'ясувати сенс і мету свого існування»<sup>152</sup>.

В. Горський зазначає зверненість давньоруських книжників до злободенних питань політичного життя, відсутність у них нахилів до абстрактних філософських роздумів поза зв'язком з актуальними питаннями суспільного життя, а звідси – переважання у вітчизняній суспільній думці інтересу до проблем філософії історії, до моральної проблематики, питань соціально-політичного буття<sup>153</sup>.

С. Бондар розглядає історію як центральну тему в літературі Київської Русі, а її зміст вбачається в моральному вдосконаленні людства<sup>154</sup>. Про це свідчать майже всі витвори староруської писемності – «Повчання Володимира Мономаха»<sup>155</sup>, «Моління Данила Заточника», «Ізборники» Ярослава Мудрого тощо. Яскравим прикладом історичної орієнтації думки того часу є «Повість врем'яних літ» з її основним питанням: «Откуда есмь пошла руськая земля?»

Специфіка поглядів на правду у «Києво-Печерському патерику», як і в «Слові...» Іларіона та «Повчанні...» Володимира Мономаха, проявляється у своєрідному екзистенціальному розколі, або бінарності, конкретним втіленням якої є монастир та його монахи. Ця роздвоєність проявляється як боротьба благих і деструктивних, божественних і демонічних сил, яка наповнює монастирське життя й життя кожного ченця зокрема. Дійсна правда тут уявляється як перемога над «прелестью», тобто обманом змія-диявола та його слуг. Причому слуги диявола функціонують на території всього монастиря. Тобто не тільки на дзвіниці, але проникають і в церкву, і на кухню монастирську, і в наземні келії ченців, і в чернецькі підземні печери. У зв'язку з цим правда може стверджуватися тільки через дотримання істини, яка зафіксована у Біблії, монастирському статуті. А саме це

---

<sup>151</sup> Стратий Я. М. Проблема человека и мира в "Шестодневне" Иоанна Экзарха Болгарского и "Поучений" Владимира Мономаха // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. - К., 1987. - С. 89.

<sup>152</sup> Там само. - С.92.

<sup>153</sup> Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. - К., 1987. - С.40.

<sup>154</sup> Там само. - С.72, 83.

<sup>155</sup> Поучение Владимира Мономаха // О, Русская земля! / Сост., предисл. и примеч. В.А.Грихина. - М.: Сов.Россия, 1982. - С.236-247.

дотримання може проявитися тільки в боротьбі з сатанинськими воїнами (чортами) та спокусами сатани, які проявляються як гріх, тобто порушення біблійних приписів та вимог монастирського статуту. Звідси випливало, що носієм правди може бути не кожна людина, а тільки чернець, богоносець. Він воює з чортами в печерах, келіях, на території Лаври, на кухні. Зрештою, проявляє таку умілість, що полонить «прелестника» чорта й змушує його носити воду з Дніпра на монастирську кухню.

Але в «Києво-Печерському патерику», як і в «Повчанні» Мономаха, спостерігаємо ще один пласт розуміння правди – як приборкання пристрастей. Відмінність приборкання пристрастей від гріха полягає в тому, що гріх є моральний переступ або відступ від обов'язкової релігійної догми. Отже, гріх можливий тільки тоді, коли правда, «задана» людині, є зовнішньою щодо її поведінки, – це пророча або божественна правда, яка регламентує порядок діяльності й контролює людське життя. «От Господа бо все правьдно есть. Яще бо наша, рече, неправда Божию правду съставляет»<sup>156</sup>.

Правда як приборкання пристрастей є екзистенціальним станом людини, яка раціонально мотивує свою поведінку, керує нею на підставі знань, якими володіє. Тому в «Патерику» людина виявляється роздвоєною: вона повинна жити за приписами «горньої правди», як світового регулятивного начала, і власної правди, яка передбачає спиратися на власні сили й здібності. Розбіжності між горньою та дольною правдами витлумачуються як конфлікт між ченцями Лаври й княжичами, під час якого князь Ізяслав звелів навіть утопити деяких ченців у Дніпрі. Особливу увагу заслуговує «Слово» Данила Заточника<sup>157</sup>, у якому ми зустрічаємо розгорнуту концепцію співвідношення людини-мікрокосму й світу-макрокосму.

У творах Іоанікія Галятовського згадуються Патерик Печерський, словено-російський лексикон Памви Беринди, Синописис І.Гізеля та описи різних чудотворних ікон. Проте не тільки давньоруське осягнення християнського поняття істини та правди живило уявлення Галятовського про людину і сенс її життя. Як проповідник-полеміст, він знав маргінальні течії християнства, поширені в тогочасній Україні, зокрема арианство та соцініанство, у яких було розроблене своєрідне поняття про правдиве життя. Цікаво, що Іоанікія Галятовський користувався еретицькими творами, що видавалися в Польщі. У

---

<sup>156</sup> Изборник Святослава 1073 года: Факсимильное издание. - М., 1983. - л.100.

<sup>157</sup> Слово Даниила Заточника // О, Русская земля! / Сост., предисл. и примеч. В.А.Грихина. - М.: Сов. Россия, 1982. - С. 257-262.

його «Алфавіті» є посилання на твір славетного соцініанського письменника Смальція «De Christo vero et naturali Dei filio» (1616), причому Галятівський знав про еретичність Смальція й описав його в «Алфавіті» серед еретиків.

Аріанство (яке згодом було визнано ерессю) в цілому сприйняло поширення на Близькому Сході гностичних уявлень, згідно з якими мудрість, як знання початків і причин світобуття, передує конституюванню світу. Причому Плерома – Дух не тільки створює світ і людину, але й передає їй частку мудрості – Софії через її духовного сина Христа, який втілюється при народженні в організм земного чоловіка Ісуса. Отже, в основі гностичного аріанського вчення знову-таки спостерігаємо тенденції, згідно з якими правдиве життя – це життя софійне. Взірєць такого життя показує боголюдина Ісус Христос або Месія Месій, який сповіщає вічну небесну істину, за якою стоїть всездібність правоти Бога. Будучи носієм правди – свого Отця, він виступив проти іудейських священників, які проповідували забобони, переслідували корисливу мету. Заведений в оману народ допоміг злочинцям стратити Христа, але насправді, з точки зору аріанства, до хреста було прибите лише тіло земного Ісуса. Сам же Христос, як небесна правда, покинув це тіло, перейшовши знову на небо. Тому серед земного світу людей правди немає. Вона існує на небі, шлях до якого треба шукати.

Специфіка соцініансько-аріанського, на відміну від антиохійського (православно-візантійського), християнства полягає у своєрідному культі мудрості та правдивості. Соцініани, як представники раціоналістичного напрямку Реформації, що жили серед унітаріїв Польщі й України, у своєму вченні спробували поєднати есхатологічні та хіліастичні уявлення про тисячолітнє царство правди і справедливості. Вони відкидали віру в фатальний нахил людини до зла внаслідок первородного гріха, а також не сприймали кальвіністський догмат про передвизначення, оскільки первородного гріха не існує, то не потрібна й спокута.

Поширення в Україні у XVII ст. християнства аріанського й соцініанського толку<sup>158</sup> внесло в тлумачення правди специфічний момент. Оскільки аріано-соцініанське розуміння правди й справедливості не входило в протиріччя з офіційною православною догматикою, яка, до речі, з цього приводу чітких постулатів не виробила, соцініанські та аріанські уявлення про правду як мудрість та спра-

---

<sup>158</sup> Див. докладно в: Левицкий О. Социнианство в Польше и Юго-Западной Руси // Киевская старина. - 1882. - Т. II. - Апрель. - С. 193-224; Июнь. - С. 401-432.

ведливість поєднувалися на українських теренах зі слов'янським міфологічним розумінням правди. Так, слов'янська міфологія правду вважає вродженою, мудреці скіфо-сарматської доби правду сприймають як дещо створене людьми. Але до всіх інших парадоксів додається, що є правда «горня» й правда «дольна». Вже з часів аріанства шириться думка про відсутність «правди у світі», тому що суб'єкт правди – Христос – на землі відсутній. Він вже був тут, роз'яснив правду, вона є у світі. Лишається людині тільки її, правду, відшукати.

Не менші труднощі зустрічаємо й тоді, коли досліджується філософська думка України XVII-XVIII ст. Тут зустрічаємося з двома негативними чинниками. По-перше, із забороною з 70-х рр. XVII ст. значного кола українських авторів Московською патріархією, яка стала повсякденною нормою з 1720 р., після відомого указу Петра I і введення складеного ним та Феофаном Прокоповичем «Духовного регламенту». «Регламент» проголосив майже всю українську філософсько-релігійну літературу «баснями», внаслідок чого значна кількість творів українських авторів XVII-XVIII ст. вийшла із вжитку й була втрачена назавжди.

Інший, не менш складний момент, при вивченні антропологічних уявлень Іоанікія Галятовського, пов'язаний з тим, що, починаючи з 1618 р., коли Московське царство «навічно» передало Лівобережну Україну Польщі, історія філософської думки України виявляється прямо чи опосередковано прив'язаною до філософської думки Польщі, де у XVII ст. велась активна полеміка між реалістами (прибічниками Фоми Аквінського – домініканцями) та номіналістами (прибічниками Дунса Скота – францисканцями). Саме тому частина творів Іоанікія Галятовського написана старопольською мовою, певний зміст і вислови якої не завжди зрозумілі сучасному читачеві.

Посилання, які Іоанікій Галятовський робив на початку або в кінці своїх текстів, вставляв у свої твори, писав на полях, свідчать про досить ґрунтовну обізнаність мислителя в польській літературі, переважно історичній. У нього знаходимо посилання на Длугоша, Матвія Меховита, Гваньїні, Кромера, автора тридцятитомної пагегіричної історії польського народу, на «Всемірну історію» Мартіна Бельського. Працю Стрийковського «Kronika polska» (1582) він згадає й цитує майже в усіх своїх творах.

Були відомі Іоанікію Галятовському також праці значних польських проповідників кінця XVI ст., таких, як Петро Скарґа і Яків Вуек, автор знаменитого твору «Ianua linguarum» (1631), перекладеного 12 європейськими й 4 східними мовами, перекладач Аристотеля Себастьян Петрицій, біограф М. Смотрицького та І. Кунцевича Суша, бо-



гослов, професор Краківської академії Адам Іпатович.

У списку багатьох творів про євреїв, якими користувався Іоаникій Галятовський при створенні «Месії», твори доктора філософії краківського університету Симона Сіренія «Про жидів», «Zielnik, to jest opisanie wiasne imion, kształtu y mocy zioi, wszelakich drzew, krzewin ...», книга львівського письменника першої половини XVII ст. Марка Корони «Rozmowa theologa katolickego z gabinetem iydowskim» (1645) У «Розмові» й «Месії» спільна мета – навернення євреїв до належного розуміння християнської віри.

Оскільки ці явища суттєво вплинули на формування філософських поглядів Іоаникія Галятовського та всього чернігівського кола, представників якого діячі Російській Православній Церкві звинувачували в «західно-схоластичній ересі», зупинімося докладніше на християнських антропологічних концепціях, на які спирався і яких дотримувався Іоаникій Галятовський.

Фундатором християнської антропології вважається Августин Аврелій. З його теологічних праць виріс той спіритуалістичний образ людини, на який так чи інакше орієнтувалися всі наступні антропологічні концепції християнства. Зупинімося на ключових концептах його антропології, оскільки вона була добре відома Галятовському та впливала на формування його власних антропологічних уявлень. У «Месії» він називає твір Августина «De cantico novo ad Catechumenos» як одне з джерел своєї праці, в іншому місці «Месії» згадує твір Августина про Різдво, вірогідно це «De genezsi contra Manicheos».

Центральною в релігійно-філософській системі Августина виступає антитеза *sacrum* і *profanum*. Ця антиномія обростає антитезами-корелятами, які виражають протиборство двох онтологічно й аксіологічно різних порядків, у які включена людина. «Самопізнання» і «Богопізнання», оголошені єдино гідною метою розуму, зближені і часто переходять одне в одне, чому сприяє спіритуалістичний характер антропології Августина<sup>159</sup>. Його рефлексія вибудовується як набір антитез, у яких розкривається центральна антиномія, яка виражає драматичні колізії людського буття. Найважливішими з них в антропологічному аспекті є душа, дух (*anima, animus*) і тіло (*corpus*); град Божий (*civitas Dei*) і град земний (*civitas terrena*); вічність і час; людина внутрішня – людина зовнішня; любов небесна (*caritas*) – любов земна, плотська (*cupiditas*); *frui* і *uti* (два способи людського існування у світі – справжній і несправжній); мудрість (*sapientia*) і знання

---

<sup>159</sup> Див.: Аверинцев С.С. София - Логос. Словарь. Второе, исправленное издание. - К.: Дух і Літера, 2001. - С.15-17.

(scientia); воля (voluntas) і прагнення (voluptas). Істотною рисою антитез-дихотомій Августина є полярність протилежностей і принципова їх нерозв'язність у межах емпіричного буття. Проте людині в есхатологічних цілях прищеплюється обов'язок вибору священного, що в силу гріховності й природи породжує колізії, які нагнітають драматизм людського існування. Очевидно, що така поліфонічність сприйняття людини повністю корелювалася з бароковим світобаченням українців.

Глумачення людини дається в Августина з позицій яскраво вираженого онтологічного дуалізму. Людина визначається як субстанція, яка складається з двох протилежних компонентів: безсмертної, нематеріальної душі й смертного тіла. Але разом з тим, людина розглядається і як мікрокосм, який включає в себе всі ступені створеного. З одного боку, дихотомія душі й тіла, з іншого, – спроба розглянути субстанціальні частини цієї природи в єдиній площині створеного цілісного мікрокосму – такі дві протилежні інтенції антропології Августина.

У кожній особистості для Августина співіснують дві різні людини: «homo exterior» (людина зовнішня) і «homo interior» (людина внутрішня). У ракурсі даної дихотомії, яка має аксіологічну модальність, людина розглядається з точки зору способів її буття, ціннісних орієнтацій й ідейно-світоглядних позицій. У понятті «homo exterior» виражені психофізичні й психовітальні визначення, пов'язані з тілесною, почуттєвою природою людини, її життєвими функціями. Але головне в цій моделі – показ людини в її відірваності від сакральних онтологічних джерел, яка кваліфікується як перебування поза самою собою. «Зовнішня людина» – homo profanus, зав'язла в мирській марноті й забула внутрішні цілі свого буття, які пов'язані з есхатологічними. «Зовнішня людина» Августина стала прототипом моделі, яка згодом буде іменуватися в екзистенціалістів неавтентичною людиною.

Антитезою «зовнішньої людини» є homo interior, яка перебуває наодинці із собою і Богом і показаний у координатах метафізики внутрішнього досвіду. «Внутрішня людина» усвідомлює особистісний зв'язок із Богом. Вустами цієї людини Августин підкреслює: «Мене б не було, Боже мій, не було б зовсім, якби Ти не перебував у мені»<sup>160</sup>. Зображення «внутрішньої людини» вилучено із суспільно-історичних детермінацій і практичної життєдіяльності. Вона виявлена як людина, одержима метафізичним занепокоєнням, занурена в інтимні гли-

---

<sup>160</sup> Augustinus Aurelius. Confessiones, lib. 1, cap. 2.

бини свого духу, як така, що вдивляється в рух актів власної суб'єктивності, спрямованих на пошуки Бога як єдиної точки опори. Життєві позиції цієї несамодостатньої людини зміщуються в релігійно-практичну сферу й націлені на вироблення внутрішнього морально-психологічного настрою, що сприяє засвоєнню богоодкровенних істин, які є вищими істинами людського існування. Саме іпостась Номо interior співзвучна міркуванням Галятовського: «Для того са тѣло члѣчеє наметом называеъ, бо в(ъ) намете бываеъ полотно, бываюъ шнури и колки, так в(ъ) тѣлѣ члѣвчомъ полотно знаидует(ъ)ся – скура, шнуры суть жилы, колки суть кости. В(ъ) наметѣ мешкаюъ воины, и в(ъ) тѣлѣ члѣвчомъ душа разумнаа мешкаеъ, котораа з(ъ) непрѣтелями душевными воюеъ»<sup>161</sup> [1, 75].

Покликання людини, за Августином, полягає в тому, що людина повинна бути і залишатися homo viator, тобто людиною-мандрівником. Кінцевою метою його земних мандрів є загробне блаженство, таким чином, затверджується абсолютний пріоритет цінностей, які відривають людину від гріховної прихильності до бездуховного в собі.

Християнські ідеї безсмертя душі, свободи вибору, цінності людської особистості одержали в Августина філолофсько-теологічну концептуалізацію. Проте його людина підлегла божественному порядку, і, як виявляється з вчення про приречення, влада Бога над нею нескінченна і позитивні її якості запозичені від Бога і даються як «дарунки благодаті». Людина, як і все створене буття, несамодостатня, тому що не має в собі онтологічної основи. Звідси максима: злом і гріхом є надія на людину, віра в її самостійність, у можливість її земного самовдосконалення. Ідея любові до людей гетерономна: людина повинна любити інших тільки в Бозі, тому що людина як така не може бути для особистості самоціллю.

Філософська концептуалізація людини Августина стала моделлю, на основі якої створювались різноманітні релігійно-філософські антропологічні вчення Б. Паскаля і С.Кьєркегора, філософська антропологія М.Шелера, антропологічні конструкції сучасних екзистенціалістів, зокрема концепція homo viator Марселя.

Концепція свободи в Августина двоїста. Він доводив необхідність наявності свободи вибору для існування святості й гріха, відповідальності, провини й кари, чесноти й нагороди. Людина вільна вибира-

---

<sup>161</sup> Цитати І.Галятовського далі по тексту даються (крім окремо обумовлених випадків) по виданню: Галятовський І. Ключ розуміння / Підготувала до видання І.П.Чепіга. - К.: Наукова думка, 1985. - 445с. В квадратних дужках після коми дається номер сторінки.

ти, перед нею завжди ризик і свобода вибору. Внаслідок первородного гріха, який тяжіє над усім людством, людина не може не грішити (non posse non peccare). Однак вибір гріха оцінюється Августином як відпадання людини від Бога, й розглядається як зловживання своєю свободою вибору. У філософсько-психологічній площині свобода розглядається як початок, який координує й направляє свідомість у її тяжінні до Бога. Однак у морально-релігійному аспекті свобода виявляється як ірраціональне, демонічне «дно» особистості, у якому вкорінюються можливості перетворення свободи в гріховне свавілля.

Антропологічні уявлення Іоанікія Галятовського також скрізь дихотомічні: «Якъ темность свѣтлости, якъ горкость сладости, якъ болезнь здоровю и якъ смерть животу так невѣрныи люде вѣрнымъ, зли добрымъ противдтъсд» [1,129].

Життя людини для Іоанікія Галятовського – постійний вибір між добром і злом: «Дводкою дорогою люде на свѣтѣ ходдтъ, єдни доброю, другїи злою» [1,140]. Милосердні учинки, за І.Галятовським, також мають двояку природу: «єдни до тѣла належать, голодногѡ на//кормити, прагнучого напоити, нагото приодѣти, принати в(ѣ) домъ свой гостд, приходнд и убогого, вдзнд навѣдїти и потїшити, хорого также навѣдїти и ѡ здоров(ѣ)є єгѡ старатисд, ме(р)твогѡ погребсти коштомъ свои(м), если по немъ ничогщ не zostалосд» [1,384]. Хто не вчиняє так в своєму житті відповідно грішить против учинків милосердних. «Другїє учинки мл(с)рдные дши належа(т): грѣшнаго ѡдвести ѡ (т) грѣха до поканіа, неумѣтнаго научити волѣ и приказанд божгѡ, потребууючому поради дати, здоровую пораду, до чога доброго, млтисд бгу за всѣх(ѣ) людѣй, которїє ласки бжѡи потребують, смутногѡ потѣшити не тїлко словѡ (м), але й учинкомъ, наворочати людей невѣрныхъ до віри православної и недопушати людем(ѣ) невѣрным(ѣ) хр(с)тїдднь православныхъ зводити, ѡ (т)пускати людемъ кривды и урази свои, которїє ѡ(т) нихъ маємо» [1,384-385].

За Августином, божественна благодать одна може вивести особистість із гріховної інерції і тим самим врятувати. Божественне приречення робить вчинки людини незалежними від її волі. Доля людини як істоти моральної ірраціональна, незалежна від її вчинків і цілком знаходиться в руках божественної сваволі. Августин думає, що в силу споконвічного приречення конкретних особистостей, одним із них Бог готує спасіння, іншим же визначив прокльон і вічні муки. Обрання для спасіння відбувається за незбагненною волею Бога, який звертається з одкровенням тільки до тих, хто вже приречений до помилування й спасіння. За уявою Іоанікія Галятовського, «гріхи за-

разливії», тому справжня людина повинна цуратися поганих людей і спілкуватися з добрими, з такими, хто може бути зразком християнських чеснот. Таких людей дуже мало серед багатіїв та можновладців, але ними є «монахи, законніки», люди, які «заховують добролюбне убоство» [1,385].

Гріховність людини стала предметом полеміки Августина з Пелагієм. У плані цих роздумів людина виявляється морально неспроможною: сама по собі вона не може почати творити добро, тому що воно дається лише милістю Бога. Так, з тези про свободу вибору виростає антитеза про її несвободу, а на основі їх антиномічного зчленування створюється протиріччя, яке наклало відбиток на подальше розгортання цієї проблеми релігійними мислителями й теологами. В. Віндельбанд відзначає: «Назавжди залишиться дивним фактом те, що та сама людина, яка заснувала свою філософію на самовірогідності свідомості одиничного духу, вірним і найтоншим чином виміряла глибину внутрішнього досвіду і відкрила у волі причину життя духовної особистості, побачила себе змушеною в інтересах теологічної суперечки прийняти таке вчення про спокуту, що розглядає дію одиничної волі як незмінно визначену чи як наслідок загальної зіпсованості, або божеської благодаті»<sup>162</sup>. Питання про співвідношення у справі спасіння свободи вибору й благодаті неодноразово відновлюються в теології, наприклад, Готшальком у IX ст., Лютером у XVI ст., янсеністами в XVII ст., Шестовим і діалектичною теологією в XX ст., постає воно і предметом теологічних дискусій донині.

Болісно гострою була для Августина проблема добра і зла, пов'язана з парадоксом свободи вибору. За Августином, все створене знаходиться між абсолютним буттям і небуттям. Всі різновиди створеного одержали *modus, species et ordo* (модус, вид і порядок) у відповідності зі своєю подобою ідеям божественного інтелекту, від цього залежить ступінь повноти їх буття, що рівнозначно ступеню приділеного їм добра. Зло в цій градації розглядається як *privatio boni* (недостатня міра добра), повна відсутність якого означає небуття. Подібно тому, як хвороба – недолік здоров'я, темрява – недолік світла, так і зло, за Августином, є недостатністю добра, закладеного Богом в основу його витвору. Однак добро, властиве створеному буттю, піддається онтологічному псуванню, зменшенню. У людині це виявляється у вигляді земних пристрастей, гріховних прагнень, гордині. Все це відвертає її від віри в Бога, спричинює зневагу до свого внутрішньо-

---

<sup>162</sup> Віндельбанд В. История древней философии с приложением истории философии Средних веков и эпохи Возрождения. - 2-е изд. - Спб., 1898. - С.356.

го світу, що Августин визначає як «*aegritudo animi*» (хвороба духу). Повертаючись до Бога, людина знаходить себе, онтологічно вдосконалюється й переборює зло. Людина зобов'язана вибирати між добром і злом, керуючись свободою вибору. Однак при цьому мислитель не скасовує фаталістичного твердження: «людина живе у світі, в якому зло за божественним порядком панує»<sup>163</sup>.

Мета теодицеї Августина – спростувати можливість мислити Бога як причину чи джерело зла, з якого воно могло б походити. У цій концепції феномен зла не має статусу реального й незалежного буття, тому що містить у собі не *causa efficiens* (діючу причину), а *causa defficiens* (причину недостатності). Августин, відхиляючи своєю теодицеєю обвинувачення Бога в співучасті у світовому злі, робить людину винуватцем «добровільного зла». У перспективі теодицеї загострюється драматичне бачення людської долі у світі. Зло стає онтологічною нормою людського життя, трагічною долею людини, тому що включається в сам спосіб її існування. Проблема добра і зла в теодицеї Августина пройшла через всю наступну історію християнської думки й донині є предметом напружених дискусій серед філософів і теологів, зберігаючи висхідні протиріччя Августина. За Галятовським, «люде повинни злыи учинки ω(т) добрых ω(т)делдти, добрый учинки чинити, а злыхъ хронитисд» [1,101]. Люди, які не відрізняють добра від зла, називаються Галятовським звірами. Первородний гріх Адама – причина людської смерті, гріхи людські – причина недругів, скорботи та випробувань.

Проте не тільки антропологія Августина була джерелом формування антропологічних поглядів Іоанікія Галятовського. Містико-аскетичне вчення ісихазму, яке лежить в основі східнохристиянської, православної чернечої духовності і після XVI ст. набуває значного поширення серед вітчизняного православного чернецтва, сформувало ставлення Галятовського до перспективи розвитку людського духу, його ідеал людини.

Вихідним пунктом і разом з тим кінцевою метою уявлень про людину в традиції східної патристики є ідея досконалості людської природи. Ця ідея є спільним досягненням патристичної літератури, її суть: людина – це вінець і вища мета всього творіння, свідомий орган Божественної Слави (Теофанії) у феноменальному світі. Звідси – людина здійснює ідею Бога, закладену в її творінні. Із цієї ідеї випливає визначення людини, що досить типово для патристичної літератури й зустрічається в багатьох східнохристиянських письменників. Мова

---

<sup>163</sup> Augustinus Aurelius. De ordine, lib. 2, cap. 17.

Йдеться про розуміння людини як тварини розумної, смертної, котра має здатність мислити й пізнавати.

У світлі східнохристиянського світосприйняття людина, знаючи своє високе походження й достоїнство свого безсмертного духу, природно прагне виправдати своє призначення. Тобто послідовне розгортання ідеї досконалості людини призводить до питання про призначення людини, зміст її життя, що у патристичній літературі знаходить відображення в ідеї обоження. Ця ідея, розпочата Іринеем Ліонським, надалі була докладно висвітлена у творах майже всіх отців і вчителів церкви. Найбільш рельєфного вираження вона набула в славетному вислові Василя Великого: «Людина є тварина, що отримала веління стати Богом». При цьому треба особливо відзначити, що проблема обоження в отців і вчителів церкви розглядалася переважно в контексті сотеріології. Тобто в принциповому, онтологічному аспекті ідея обоження виступає як предикат спасіння: саме в обоженні полягає спасіння людини.

Характерною рисою східної патристики є те, що для неї розум, інтелект не є справжньою, правдивою основою життя людини. Осягати, споглядати, вбачати деякі феномени інтелект не в змозі. Зокрема, він не може осягнути символи святості, простоти, цінності. Збагнення по суті своїй, безумовно, ширше, воно не зводиться винятково до інтелектуального пізнання. Ісихазм заперечував пізнання Бога за допомогою раціо. Ідеї Г. Синаїта, Г. Палами, М. Кавасили про можливість шляхом містичного споглядання в чернечому подвижництві досягнути вищого ступеню пізнання – споглядання сутності речей, бачення нествореного світла, богопізнання і, внаслідок цього, обоження певних сторін людської особистості є для антропологічних уявлень Іоанікія Галятовського провідними. Ідеал людини для нього – духовний подвижник, аскет, що свідомо зробив вибір на користь «убозтва для Христа добровільного» [1, 93].

У творах представників патристики знаходимо, що серце є зосередженням людської суті; коренем діяльних здібностей, інтелекту й волі; точкою, з якої виходить і до якої повертається все духовне життя людини; серце – джерело всіх душевних і духовних рухів – доводить це вислів Макарія Єгипетського, «серце є робоча храмина справ правди й неправди». До речі, найбільш рельєфно тема серця в патристичній літературі висвітлена саме в роботах Макарія Єгипетського. Особливо уваги потребують його «Гомілії» і «Духовні розмови», тобто в традиції патристики відображається подальше розгортання як вшир, так і вглиб основних біблійних положень про серце. При цьому в питанні співвідношення розуму й серця в переважній

більшості отців церкви можна констатувати своєрідний діалектичний підхід. Його суть: без серця, осередку всієї діяльності людини, – розум неспроможний, але й без розуму – серце сліпе, позбавлене керівництва; серце й розум в онтологічному аспекті займають однакове місце, аксіологічно рівноцінні, принаймні розум не входить у серце як частка в ціле.

Якщо європейський класицизм виходив з августіанства у вигляді секуляризованого дуалізму між природою й людиною, що повинен був зняти монізмом підпорядкування якійсь єдиній (але не єдино можливої) формі, то українське бароко виходило із загальності стоїцистського Логосу, єдності у вигляді організму, просякненого подихом ісіхастської пневми. У контексті все того ж августіанства воно ставило акцент на психологічній складності індивідуальної особистості. У погляді на світ, замість твердої монофонічної ієрархії універсалізму, властивої класицизму, виникав поліфонічний універсалізм пластичності, що декларує можливість множинних варіацій однієї і тієї ж форми або теми. Докладніше православну антропологічну традицію в сприйнятті києво-могилянців та представників Чернігівського культурно-просвітницького кола ми розглянемо далі.

Католицька антропологічна концепція, створена Фомою Аквінським (1225-1274) у руслі схоластичної парадигми, також була добре відомою Іоаникію Галятовському, який був добре обізнаним на творах багатьох західноєвропейських схоластів XII – XV ст. Він посилається на праці Петра Альфонса, Петра Клонійського, Граційна, Ансельма Кентерберійського, Альберта Великого. У «Ключе» й «Небі» декілька разів згадується «Speculum quadruplex historicum» Вікентія із Бове. У «Месії», «Фундаментах», «Лебеді» й «Алфавіті» використані твори Фоми Брукселенського (Кантіпрата), незважаючи на те, що у «Фундаментах» Галятовський вказує на помилковість уявлень Кантіпрата щодо православ'я. Одним із вагомих джерел при роботі над «Месією» були для українського мислителя протиеврейські богословські праці Миколая із Ліри (Лірануса): «Disputato contra perfidium Iudaeorum» і «Tractatus contra Iudeum quondam». Згадуються у творах Іоаникія Галятовського також doctor angelicus et divinus Фома Аквінський і doctor subtilis Іоанн Дунс Скот. Це дає підстави для більш докладного розгляду схоластичної антропології.

Якщо порівняти антропологічну концепцію Фоми зі східною традицією ісіхастів, бачимо, що в Аквіната людина суворо обмежена свідомо поставленими видовими рамками. Вона піднімається тільки наміром, вірою і вчинками, а також моральними достоїнствами. Її природа статична й підлягає лише кількісному, але не якісному поліпшен-



ню. Вона може бути врятована (якщо постарается), але не може бути «обожнена», як у православ'ї. Людина Фоми обмежена своїми видовими якостями й не здатна на метаморфози. І за життя і після смерті вона залишається лише людиною.

Антропологічна концепція Фоми розгорнута в душі схоластичної ієрархічності, погодженості визначень і положень. Включення антропології в систему філософії об'єктивного буття Фома пояснює тим, що людина займає в ієрархії створеного місце, відведене їй Богом, і тільки на основі розуміння цього може бути предметом теоретичного розгляду. У томістській ієрархічній градації видів буття людина займає місце між тваринами й ангелами. «Природне місце» людини (*locus naturalis*) є стиком двох сходенок буття й разом з тим свого роду точкою відліку на даному рівні ієрархії: тут закінчуються сходинки істот тілесних і починаються сходинки істот безтілесних.

Людина розглядається Фомою як складне утворення (*compositum*) з тіла й душі, які сполучаються як матерія і форма. Відкинувши ідею Августина про тіло як знаряддя душі, Фома з позицій аристотелівського гілеморфізму розглядає душу й тіло як відносно органічні частини єдиної, цілісної людини. Душа людська визначається як розумна форма людини. Вона є не тільки двигуном (*motor*), який діє ззовні, але й субстанціальною формою тіла. У цьому зв'язку зневага до тілесного буття оцінювалося Фомою як позиція, позбавлена життєвих, практичних основ і здорового глузду. Це призводить до безтілесного спіритуалізму, який спотворює, на його думку, суть християнської філософії. У цілому «ангельський доктор» дивиться на людину без властивих Августині здіймань у сферу чистої духовності і суб'єктивності, висуває ризиковане для того часу положення про участь тілесних потенцій у духовній діяльності людини.

Фома намагався обґрунтувати психофізичну єдність людини. Однак дуалізм душі й тіла, хоча й значно пом'якшений аристотелівським гілеморфізмом, зберігається у «князя схоластики» як ортодоксальна позиція християнства. І все-таки його положення про неможливість отождолення людини з душею, яка не є самостійною й незалежною від тіла субстанцією, було новим і ризикованим з погляду християнської ортодоксії.

У томістській антропології людина відділена від Бога ступенями ієрархічної градації. Знаходячись між тваринами й ангелами, людина володіє набагато більшими в порівнянні з тваринними можливостями й здібностями, але незрівнянно меншими, ніж у ангелів. Цим Фома покладає край дерзанню людини, підкреслюючи гріховність її претензії на безпосереднє бачення Бога й інтимну близькість з ним в

силу безмірної дистанції між божественним і людським. Обов'язок людини – ясно усвідомлювати й дотримуватися свого природного місця в ієрархії буття, тому що порушення цієї вимоги призводить до спотворення людської природи. Заколот людини проти *locus naturalis* – свого положення в бутті – може виявлятися подвійно: або у вигляді запеклого сходження на рівень тварин, або у вибухах гордині, коли людина прагне зайняти місце, притаманне ангелам.

Знаходячись в опозиції до Августина, Фома, однак, сприйняв чимало його ідей. Він зберігає ідею *creatio continua*, вирішення питання про співвідношення добра і зла, в основному повторюючи теодицею Августина, тлумачення зла як недостатності добра (*privatio boni*) тощо.. Але Фома висуває ідею примату інтелекту над волею, що різко відрізняє його систему від системи Августина. Особливістю вчення Фоми було прагнення не драматизувати людське положення в бутті. Філософія Фоми позбавлена трагічного пафосу – характерної риси християнського світорозуміння, висунутої Августином.

Лейтмотивом антропологічних положень томізму було утвердження свідомості, міцності місця людини у світі, можливостей зрівноваження конфліктуючих аспектів її існування. Позиція людини в бутті, за Фомою, не може порушувати рівновагу, вона промислом Бога може утримуватися на «природному місці» в універсальному онтологічно злагодженому порядку. Маніфестацію такої злагодженості в людському вимірі Фома вбачав у статусі особистості, яка виражає внутрішню гармонізацію, що окреслює сутність поняття «*persona*». Особистість затверджується розумними, розважливими вчинками, життям за принципами християнської моралі, права й справедливості, санкціонованим релігією й націленим на загальне благо та щастя особистості. «Особистість, – говорив Фома, – найблагородніше у всій розумній природі»<sup>164</sup>.

Так чи інакше окреслені тенденції католицької антропології зачепили як Київ, де діяли католицькі школи, так і землі Чернігово-Сіверщини, де згідно з привілеєм польського короля Владислава в 1638 р. у Новгороді-Сіверському був відкритий Колегіум, який контролювався єзуїтами. У самому Чернігові, як свідчать деякі дані, поряд із францисканськими діяли школи домініканського та єзуїтського орденів. Тому українським просвітникам XVII ст. як на Правобережній, так і на Лівобережній Україні доводилося враховувати проблематику філософських суперечок між католиками і виробляти власні відповіді на поставлені в тій полеміці питання. Проте на сьогоднішній день ця

---

<sup>164</sup> St. Thomas Aquinus. *Summa theologiae*. P. 1, q. 29, a. 1.

сторінка історико-філософського процесу на Україні залишається майже невивченою, а тому безпосереднє знайомство дисертантки з польськомовними творами Іоанікія Галятовського було з об'єктивних причин дещо поверховим.

Розгляд світоглядних джерел, які вплинули на формування християнських антропологічних уявлень Іоанікія Галятовського був би неповним без докладного аналізу православних антропологічних концепцій професорів Києво-Могилянської академії та представників Чернігівського культурно-просвітницького кола.

### **2.3. Антропологічні уявлення українських мислителів XVII ст.**

Основні релігійно-світоглядні принципи українців цієї яскравої епохи відбилися в працях професорів Києво-Могилянської академії. Історико-філософський аналіз праць професорів Києво-Могилянської академії середини XVII – початку XVIII ст., зроблений українськими науковцями (В. Нічик, В. Шинкарук, М. Кашуба та ін.) у другій половині XX ст., переконливо свідчить про значну автономність поглядів на людину як шукача правди у доробку П. Могили, І. Гізеля, І. Галятовського, Л. Барановича та інших православних мислителів України згаданого періоду.

«Фактично це було перше покоління українських культурних діячів, позбавлених комплексу національної неповноцінності» ... «Чернігівці» звикли до своєї провідної ролі в культурному житті всього східного слов'янства, орієнтувалися лише на західні зразки, їм навіть не спадало на думку, що на зміну настроям творчої розкутості, естетичної відкритості прийде психологія відрубності, ізоляціонізму й самообмеження, яка покладе край їхнім прагненням утвердити на Україні справжню європейську культуру»<sup>165</sup>.

У Західній Європі головні принципи світогляду, що утверджуються в культурі бароко, закладають Б. Спіноза, Б. Паскаль та інші філософи. В Україні – плеяда професорів Києво-Могилянської академії – К. Сакович, І. Гізел, С. Яворський, Ф. Прокопович, Г. Кониський та інші. Центральним об'єктом їхніх досліджень є особа, яка втілює в собі ідеал, реально досяжний у земному житті, тема правди й правдивого життя постає філософсько-антропологічною проблемою й

---

<sup>165</sup> Пророцтво лазаря Барановича // Чернігівські Афіни. - К.: Мистецтво, 2002. - С.30.

проблемою практичної філософії – морально-етичною.

Концептуальним підґрунтям антропологічних пошуків викладачів Києво-Могилянської академії XVII – XVIII ст. була філософська спадщина Платона, Аристотеля, фундаторів західноєвропейської схоластики Августина та Фоми Аквінського, отців грецької церкви Климента Олександрійського, Ісаака Сирина, Макарія Великого, а також вітчизняних православних мислителів – митрополита Іларіона Київського, С.Оріховського, І.Вишенського, М.Смотрицького тощо.

Центральним об'єктом філософії бароко, естетики й мистецтва була створена людина або «героїчна особистість». Але тому що, на думку киево-могилянців, людська душа складається із трьох частин – «тваринної, людської й Божественної», і ця подрібненість душі прирікає людину на нескінченні метання, сумніви й роздуми, то життєвим призначенням «героїчної особистості» є досягнення розумного компромісу між спонуканнями кожної із трьох складових душі. Кожен вільний вибирати те, що йому ближче: чи то здоров'я й силу, чи то почесні й багатство, чи то духовні чесноти й вище блаженство – шлях до Бога, але повинен прагнути до врівноваження цих трьох елементів. Головне – завжди переборювати пристрасті й афекти, адже щира чеснота – у золотій середині, і саме її пошуки змушують людину вступати в конфлікт із самою собою, породжують внутрішній дискомфорт і роздвоєність<sup>166</sup>. Зрозуміло, що ця подвійність стосовно життєвих цінностей, ці вічні метання між самообмеженням і життєлюбством відбилися у світогляді й естетичних устремліннях людини епохи.

Розгляд проблеми людини найчастіше був пов'язаний із розмежуванням духовного та тілесного начал. Якщо до 30-х років XVII ст. фіксується превалювання в працях полемістів піднесення духовної частини людини – «внутрішньої філософії», «внутрішньої мудрості», «духовного розуму», то пізніше орієнтація перейшла на «зовнішню філософію» та «зовнішню мудрість», свободу волі, що було пов'язано з впливом ідей гуманізму.

Петро Могила багато уваги приділяв відповіді на одне з найскладніших питань, а саме узгодженню божественної етичної поведінки людини з ідеєю самовизначення особи. До нього він звертався у працях «Євангеліє учительное», «Ортодокс онтологія, сиреч православне исповеданіє католическія і апостольскія церкви», у проповіді «О кресте Христа Спасителя й кожного человека» та ін. Міркуючи над цим питанням, Петро Могила виходив з переконання про притаманність свободи волі всім духовним сутностям – і Богові, і людині.

---

<sup>166</sup> Горський В. Історія української філософії. - К., 1997. - С.187.

Проблема полягала у співвідношенні волі Божої та волі людської.

Ця проблема проходить через усю історію християнства, набуваючи особливої гостроти в часи Патристики та Реформації, коли суперечки навколо богословських уявлень про історію як промисел Божий мали не лише релігійно-філософську, а й соціально-історичну значущість. Актуальними ці ідеї були й для України саме в часи Києво-Могилянської академії в період діяльності Петра Могили, коли в інтересах до особистості відбилося наростання визвольної боротьби українського народу. «Як богослова Петра Могили не влаштувало раціоналістично-детерміністичне тлумачення волі, що виходило з аристотелізму й пов'язувало її з дорадницькою діяльністю розуму, зумовленою зовнішнім світом, діяльністю людини»<sup>167</sup>.

Не поділяв він також думки щодо жорсткої передвизначеності вчинків людини. Ближчими були уявлення ранньої православної традиції, де розвивалися ідеї вибору людиною між добром та злом. Передусім на нього справили вплив пом'якшення Іоанном Златоустом та Іоанном Дамаскіним протиріччя між передвизначенням та свободою волі шляхом упровадження ними понять «передбачення» та «передзнання», які мали виразити думку про те, що Бог усе передбачає, але не все передвизначає. Розвиваючи цю думку, український мислитель писав, що «передвизнання, передвизначення і промисел суть різні дії в Бозі, перш ніж бути всьому створеному, до того ж різним чином... Першим за значенням є передзнання, другим – передвизначення, потім уже по створенню йде турбота про влаштування створеного»<sup>168</sup>.

Таким чином, Петро Могила нівелював абсолютне ствердження передвизначеності та провіденції й стверджував, що Бог віддає вибір вчинків на волю людини, тобто наголошував на свободі волі індивіда. Але такий вибір, за твердженням богослова, людина має здійснювати під час правдивого життя, уникаючи злих діянь. І чим глибше в людині звучатиме воля Божа, а не власна хтивість, тим результативнішим буде її вибір на користь правди.

Відповідно до західноєвропейських концепцій українські православні полемісти почали розглядати людину як гармонійну сутність духовного та тілесного елементів. Так Касіян Сакович починає свою книгу «Аристотелівські проблеми, або Питання про природу душі» з

---

<sup>167</sup> Лобовик Б. П. Могила про передвизначення та свободу волі особистості // Віра й культура. - Київ, 1997. - № 11. - С. 110.

<sup>168</sup> Цит. за: Лобовик Б. П. Могила про передвизначення та свободу волі особистості // Віра й культура. - Київ, 1997. - № 11. - С. 26-27.

твердження про те, що людина за своєю природою наділена прагненням до знань. І знання, як зазначає дослідник, має спрямовуватися передусім на саму людину, на її душу і тіло, на правдиві вчинки. Гасло «пізнай самого себе» у К. Саковича перетворюється на настанову «найпотрібнішої теології», яка веде до пізнання законів правдивого життя: «На мою думку, найбільша мудрість є пізнання самого себе. Всі, хто хотів бути угодним Богові, проводили своє життя, вивчаючи цю сентенцію і розмірковуючи над нею... В законі було колись написано: непристойно громадянину не знати законів своєї Вітчизни. І я можу сказати: ще непристойніше людині не знати про закони своєї природи, не знати про властивості та обов'язки членів, з яких складається її тіло, не знати того, що зберігає її природу в цілості, не порушною і що призводить до її руйнування»<sup>169</sup>.

Людину дослідник розглядає як певну єдність, як мікрокосм. У людському тілі всі органи тісно пов'язані один з одним і разом становлять одне ціле. Механізми у цьому мікрокосмі – природні, їхня дія не потребує втручання жодних трансцендентних сил. Мікрокосм К. Сакович характеризує як відтворення і відповідність макрокосму. Живе тіло, зазначав він, складається з тих самих елементів, що й нежива природа. Воно, говорить К. Сакович, міститься посеред тіла і є джерелом його тепла подібно до того, як Сонце в світобудові міститься посередині між планетами та зірками.

Якщо центром уваги «Арістотелівських проблем, або Питань про природу душі» є тіло людини, яке розглядається в напрямку, що тяжіє до ідей натуралізму, то об'єкт «Трактату про душу» за своїм змістом ближче до богословського викладу проблеми. Аналізуючи проблему душі та тіла, К. Сакович використовував твори патристів Західної та Східної Європи, а також звертався до античних та сучасних йому авторів. Автор визначає душу як самосуццю субстанцію, просту й безсмертну, тобто підтверджує платонівську ідею, згідно з якою душа може існувати й діяти без будь-якого тіла. «Але К. Сакович, – зазначає В. Нічик, – так само, як і Фома Аквінський, обмежує подібні формування визначеннями в дусі арістотелівського натуралізму, а саме поєднує платонівську лінію з арістотелівським розумінням душі як форми природного тіла, здатного до життя»<sup>170</sup>.

У цій праці розглянуто питання про операції душі, її локалізацію,

---

<sup>169</sup> Цит. за: Нічик В. Філософія в Київській братській школі // Філософська думка. - Київ, 1982. - № 2. - С.68.

<sup>170</sup> Там само. - С.66.

про те, що є суб'єктом здібностей, – душа чи поєднання душі з тілом, про місцезнаходження душі після смерті. Головною категорією для розгляду цих питань у К.Саковича є вчинок, оскільки від того, правдиво чи неправдиво вчиняє людина, залежить майбутнє душі – вічне блаженство чи вічне страждання. Автор цього трактату водночас намагається поєднати християнське вчення про душу з власними думками про земне життя людини та природи.

І.Гізель продовжує думку попередника теж «Трактатом про душу», розглядаючи душу як створіння, що поєднує царство духу та царство матерії, а тим самим – земне та небесне: «Душа – це форма органічного тіла... початок, завдяки якому ми живемо, відчуваємо, рухаємося та існуємо»<sup>171</sup>.

Віддаючи перевагу духовній природі людини, І.Гізель разом з тим вважав душу формою тіла, людину ж сукупністю матерії та форми, на відміну від вчення Августина, згідно з яким душа являє собою субстанцію, а тіло – двосубстанційну єдність. На думку І.Гізеля, людина – це природна біологічна особа, життєдіяльністю якої керують закони природи. Говорячи про єдність мікрокосму та макрокосму, про залежність думки від тіла, він звертав увагу на характеристики органів чуття та їхній діяльності.

Ідеал людини вчений описує в книзі «Мир з Богом людині». Людина, на думку І.Гізеля, має бути сильною особистістю, господарем своїх вчинків і своєї долі. Філософ вважає, що сумління – найголовніший критерій добра та зла, правдивих та неправдивих вчинків: «Сумління є свідчення себе самого або розмірковування розумне про себе, ним же людина розмірковує, чи треба їй щось робити чи не треба, чи є то добро чи зло»<sup>172</sup>. І.Гізель возвеличив людину, поставив її волю та розум керівниками її життя.

С.Яворський дає визначення людини у самій назві праці: «Тіло, оживлене раціональною душею, або Людина», що міститься в його книзі «Філософія природи, або Фізика». Розглядаючи раціональну душу в тілі, природу та її властивості, С.Яворський визначає її як перший акт фізичного тіла, яке має у своїй владі раціональне або інтелектуальне життя, або як головний принцип життя людини.

Професор, дотримуючись думки попередників, найважливішими серед властивостей раціональної душі вважає нематеріальність і безсмертя. Пізнавальною потенцією людини С.Яворський вважає інте-

---

<sup>171</sup> Цит. за: Стратий Я.М. Концепция человека в "Трактате о душе" И.Гизеля // Проблемы философии. - Киев, 1986. - Вып.74. - С.92.

<sup>172</sup> Мир с Богом человеку Иннокентия Гизеля. - К., 1669. - С.1.

лект, який властивий і ангелу, і людині. Однією з дій інтелекту є пізнання цілого. Викладене зумовлює складну структуру людської душі, у якій діють вегетативна, тваринна, людська та божественна частини природи. Оскільки ці складники можуть перебувати у стані як злагоди, і тоді людина живе правдиво, так і ворожнечі, тоді людина відступається від правди, то покликання людини полягає у досягненні компромісу між ними, не заперечуючи жодної з них. Такий погляд притаманний саме світосприйняттю доби бароко.

У книзі «Основи людських вчинків» С.Яворський, говорячи про людські дії взагалі, визначає добру волю як умову правдивого людського вчинку. «Воля, – пише вчений, – це активна властивість раціональної душі, яка стосується добра і зла, як воно подане інтелектом... Хотіння є дією волі або самим бажанням добра і відверненням від зла»<sup>173</sup>. Вчений переконаний, що підвалини поведінки людини пов'язані не з її тілесною організацією, а з духовним світом, який повинен панувати над тілом і визначати людські вчинки. «Царюй розумом твоїм над вільною волею твоєю, тобто над самим собою, володій пристрастями твоїми внутрішніми та зовнішніми, душевними і тілесними», – закликав С.Яворський<sup>174</sup>. Він також відстоював ідею рівності всіх станів перед Богом, закликав людину знайти своє місце в суспільстві й працювати відповідно до своїх здібностей, заробляючи на хліб особистою працею.

Отже, у вітчизняній релігійно-філософській думці XVII ст. простежуємо тенденцію наростання розриву між світською мораллю та офіційною релігією, цікавість до природи людини як до самодостатньої субстанції, яка сама шукає правду власного життя.

Система поглядів на людину в цей час набуває чіткої структури та термінології. Якщо у XVII ст. природу людини розглядали в межах логіки, натурфілософії, а найчастіше – теології, то наприкінці XVII ст., крім цих курсів, людиною «займається» ще курс етики – практичної філософії. Осмислення природи людини та законів розвитку набуває в цей час морального характеру; логіку розцінюють тепер як науку, яка навчає людину правильно думати і вести наукові диспути; натурфілософія вводить людину в зовнішній світ; метафізика дає знання про загальні поняття та потойбічні речі. Всі філософські знання підпорядковані одній меті – зробити людину кращою, сміливішою, впевненою в собі. На перший план виходило завдання практично зорієнтувати людину на те, щоб вона зробила себе щасливою через

---

<sup>173</sup> Яворський С. Філософські твори: У 3-х т. - Київ, 1993. - Т.1. - С.506.

<sup>174</sup> Там само.



осягнення принципів життєвої правди. За цих умов усі знання про людину, в тому числі й етика, яка вивчала цілі та мотиви дій людини, сенс її життя, набувають статусу практичних дисциплін.

Києво-Могилянці у своїх антропологічних студіях продовжують традиції попередніх українських православних мислителів. Але особливості міфології, становища Чернігово-Сіверщини в XVII-XVIII ст. позначились на специфічності світорозуміння та антропології мислителів, тісно пов'язаних з цим краєм.

Лазар Баранович, як зазначає В. Шевченко, «дотримувався деяких давньоєврейських і давньогрецьких (християнських) поглядів, котрі в Європі XVIII ст. однаково визнавалися матеріалістами, ідеалістами, моністами, дуалістами, раціоналістами, ірраціоналістами, августинінцями і єзуїтами, православними й протестантами тощо»<sup>175</sup>. Водночас Лазар Баранович, хоча і обіймав посаду архієпископа Чернігово-Сіверського, все-таки в тлумаченні людини не тримався ортодоксії православного, католицького чи протестантського напрямку. «Аналіз його метафізики людинознавства наводить на думку, що погляди Л. Барановича на людину іноді ближчі, скажімо так, до брахманізму, гностицизму, платонізму, лютеранства і кальвінізму, ніж до християнсько-ортодоксальних міркувань»<sup>176</sup>. Яскравим прикладом цього є міркування Лазара Барановича, в контексті полеміки щодо «першолюдини», про те, що Бог спочатку створив «вселюдину», тобто Антропоса, який був однорідним Богові. Антропос існував лише символічно, тобто як ім'я і слово «Христос». У творих мислителя Антропос функціонує як «прообраз» або архетип, що репрезентує універсальність ества людського роду, котрий поєднує в собі і чоловічу, і жіночу стать.

З цим пов'язане своєрідне розуміння ролі жінки в людському існуванні. Л. Баранович дотримується української традиції, започаткованої ще міфом Рода і Рожениці. Він вважав, що жіноче начало має «небесне» походження, представлене Богородицею. Жінка, як і земля, у світоустрої є специфічно «нейтральним» антропогенним началом, бо однаково народжує «законних» і «беззаконних». Водночас жінка є «начаток» людських гріхів і благодаті, отже, ірраціонального та раціонального чинників.

Вважаючи родину осередком самовідтворення і самотутність

---

<sup>175</sup> Шевченко В.І. Філософська зоря Лазаря Барановича. - К.: Український Центр духовної культури, 2001. - С.115.

<sup>176</sup> Там само.

людського роду як Антропоса-Христа, Л. Баранович значну увагу приділяв і такому структурному компоненту людства, яким є народи. Проблема визначеності народів, осмислення специфіки їх існування та взаємодії, яка була надзвичайно актуальною для України другої половини XVII ст., у творчості Л. Барановича і всього чернігівського кола просвітників постає у філософсько-релігійному, соціокультурному та державно-політичному аспектах.

Святий дух, за Л. Барановичем, розділив народи як «за язиками», так і за «духом», тобто за способами їхнього життя і їхнім «призначенням» у світі. Народи нерівні між собою, але перед Духом-Богом вони рівні. Тому людство мислилося Л. Барановичем і членами чернігівського кола як конгломерат самодостатніх народів. Слов'яни займають проміж ними гідне місце, яке чернігівці захищали «мечем духовним» у запеклій полеміці з іновірцями. «Войовничий панславізм» Іоанікія Галятівського підкреслює А. Макаров<sup>177</sup>.

При розгляді православно-антропологічних концепцій представників чернігівського кола слід урахувувати специфічний акцент, що підкреслює оригінальність розуміння людини українськими мислителями XVII ст., якщо порівнювати їх із західноєвропейською філософською антропологією. Річ про те, що люди в працях вчених чернігівського кола визначаються двозначно: як «раби Божі» та як «співробітники Бога».

Так, людина як «раб Божий», у контексті української православної філософської думки XVII і подальших століть, і людина як «раб Божий» у контексті філософії католицизму і протестантизму Західної Європи мають різні смислові акценти. Зокрема, філософія реалізму (томізму) рабство людини перед Богом витлумачувала у провіденціально-фаталістичному смислі, тобто як передвизначеність людського світобуття «божим проектом», який людям невідомий. Таке тлумачення посилювалося в другій половині XVII ст. у зв'язку із масштабним звертанням католицизму до філософії стоїків, що вчили жити кожен день так, нібито він останній. Заодно це означало проповідь існування за принципом «немає завтрашнього дня», що філософськи виправдовувало свавілля державної влади. Воно спостерігалось в Польщі та інших європейських державах за життя Л. Барановича.

Категорично не сприймав Л. Баранович і протестантську версію «рабства божого». Л. Баранович недоліки протестантизму вбачав у хибному розумінні людського роду, його ставленні до Бога і світу.

---

<sup>177</sup> Макаров А. Пророцтво лазаря Барановича // Чернігівські Афіни. - К.: Мистецтво, 2002. - С.29.

Кальвінізм запозичив від католицизму концепцію нормативного регулювання всієї поведінки людей, що знецінювало особистість і перетворювалося на тотальну морально-богословську репресію. Лютеранство ж викликало в українців недовіру не тільки своєю проповіддю скупості, а й із політичних міркувань: Швеція, де лютеранство було панівним, конфліктувала із Московським царством, «під рукою» якого перебувала Малоросія.

Позиція українців щодо розуміння людини як «раба Божого» була скоріше «посередині» між християнізованим гностицизмом Іоанна Богослова і гуманізмом Данте Аліґ'єрі. Тобто чернігівські просвітники визнавали «словесне» існування невимовного Бога, що створив людину і віддав їй у володіння світ. Люди в цьому сенсі розумілися не як раби, а як «діти» Бога. Не знаючи свого Отця, вони вірили, що все-таки він існує «десь». Разом з тим люди були впевнені, що продовжують виконувати «доручену» Отцем справу за принципом: «Отець робив – і ми працюємо». Через це людство виявляється рівним Богу або «соратником» його. Отже, люди вірять, але не знають «вседержителя», внаслідок чого і є рабами невідомості або «рабами Божими».

Звичайно, стиль викладу релігійно-філософських думок у проповідях Л. Барановича, І. Галятовського та у творах українських просвітників XVII ст. досить специфічний. Проповідницькі твори І. Галятовського, на які в даному разі в основному спираємося, включають у себе філософський і богословський аспекти. Поєднання світоглядно-філософського та імперативно-богословського аспектів у проповіді досягається методами логіки, риторики й художньо-символічного обрамлення. Тому вирішення метафізичних проблем антропології у творах Л. Барановича та І. Галятовського нерідко прикриті логіко-риторичними й міфологічними образами, серед яких важливу функцію виконують логіко-поетичні архетипи «старий Адам» і «новий Адам».

Екзистенціальне буття Іоанікія Галятовського та інших діячів православної церкви в Україні XVII ст. було пройняте синкретизмом повсякденної світськості і «богонатхненності», що, зрештою, виражалось і в тлумаченнях людини і людства. Припускаючи одночасне існування Христа та Люципера – «сина Бога і ворога Бога», який невидимо перебуває серед людей, чернігівські просвітники намагалися пояснити прояви властивої людям ірраціональності, виходячи із розуміння людини як «змішаної» істоти, яка з'являється у світі завдяки переплетінню першоелементів-стихий. Таке розуміння людини деякою мірою присутнє в Біблії, але особливо поширилося в Європі

завдяки латинським перекладам арабізованого аристотелізму, який був відомий у XVII ст. більше, ніж твори самого Стагірита.

Проте в ході перетлумачування арабізованого аристотелізму спостерігаються й розбіжності між філософами. Наприклад, Ф.Бекон, який високо цінував Аристотеля і водночас (як і Б.Паскаль у Франції) претендував на аутентичне тлумачення Біблії, говорить, що людина є «складеною» руками Бога із стихій, тоді як всі інші речі з'явилися завдяки змішуванню стихій. Думка про «складність» (механічність) людини, характерна для номіналістичної версії католицизму, згодом здобула підтримку у позацерковних колах і стала у XVIII ст. формою уявлення про людину як машину. Але в українській релігійній філософії XVII ст., що помітно і в поглядах чернігівських просвітників, домінувала думка, нібито людина є не «складеною», а «змішаною» істотою.

Причому, починаючи з другої половини XVII ст., у Малоросії просвітники звертають увагу не тільки на «причини» і «вину» («долг») у сфері моралі, а також на питання людської агресивності і деструктивності. Нагадаємо, що в західноєвропейських уявленнях світ розглядався як продукт «рук» і задуму Божого за умови, що Бога ніхто не може уявити й знати, а людина мислилася «безпосереднім образом і подобою Божою»<sup>178</sup>. Проте українські філософи, зокрема вчені Чернігівського науково-мистецького кола, наполягали на тому, що світ створено не «руками» Бога, а завдяки «чуду», тобто невідомо-легендарним способом за допомогою Слова. Людину українські вчені також вважали створеною, але за прообразом Антропоса-Христа, що тлумачився першим творінням Бога. Людство було розміщене на землі для розбудови її «яко дому» людей. Отже, воно на землі, з цього погляду, існувало не для «боротьби з природою», про що після Ф.Бекона писали багато західноєвропейських мислителів. Люди перед очима чернігівських просвітників боролися між собою, мало нагадуючи кривавими війнами й розбійництвом теософський ідеал «подоби Божої». Оскільки реальне життя в Україні суперечило християнській догмі «богоподібності» людини, остільки це спонукало українських просвітників до пояснень витоків далеко не божественної людської поведінки.

Відзначимо, що проблема ворожості між людьми, співвідношення добра і зла, зрештою, людських гріхів і безгрішності загострилася в Європі ще в добу Ренесансу і Реформації. Суть проблеми в теологічно-філософському плані зводилася до питання теодиції: якщо Бог все-

---

<sup>178</sup> Бекон Ф. Сочинения: В 2 т. - М.: Мысль, 1968. - Т.1. - С.204.

благий і допомагає людям бути схожими на себе, то чому у світі, у стосунках людей і держав з'являється стільки зла і гріхів? Адже якщо припустити, що світове зло йде від Сатани, то це означало б, що Бог не всемогутній. Тоді б визнавалися правдивими не християни, а аріани (маніхеї), котрі Сатану розглядали співтворцем світу і людини. Принаймні треба було б визнавати і твердження М. Лютера про те, що Бог – жорстокий, спокушає людину грішити, щоб потім карати й милувати. «Будь грішником, – повчав М. Лютер, – і гріши багато, але ще більше віруй в Христа і насолоджуйся Христом, котрий перемагає гріх, смерть і мирську маєстність. До тих пір, поки ми живемо в цьому світі, ми мусимо грішити; земне життя – не притулок для праведності»<sup>179</sup>.

З актуалізацією проблеми гріха й безгрішності, а особливо після введення єзуїтами поділу гріхів на «простимі» й «смертельні» зусилля західноєвропейських філософів церковного і гуманістичного спрямування зосереджувалися навколо «першорідного гріха». Дискусія навколо цього питання була провідною в європейській антропологічній думці і протягом XVII ст., у тому числі у творах українських мислителів: П. Могили, С. Косова, І. Гізеля, Л. Барановича, І. Галятовського, І. Максимовича та ін. Причому українські філософи мали власний погляд на антропологічні проблеми, розв'язання яких вело і до інших соціально-політичних та етико-екзистенціальних висновків, ніж ті, що робили західноєвропейські вчені.

Так, ще в добу середньовічної схоластики в Західній Європі ствердилася думка про «складеність» людини, завдяки чому вона має три частини душі: почуттєву, тваринну, духовну. Перші дві частини, вважалось, пов'язані з тілом людини, є «темними», і тому спільні для рослин, тварин та людей. Тільки Дух, що подається людям «згори», виділяє людей серед сущого, надає богоподібності й богонатхненності. Згодом схоластична антропологія католицизму переважно була сприйнята протестантизмом, а також світською філософією Нового часу (Ф.Бекон, Р.Декарт, Д.Локк, Г.Лейбніц, Ж.-Ж.Руссо).

Але українські вчені вже у XVII ст. проблему «першолюдини» вирішували дещо інакше. Так вважалось, що Бог створив Адама із «першоелементів» у певній послідовності. Всі елементи людського тіла – це «змішані» частки стихій, що мають загальний центр єдності – «духовне серце». Воно невидиме для прямих спостережень, тому осягнути його можна не тілесними, а тільки «духовними» очима. Все, що відбувається з людиною, «сходить» на цьому духовному

---

<sup>179</sup> Цит.за: Хаксли О. Вечная философия. - М.,1977. - С.255.

«серці». Отже, людина з самого початку постає цілою. Вона має душу і дух, котрі повністю «надихнуті» їй Богом, що було останнім актом творіння людини. Причому, якщо Ф.Бекон, Т.Гоббс та інші західноєвропейські вчені XVII ст. гадали, що Бог, як ремісник, створив людину своїми власними руками, то українські мислителі вважали, що людина «чудесно» створена невимовним Богом тільки «словом», котре водночас було «плоттю». Не допускалося думки про те, що людина має дві душі : «твариноподібну» й «богоподібну».

Загалом можна констатувати, що західноєвропейська і східноєвропейська, переважно українська, філософська думка XVII ст. орієнтувалися на різні версії людської природи. Людська індивідуальність у – Західній Європі інтерпретувалася дуалістично в тому розумінні, що в ній виділялися почуттєво-тваринне і розумово-богонатхненне. Причому розум визнавався зверхником, що підпорядковував собі людську почуттєво-тваринну частину. Яскраво це проявилось у вченнях Р.Декарта, Г. Лейбніца, Д.Локка, Ф.Бекона, Т.Гоббса та ін.

За спостереженням С.Кримського, українські мислителі XVI-XVII і попередніх сторіч, говорячи про розум, переважно мали на увазі саме духовний розум, який, згідно з їхніми тлумаченнями, був органічно поєднаний із серцем<sup>180</sup>. Раціональне та ірраціональне, як вони вважали, не тільки не суперечать, а й взаємо доповнюються. Відповідно до цього розуміння зближувалися й такі поняття, як істина, правда, справедливість.

Одночасно в українській релігійній філософії XVII ст. людська індивідуальність сприймалася цілісно, як «неудельное» Боже створіння. Воно має одну і єдину дану йому душу, якій притаманні емоційність і воля («страсті»), почуттєвість і розумність. Завдяки таким «дарам» людина здобула здатність пізнавати як світ, так і «сина Бога і ворога Бога» – хтонічного ангела, тобто змія-люципера. Тому неживі стихії і пошкоджений сатаною дух, що змішані й поєднані в тілі людини, чинять так, що вона втрачає іноді раціональне начало. Прагнучи творити на основі пізнання добро, людина водночас чинить і зло. Воно заздалегідь не передбачалося нею і в принципі не може передбачатися, бо в момент діяльності зло перебуває в «задушевній», позарозумній і позапочуттєвій площині.

Відмінності тлумачення людини як створеної Богом істоти, що спостерігаються в роботах українських і західноєвропейських філософів, логічно призводила до відмінностей у розумінні засад деструктивності, серед яких найбільшим лихом для Західної Європи і Ук-

---

<sup>180</sup> Кримский С.Б. Запити філософських смислів. - К.: Видавець ПАПАПАН, 2003.

раїни XVII ст. були війни. Українські мислителі вважали війну виявом людської недосконалості, тобто зла.

Водночас західноєвропейська філософія Нового часу ставилася до середньовічних та реформаційних дискусій щодо існування «людини-диявола» скептично. Визнаючи присутність у людині богоданної (розумної) частини душі, західноєвропейські філософи XVII ст. сподівалися, що недоліки людини можна «виправити», впливаючи на розум особистості, який у свою чергу впливатиме на нерозумну частину душі, удосконалив завдяки цьому людську природу. Наприклад, перетворить розбійника на моральну особистість, скупого – на щедрого, невігласа – на інтелектуала тощо. Але українська філософська думка XVII ст. ставилася до такої постановки питань дещо іронічно. «Муж язичен, – проповідувалося в Україні, – не изправится на земли, мужа неправедна злое оуловит в истление»<sup>181</sup>.

Зумовлюється це тим, що «природна» людина, або язичник, завжди прагне щонайбільше нагромадити мертве багатство. Водночас язичник як істота, що виявляє любов до мертвого, стає живим і видимим знаком невидимого диявола. Останній викликає серед людей чвари, провокує війни заради багатства, насилає, таким чином, страждання й смерть. Смерть нищить людей, все живе, а творчі здобутки перетворює на руїни і прах. Тому потомок «старого Адама» надає світові форми «держави диявола», заганяє все живе в «гроб» і «пекло». Зрештою, збурене війнами, чварами козацької старшини українське буття, як і розгортання між Польщею і Московським царством протиборства за панування в Україні, державна невлаштованість Малоросії і масове невігластво, просякнуте стародавньою міфологією, – все це трансформувалося в символіко-філософському мисленні чернігівських просвітників в образ-архетип людини-чорта. Така людина методично руйнує основу власного й загальнонародного існування. Тобто людина-чорт в Україні – це не стільки результат «спокутування диявола», навіть не продукт спокус сатани із давньоєврейської міфології, а специфічний антропологічний архетип, що допомагав усвідомлювати й класифікувати людську поведінку.

Язичник має розум, але темний і недоучений. Він давно охрещений, але живе як «недохрещений». Він бажає добра, але за рахунок інших людей. Прагне свободи, але насправді – «буйствує». Вступає в союзи, але «двоєдушний» і порушує домовленості. Намагається будувати міцне мирне життя, але збурує війни. Хочє бути послідовним, але «роком» управляється і діє «на авось». Так українська ант-

---

<sup>181</sup> Триодион. - Чернігів, 1685. - Арк.121.

ропологічна традиція ставить не проблему «виправлення» природи людини, а виховання в неї творчо-конструктивних нахилів, спрямування властивого їй потенціалу в річище добротворності та раціонально умотивованої діяльності. Вирішення цієї проблеми представники чернігівського кола вбачали в переході до форм життя на взірєць «нового Адама».

Антропологічне вчення чернігівського кола в українській ситуації другої половини XVII ст. спиралося на гуманістичну думку про необхідність «просвітлення» української «чорноти». Заслугою представників цього кола В. Шевченко вбачає те, що «уперше в національній філософсько-антропологічній думці» робиться «поворот до осмислення буття «простої» людини»<sup>182</sup>, яку суспільні негаразди життя зробили невігласом.

Більш того, розглядається незвична для західного богослов'я і філософії, як і для російської світоглядної думки, проблема «перехрещення» людини. Західноєвропейська світоглядна думка XVII ст. не торкалася питань масової переміни екзистенціального статусу людини у формальних (ідейних, символіко-понятійних) межах однієї і тієї ж культури. Реформація у Європі XVI і початку XVII ст. розв'язувала, наприклад, проблему подолання латино-католицької уніфікації на шляхах започаткування національної освіти й наближення церковності до національної культури, звільнення національних мов від тиску латини.

Українська Реформація особлива насамперед тим, що мала власну мову і культуру, а тому спрямовувалася на «перехрещення», тобто звільнення національного буття від спроб насильницької асиміляції в польську культуру. Якщо міряти українську Реформацію, основні події якої розгорталися у 40-70-х роках XVII ст., не лише політичними й церковними масштабами, що залишаються до цього часу переважаючими, а соціокультурними, то слід визнати ті часи грандіозною спробою «переоцінки всіх цінностей» у національному масштабі. Це відбулося у реставрації національної легенди шляхом звертання до киеворуської спадщини і скіфо-сарматських часів, а також у спробах створення соціальної утопії, у якій головну роль повинен був відігравати спільний ідеал. Твори Іоанікія Галятовського, як одного із провідників української Реформації, дають змогу значною мірою уточнити світоглядні та екзистенціальні основи цього процесу.

---

<sup>182</sup> Шевченко В.І. Філософська зоря Лазаря Барановича. - К.: Український Центр духовної культури, 2001. - С.147.



Але, щоб це зробити, потрібно брати до уваги ще й ту обставину, що в католицько-протестантській частині Європи у XVII ст. панувало інше світоглядно-хронологічне сприйняття, бо літочислення там велось «від народження Христа», а в Україні хронологія будувалася «від створення світу». Якщо в контексті сприйняття світу від «Різдва» основним постає народження Христа, то в контексті літочислення від створення світу основною подією є «воскресіння» природи. Чернігівські просвітники визнавали не тільки воскресіння природи. Думка про воскресіння в них набуває соціокультурного змісту й доводиться до ідеї морального самоперетворення кожної людини. Особисте воскресіння, «самогоріння» не може бути довільним, як це властиво природі. Воно пов'язане із специфічним соціокультурним вишколом, ядро якого утворює особливий спосіб життя, що незаплямований гріхом. Такий спосіб життя сприяє перетворенню людини із стану «старого Адама» на стан «нового Адама».

Водночас сама ідея необхідності Нового Адама, що проповідувалася в Київській Русі часів Ярослава Мудрого митрополитом Никифором і піднесена в Україні другої половини XVII ст. на рівень загальної церковної проповіді, означала, що тоді не було особливого почуття Божого керівництва, завдяки якому узагальнювалася, «націоналізувалася» індивідуальність і символіко-раціонально розчинялася в спільності Нового Адама.

Тобто люди в Малоросії XVII ст. більше довіряли особистій дієздатності, хоча вона не завжди була корисною, а іноді розривала народ, викликала суспільну роз'єднаність. Так чи інакше, але в тогочасних українцях жив скоріше «старий Адам», який прагнув обставити своє життя якомога більшою кількістю неживих речей. Тому думка чернігівських просвітників була цілком логічною: людину не потрібно міняти на «нову людину» і не варто «виправляти». Людину насамперед треба «перехрестити», словом, перетворити присутнього в людині «ветхого» на «нового» Адама. Тому концепція «нового Адама» в Україні XVII ст. функціонувала як символіко-понятійна форма, що виконувала роль раціонального та морально-естетичного обґрунтування національної єдності. Адже, якщо кожна людина – це «світ», то в кожному світі є свій «старий» Адам-грішник і може народитися «новий» Адам, тобто безгрішний Христос. Христу притаманні раціональність, уміння піднятися над суєтою повсякденності, осмислити суть предметності та хід подій, «горньо» (об'єктивно) визначити спосіб своєї поведінки.

Отже, вчення про «нового Адама» засвідчує ту обставину, що в українській православній філософсько-антропологічній думці XVII ст.

і пізніше не ставилося й не обговорювалося питання про зміну «природи» людини, про поліпшення й удосконалення її «сутності», що мало місце в тогочасній західноєвропейській філософії. Природа людини в українській філософії мислилася тотожною, що відображено в різних варіаціях формули: «Отець робив, і я роблю». Навіть так звана «боротьба з гріхами» в цьому розумінні виражала не «виправлення» людини, чого на Заході особливо прагнув орден єзуїтів, а визначення та встановлення таких умов, котрі стримували б притаманні людям демонічні руйнівні здібності.

Тобто в українській релігійно-філософській антропології вважалося, що конкретна людина від народження до смерті розвивається, проходить певні перетворення, тоді як природа людського роду в цілому залишається тотожною. Змінюються, таким чином, обставини функціонування людського роду і розуміння людьми цих обставин. Людина не може «виправитися», бо все дано їй природою, але йдучи дорогою освіти, науки і творчості, вона здатна інакше і краще будувати своє життя, ніж людина «чорна», неосвічена. Життя людства як антропосу в цьому розумінні розглядається, як безліч різноманітних і різноспрямованих перемін, нерідко конфліктних, звичних дій на нові і творчі форми життєдіяльності. Людина, на думку представників чернігівського кола, спроможна перейти від екзистенціального стану Адама-нерозумного до стану Адама-розумного, здатного уміло і творчо діяти, бути високоморальним, мужнім захисником і патріотом своєї Вітчизни.

Таким чином, середньовічна українська релігійно-філософська думка зосереджує свою увагу на людині й має переважно антропологічний зміст, її загальна структура має такий вигляд: змістом життя людини є боротьба добра і зла, тобто мораль; моральна сутність людини розгортається в історії, сенс якої у вдосконаленні людини й людства в цілому; а історія охоплена й просякнута релігією як світоглядною формою духовності. Оскільки людині приділяється не менше уваги, ніж Богові, даний світогляд в його українському варіанті можна вважати двоцентровим. А стародавню антропологію або антропологічну орієнтацію світогляду, з погляду на її складність, нерозчленованість моралі, релігії, історії, вчення про людину, можна назвати синкретичною.

Такий характер філософування зберігся значною мірою і в подальшому розвитку української філософії. Це дало Г.Шпету підставу негативно оцінити її у своєму «Нарисі розвитку російської філософії» (1921). Він вважав, що це історія не філософського знання, яке перетворюється в «просту мудрість, мораль і повчання». Він виокремлю-

вав два періоди в історії думки. Вищий історичний і діалектичний ступінь філософії – це філософія як знання, вона ж як мораль, повчання – лише попередній, підготовчий ступінь. На думку Шпета, вся досліджувана філософія лежить поза межами філософії як знання, науки<sup>183</sup>.

Якщо ж розуміти православну релігійну філософію як особливу сферу духовної культури, спрямовану на усвідомлення граничних підстав людського буття, кола смисло-життєвих проблем<sup>184</sup>, то такий погляд безпідставний. Підхід до української релігійної філософії, репрезентований Г.Шпетом, вбачається особливо неприйнятним стосовно людини – найбільш складної істоти, яка містить у собі всю культуру й живе в ній і якої немає без моралі, історії, релігії тощо. Людина є мікрокосмом – синтезом усієї дійсності. Щодо духовності, вона – синтез усієї духовної культури. Тому погляд на неї по суті має бути синтетичним, а на ранніх стадіях синкретичним.

Отже, вищезазначене дає змогу стверджувати наявність синтетичності в християнській антропологічній концепції Іоаникія Галятовського, сприймати її як спробу оригінального синтезу східних та західних релігійно-антропологічних ідей на українському ментальному підґрунті.

---

<sup>183</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. - С. 121.

<sup>184</sup> Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. К., 1996. Див. також: Філософія Відродження на Україні. К., 1990. - С. 15.

## ГЛАВА III. ВЧЕННЯ ПРО ПРАВДУ У ХРИСТИЯНСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ І. ГАЛЯТОВСЬКОГО

### 3.1. Пошук справедливого світоустрою як стрижень релігійно-полемічних творів І. Галятовського

Іоанікія Галятовського можна вважати фундатором релігійно-філософського осягнення феномену правди й правдивого життя в Україні XVII ст. Адже лише через кілька десятиліть після виходу у світ пов'язаних з цією проблематикою творів Іоанікія Галятовського («Месія правдивий» та інші), з'являються твори Д. Туптала, І. Максимовича, С. Яворського, Т. Прокоповича та інших українських православних мислителів, які продовжують розробку даної теми в православно-антропологічному, морально-етичному та державно-політичному аспектах. Що таке «правда»? Як вона співвідноситься з любов'ю до істини й прагненням справедливості – двома рівновеликими страстями людської природи? Саме відповідями на ці питання просякнута літературно-полемічна спадщина Іоанікія Галятовського.

У творах Іоанікія Галятовського простежуються два трактування поняття справедливості. Справедливість як одна з чотирьох кардинальних добродієвостей, які осмислювалися ще античними філософами, пов'язана з ідеєю співмірності благ і злидней цього життя з добродієвистію й порядністю конкретної людини і ґрунтується на понятті рівності. Проте «більш глибокий смисл справедливості розкривається через категорію правди. Справедливість при цьому розуміється як «життя по правді» чи «життя з правдою»<sup>185</sup>. Правда ж розуміється як вищий, зразковий порядок буття й людських стосунків. Категорія правди є суто моральною: вона визначає, чи існує у світі моральний порядок, а якщо існує, то в чому він є і як забезпечується. Саме в аспекті пошуку правди справедливість вважається найважливішою етичною добродієвистію.

Справедливість є устроєм речей згідно з правдою. Дуже важливим для осягнення розуміння правди Іоанікієм Галятовським постає те, що справедливість як життя по правді ґрунтується не на ідеї рівності, а на ідеї ієрархії. Ієрархічна будова світоустрою є базовим принципом християнського світогляду. «Найглибшою основою ідеї справедливості є думка про той ієрархічний порядок, у якому розта-

---

<sup>185</sup> Панова Н.А. Справедливость как равенство и как правда // <http://shkola-mysli.by.ru/10-08-p.html>. - С.3.

шовано стосовно одна одної цінності»<sup>186</sup>. Якщо над людиною немає нічого вищого, тоді ідея рівності випливає із абсолютної цінності людської особистості, з обоження кожної людини. Всі люди є рівними, оскільки мають рівні права та претензії. Рівні «самодержці» потребують виконання й пошани своїх прав при взаємній повазі прав іншого<sup>187</sup>. Таке трактування правди й справедливості є для Іоанікія Галятовського неприйнятним. Адже всі морально-етичні та проповідницько-душпастирські казання Іоанікія Галятовського – це твори православної української людини XVII ст.

Проте принцип ієрархії передбачає підпорядкування. Наслідкування вищої правди є служінням їй. І тоді люди є рівними не у своїх правах і привілеях, а в праві на співучасть у спільному служінні правді Божій. Кожна людина має рівну гідність, коли вона займає належне їй місце в ієрархічному шаблі і тому виконує «єдине підґрунтя рівності – визначене їй служіння»<sup>188</sup>.

Джерелом служіння правді в людині є не розум, а релігійно-моральне одкровення людського серця. Правду людина не вираховує і не обчислює власним розумом, вона відкриває її всією глибиною власного серця, відчуває її, слідує їй або ж опирається, адже «дводкою дорогою люде на свѣтъ ходѣтъ), єдни доброю, другїи злою» [1, 140]. Правду неможливо виразити якоюсь загальною формулою чи концепцією і нав'язати людям в якості зовнішньої волі або організації. Вона обирається людиною не в силу якихось егоїстичних вигід, а в силу її онтологічної виправданості. «Людина покликана робити не те, що вона бажає, а те, що за суттю є добрим, що повинно бути»<sup>189</sup>. «Справа не в єдності, а в вільній згоді на єдність»<sup>190</sup>.

Як видатний православний письменник-полеміст Іоанікій Галятовський у своєму розумінні правди і правдивого життя ґрунтується на біблійному розумінні й вживанні цього поняття. У Біблії слово «правда-справедливість» стоїть у центрі конкретно визначеної групи слів, які виражають в українській мові поняття «праведний», «справедливість», «виправдовувати», «виправдання». Перш за все правда розуміється в Біблії як атрибут «праведності», що розуміється як

---

<sup>186</sup> Алексеев Н.Н. Идея справедливости // Русская философия права. - СПб, 1997. - С.371.

<sup>187</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. - М., 1992. - С.118.

<sup>188</sup> Там само. - С.124.

<sup>189</sup> Там само. - С.121.

<sup>190</sup> Соловьев В.С. Три речи в память Ф.М. Достоевского // С.ч. в 2-х т. Т.2. - М. 1990. - С.305.

моральна порядність; значення цього поняття настільки розширилося, що воно може позначати повне виконання всіх Божих заповідей, але при цьому завжди розуміється як таке, що надається людиною Богові у своє виправдання. Тобто біблійна правда в першому розумінні невіддільна від перспективи Божого Суда. Другий напрямок біблійної мислі надає праведності ширший смисл і безпосереднішу релігійну цінність. Моральна цільність людини завжди є лише відгуком і плодом всевишньої правди Божої, тієї дивовижної чуттєвості, з якою Бог скеровує всесвіт і одарює Свої творіння. Галятовський пише, що «колесниця Божа» має чотири кола, «чотири цноты головныи. Першое коло мудрость, ... второе коло мужество, ... третье коло повстдгливость, ... четвертое коло справедливость, гды кто справедливое живет на свѣтѣ, доброе чинить, а злого сд хоронит(ъ)» [1, 117-118.]. Ця Божа правда, яку людина осягає вірою, у кінцевому підсумку співпадає з Божим милосердям, і в якості останнього позначає то певний атрибут Божества, то конкретні дари спасіння «від щедрот Божих». Проте Біблії притаманне ще одне розуміння правди, на якому, зокрема, особливо зосереджується увага Іоанікія Галятовського, адже християнин повинен усвідомлювати, що правда, яка була явлена Богом в Ісусі Христі, є не чим іншим, як Його спасительною правдою, тобто Його милосердною вірністю. Отже, правда розуміється ще й у перспективі милосердя Божого як спасіння.

У «Ключі розуменія» чітко виявляється як старозавітне, так і новозавітне трактування правди, адже «обадва законы, старый и новый, не кажу(т) погоршенд чинити» [1, 198]. У Старому Завіті правда людська ототожнюється Іоанікієм Галятовським:

1 з *громадянською справедливістю*. Одним і тим самим словом у Біблії позначається й праведна людина й людина, права перед судом (Вих. 23. 6-8), іноді правий та невідкупний суддя (5М. 16. 18,19), який має визнати правоту невинного, виправдати його, встановити його порушені права (5М. 25. 1; Пр.17. 15). Адже «Волаеть до бога о помсту утрапен(ь)е людей убогихъ, сиротъ, в(ъ)довъ, приходневъ и неволниковъ»<sup>191</sup>. Старозавітні пророки допомагають християнину усвідомити моральне й релігійне значення неправди: те, що раніше сприймалося як просте порушення правил чи звичаїв, тепер постає зневагою святості Бога живого. «Великий зась былъ грѣхъ несправедливое судити, мл(с)рдїд людемъ не ѿсвѣдчати»[1, 99]. Тому неправда, тобто беззаконня, загрожуює дещо більшим, ніж звичайні покарання:

---

<sup>191</sup> Галятовський І. Грѣхи розмаитїи, Чернігів, 1685. // ЦНБ НАНУ: Колекція Попова 159. арк.10.

вона призводить до катастрофічної кари, яка уготована Богом.

2. з вірністю Закону, тобто з повним виконанням Божих приписів, (Пр.11. 4; Пр.12.8; 1М.18. 17; Єз. 3. 16-21 тощо). «Талантами називаються приказанД бжїи, котори повинен(ь) кождый члвкв заховати. Если шныи заховаемо, не вини смо нічого бгу, а гды любь єдино приказанаД бз(с)коє переступимо, а иншыи всб захоуемо, южь вини смо бгу десдть тысдчей талантщвъ, бо и тыи приказанД бз(с)кїи котори єсмо заховали, нічого южь не важать длд єдного приказанаД бозского, которое смо переступили» [1,71].

3. з нагородою, оскільки поведінка, узгоджена із Законом, є джерелом заслуг та процвітання, слово «праведність» починає означати не тільки таку поведінку, але й нагороду за неї (5М. 24. 13; Пр.21. 21; Пс.23. 3 тощо). У Галятовського: «Хлібом єсть ласка Бжад, которую даєть Бгъ людемъ, чуда межы ними чындчи» [1,76]; «Добрымъ людемъ даєть Бгъ ласку свою великую, а злымъ людем не даєть такои ласки» [1,130].

4. з мудрістю і благістю. В останніх книгах Старого Завіту до суворой справедливості (δικαιοσύνη), яка повинна панувати в стосунках між людьми, додається в Прем. 1. 1, 15 новий аспект: правда як премудрість, що здійснюється у справах, премудрість, яка перекладається грецьким словом σοφία «софія», премудрість стриманості й розважливості. «През(ь) учинки наши добрыи маємо шукати науки Хр(с)товои»[1,73]; «Око дшєвное, разумь, сумлен(ь)є, сердце свое маємо чистое ѿ грбховь заховати, то будемо цр(с)тва нб(с)ного шукати и око(м) чистым(ь) ѡбачимо ѡное и найдемо»[1,73].

Для Іоанікія Галятовського в семітській ментальності правда-справедливість є не стільки пасивно-беземоційною установкою, скільки внутрішньою солідарністю судді з тим, хто правий; таким чином, слово «правда» означає те, що впливає з рішення суду, наприклад, звільнення звинувачуваного. У цьому випадку слово «правда» наближується за змістом до слова «благодіяння», а в підсумку й до слова «милостиня», «людинолюбство».

У Новому Завіті привертає увагу Іоанікія Галятовського насамперед те, що наставляння до правди-справедливості в юридичному сенсі цього слова не є центральною темою благовістя Ісусового. У мові Ісуса праведність розуміється як благочестя згідно Закону. У християнстві апостольського періоду правда як справедливість також не є центральним питанням молодій християнській церкви. Більш актуальним стає поняття правди-святості. Правда Ісуса постає правдою, якої слід прагнути й за яку слід страждати, тобто вірністю християнським нормам моралі й життєустрою. Можна казати про те, що

поняття правди набуває більш екзистенціального трактування, з яким найповніше корелюється позиція Іоанікія Галятовського.

У благовісті Ісусовому упованню на Бога має більше значення, ніж дотримання заповідей. Можливо, Ісус не надає якогось нового смислу словам праведність та праведник, тому що Він надає нового смислу поняттям «нищий», «смирений», «грішник». Можливо, також, що Він називав вірою істинну праведність, як на справжніх праведників (Мт. 9. 13) й визначив виправдання як прощення, обіцяне смиренним (Лк. 18.14). Саме такого розуміння благовістування Іісуса як месії правдивого дотримувався Іоанікія Галятовського.

На трактування Іоанікія Галятовського як православним полемістом поняття правди суттєвий вплив справила концепція християнської правди, яка міститься в посланнях апостола Павла. У «Ключі розуміння» майже в кожному своєму казанні І. Галятовський цитує апостола Павла. Апостол Павло в Гал. 2. 11-21 протиставляє дві системи виправдання й надає слову «виправдання» його християнського значення. «Ми ввірували в Христа Ісуса, щоб нам виправдатися вірою в Христа, а не ділами Закону. Бо жадна людина ділами Закону не буде виправдана» (Гал. 2. 16). Тим самим докорінно змінюється смисл поняття праведності. Віднині людина вірить у Бога, і Бог її виправдовує, тобто забезпечує їй спасіння вірою і єднанням з Христом. Від апостола Павла слово «правда» та його похідні позначають християнські реалії спасіння. Впевненість у Божому благоволінні вже стає реально відчутною: Дух (Гал. 3. 2) та життя одночасно свідчать про виправдання та утворюють його. Центр тяжіння зміщується від Страшного Суду до праведності, що розглядається як вже наявний певний стан, який, одначе, перебуває в есхатологічному плані, адже віщує блага небесні.

Іоанікій Галятовський чітко усвідомлює парадоксальність християнського трактування правди порівняно з іудейською правдою, яка в його полемічній спадщині піддається жорсткій критиці. «Х҅ ганить жидовь, которыи тѣло ѡчищали, а ср(д)це мѣли нечистое» [1,95]. Людина не в змозі отримати Божого благословіння через власну праведність; щоб бути угодною Богу, більше значення має віра. Виправдати грішника – дія парадоксальна й навіть противна вченню про правосуддя, де виправдання винуватого постає якраз найбільшою помилкою. Аналогічний парадокс спостерігається й тоді, коли Бог являє Свою правду нічим не обумовленими благодіяннями, що розповсюджуються на весь світ і перебільшують найсмівлівіші людські очікування.



Правда Божа виявляється й діє не так, що Бог задля Свого задоволення бажає мук і смерті грішника, хоча би цей останній і був здатен до життя, а так, що Бог, в якості Святого Носія життя й істини, від вічності дав право на життя й блаженство лише добру (1М. 1. 31) і осудив зло, як пряме заперечення Божественного життя, на смерть і страждання. «З(ь) власної волі своєї члвѣкъ грішить, а бгѣ не побуждаєть єго до грѣха и не кажесть злогѣ чинити» [1, 128]. Тому будь-яке буття, що з власної волі (інакше б не було правди, а постало би свавілля) обирає зло, тим самим прирікає себе на певну злу долю: грішник повинен вмерти. Дія правди Божої в житті окремої особистості тепер складається відповідно з того, щоб кожному відплатити тією долею, яка природно випливає з обраного кожним напрямку власного життя. Отець Небесний бажає покаяння грішника, а не муки його, але, якщо грішник обирає смерть, то він сам через себе й вмирає. Це не означає, що грішник карається без участі Бога: так було б, якщо б винуватцем наявної противної злу світобудови (за якої зло гине, гріх карається) був би не Бог, а хтось інший. Оскільки ж світ та закони його існування своїм початком мають Божу волю, то першо-причиною покарання слугує не щось інше, не якась незалежна від Бога сила, римський фатум, а та ж правда Божа, тільки керується вона не почуттям образи, а моральною гідністю буття. Ця правда не може суперечити любові, тому що вона перемагається не бажанням задоволення, яке виключає любов, а прямою неможливістю без заперечення себе дарувати мир та життя ближнім.

Апостол Павло в Першому посланні до Римлян визначає християнське життя як правду від Бога. Це висловлення має певну перевагу в тому, що воно зберігає дещо від есхатологічного смислу, який першопочатково вкладався християнами в поняття Спасіння й Царства. Разом з тим воно підкреслює вже існуючу благодать, адже протистоїть «праведності через справи». «Правда-бо Божа з'являється в ній з віри в віру, як написано: «А праведний житиме вірою» (Рим. 1. 17). Отже, правда Божа є Божою милостю, есхатологічною й навіть апокаліптичною, проте реально і вже зараз відчутною в християнському житті. Павло вказує, що правда Божа сходить із неба, «бо гнів Божий з'являється ... на всяку безбожність і неправду людей, що правду гамують неправдою» (Рим. 1. 17). У Павла зустрічаємо й думку про правду Божу як Божий атрибут милосердя. В Рим. 10. 3 обидві позиції зближуються: «Вони-бо, не розуміючи праведності Божої, і силкуючись поставити власну праведність, не покорилися праведності Божій». Не випадково, що в казаннях Іоанікія Галятовського цитати з апостольських послань Павла займають так багато місця,

постають основою риторичного трактування, стрижнем барокового «плетіння слів».

Апостол Павло найбільш концентровано висловив сутність взаємин між дохристиянською етикою закону й християнською етикою благодаті. Його полеміка скерована не супротив законів Мойсея чи ритуального закону, а проти загального поняття про закон як імперативну норму, проти всіх форм регламентації людського життя, заснованих на вольовому наслідуванні норми. Тому правда Христова є цінністю надполітичною, надюридичною і, «що дивовижно, цінністю надморальною»<sup>192</sup>. Христос не приніс нового закону, нових моральних норм. Він приніс нову правду, до якої завжди буде дотичним префікс «над-». Для тих, хто її не розуміє й не сприймає, вона буде виглядати ірраціональною, парадоксальною, навіть безумною. Для тих, хто її приймає, – надморальною, надзаконною. Вона досягається не за правилами й нормами, а інтуїтивно, і тому може підкорятися правилам, а може й не користися їм.

Таким чином, біблійне вчення про правду в інтерпретації Іоанікія Галятовського виявляється двоаспектним. Людина повинна «творити правду», адже суд Божий здійснюється протягом історії; цей обов'язок досягається в духовному смислі, призводить людину врешті-решт до «поклоніння в душі й істині». З іншого боку, у перспективі задуму спасіння людина розуміє, що вона не в змозі оволодіти цією правдою через власні вчинки, але одержує її як дар благодаті. «Тут же належить нам в'їдати, же гды хочемо мы що доброе чынити албо чынимо, уперезаєть нас ласка б'жд и побуждаєть, жебы смо и хот'ѣли чинити и чинили доброе» [1,127]. У підсумку правда Бога не зводиться до здійснення суду, вона є милосердною вірністю волі до спасіння, вона створює в людині ту правоту, якої сама від неї вимагає.

Двоєдиний смисл слова «правда» свідчить про те, що істина є те, чому служить кожен крок нашого життя, оскільки наші прагнення спрямовані на пошук кінцевих смислів власного існування, які виявляються тією самою живою правдою, тією справжньою екзистенцією, яка й надає людині повноти й сенсу життя.

Проблема правди постає стрижнем полемічних творів Іоанікія Галятовського. У кожному з них правда розглядається в конкретному аспекті, адже правда в трактуванні Іоанікія Галятовського виявляється складним багаторівневим концептом, який поєднує в собі вищу Божественну правду (тринітарну істину християнського Бога); істину

---

<sup>192</sup> Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. - М., 1994. - С.37.

науки й людського знання про світ і людину; і правду як соціальну справедливість (народну правду). І. Галятовський виділяє в українській традиції світобачення правду-істину та правду-справедливість. Перша фіксує істини повсякденного буття і має ті переваги перед іншими істинами, що говорить про саме життя, а не про щось аналітично вичленоване з нього. Правда-справедливість не задовольняється «об'єктивним» ставленням до світу, а дає йому оцінку, оцінює міру його справедливості.

Правда й істина завжди були й залишаються найвищими з гуманістичних цінностей людини. Все, що ми намагаємося досягнути й зрозуміти, можна викласти у двох питаннях: «Як жити? Для чого жити?» Процес народження відповіді на ці питання вічний та повсякчасний. Будь-яка спроба відділити істину від суб'єктивно-практичного, гуманістичного контексту людської життєдіяльності неминуче обертається не просто трагедіями й катастрофами, а й знищенням самої істини. І. Галятовський один з небагатьох мислителів того часу, хто спромігся досягнути неоднозначність поняття правди.

У Іоанікія Галятовського допускається існування декількох правд, і всі вони борються, не терплячи одна одну, навіть не намагаючись примиритися одна з одною, щоб створити єдину правду. Істина й правда в певних межах починають поєднуватися як значення і зміст. Істина звужує багатозначне поле правд і визначає те місце, де ці правди співіснують. Правда у Іоанікія Галятовського починає визначати єдність істини й змісту, істини та справедливості. Він вважає, що істина – це надання можливості співіснувати декільком правдам та допускати їх протиріччя. Сьогодні підтвердило важливість такого бачення правди, тому що діалектика правди й істини сьогодні виражає найважливішу рушійну силу суспільного видозмінення. Оскільки наявне світобуття оманливе, хибне, то з погляду Іоанікія Галятовського, правда має протилежні властивості. Внаслідок цього правда мислиться головним чином як особливий екзистенціальний світ, у якому панують визначення, протилежні наявному порядку буття.

Розглянемо зазначені аспекти розуміння правди І. Галятовським докладно.

Однозначною, але недосяжною в людському світі постає Божа правда. Ідея протиставлення Бога й світу проходить однією з основних у творчості Іоанікія Галятовського. Бога він розуміє як надприродне і нематеріальне начало, єдину, вічну й об'єктивну, існуючу саму в собі, незалежну, непізнанну істину. Бог – це вища воля, творча сила, основа буття, якій підпорядковане все існуюче у світі. Цьому божественному світові істини й добра протистоїть створений Богом

з нічого тимчасовий, «гріховний», земний світ зла з його жорстокістю, несправедливістю, зрадою, насильством.

Проблему природи людини Галятовський розв'язував, виходячи з розуміння сутності Бога, підвалин світобудови, торкаючись водночас і моральних та соціальних цінностей. Внаслідок морального падіння люди втратили розуміння своєї природи й створили хибний світ і хибне суспільство. Вони подібні вселенському морю, яке весь час нібито одне й те ж саме, а насправді – щомиті різноманітне і характеризується різними станами та особливостями. У XVI – на початку XVII ст. до цього підходили й інші українські автори, зокрема Віталій з Дубна, Ісайя Копистенський, Кирило Транквіліон-Ставровецький. І. Галятовський та його однодумці актуалізували цю проблему й запровадили її в широкий філософський контекст. Її подальшу розробку можна простежити в працях Данила Туптала, Григорія Сковороди, котрі розглядали природу людини як прояв двонатурності всього сущого в універсумі і як рух унікальної людської душі до Бога. Вони бачили цю природу саме в здатності людини змінюватися в напрямку наближення до Бога.

Отже, «правда» для Галятовського – категорія не логічна, а життєво-практична, екзистенціальна. Тому вона співмірна з усім світоустроєм, який для Іоанікія Галятовського, як і для інших мислителів доби українського бароко, є тотожним поняттю «Бог». Бути правдивим для людини – це діяти, почувати й мислити за вимогами, котрі ставлять земля, небо, повітря – весь світ, який одночасно «перебуває в Бозі», це значить «бути в Христі» й «мати Христа в собі». Безумовна, повна правда – істина – є атрибутом Бога. Вона майже недосяжна для пересічної людини. Людський, екзистенційний вимір істини позначається у творах Галятовського поняттям «правда». Ідеал правди для мислителя пов'язується з християнською антропологією, розгортається виключно на її тлі.

Але у співвідношенні «Божої правди-істини» і правди людського світу наявна колізія, на яку звертає увагу І. Галятовський. Світ, хоча й приховує в собі правду або Христа, водночас є несумірним з Христом, про якого сповіщає Біблія, де він зображений учителем, помічником, досконалим носієм добра, постраждалим за правду-істину. Христос залишив свою правду в природно-предметному світі, але хибне, неправдиве життя людей, які втратили «месію правдивого», не дає змоги людям відшукати її. Люди роблять вигляд, що мають месію і знають, де правда, тим самим порушуючи існування небагатьох праведників, які мусять боронити правду, внаслідок чого, згідно з бароковим орнаментом аргументації Іоанікія Галятовського, реальним

земним носієм правди і ідеалу правдивого життя може бути лише героїчна особа. Вона обстоює свою землю, свій народ, свою віру, але, водночас, це значить, що вона обстоює Христа.

Як бачимо, розуміння правди І. Галятовським не має виключно теологічного характеру, за християнською термінологією, якою він користується, постає система визначень людського світу, життя в якому має бути правдивим. Отже, І. Галятовський тут суттєво відступає від теологічної доктрини, яка переносить правду у потойбічний, «ненаявний» світ. Людський світ Іоанікія Галятовського, як царство правди, виступає потенційною здатністю цього неправдивого світу змінитися на краще, набути нових форм і новий порядок.

Виходить, що правда не тільки здійснена, але вона несе в собі також характеристики «ненаявного буття» у двох аспектах: «ненаявне буття», як радикальна зміна існуючого буття, його зникнення, і «ненаявне буття», як система властивостей наявного світу, котрі не реалізували себе, але мають можливість реалізуватись. Отже, правда постає із «ненаявного буття», яке є властивістю самого буття. Правдивий світ через це не може бути статичним, бо в ньому, як у морі, у хронологічно визначений час функціонують різночасові, тобто різної тривалості і якості явища та речі. Тому правда весь час міняється, не буває абсолютною і, таким чином, вичерпною або «повною правдою». Пошук правди у Галятовського направлений на знаходження певної правди того чи іншого покоління.

Оскільки кожна конкретна людина живе у світі «неправдивому», вона також неправдива, але, зважаючи на те, що у цьому світі присутня правда, то і людина виступає носієм світової правди. Людині доводиться діяти в різних обставинах, вона може не зрозуміти обставини, приймати зручні рішення, перетворюючись на суб'єкт обману. Отже, людина також релятивна, несе в своєму житті правду й оману водночас. Звідси випливає, що людина правду й оману може з'ясувати тільки у поступі, який внаслідок життя людини у світі – морі не може бути лінійним або виключно природним. Людина, згідно зі своєю природою, невідворотно простує до смерті, але діючи в різних обставинах, вона чинить опір смерті, отже прагне уникнути небуття внаслідок своєї свободи. Поступ, таким чином, це не реалізація природного потенціалу або божого замислу, а форма та спосіб різнопланового вільного діяння, яке удосконалює людський досвід і її моральність, тому І. Галятовський пише: «поступай від цноти до цноти, бо кожна цнота – це цінність, яку виробляє або освоює людина». Отже, правда має не тільки негативний аспект – це не тільки «ненаявний світ», але і всебічна вільна реалізація людських знань, здібнос-

тей та набуття умінь, що має поліваріантний, багатомірний зміст.

В умовах, коли все в Україні «розповзалось», потрібен був спосіб духовної консолідації, що спирався на «істинний путь» або ж на «істину». Але ця істина могла бути не частково подібна, а універсальна й безподібна. Такою безподібною істиною ввижається І. Галятовському якраз «істина Господа».

Іоаникій Галятовський у своїх творах «Ключ розуміння», «Ісус Христос-Месія правдивий» тощо намагався відділити фундаментальні істини від тимчасових і з'ясувати, чи можливо це взагалі. Адже однією з основних характеристик будь-якої істини є її відносність, хоч людина завжди намагалася віднайти фундаментальні – вічні істини. І. Галятовський подібний підхід до «сотворенной» мудрості-істини перебрав ще з певних творів Києво-Руського періоду. У «Слові про Закон і Благодать» говориться про те, що дійсно потрібно поважати, приймати й на що треба націлюватися – про істину універсальну, всеосяжну, яка тотожна Благодаті, яка змінює однобічність Закону й подібна до Сонця. «Благодать дарована всьому світу»<sup>193</sup>.

Зміст знання (насамперед істинного) визначається не самою реальністю як такою, а «змінною її людиною», тобто практикою. І якщо у Іоаникія Галятовського «Двоякая есть мудрость – несотворенная и сотворенная; несотворенная есть albo естественная albo персональная; естественная мудрость, – поясняє Галятовський, – это естетство Божеское, персональная – это сынъ Божий, сотворенная мудрость есть albo набитая презъ працу albo явленная отъ Бога»<sup>194</sup>. «Естественная» мудрість – це вічні фундаментальні істини, які не потребують, з погляду Галятовського, будь-якого доказу й не піддаються сумніву. Все, що він відносить до мудрості «сотворенной», – є істинами тимчасовими, змінними, зникаючими.

Будучи високоосвіченою людиною, Галятовський так, як і інші вітчизняні мислителі цього періоду, серед доброчесностей цінував мудрість, знання, розум, освіту. На його думку, це головна рушійна сила на шляху пошуку правди, і в цьому він стверджував певну пізнавально-наукову істину. Як просвітник І. Галятовський вважав, що ідеальним може бути тільки таке суспільство, яке забезпечує людині реалізацію її творчих здібностей шляхом освіти. Проте І. Галятовський глибоко розумів, що просвітницька діяльність у школі, церкві і

---

<sup>193</sup> Слово про Закон і Благодать/ Переклад С.В.Бондаря // Філософська думка. - 1998. - №4. - С.467.

<sup>194</sup> Цит. за: И.И.Огієнко Проповеди Іоаникія Галятовскаго, южно-русскаго проповодника XVII-го века. - Харьковъ, - 1913р. - С11.

деінде може бути ефективною, за умови, якщо в ній віддзеркалюється правильна характеристика ролі правди в житті людини й суспільства.

Як зазначає дослідниця педагогічних ідей Іоанникія Галятовського Г.Панчук, розроблена Галятовським система виховання своїми витоками сягає в його релігійно-філософську концепцію гуманізму з визнанням переваг духовного над матеріальним, а також самоцінності особистості. Згідно з авторським тлумаченням, виховний процес повинен ґрунтуватися на принципах християнської етики з урахуванням досягнень народної педагогіки, традицій, звичаїв та обрядів у різних формах соціальної практики. Відтак, за Галятовським, головна мета педагогічних зусиль полягає в тому, щоб плекати в кожному працелюбність, високі моральні якості, риси борця за справедливість, прагнення розуму, краси душі. Мовою сучасної науки І. Галятовський тлумачить людину, як всебічно і гармонійно розвинену особистість. Її виховання покликане було формувати духовно-моральні норми і принципи, почуття та переконання, розвивати навички моральної поведінки дотично до потреб тодішнього суспільства. З упевненістю можемо стверджувати, що моральне виховання є стрижнем педагогічної концепції Галятовського. «Моральна» мета обумовлена і неподільна із земним життям людини і реалізується нею шляхом досягнення блага в реальному бутті. А от звернення до серця і розуму людини філософ розглядав за найкращий психологічний інструмент, який завжди дієвий і знаходить відгук у душі, спонукаючи її до кращого<sup>195</sup>.

Важливим аспектом педагогічної концепції І. Галятовського вважаємо стимулювання інтелекту та пізнавальної активності. Задля цього він рекомендував використовувати надбання зі скарбниці усної народної творчості – легенди, казки, бувальщини, загадки тощо.

У педагогічній теорії І. Галятовського відзначаємо органічну неподільність розумового виховання з моральним. Найціннішими моральними якостями він вважав правдивість, чесність, доброту, працелюбність, повагу до людської особистості, любов до Батьківщини, готовність жертви заради її інтересів, гуманізм і шанобливе ставлення до інших народів. У вихованні він особливо обстоював принцип народності, підкреслюючи, що українцям властиві патріотизм, гуманність, вірність громадянському обов'язку, працьовитість, допит-

---

<sup>195</sup> Науково-педагогічна спадщина Іоанникія Галятовського Автореф. дис... канд. пед. наук: 13.00.01 / Г.А. Панчук; Прикарпат. нац. ун-т ім. В.Стефаника. - Івано-Франківськ, 2004. - 19 с. - укр.

ливість, відвага, скромність. Відтак у практичній педагогічній діяльності він неперушно дотримувався правила: все творити заради блага людей<sup>196</sup>.

Проте українські мислителі часів Іоанікія Галятовського «вже не ставлять моральних уявлень людей у пряму залежність від їхніх знань природи<sup>197</sup>», адже за умов Руїни «успіхи науки й теоретичної думки малі й знецінювалися в очах морально стомлених людей»<sup>198</sup>. Доба бароко у Європі й Україні показала, що висунута античними філософами ідея зближення науки й моралі, інтелектуального й духовного прогресу не витримала іспиту часом. Українські барокові мислителі (зокрема І. Галятовський) обирали не «вченість», а «святість» з її особливою принципово «темною», але одухотвореною мудрістю. Вони знали, що духовна реальність не тотожна фізичній і що вивести якісь моральні істини з нових наукових концепцій неможливо хоча б тому, що принцип відносності наукового знання не міг бути перенесений до сфери етики. Відносна мораль для І. Галятовського вже не правда, а зловмисний самообман. Як слушно зауважує А.Макаров, «Українська думка прореагувала на шокуючі суперечності науки ідеєю розриву ціннісних і пізнавальних категорій. Рішуче відмежовуючи етику від натурфілософії й природознавства, вона стверджувала, що людина має покладатися у житті не лише на свої знання, а й на якусь іще «мудру заховану силу»<sup>199</sup>. Справжню моральну цінність має не «дурного глупота» і не мудрість вченого, а вища, незбагненна духовна сила людської душі, яка за традицією називається християнською простотою. Перед її правдою найосвіченіша людина почувається мізерною. І дається та простота не через роздуми, не через навчання, а через віру завдяки наближенню до Бога. Ця простота і є справжня мудрість, Божа правда, що надає духовної сили.

Гуманізм великого просвітителя зростав на вірі в самоцінність людини, її права вільного вибору, повазі до її гідності. Вивчаючи теоретичний доробок і практичну педагогіку І. Галятовського, робимо висновок, що вони ґрунтувалися на принципах духовної спрямованості виховання, спадкоємності християнських ідеалів, суспільної користі та ідейності. Джерелом постійного вдосконалення педагогіч-

---

<sup>196</sup> Науково-педагогічна спадщина Іоаннікія Галятовського Автореф. дис... канд. пед. наук: 13.00.01 / Г.А. Панчук; Прикарпат. нац. ун-т ім. В.Стефаника. - Івано-Франківськ, 2004. - 19 с. - укр.

<sup>197</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994. - С.58.

<sup>198</sup> Там само. - С. 54.

<sup>199</sup> Там само. - С. 54.



них ідей І. Галятовського є його освітня діяльність. Саме вона уможливила реалізацію прогресивних для того часу підходів. Так, він пропонував будувати систему навчання й виховання на таких провідних ідеях: любові та повазі до особистості; переконаності у необхідності обстоювати свою віру; вимогливості насамперед до себе, а потім – до інших; спрямованості діяльності на добро, на задоволення потреб людини в саморозвитку та в самореалізації; формуванні патріотизму – необхідної умови збереження національної і культурної самобутності українського суспільства<sup>200</sup>.

І. Галятовський ставить людину в центр світової битви добра зі злом за владу над людською душею, а отже, – над вищою правдою людського життя. Цим знімаються всі суперечності теологічного розв'язання етичних проблем, і етика постає як правосуддя людини у звільненому від церковної схоластики вигляді. Цим стверджується прекрасна роль людини як найголовнішої святині у храмі буття, як єдиної у світі прометеївської сили, що здатна подолати хаос темряви на шляху до сонячної гармонії щастя, добра і краси.

Осмилюючи проблеми співвідношення Бога і світу, І. Галятовський прагне розкрити інші філософські проблеми: онтологічні, гносеологічні, етичні, соціально-політичні. Всі ці проблеми він розглядає в контексті осмислення людини, її щастя, свободи, надій та звершень на шляху до правди. Адже для людини доби бароко «психологічно комфортний світ християнської теології розпався на безліч мікроскопічно малих уламків. ... Відчуття Всесвіту не як дому, збудованого дбайливим Богом для тимчасового притулку людини, а туманної віруючої прірви, з якої на мить вириває і в якій знов назавжди губиться все суще, не могло не призвести до глибоких змін у світовідчутті людини. ... особистість, що виникає в часи бароко, наділена особливим почуттям метафізичної тривоги, страхом за себе саму, за світ, за природу, за минуле й майбутнє, за самий сенс буття, за Бога, за людський рід і розум»<sup>201</sup>.

На підставі викладених вище міркувань можна зробити висновок про те, що двоаспектне розуміння правди як явища субстанціонального та екзистенціального призводить дослідника до двовимірної моделі осягнення проблеми правди в полемічній спадщині Іоанникія Галятовського. Субстанційний вимір існування правди – це Божа прав-

---

<sup>200</sup> Науково-педагогічна спадщина Іоанникія Галятовського Автореф. дис... канд. пед. наук: 13.00.01 / Г.А. Панчук; Прикарпат. нац. ун-т ім. В. Стефаника. - Івано-Франківськ, 2004. - 19 с. - укр.

<sup>201</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994. - С. 42.

да як універсальна всеохоплююча ідеальна істина. Її повне осягнення людиною практично неможливе, але шлях до такої правди людина знаходить в постаті боголюдини – Ісуса Христа, в біблійному вченні, в огорожі православної церкви, адже «правдивад естѣ црков(ъ) наша, поневаж на заховуеѣ всѣ сакрамента, которыи постановилѣ Хѣ» [1, 109]. Екзистенціальний вимір існування правди, за І. Галятовським, – це правда як ідеал життя окремої людини та ідеал суспільного устрою в країні. Осягнення цього виміру правди є наслідком постійного морального вибору людини між Богом і Сатаною, між добром і злом, істиною й хибою, правдою й оманною, справедливістю й свавіллям. Щоб зробити правду екзистенційним модусом власного життя, людина повинна духовно перетворитися на «нового Адама».

Іоанікій Галятовський, як і інші представники Чернігівського кола XVII-XVIII ст., процес здобуття людиною правдивого життя розглядає у двох планах: природно-тілесному і екзистенціально-соціальному. Джерелом Божої правди, взірцем правдивого слідування Божому закону, як втіленню вищої істини, для мислителя постає природа. З двох окреслених позицій розуміння правди як втілення справедливості Іоанікій Галятовський вибирає прагнення жити по правді. Різноманітні види рівності в розподілі мають велике значення для політичного й правового регулювання людської поведінки, але справедливість, яка не має потреби в добродійності і може здійснюватися суто на підставі розрахунків розуму, неприйнятна українському мислителю. Для нього знання законів, інструкцій та правил не замінює складний процес морального вибору. «Длд того мусдтъ сѣи бодтисд, живучи на свѣтѣ, жебы маючи волю волную, не наклонилисд до злого учынку якого» [1, 128]. Він має на увазі, що правда для всіх єдина, тому кожен має возвисити себе до неї, і тільки тоді він зблизиться з іншими людьми.

Правдиве життя у філософії Іоанікія Галятовського – це складний процес, у якому переплітаються не тільки істини предметні, пов'язані з визначеннями картини світу, місця людини в ньому, умінням спертися на відповідні знання про речі, але з істиною, яка постає як форма сприйняття світу «не об'єктивно», а як світу олюдненого чи, як писав Е.Гуссерль, «життєвого світу». У цьому світі надзвичайно велику роль відіграють символи, що ніби прокладають дорогу людським рішенням та їх реалізації. І. Галятовський підкреслює у зв'язку з цим, саме роль символічної істини, тобто такої істини, яка визначається набором певних аксіоматичних положень, що приймаються як вихідні і універсально істинні критерії. Символічна істина, з погляду Іоанікія Галятовського, співпадає з істиною пророчою, отже, з

такою, яка вже провіщена, перебуває в світі і мистецтво життя полягає у тому, щоб знайти цю істину. Вона, таким чином, може пояснюватися у контексті двох ніби протилежних, а по суті співвідносних принципів та логік містичного мислення, притаманних саме православному філософсько-теологічному мисленню – апофатичного та катафатичного засобів аргументації.

Апофатичний принцип аргументації виходить з того, що речі являють істину, але навіть у всій своїй повноті не виражають саму істину, оскільки істина продовжує залишатися по той бік предметності. Апофатична логіка, таким чином, негативна, будується за принципом заперечення. Будь-яка річ або явище недостатньо істинні, тому і будь-яка людина не правдива до кінця.

Катафатичний принцип аргументації наполягає на тому, що будь-яка річ і будь-яка людина є прямим виявленням істини. Звідси випливає, що вся правда буття людям дана, і тільки від властивостей людини залежить, чи розуміє вона істину, і, таким чином, може праведно жити, чи не розуміє, тому і не здатна бути праведником. Іоанікій Галятовський обидві логіки поєднує. Внаслідок цього ми маємо надзвичайно складну картину уявлень про співвідношення істини й правди у людському існуванні. Для нього існувало дві істини: філософська та богословська. Предметом першої є природа, реальний, тілесний світ речей, а теологія повинна займатися вченням про Бога як єдину субстанцію і Творця.

Ця проблема у XVII ст. була надзвичайно актуальною і для західної філософії. У ній ми бачимо реставрацію або продовження ідей природної людини, яка пов'язана з філософією стоїків та кініків, а також ідеал раціоналіста, який дійсно людським життям вважає життя як діяльність. Дана тенденція тісно пов'язана з раціоналізмом Аристотеля і реалізмом Фоми Аквінського. Проте в православно-орієнтованій українській філософії XVII ст. обидва варіанти асоціювалися з католицько-протестантською Європою, котра заявляла свої претензії на панування в Україні. Через це українські мислителі та громадські діячі, зокрема діячі Чернігівського науково-мистецького кола намагалися виробити своє вирішення проблеми ідеалу як критерію правдивого життя людини, яке б відрізнялося від західноєвропейського.

Правда та істина виявляють у міркуваннях Іоанікія Галятовського неоднозначний і трагічний діалектичний характер. За певних обставин актуалізація правди та істини обертається у свою діалектичну протилежність. У цьому випадку свідомий вибір людини пізнати або зрозуміти правду, або досягнути істину призводить до свідомого пережиття «падіння» та усвідомлення втрати панування над собою.

Мислитель прагне виробити такі принципи, які б допомогли людині віднайти істинний шлях до щастя, до вищого блаженства. З точки зору Іоанікія Галятовського впливає, що правдиве життя постійно стикається з оманю, і омана є необхідним злом для того, щоб правдиві люди краще помічалися, а також виявляються значні колізії між істиною, як підставою правдивого життя, і самим процесом цього життя. Людина вимушена довіряти і не довіряти собі, шукати вищого арбітру, який міг би засвідчити легітимність людського вибору власної правди.

Оскільки людина живе у світі, який в однаковій мірі правдивий і не правдивий, вона сама робить таке розрізнення, тому людська правда і ошуканство виявляються співмірними світу, а світ кожної людини є символіко-предметним світом, де функціонують як правда, так і обман. У цьому плані людина постає в контексті філософії Іоанікія Галятовського не тільки мікрокосмом. Вона функціонує і як ключовий символ світу, як така частка світової реальності, через яку інші люди здобувають від неї як правдиве, так і оманливе розуміння дійсності, вивірені й хибні цінності життя.

Людина у філософії Іоанікія Галятовського – символ макрокосму і джерело всіх інших символів, що виражають макрокосм. Навіть земля з її надрами, з точки зору Іоанікія Галятовського, виражає людину, і найяскравіше це проявляється в його характеристиці Христа. Світ у біблійному розумінні, чудесний та повноцінний, і Бог (за Галятовським) готовий ризикнути своїм сином, щоб довести людям істину та правду буття в ньому, «бо самъ и еденъ Х҃ъ собою самымъ заплативъ бѣу отцу своему за людей грѣшныхъ» [1,63].

Разом з тим визначення правди буття людини не можна розглядати, як гносеологічне наближення до істини, скоріше за все, тут ми маємо справу з двома різними істинами, без яких неможливе правдиве людське життя. Отже, правдивим виявляється таке пояснення і такий спосіб життя, у межах якого феноменальний світ, тобто світ символіко-понятійний і світ реально-предметний, поєднуються в житті людини як мікрокосм.

Людина, яка існує праведно або правильно, виявляється і частиною макрокосму і центром мікрокосму. Як частина, вона споріднена із структурою макрокосму, а як центр, вона, з'єднає в собі визначення макрокосму та мікрокосму. Тому критерій правдивості може бути також двозначним – це критерій нормативний, визначений певною символічно-понятійною структурою мислення і культури та ефективний, тобто з погляду тієї корисності, що отримується внаслідок певної користі, отриманої від діяльності. Характерною рисою тлумачен-

ня правди І. Галятовським є акцентування передусім на нормативній стороні правдивого життя. Вона задається текстом Біблії, творами отців церкви, взірцем праведного життя, яке характерне для праведників взагалі і ченців зокрема. «Слухаймо и мы слова бжгого, гды оноє проповѣдують и заховуймо оноє, то и мы домъ свой, себе самыхъ, збудуемо на мощномъ камени, на Хрѣѣ» [1, 115].

Іоаникій Галятовський намагався все своє життя знайти шлях до правди через істини буття й навчити інших, як іти шляхом правди до Бога. Подібний пошук був би неможливим, якщо б антропологічна концепція Іоаникія Галятовського не містила ідеалу правдивої людини, взірця для наслідування, який він пропонував своїм учням як просвітник, і своїм парафіянам як проповідник-полеміст і душпастир.

### 3.2. Ідеал християнської людини у вченні І. Галятовського

З екзистенціального розуміння правди впливає в Іоаникія Галятовського концепція «правдивого життя», тісно пов'язана з ідеалом людини й суспільного устрою. Щоб визначити власний шлях до правди, пересічна людина повинна мати в своєму розумі й серці зразок правдивої поведінки, ідеал правдивого життя. Тому в своїх казаннях І. Галятовський постійно апелює до ідеалу правдивої людини та ідеалу правдивого суспільного устрою, що мають, на його думку, запанувати в Україні. Розглянемо докладно ці аспекти спадщини Іоаникія Галятовського.

Синтезуючи в собі західну й східну традиції сприйняття істини (як правди та мудрості) на ґрунті вітчизняної філософії, І. Галятовський надавав оригінальності, національної самобутності своєму філософському баченню світу. Проте неможливим виявляється говорити про цілісну антропологічну концепцію українського мислителя, адже «далеко не завжди культура прагне повноти зображення людини. ... В епоху бароко образ людини розщеплювався на складові. Була значимою не сама людина, а її відношення з силами добра і зла. Вона виступала проєкцією християнської картини світу»<sup>202</sup>. Саме тому проблема відповідності життя людини ідеалу божественної істини, пошук шляхів «життя в правді» поєднує досить розрізнені антропологічні уявлення Іоаникія Галятовського як типового представника

---

<sup>202</sup> Софронова Л.А. Культура сквозь призму поэтики. - М.: Языки славянских культур, 2006. - С.7.

українських православних мислителів доби бароко.

Природно, що провідна думка Іоанікія Галятовського про взаємозв'язок правди та істини привела його до релігійної та моральної проблематики. У цьому одна з особливостей його філософії – її практична спрямованість. Однак неможливість близько спілкуватися з буденністю співвітчизників через високий духовний сан не давала можливості автору повністю віддзеркалювати у своїх творах шлях шукання простою людиною правди через вічні істини земного-реального-буденного життя. Його професійна діяльність потребувала буденні проблеми пересічної людини переосмислювати в доктринальному контексті православ'я.

Антропологічна концепція Іоанікія Галятовського цілком відповідає православним теологічним уявленням про людину, проте має певні самотні риси. У даному випадку у творах Іоанікія Галятовського знову чітко прослідковується бачення українськими авторами XVI-XVIII ст. основної православної ідеї про теозис, тобто про уподібнення людини Богові, її наближення до Нього і єднання з Ним, яке розроблялося в рамках доктрини ісіхазму. Обожнення людини розглядалося як дар Божий, справа Його благодаті, прийняття чи відкидання якої ставилося в залежність від волі та діяльності людини. Правда мала стати основним допоміжним фактором на шляху наближення до Бога. Галятовський твердив, що людина постає, або створюється не із матерії, як абстрактної тілесності, а із фундаментальних субстанційних основ світу, якими є чотири стихії: земля, вода, повітря, вогонь. Таке розуміння людини, як однієї з основних складових існуючого світу, відіграє суттєву роль у поясненні людини у Чернігівському літературно-філософському колі. Цими елементами у Іоанікія Галятовського, як і у неформального лідера Чернігівського вченого гуртка Лазара Барановича, були стихії: земля – мертво тіло, вода – кров, повітря – душа, вогонь – бажання жити, діяти. У своєму творі «Ісус Христос – Месія правдивий» І. Галятовський так описує появу людини: «Тільки – человек в недосконалости своей, сына родит недосконалога, с материи, в единости четырех элементов»<sup>203</sup>.

На переконання Іоанікія Галятовського, сучасна йому людина внаслідок первородного гріха, скоєного Адамом і Євою, не має первісної гармонії і народжується внутрішньо суперечливою. Її тіло віддається чуттєвим пристрастям і надмірностям, душа розривається від протилежних бажань і нахилів, розум схильний до збочень і блукань. Щоб знайти в собі власну правду, людині треба вийти з цієї

---

<sup>203</sup> І.Галятовський. Ісус Христос, месія правдивий. - К., 1672. - С.1.

внутрішньої розірваності, звести, зосередити всі свої сили, інтереси й потяги в одній точці. Символом цієї точки є правда і поступ до неї. Тільки оволодівши правдою «в собі», людина здобуває цілісність, визначається у світі, правильно спрямовує своє життя. «І тому людина – це світ і темрява, небо і земля, янгол і звір»<sup>204</sup>.

Отже, правдиве життя, на думку Іоанікія Галятовського, не нав'язується людині природною необхідністю. Людина сама вибирає і формує своє життя, спираючись на мораль та життєвий приклад, яким слугує їй певний ідеал. Через це й скруту життя вона терпить добровільно, тобто вільно, а не фатально. Впливало з цього і те, що існування суспільства сприймається І. Галятовським не як збіг випадковостей, а як «любов», тобто взаємообмін всім кращим, що створено й напрацьовано людьми. Але цей обмін можливий лише тоді, коли його здійснюють на основі спільного ідеалу, який допомагає людині взаємодіяти з іншими людьми. Саме тоді особистість набуває всіх властивих людині чеснот і моральних якостей, хоч конкретне їх співвідношення у кожного своє, індивідуальне.

Але, на думку Іоанікія Галятовського, людина сама обирає свій шлях, свій спосіб життя, і навіть Бог нікого не примушує йти шляхом досягнення вищої духовності і пізнання істини. Ключовою темою його антропології постає тема свободи людини в цілому і зокрема тема свободи людського вибору. Протягом свого короткого життя, гадав І. Галятовський, людина намагається досягти певної визначеності, яку можна синтезовано назвати правдивістю перед Богом. Людина в усі часи усвідомлювала незрозумілу відкритість, одкровенність основ існування, «...бо подобній єсть Бог ззерцадлу...» [1, 63]. Бог, за І. Галятовським, – це невидима людиноподібна істота, котра дивиться у підзорну трубу – «ззерцadlo» на всі боки, все помічає, за всім слідкує, про все думає, всьому допомагає. Крім цього, Бог ще й усе «сотворил», бо «сильно схотів». Навіть Бог обирав і досягав реалізації свого вибору, а людині це має бути основним наказом щодо способу існування. Свідомий вибір відбувається в людині постійно. Тільки з допомогою розумного вибору людина може проникнути в Божі таємниці, внаслідок цього вона стає, згідно позиції І. Галятовського, «сотработником» Бога.

Для вчених Чернігівського кола така об'єднуюча Бога і людину ідея тісно пов'язана із христологічною метафізикою, адже Христос водночас є Боголюдиною і месією правдивим. Тобто І. Галятовський

---

<sup>204</sup> Касіян Сакович. Трактат про душу // Історія української філософії. - К., 2000. - С.99.

та інші чернігівські вчені XVII – XVIII ст. вважали, що за вірець життя правдолюбця слід брати життя Христа. Тому правда й правдиве життя в його творах розглядається через призму відповідності вчинків людини вченню Христа і його батька – Бога Отця. Якщо Бог створив людину і дав їй частинку себе – душу, то й царство небесне, на думку Іоанікія Галятовського, міститься не тільки «вгорі», але всередині нас, у самій людині. Проте знайти «небесне» в собі людина спроможна тільки тоді, коли докладе зусиль, щоб очистити від гріхів свій внутрішній світ. Саме на це звертав особливу увагу мислитель у творах «Ключ розуміння» та «Ісус Христос – Месія правдивий».

Начала, які виражають суть вибору, за Іоанікієм Галятовським, властиві людській індивідуальності. Одні з них зумовлені пропорцією, у якій у людині змішані світобудівничі елементи, а інші пов'язані тільки із душею як об'єктом боротьби Бога і Сатани, ангелів і темних сил. Через це всі люди, крім Сина Божого, вважав І. Галятовський, мають демонічне начало, яке протистоїть у кожній людині началу світлому, Божому. Вибір між праведністю (правдою) та гріхом (брехнею) через це постійно супроводжує людину. Щоб іти вперед, людина вибирає розвиток, який тлумачиться І. Галятовським суто лінійно: Христос, як початок відліку, засновує церкву, а кінця їй немає. Через це і правдиве життя має абсолютну основу, але триває безкінечно. Правдиве життя Галятовський, таким чином, бачить у розвитку людини, в зростанні її духовного багатства й досвіду діяльності. Воно формується внаслідок удосконалення людських дій, що втілюють мету прогресу, – життя богоподібного. Такі дії потребують проведення змін в існуючому негуманному світі, у тому числі й змін існуючого ставлення до суспільно-політичних відносин. Навіть «до смерти подвигайся по истинни, – пише Іоанікій Галятовський, – и Господь Бог поборет по тебе. До смерти воуи за правду, и сам Бог допоможет тебе» [1, 87].

Таке розуміння правди ґрунтується на християнській заповіді любові. «Заховаймо любовь, котрую Хс̄ кажетъ заховати, то вси народы признають, же наша правдивад ест(ъ) цр̄квь»[1,110]. Любов до ближнього і до Бога уподібнюється святими отцями руху від різних точок кола до її центра. Чим ближче людина до Бога, як центра, тим ближче вона до інших людей, адже кожна людина йде до єдиної мети – до Бога. Якщо перенести на суспільство цей образ, отримаємо ідеал правдивого суспільства, за І. Галятовським.

Прагнення жити по правді надає поняттю справедливості у Іоанікія Галятовського онтологічного статусу: справедливість виражає



відповідність способу життя окремої людини чи народу вищим цінностям буття. Поклик правди – це поклик онтологічної, а не гносеологічної істини. Розуму тут не вистачає. Тому лише через серце, через духовно-інтуїтивний досвід осягає людина надраціональну природу справедливості. Знання доповнюється вірою, а прагнення справедливості визначається вже не обуренням ображеного самолюбства, а щирим прагненням людини збагнути та виконати своє призначення в цьому світі. Саме це прагнення до справедливості відрізняє світогляд українців від більш притаманної західній ментальності боротьби за справедливість, що зрівнює людей.

З давніх часів в українській традиції основу існування правдивої людини, людини природної або навіть богоподібної, символізує центр її душі – серце. «Це не тільки орган тіла, а й особлива реальність, що перебуває поза людиною. Це те загальне, що об'єднує «всі серця»<sup>205</sup>. Галятовський пише: «Оком називаєтьсяд ... и серце наше, не телесное, але дшевноє, ... поневажь мовимо до якого члѣвка, ... вѣдаєть то серце твоє, що съ учиниль.» [1,73]. Пізніше у філософських творах Григорія Сковороди та Памфіла Юркевича<sup>206</sup> було детально показане місце серця в українському мисленні та баченні світу.

Серце для людини бароко – не частина людини, а центр її тілесності, душевності й духовності. Саме воно визначає правду буття. Українські мислителі XVI-XVII і попередніх сторіч, говорячи про розум, переважно мали на увазі саме духовний розум, який, згідно з їхніми тлумаченнями, був органічно поєднаний із серцем. Раціональне та ірраціональне, як вони вважали, не лише не суперечать, а й взаємно доповнюють одне одного. Відповідно до цього розуміння наближалися й такі поняття, як істина, правда, справедливість. Г.Сковорода говорив про два серця, а Галятовський розглядає єдине серце, але двоїчного змісту: серце-частина тіла людини та серце-мірило життя та правди. «Сам бгъ вѣдаєть сердца людскїи»[1,65]. Серце стає виміром істини та можливості проникнення в правду. І. Галятовський задовго до висновків Г.Сковороди випробовував свою думку щодо первинності ролі серця в істинному існуванні людини-творця. Гуманізмом сповнені його міркування про людські гріхи й провини. Так він вважав, що не є гріхом людини порушення нею моральних правил і звичаїв, які суперечать розуму, людина повинна слухати свій

---

<sup>205</sup> Шевченко В.І. Концепція пізнання в українській філософії. - К., 1993. - С.105.

<sup>206</sup> Див., зокрема: Сарапін О. В. Антропологічні розвідки П.Юркевича в їх відношенні до патристичної літератури // Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. - К.: Видавничий дім "KM Academia", 1995. - С.53-60.

розум і слідувати саме за розумом.

Основний інтерес Іоанікія Галятовського – людська душа. Але до пізнання людської душі людина все ж таки може дійти шляхом самопізнання. І важливо знайти ключ до власної душі, а тоді за допомогою цього ключа можна відкрити душі інших. Таким ключем, на думку Іоанікія Галятовського, є не розум, а почуття, емоції, естетичні, художні переживання.

Правда знаходиться в людській душі, тому-то й шлях до правди, вважає І. Галятовський, це заглиблення в себе, у свою душу, а звідти й шлях до пізнання світу, Бога. Людина повинна вносити у світ гармонію, добро, красу, працювати над тим вічним, що є найдорожчим для нас. Але поряд з красою та гармонією існує безладдя й безглуздя, які вносять у світ людина, несвідома сенсу свого життя. Тому І. Галятовський переймався ідеєю про упорядкування людиною свого життя, про необхідність вносити в нього лад, повертати життя на добро. Істина має слугувати цьому й ставати провідником до ладу, який є правдою.

Для Іоанікія Галятовського тандем душі й розуму – це шлях до майбутнього. Як дійти до мирного поєднання бурхливої природи людини і всесвіту, який і є Богом? Природна людина не завжди хоче і може дійти вищої правди (гармонії з Богом). Природний індивід – нестабільний, ризикований, запальний, що бажає своєї погибелі. Філософ вірив, що, обравши правду, як основу існування, людина здатна піднятися до моральної досконалості, а тому може мати щастя в земному житті. Якщо ж людина нещасна, то заважати їй відчувати щастя можуть три «неприятелі»: світ (недосконалий), власне тіло (гріхове) і Сатана.

Іоанікій Галятовський був одним з найвизначніших професорів Києво-Могилянської академії. А як ми показали в II Розділі, «у вченні про істину Києво-Могилянські професори проводять досить чітку диференціацію між знанням і вірою»<sup>207</sup>. Правда, здобута на підставі розуму і віри, вважав І. Галятовський, не може бути крайністю. Вона скоріше «золота середина», хоч додержання її нерідко змушує людину вступати у конфлікт із собою, а це породжує внутрішній дискомфорт, вагання й сумніви. Але внутрішні суперечності особистості усуваються, якщо людина шукає правду не самотньо, а в гурті з іншими людьми, перш за все з народом, згуртованим навколо певної ідеї.

Разом із тим Іоанікій Галятовський, як і всі діячі Чернігівського кола XVII – XVIII ст., допускав, що людина має право тлумачити на

---

<sup>207</sup> Горський В.С. Історія української філософії. - К., 2001. - С.93.

свій розсуд певний церковний статут чи заповідь, діяти згідно із власним розумінням християнської моралі. Тобто І. Галятовський підходив до церковних настанов і догм з точки зору здорового глузду і тлумачив їх раціонально.

Все це вказує на те, що він бачив людину не пасивною, покірливою, а творчою, активною, сміливою. Вона морально зобов'язана втручатися в світовий устрій, виявляючи силу Розуму, твердість духу і віру в перемогу. Світоустрій, встановлений людиною на основі вибору правдивого життя, з погляду Іоанікія Галятовського, є не тільки ознакою найвищої форми її існування. Але віра й розум – духовні добродієвності, котрі усталюють пошук правди, споріднюють людину із національною субстанцією, місцем, де людина народилася і живе. Правдивий світоустрій постає і єдиною надійною умовою нормального буття Гетьманщини, у суспільстві якої повинен панувати принцип «убозтва». Під «убозтвом» розумілося не матеріальне зубожіння нації, а заперечення думок про необхідність надмірного особистого майнового збагачення. Тому думка про загальне благо повинна передувати в діях кожної людини. Звідси постала і проблема убогості як самообмеження або, як пише І. Галятовський: «...убозтво добровольное», яке «маємо и мы взятии и за Христом ити» [1,135]. Таке багатство проявляється у нагромадженні знань, досвіду, мудрості, а не у потязі до мертвих речей та володінні ними.

Перед Іоанікієм Галятовським постає питання: визначити своєрідний універсальний критерій, що давав би можливість людині точно й безпомилково, праведно жити. Критерієм істини та правди, на думку автора, є совість розумної людини, яка керує всіма її діями, засуджує чи схвалює її вчинки, відчуваючи, що є істинне, а що є правдиве. Ще одним критерієм істини та правди є людський розум, який дає можливість людині пізнати закони природи й діяти відповідно до них. Цим самим І. Галятовський ставить природне право як критерій людських вчинків вище в чомусь закону Божого «Царствіє Божіє внутри вас єсть» [1,71].

Галятовський зрозумів, що не знайде правди ні в новій книжці, ні в новому цікавому співрозмовникові. Скрізь будуть тільки доктрини й слова. Він вважав, що все набагато простіше, правда не ховається за горами чи в «царстві розуму», чи в «царстві Божому», вона має бути досяжна кожному, хто хоче її осягнути, треба тільки хотіти й уміти її знайти. Отже, й істина не ховається, якщо істина взагалі можлива, вона повинна бути на поверхні первинних знань, але не так сталося, як гадалося, і пошук істини для досягнення правди переслідує кожен мислячу істоту.

Адже людина є не лише духовною істотою, а перш за все є істотою тварною, тілесною, природною. Як свідчать його твори, пошук правди, з точки зору природного процесу людського існування, мислиться Іоаникієм Галятовським діяльністю, що споріднена з тваринними інстинктами, емоціями, пристрастями. Завдяки цьому на шляху до правди людина змушена долати пристрасті та афекти, різні випадковості, котрі спонукають її вдаватися до тих або інших крайнощів.

Складність проблеми полягає в тому, що людина бароко відчуває, що вона не здатна бути до кінця ані «духовною», ані «тілесною». Безконечні вагання, роздуми, сумніви супроводжують кожен її крок. «Сум за втраченою ілюзією гармонії й внутрішньої досконалості – основа трагічного гуманізму бароко»<sup>208</sup>.

Зразком правдивого життя для Іоаникія Галятовського постає життя природне. Природа для Іоаникія Галятовського – це нібито розгорнута алегорія самої людини до гріхопадіння. Природа розуміється ним «як сукупність таємничих знаків або велика книга, створена для полегшення пізнання Бога»<sup>209</sup>. Метод пізнання людини і Бога через природу, поширений у добу бароко і притаманний І. Галятовському, А.Макаров слушно називає «теологічно-природознавчим, або емблематичним»<sup>210</sup>. Правила взаємоуправління в природі, жорстка правдивість божественного в ній є для Іоаникія Галятовського першоосною. «Змінюється ж бо образ світу цього. ... пишуть натуралісти про хамелеона, що є він непостійний, різні фарби на себе бере. І світ може називатися хамелеоном, бо є різний і непостійний, часом сприяє людині, потім її вбиває» [1, 520]. Враховуючи це, у своєму творі «Скарб похвали» він пише: «Треба читати й писати книги про звірів, птахів, гадів, риб, каміння, дерева та воду, які знаходяться в морях, ріках та інших місцях» [1,220].

Якщо аналізувати розуміння Іоаникієм Галятовським природи як втілення правдивого божественного порядку, то першим аспектом інтерпретації І. Галятовським правди постає народно-міфологічне сприйняття світу й управління ним. Автор нерідко звертається в оповіданнях про «чудеса Христові» до образів природи та людей, вкраплюючи в них елементи надзвичайного, чарівного, вражаючого. Внаслідок цього легенди сприймаються як дійсність. Лише тоді, в період легенд, «золотий» час буття людина жила правдиво і Бог вчив, уп-

---

<sup>208</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994. - С. 36.

<sup>209</sup> Там само. - С. 69.

<sup>210</sup> Там само. - С. 69.

равляв нею правдиво. Внаслідок цього легенди у проповідях та творах Іоанікія Галятовського «Ключ розуміння», «Скарб похвали» та інших сприймаються як дійсність. Правда взагалі постає як єдина можливість «правильного» способу існування. І. Галятовський спирається на це розуміння правди. Він вважав, що проповідник або «казковий» не повинен замикатися в межі суто проповідницькі – богословські, маючи для таких тверджень значний особистий досвід. Аналізуючи твори видатних мислителів, І. Галятовський зрозумів, що секрет нетлінності їх змісту криється в корінні ідей, що взяті з народних знань, котрі не відокремлюють людину від природи, яка не знає гріха, отже, перебуває в первинній, даній Богом своєму творінню правді.

Людина у Іоанікія Галятовського – частина природи, вінець творіння, вищий її щабель, вона виступає активним, творчим началом. Душа й тіло людини нерозривні й невіддільні, вони у своїй єдності можуть досягнути вищого гатунку правди й осягнути все розмаїття істин. Самопізнання, цілеспрямована діяльність людини, керована розумом, її воля, свобода можуть дати людині відчуття повного щастя. Щодо моральних норм, оцінок тощо, то вони існують не апіорі, не вічно і не даються Богом. Галятовський вважав, що вони встановлюються історично, у процесі розвитку людства.

Кожна доба формує свою людину. Разом з тим людина має певні загальні риси, що притаманні їй безвідносно до історичного часу й простору. Але наше завдання полягає у пошуку суті призначення людини в земному бутті у творах Іоанікія Галятовського. Проблема формування людини правдивої, ставиться й розглядається І. Галятовським, як поява «нового Адама». Концепція «нового Адама» може розглядатися як барокова біблійна метафора історичного поступу України від Руїни до незалежної держави, яка повинна будуватися на засадах Божої правди Христа. Цим новим Адамом, з погляду Іоанікія Галятовського, є Христос як взірець правдивого життя на землі. Отже, з Христом, як ідеалом, пов'язується передусім етико-гуманістичне начало людського існування. «Людина може виявити загальнолюдське тільки так: заглибити своє духовно-національне лоно до того рівня, де живе духовність, зрозуміла всім вікам і народам»<sup>211</sup>. Тому образ «людини правдивої» І. Галятовський пов'язує із зрозумілими всім вікам і народам біблійними сюжетами.

Так, Христос у Іоанікія Галятовського здійснює всі «чуда», що описані у Біблії: зцілення, оживлення мертвих, викриття неправди й

---

<sup>211</sup> Ільїн І. 1988. - С.245.

несправедливості, магічний вплив на штормове море тощо. Але він набуває ще й неканонічних рис, котрі приписувалися Христу у апокрифах (типу «збурення пекла»). Христос, згідно поглядів Іоанікія Галятовського, зруйнував своєю смертю царство смерті для праведників, але зміг це зробити тому, що сам був носієм вищої правди і справедливості.

Тобто Христос, по відношенню до «древнього Адама», що впау у гріх, з погляду Іоанікія Галятовського, постає особистістю, яка не тільки безгрішна, але й виправляє життєві помилки «древнього Адама», виводячи його з пекла. Такою, на думку мислителя, повинна стати «правдива людина» в Україні, носій правди й справедливості, здатний на виправлення своїх помилок і вад світу, у якому «немає миру». При цьому загальнолюдські моральні цінності Галятовським не відкидаються, а розглядаються через призму українського гуманізму, який синтезує моменти язичницької і християнської моралі.

Образ правдивої людини внаслідок цього ніби розколюється на людину «до Христа» і Христа, як людину нової якості. Христос, як людина, народився серед язичників, які його зрадили, а їх учителі-«книжники» Христа вбили, хоч і за присудом Пілата. Книжники були просякнуті злобою, але ця злоба не зачіпає «ество живо творця». Новий Адам, тобто Христос, на думку Іоанікія Галятовського, постає людиною подвигу, творцем, що започатковує новий тип життя – «безгрішного». Древній Адам, пов'язаний тільки із землею, і виявився грішним, а новий Адам, пов'язаний із Небом-Отцем, через що «чистий», «духовний» і рівновеликий Отцю-Богу. Бог же залишається таким, яким був, невідомим Вседержителем і Владикою, який підтримує нас своєю премудрістю навіть у «неприступних адових місцях». Тому І.Галятовський і висловлював сподівання на те, що орієнтація життя на «нового Адама» захистить від падіння українське суспільство. Але це можливо лише тоді, коли народ згуртується, а суспільство здобуде єдність завдяки спільному для всіх ідеалу як мети – правдивого існування. У цьому також вбачалось і призначення людини в земному бутті.

Ідея «нового Адама» або ідеалу істинної людини, котра розроблялася вченим гуртком у Чернігові, потрібна була Україні, бо у XVII-XVIII ст. тут діяв ще «древній Адам». Він був джерелом розбрату, воєн, поневолень. Саме через це, вважали вчені Чернігівського гурту, біди людини – у самій природі людини. Слід через це змінити природу людини, тобто воскресити її як «нового Адама». Отже, ідеал «нового Адама», який знає, як знайти правду й істину, набуває функції раціонально-символічної конструкції, що виконувала у роз'єд-

наній Україні роль методу раціонального й морально-естетичного обґрунтування національної єдності. Причому «древній Адам» поставав як цілком конкретна правляча верхівка, яка мету свого буття вбачала у нагромадженні земель, багатств, предметів розкоші за рахунок зиску селян, міщан, козацьких низів.

Проте чернігівські мислителі вважали, що «воскресити» нову людину в Україні не так просто. Для цього треба пройти певний «шлях», а це можливо лише тоді, коли кожна людина усвідомить себе вільною від природи і відповідальною за свої вчинки. У такому вимірі людського існування потрібною стає не просто істина світового буття, а перш за все правда самого людського існування. Звідси людина не може бути замкненим у собі аскетом. Вона мусить мати «відкриту душу» й «чисте серце», що може виразитись у житті за правдою та відчуттям істини. Але це заодно буде й «одкровенням», свідченням «сокровенного» для тих, хто не відає істини воскресіння, котра має об'єднати всіх у громадській дії на благо України.

Гаятовський радів появі на самому початку XVII ст. нового типу культурного діяча, який заради конкретних життєвих інтересів народу міг зігнорувати навіть благородні концепції християнських моралістів, – гетьмани, козацькі вожді, меценати, братчики, герої походів. «Інтерес до людини в таких випадках вимірюється вже не її «тихістю», смиренням, а її «діяннями», її славою, розумом, освіченістю, талантом і навіть багатством»<sup>212</sup>. Ідеалом людини такого нового типу стає в його розумінні козак-чернець, як активний борець за правду на землі, який «нібито подолав одвічну суперечність у концепції християнського гуманізму, яка передбачала існування лише пасивного добра й аполітичної святості як єдино правильного засобу протистояння активно злому світові»<sup>213</sup>.

На жаль, мрії про воскресіння на теренах України «нового Адама» не судилося стати реальністю. Ще за часів Іоанікія Гаятовського в 1720 р. впровадження «духовного регламенту», який був використаний Російською імперією з метою світоглядно-філософської асиміляції України, негативно вплинуло на соціально-філософську думку країни. Царату потрібен був «регламент» покірності, а не різноманітність «правильного» й «неправильного» думання. Світоглядні установки язичництва, що зрощувались в Україні з християнством, сприяли самостійному пошуку істини, а це було заборонено. Втрачається потреба в Істині, деформується пізнавальне і вільне мораль-

---

<sup>212</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994. - С. 109-110.

<sup>213</sup> Там само. - С. 120.

не ставлення до дійсності. Внаслідок цього людина стала розглядати й дійсність як об'єкт, якому треба надати «форму», або «регламентувати», а все, що не «оформлювалось», вважалось ворожим або байдужим. Отже, ідея Галятовського про можливість досягнення правди та істини «ноюю людиною», гасилась самим процесом виховання «ноюю людини». Панівній верхівці в Російській імперії потрібен був не «ноюй Адам», а людина, покірна владі.

Тому не в церкві, а поза нею вироблявся стиль національного самоусвідомлення. Тому Л.Баранович, І.Галятовський, Д.Туптало, І.Максимович та інші діячі кола плекали надію на мудрість правителів, бо вона є однією з наймогутніших сил, позаяк вона не панує у звичному сенсі цього слова й не обдурює, а лише формує світ. Означена здатність мудрості пов'язана з тим, що вона, утримуючись від влади прекрасного та від влади насильства, здатна їх зрозуміти і водночас перевершити владу їх обох. Саме мудрість правителів дає найбільшу можливість вижити людям.

Українські мислителі доби бароко порушують проблему морального права людини на політичну владу. І справді, чи здатна недосконала людина вдосконалити існуюче суспільство? Із такого становища для Іоанікія Галятовського є лише один вихід: той, хто виявляє велику соціальну активність, має водночас продемонструвати свою здатність до морального вдосконалення, спроможність поєднання «можності і святості». Отже, історичний прогрес ставиться у пряму залежність від прогресу духовного. Шляхом же такого морального вдосконалення є так званий «бароковий аскетизм». Ідеалом – духовно багата бідність, «убозство добровольнає», як характерна риса побожного суспільного діяча. Адже барокові мислителі України чітко добачали певну «внутрішню спорідненість між характером честолобного суспільного діяча і карного злочинця»<sup>214</sup>. Про це пише Галятовський у притчі про розбійника Діомеса [1, 99]. «Хтивість до панування», на його думку, становить одну з найнебезпечніших рис людської вдачі, бо немає такого злочину, немає такої подлості, на яку не наважилася б заради вдоволення своїх прагнень владолюбна людина.

Так розуміли владу в державі діячі Чернігівського кола, аналізуючи призначення людини в земному бутті. Виходячи з цього завдання, вони виробляли філософію буття «ноюю людини», бо філософію, як спосіб примирення людини з собою, вважали величезною силою, адже справжній владі, на їхню думку, передує розуміння та розважливість.

---

<sup>214</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994. - С. 153-154.



Але в XVII ст. в Україні православні філософи-просвітники не були силою, яка могла б здійснювати свій вплив на свідомість всіх людей, або ж хоча б еліти суспільства.

Незважаючи на те, що Іоанікій Галятовський був церковним ієрархом, його позиція щодо вибору життєвих пріоритетів простої людини має скоріше гуманістичне, аніж церковно-аскетичне спрямування. І така позиція має підґрунтя в традиціях православної антропології. Адже християнська гносеологія і антропологія ніколи не була єдиною та гомогенною, вона завжди проголошувала і виборювала можливість та неминучість різних шляхів пізнання світу й людини в рамках прагнення вищої мети – Богопізнання. Згадаємо Александрійську і Антіохійську богословські школи; представників так званих інтеріорної (аскетичної) та патристичної (церковно-богословської) гносеології; єгипетсько-сирійсько-афонську та палестино-студійську традиції у східному чернецтві тощо. Г.Фетодов слушно зазначає, що в історії східнослов'янської культури співіснували, а іноді й стикалися «два плини духовного життя: один – печерний, аскетико-героїчний, інший – наземний, смиренно-слухняний, соціально-карітативний»<sup>215</sup>. Яскравим прикладом такого протистояння є полеміка між пресвітером Фомою та Климентом Смолятичем з приводу меж і принципів тлумачення Святого Письма.

Для полемічної спадщини Іоанікія Галятовського в цілому характерна схильність до вагань між життєлюбством і аскетизмом, яка загалом «є однією з визначальних рис духовного життя часів бароко»<sup>216</sup>.

Позиція Іоанікія Галятовського співзвучна традиції давньоруських мислителів, які вважали, що людина здатна сама вибирати свій земний шлях і має нести за цей вибір відповідальність перед Богом, людьми та рідною землею. Так у Володимира Мономаха читаємо: «А бога деля не ленитесь, молю вы ся, не забывайте 3-х дель техъ: не бо суть тяжка; ни одиночество, ни чернечество, ни голодь, яко инии добрии терпятъ, но малим деломъ улучити милость божью»<sup>217</sup>. Три справи, які, як вважає Володимир Мономах, здатні зробити життя людини правдивим, є покаєння, сльози та милостиня. Путь аскета – це путь праведника, героя, а шлях простої людини – долати гріховність власної душі через добрі справи повсякдення.

У полемічних творах Іоанікія Галятовського вимальовується ти-

---

<sup>215</sup> Фетодов Г.П. Святые Древней Руси. - М.: Московський рабочий, 1990. - С.76.

<sup>216</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994. - С.14.

<sup>217</sup> Поучение Владимира Мономаха // О, Русская земля! / Сост., предисл. и примеч. В.А.Грихина. - М.: Сов. Россия, 1982. - С.55.

пова для етики бароко проблема боротьби з пристрастями, формується характерний для барокової української культури механізм узгодження стихійних людських бажань з традиційними християнськими моральними нормами. Середньовічний містичний аскетизм поступається культу пуританської поміркованості. Формується ідеал так званої «аскетичної духовності», заснований на розумному самообмеженні людини в необхідних побутових речах: їжі, одязі, житлі тощо. У своїх казанях І. Галятовський проповідує не чернечу аскезу, яка, за православною ідеєю, сама б мала привести людину до містичного осяяння й виходу за межі буденної свідомості, а найрозумніше – це дотримання міри в їжі й питві як практичний засіб збереження фізичного й духовного здоров'я: «Хто багато їсть і багато п'є, той не багато житиме на світі, бо шлунок, багатьма стравами й напоями наповнений, не може того стравити й розпирається й болить, потім біль від шлунка по всьому тілу розходиться і душу з тіла виганяє. Котрі ж люди мало їдять і п'ють, ті довго живуть на світі. Багаті ж люди, котрі багато багатства мають, не можуть довго на світі жити, бо вони часто бенкетують, їдять багато і п'ють й упиваються» [1, 87].

З традиційною християнською аскезою ці рядки не мають нічого спільного. Так, для Феодосія Печерського, як і для інших наших аскетів, важливе не здоров'я, а зв'язок між характером харчування й мислення. Переповідаючи його вчення, Нестор-літописець зазначає: «А до цього ще стримувати себе від надмірної їди, бо в надмірній їді і в питті безмірним виростають помисли лукаві, а від зрослих помислів твориться гріх». А через те, говорив він, «опирайтеся бісівському діянню і пронозливості їхній, і бережіться лінощів і довгого сну, і будьте бадьорі на співання церковне, і на заповіти батьківські, і на читання книжне». Отже, і за духом, і за смыслом стародавній аскетизм і нове пуританство Галятовського відмінні між собою.

Для Іоанікія Галятовського моральність визначається не відразую до всього земного, тваринного, людського, а лише розумним самообмеженням, вибором пропорції між «земними» й «небесними цінностями». На його думку, кожна людина має право вирішувати, де й коли вона воліє бути щасливою: зараз і тут («на землі») чи потім і там («на небі»). Отже, йшлося про право кожного християнина на вибір між гедонізмом і аскетизмом як між двома етичними системами, кожна з яких спирається на певні світоглядні основи.

Ідеалом для І. Галятовського-проповідника постає барокова аскетичність пуританського гатунку, сувора але благородна й мудра в головній своїй думці: найпрекрасніше в людині – розуміння свого духовного призначення, відтак – свідоме заперечення в собі егоїзму, тварин-

ної пожадливості, боротьба з власними стихійними пристрастями. Його казання просякнуті духом своєрідного «світського чернецтва».

Прагнучи нового життєустрою, люди, таким чином, мусять орієнтуватися на нові світові цінності. Основною цінністю життя для людини у Галятовського є віра, котра тотожна правді. Правдиве життя в такому контексті для людини постає як постійна боротьба з невідомістю, набуваючи форми «переходу кордону» одного рівня невідомості і зустріч з новим її різновидом. Через це правдиве життя констатується як «дорога життя» або «поступу». Поступ утворюється внаслідок вирішення людиною комплексу різноманітних проблем індивідуального громадського та державного існування.

Діяти й «поступувати далі», з погляду Іоанікія Галятовського, означає уподібнюватися сонцю, що рухається так, як властиво його природі. Правда людини в цьому розумінні проявляється через співмірність і відповідність вчинків людини та її природних здібностей. Така співмірність виражає «справжність» особистості людини, бо тільки правдива людина здатна на високоморальні вчинки, добрі діла, здатна жити в суспільстві у злагоді з іншими людьми. Через те, з погляду Іоанікія Галятовського, «поступувати далі», крім всього іншого, означає «поправуйся в житті і поступуй от єдиної цноти до другої»; «Заховай покору, не погордуй людьми іншими, не радій о собі мною», «живи з людьми іншими в покою, в злагоді, звады и войны не чини проти людей иных» [1,243].

Внаслідок неоднаковості індивідуальних чеснот окрема людина у виборі способу життя може помилятися, але громада, зокрема церква, «завжди правдивую віру заховует, нігди не помиляється»<sup>218</sup>. Отже, правда постає суспільною й захованою в громаді. «...Кожній чоловік преложній, – вважав І. Галятовський, – может в помілки впасти, а церков поважная за споряженьем головы своеи Христа збавители, завжды и правдивую выру заховует, нігды не мылятся» [1, 94].

Індивідуальне втрачає потребу бути «атомарною правдою», бо воно розуміється часткою цілого й зберігається в цілому. Згуртовані спільним ідеалом, люди мають надію на краще й стають вільними вершителями власної долі. «Бажаємо себе дороги торної, – писав однодумець Іоанікія Галятовського, його друг і вчитель Лазар Баранович, – проторим її сами; краще давати, ніж принимати»<sup>219</sup>.

Наголошуючи на необхідності того, щоб кожна людина «воскресла із мертвих», Галятовський наполягав на тому, що «воскресіння»

---

<sup>218</sup> Письма преосвященного Лазаря Барановича - Чернигов., 1685. - С.254.

<sup>219</sup> Там само. - С.134.

має бути не де завгодно, а в Україні й для України. Разом з тим своє завдання він вбачав у проповіді воскресіння, а своє місце – на межі між повсякденністю «Ада» й проектом нового правдивого життя. Галятовський разом із колегами із Чернігівського гурту розглядав себе як провісника суспільного інтересу, що наставляє чинити «добрі діла».

Філософські осмислюючи перспективи «української правди», Іоанікій Галятовський рухається в контексті європейської філософської думки, не забуваючи вплітати у її переосмислення етнічні елементи. Він ураховує твори греків, римлян, євреїв, італійців, голландців, чехів та мислителів інших держав, у яких йдеться про людину, яка намагається зрозуміти та відшукати свою правду. Але в цілому його погляди звернені до самотнього укладу українського народного життя, яке повинно було проходити, за його задумом, під впливом православної церкви з її мораллю, правдою та продовжувати традиції Київської Русі.

Характеризуючи історико-філософське підґрунтя вчення Іоанікія Галятовського про людину як шукача правди та його цілісне розуміння правди, слід констатувати той факт, що в другій половині XVII ст. українська еліта чітко заявила про себе як носія окремої «руської» ідентичності і цим виразно відмежовувала себе від поляків. Замість «поляків руського походження», на історичній арені з'явились українці. Тому у творах Іоанікія Галятовського «Ключ розуміння», «Ісус Христос – Месія правдивий», «Старий костюл» та ін. екзистенційно розмежовуються українське та польське суспільство із його владою та католицькою церквою.

Прагнучи піднести самоповагу українського народу, Іоанікій Галятовський звеличує віру в давніх українських героїв та святих. Тому правду давно в його творах несуть і Володимир, і Борис та Гліб, Антоній Печерський та інші. Філософське обґрунтування потреби в природній українській правді другої половини XVII ст. пов'язується із необхідністю продовжити традиції Київської Русі, котра мала навіть свою «Руську правду», як носій природних прав і усвідомлення правди.

За часів Іоанікія Галятовського одержували релігійно-моральне виправдання й були предметом релігійно-морального теоретичного міркування тільки найзагальніші початки політичного й соціального ладу. Завдання державного й суспільного будівництва, звичайно, розумілися і як релігійний обов'язок, і подвиг (Володимир Мономах, митрополит Іларіон, Петро Могила), але вони не ставилися в центр уваги широких суспільних прошарків інакше, ніж у загальній формі. Релігійно-моральний ідеал розумівся переважно як такий, що сто-

сується сфери особистої моральності як особистий подвиг. На цьому ґрунті в багатьох українців часів Іоаникія Галятовського зароджувалося прагнення до втечі від світу в пустелі й ліси, у тиші яких творили відлюдники своє «розумне деланіє», тобто зрозумілу всім героїчну роботу, спрямовану на досягнення істинно духовного й божественного світу. Зрозуміло, державна й соціальна робота відбувалася, але вона робилася практично й не осмислювалася теоретично у своїх деталях, не включалася принаймні в усвідомлюваний релігійно-моральний ідеал. «Ти людина Божа, – писав Нил Сорський, – мирським справам не прилучайся, не личить їх не гудити словами, не заперечувати, не докоряти, але потрібно все це залишати на волю Божу: сильний Бог, Він їх і виправить»<sup>220</sup>. З тих пір, як українці зіткнулися із західною освітою й стали шукати життєвої правди, прямуючи західними шляхами, вони забули про ідеал особистого вдосконалення, який сповідували кращі люди православної України.

З огляду на те, що українська людина природою наділена душею, яка глибоко відчуває, то шукання суспільної правди набувало в неї форми нібито особливої, суто суспільної релігії – релігії суспільного ідеалу й суспільного прогресу. Питання особистого добра й зла почали за часів Руїни відходити на другий план, центр уваги передових мислителів часу поступово займає питання про соціальне добро й зло. Причому зараженого цією «релігією громадськості» українця в більшості випадків мало цікавило питання політичне, тобто питання про ті або інші зміни державних форм. Головний інтерес його був спрямований на вирішення соціального питання, на усунення суспільної неправди, багатства й бідності, нерівності, соціального гніта тощо. Якщо він цікавився політикою, то більшою мірою тільки в її зв'язку із соціальними питаннями.

Особливість погляду на правду Іоаникія Галятовського полягає в тому, що він намагається обійти розбіжності між біблійним розумінням правди, як віри в істину, і національним українським розумінням правди, як істини буття, що має екзистенційний характер. Він частково спирається на силу віри в істину і намагається цю силу ввести в реальний порядок буття. І. Галятовський спрямовує людину до чистого або правдивого життя, яке можливе, з його погляду, тільки як життя у вірі, а віра для нього є правдою існуючої дієвості. Заодно вона дає можливість переробити людину шляхом вірного вибору життя «богоподібного», отже вірного, аксіоматичного.

---

<sup>220</sup> Цит. за: Федотов Г.П. Святые Древней Руси. - М.: Московський рабочий, 1990. - С.128.

Правда існування, управління в природі є основою створення найбільш ідеальної форми правління в сучасній Україні. Так людина і природа, з погляду Іоанікія Галятовського, поєднуються у єдиний ланцюг буття, яке створене Божим управлінням, основу якого утворюють природні першопочатки, які є правдою – істинною основою всього.

Щастя, на думку православного мислителя, доступне всім, бо природа нікого не обділила. Головне – пізнати в собі людину, а звідси: самопізнання і є універсальним способом перебудови самої людини і світу згідно першоправдивості, Богом даної. У суб'єктивній правді, яка ґрунтується на буденності, особливим чином проявляється особова залежність людини від всього, що ми називаємо життям, помічав Іоанікій Галятовський.

### **III.3. Шляхи і способи досягнення ідеалу правдивого життя в концепції І.Галятовського.**

В попередніх параграфах цієї глави монографічного дослідження було доведено, що правдиве життя людини Іоанікій Галятовський, як і інші діячі чернігівського літературно-філософського кола, аналізував у двох основних площинах: в плані субстанціональному, пов'язаному зі структурою самого світу, і в плані екзистенційному, тобто у системі сприйняття світу людиною в окремих ситуаціях буття. Ці характеристики правди були вихідними для Іоанікія Галятовського при визначенні особливостей правдивого життя православної людини і способу передбачення та уникнення обману. У зв'язку з цим заслуговують на додаткове дослідження такі важливі питання екзистенційного характеру, як виявлення особливостей правдивого життя, його підстав та критеріїв. «XVII століття на Україні – доба самоутвердження молодого нації. А в такому ділі без віри у непереможну силу правди, розуму не обійтися. Без цього неможливо закладати школи, колеґіуми, академії, збирати військо у походи, підіймати з руїн міста й села, закладати фортеці в степах і розписувати церкви»<sup>221</sup>. Отже, як православний душпастир і проповідник-полеміст І. Галятовський повинен був наставляти людей жити правдиво, мав показати їм шляхи і способи досягнення правди життя в ім'я спасіння їхніх душ. Розглянемо ці питання докладніше.

Звернення до питань правди і пошуку «месії правдивого» мало

---

<sup>221</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994. - С.53.

для Іоанікія Галятовського та українських мислителів його часу не лише повчально-філософський, а й особистий життєвий інтерес. Актуалізація цієї теми саме в часи Руїни була обумовлена кризовими явищами в соціальній сфері, коли людина в Україні потерпала від відсутності сильної державної влади, суспільної стабільності, не мала ніяких гарантій захисту з боку можновладців. Такий стан українського суспільства сприймався народом як несправедливість, відсутність правди, порушення Божої істини й людського закону. Розглядаючи період Руїни в історії України, неможливо віднайти свідчень покращення ситуації в державному управлінні, конкретних дій, які б позитивно вплинули на життя пересічної людини. Але саме цей період непевності, розбрату та брехні загострив суспільне значення концепту правди, пошуків соціальної справедливості на всіх щаблях суспільства, спонукав українських мислителів шукати шляхи правдивого життя для народу й держави.

Соціальний порядок на Гетьманщині характеризувався тим, що, населення ділилося на наступні соціальні стани: державопануюча верства козаків, найчисельніша верства селян і менша за своїм обсягом верства міщан. Ці верстви доповнювалися професійним поділом на цехи, які обстоювали не стільки загальностанові, скільки місцеві виробничі інтереси, наприклад нерідко місцеві корпорації забороняли представниками таких же професій з інших міст продавати вироби на власній території. Крім того точилися постійні чвари між козаками та іншими станами, особливо з селянами. Селяни були основними платниками податків та майново-речових поставок на утримання козацького війська та управління, а зі зростанням чисельності гарнізонів російських військ, на утримання яких московська казна майже не виділяла гроші, зростав обсяг самочинних поборів та грабунок селянських і міщанських господарств. Тому багато селян всіма правдами й неправдами бажали перейти в козаки, а гетьмансько-старшинська верхівка періодично «робила чистку» козацької верстви, позбавляючи багатьох селян і міщан козацького звання. Разом з цим вони позбавлялися і пільг, які належали особам козацького звання (отримання кращих угідь, використання млинів, створення ставків, звільнення від податку тощо). Отже, в соціальному плані суспільство Гетьманщини являло собою досить конфліктну систему. З одного боку люди були вільні від кріпацької залежності, не були у рабсько-холопському приниженні, а з другого боку, суспільство характеризувалося нескінченними соціальними конфліктами, як усередині станів, так і між станами.

Війна під проводом Богдана Хмельницького внесла багато корек-

тив у екзистенцію українського народу. Якщо говорити про селян, то в Малоросії фактично було ліквідоване кріпацтво, що відкривало для селян реальні перспективи вільного життя, а отже з'являлась реальна можливість існувати в світі, який підпорядкований природній правді буття. Але не потрібно забувати, що українська державність від середини XVII ст. підпорядкована завданням війни, яка точилась на той час в Україні. Народ, не згадавши своє ество, вимушений був захищатись, не розуміючи своєї природної суті, своєї правди, яку і потрібно було захищати.

В 60-ті рр. стався кровопролитний військовий конфлікт між гетьманською владою та Московським урядом. Воєнні дії охопили практично всю східну та північну територію Гетьманщини, в результаті чого науково освітній осередок, який був у Новгород-Сіверську, було розігнано. Новгород-Сіверський та Чернігів разом з їх околицями були спалені. Мало не загинув сам провідник Чернігівського науково-просвітницького кола архієпископ Лазар Баранович.

З іншого боку польське військо також вторгалось у межі Малоросії (Гетьманщини), грабувало, палило, вбивало українських громадян. З півдня Малоросія раз у раз зазнавала руйнувань від кримсько-татарських вторгнень, до участі в яких примикали також загопи запорізьких козаків, більше того, правобережний гетьман П.Дорошенко, заручившись деякою підтримкою запорізьких козаків, вступив у спілку з васалом Османської імперії Кримським ханством і надсилав у Лівобережну Україну своїх послів, які агітували за приєднання до Дорошенка, а відтак і до Кримського ханства. Про ці явища Л.Баранович пише, що Дорошенко познайомився зі скіфами і нас запитує, чому б і нам не познайомитися з ними<sup>222</sup>. Отже, загальнополітична ситуація на території Гетьманщини в той час була дуже складною та не дозволяла налагодити стабільні соціальні відносини.

Осередки православної церкви в цей час теж мали значний вплив на політичне життя України. Тому Іоанікій Галятовський у своїх творах «Ключ розуміння» та «Ісус Христос – Месія правдивий» православної церкві відводить роль засобу згуртування людей в національну спільноту. Саме з «новою церквою» він пов'язував українську інтерпретацію правди.

Загалом Іоанікій Галятовський визнавав два раціонально упорядковуючих суспільних начала, які пропагують та захищають правду, як певну екзистенційну парадигму українства: державу і православ-

---

<sup>222</sup> Чернігівські Афіни / Передм., упоряд. текст матеріалу, комент. до нього А.Макарова. – К.: Мистецтво, 2002. – С.72.



ну церкву. Оскільки в Україні другої половини XVII ст. були початки національної держави (Малоросія або Гетьманщина), а землі поза Малоросією входили до складу інших держав, то загальнонаціональною формою упорядкування життя просвітників вважав православну церкву або «Духовну Україну». Державу він розглядав як особливу форму власності, котра проявлялася у володінні певним народом чи народами разом з їхніми предметно-речовими бажаннями – правдами. З цього він робить висновки, що церковні діячі, як громадяни, повинні визнавати державну владу, але як «учителі народу», котрі задають зразки моральності, вони вищі ніж державна влада. Духовенство – «чистить душі» людей, в тому числі і царів, надаючи їм можливість віднайти свою правду.

Іоаникій Галятовський був одним із перших в Україні мислителів православного спрямування, які не лише вдавалися до християнсько-антропологічних та загально-філософських міркувань політико-правового змісту, а й нерідко підходили до самої ідеї української держави в її теоретичному виразі. Подібний підхід унеможливує відхід від теорії людини, як шукача правди. Галятовський та його оточення добре усвідомлювали, що ідея правди й справедливості, що діють у суспільстві й пов'язані з громадськими законами, за якими злочинець карається відповідно до вчиненого злочину, не тотожні заповідям Христа. Природна основа у трактуванні права, як основи життєвої правди, ось що в першу чергу цікавило Іоаникія Галятовського.

Погляди на правду Іоаникія Галятовського в цілому продовжують відзначені вище тенденції в розумінні правди в українській філософській думці, описані нами у попередньому розділі. Разом з тим у філософії Чернігівського науково-просвітницького осередку другої половини XVII ст. спостерігаються деякі нові тенденції, котрі прямо чи опосередковано пов'язані з політичними, соціальними та науково-освітніми процесами, які мали місце в Гетьманщині та Україні в цілому.

Значні суперечності виникали й у духовно-освітній галузі, яка контролювалася на Гетьманщині православною церквою. Київська митрополія до 1683 р. напряму підпорядковувалася Константинопольському патріарху, але паралельно і незалежно від митрополії Константинополю підпорядковувалася Чернігівська єпископія. Отже, на Гетьманщині не було єдиного церковно-просвітницького керівництва, більше того, складалася ситуація, коли на посаді митрополита київського було декілька чоловік одночасно. Тому про узгоджену світоглядно-просвітницьку лінію в тій ситуації не йшлося. Значна частина козацької старшини була безграмотною, а певна її частина,

особливо гетьмани (наприклад Мазепа), проходила вишкіл у католицько-єзуїтських навчальних закладах Польщі. Польський вплив зберігався і в Києво-Могилянській академії, Чернігівській слов'яно-латинській школі, оскільки навчальний процес до 1660 року вівся переважно латинською мовою, а підручники бралися головним чином із Польщі та інших католицьких країн.

Отже, просвітницький процес на Гетьманщині мав нібито дуалістичний характер – з одного боку у школах навчали дивитися на суспільство і світ через призму латинсько-католицької науки, а церковна проповідь, звернена до народного загалу, орієнтувалася на національний характер і виражалася староукраїнською мовою з певними домішками церковнослов'янської.

Крім цього, українська церковна та політична еліта користувалася ще й польською мовою. Відсутність в Україні централізованої церкви разом із офіційним мовним розмаїттям також викликали певне безладдя й непорозуміння на Гетьманщині. Свідченням цього були конфлікти з приводу майна, друкування книжок та теоретико-богословські суперечки, які мали місце між Л.Барановичем та Й.Гукальським, В.Ясинським і Л.Барановичем, Ф.Углицьким та Л.Барановичем та іншими православними ієрархами.

Особлива увага Іоанікія Галятовського була прикута до екзистенціальних питань перспективи Малоросії та всієї України. Спостерігаючи політику гетьманів, І. Галятовський скептично ставився до їхньої діяльності, розуміючи, що їх так звана правда для народу побудована на владно-матеріальних інтересах до себе самих. Він відзначав непостійність, непослідовність, некомпетентність політичних керівників Малоросії. Тому він намагався створити загальну версію екзистенційно-гуманістичного оновлення українського суспільства на основі просвітництва та морального удосконалення, яке неможливе без пошуку своєї правди. Результатом його праці в цьому напрямку стала ірраціональна концепція оновлення малоросійського (всього українського) суспільства завдяки освіті і етичному зростанню в напрямку правди.

В своїх намаганнях віднайти шляхи покращення життя в Україні Іоанікій Галятовський був не самотнім. Чітку кореляцію процесів трактування та пошуків правди і прагнення сформувати відповідні їй форми суспільного управління найбільш яскраво спостерігаємо в працях українських мислителів Гетьманщини на зламі XVII-XVIII ст. Адже поступ філософії в Україні XVII ст. в осягненні антропологічної проблематики здійснювався на фоні втрати совісті і розуму політичною елітою та заможною верхівкою суспільства, які, не помічаю-

чи суспільного прагнення правди, підштовхували країну «в гроб». Потреба в істині підмінялася потребою у владі й багатстві. На людей впливала давня «хвороба язичників» – свавілля. Давав знати про себе й старий життєвий досвід, коли землі України від XIII ст. були в залежності у різних держав, і «українське питання» вирішувалося у Варшаві, Москві тощо, причому кожна з держав-загарбниць намагалася насаджувати на теренах України власну «правду» буття.

Яскравим свідченням реакції української духовної еліти на ці явища може бути вчення Іоанікія Галятовського, у якому наголоси робляться на значенні правди в існуванні людини і держави. Адже для нього «правдиве життя» – це, насамперед, концепція налагодження життя в Україні, яка піддається нападам злостивих сил. Тому і «природність» людини та її поведінки – це не суто фізіологічна або «тілесна» природа, а скоріше морально-політична патріотична позиція, яку він вперше філософськи аргументує в «Бесіді Білоцерківській». У творах українського мислителя боротьба за вільне життя в Україні постає водночас і виконанням настанов Христа як «Месії правдивого», і способом утвердження вічної «чорної» народної правди.

Появу людини, здатної жити правдиво, Іоанікій Галятовський у суспільно-державному аспекті пов'язував із перспективою переходу суспільства від станово-шляхетської ієрархії, що базувалася на ієрархії матеріального багатства, до раціонально та морально умотивованої співпраці особистостей на основі їхніх моральних чеснот. Взагалі можна сказати, що вся філософія правдивого життя Чернігівського вченого гурта XVII-XVIII ст., прагнула звеличувати раціональне начало в українській людині. Це, на думку такого яскравого його представника як Іоанікія Галятовського, повинно було служити моральному оновленню українського народу. В цьому він та інші чернігівські просвітники вбачали моральну перспективу, що вінчає індивідуальне існування. «Позорищем називається світ, – писав мислитель, – бо як на позорище многі люде бігут до кресу назначеного, а тылко еден берет почестъ, шату, або корону, котрый найгорше прибежить до кресу замеренного, так на світі живучи люде всі бігутъ до кресу смертельного» [1,241].

Особливе місце у своїх працях відводить Іоанікій Галятовський возвеличенню одного з принципів громадянського гуманізму – патріотизму, любові до Батьківщини. Це, на його думку, вища правда. Подорожуючи багато років за кордоном, він постійно наголошував на своїй відданості Батьківщині, підкреслював, що він є представником свого народу. В той же час він із повагою ставився до інших

народів, засуджував, називав дикунами тих, хто нацьковував один народ на інший.

Чернігівським мислителям, в тому числі й І. Галятовському, була відома критика розуму Еразма Роттердамського. Відомі були, очевидно, й твори Кампанелли, який на підставі реалізму домініканського ордену (Фома Аквінський та інші), намагалися створити ідеал розумного життя, що спирався на пріоритет «природи людини». Для Т. Кампанелли ідеал людини – це природно-стадне існування, яке упорядковується своєрідним регламентом життя, схожим на монастирський або церковний статут. Таке вчення поєднувало в собі природознавчий антропологізм та елементи картезіанського раціоналізму, пропонуючи ідеал правдивого життя, що задовольняє природні потреби людей на підставі раціонального проекту.

Природа філософії бароко дає змогу пояснити притаманне їй, подекуди внутрішньо суперечливе, сполучення ідей, що в різні часи розроблялось європейською філософською думкою. Все у світі можна пізнати, крім Бога. Галятовський не вважав філософію якоюсь окремою наукою. Вона – у всьому: у різноманітному житті, в кожній науці, в кожному творі, в поезії. Це розмаїття дозволяє розширити грані пізнання істини для будь-якої людини, а цим самим наблизитися до правди. Дана ідея не визнає цілком природність людини, не визнають пріоритет раціонально сконструйованої людини. Український мислитель певною мірою поєднує ідею природності та раціональності, спираючись на пріоритет віри. Подібні погляди висловлював Ф. Аквінський, який казав, що неможливо абсолютно уподібнити своє життя життю Христа.

Зрозуміло, що в умовах Гетьманщини другої половини XVII ст., де не було ні чітко визначеного статусу державної влади, ні загальнонаціональної церковно-монастирської організації, де не було ні тих форм сеньйорату та васалітету, що спостерігалися тоді в Західній і частині Центральної Європи, не могло бути й мови про механічне перенесення критеріїв правдивого життя із закордону, тому у творчості чернігівського кола спостерігаються намагання створити автентичний критерій правдивого життя з урахуванням соціокультурних процесів в Україні й особливо в Гетьманщині.

Антропологічна концепція Іоанікія Галятовського, його людський ідеал та шляхи його досягнення реконструюються з текстів його проповідей, оскільки їх метою є моральне виховання слухачів.

Іоанікій Галятовський перелічує добродієвості, які повинен виховувати проповідник у парафіян. Крім звичних християнських «цнот» – виконання релігійних обрядів, молитов, говіння й т. ін. –

всілякого наслідування й вихваляння, на думку письменника, гідна людина, яка твердо дотримується православної віри, готова до кінця життя боронити рідну Вітчизну і православну віру, жертвувати на церкву і шпиталі, викупляти полонених з неволі тощо. Це те, що диктувалося вимогами часу. Так пристосовувалися засади християнської моралі до потреб живої дійсності. У своїй практичній діяльності проповідника, в оповідальних збірниках (письменник їх розглядав як матеріал для можливих проповідей), не кажучи вже про полемічні трактати та передмови-присвяти сильним світу того, І. Галятовський вміщує безліч конкретних фактів із життя, що демонструють гідні наслідування й прославляння вчинки людей, у тому числі й дії та вчинки громадянські, патріотичні.

Сам Іоаникій Галятовський у більшості проповідей виступає патріотом і громадянином. Торкаючись теми воєн, він розрізняє війни справедливі й несправедливі – «слушную и неслушную брань». Несправедливі війни, на його думку, ведуться без причини, а справедливими є війни за православну віру, за Вітчизну, за рідних. Письменник розумів, що іноземні напади та внутрішні чвари всередині країни – «война домовая» – ведуть Україну до занепаду. Недаремно в одну з проповідей Галятовський влітає байку про підстреленого орла: «Єдноги орла пострѣлено стрѣлою, а гдѣ пойзрѣль орель на тую стрѣлу, и бачиль на ней пюра орліи и почаль мовити: «Не жаль мнѣ, же мене б(ѣ)еть тоє дерево и желѣзо, которое са в(ѣ) той стрѣлѣ найдуеть, бо то есть чужое, але жаль мнѣ, же мои ж пюра орліи орла б(ѣ)ють мене» [1, 313].

Визначаючи соціальну нерівність у суспільстві, Іоаникій Галятовський підкреслював, що багатства «злымъ способомъ... набываютсѣд» і є основним мірилом людської гідності в неправедному суспільстві: «Поки члѣвѣкъ богатый, поты всѣ ег любдѣтъ, кландюютсѣд ему, шанують егѣ, милостивымъ паномъ(ѣ) называють и служити ему хотдѣтъ, а гди члѣкъ зостанеть убогимъ, никто егѣ не любитъ, не глддѣтъ на негѣ и не знають егѣ» [1, 190].

Як більшість українських мислителів свого часу, Іоаникій Галятовський принципово засуджував власність, але при цьому особливо не драматизував існуючу економічну нерівність, бо, на його погляд, «це суто психологічна проблема, оскільки і багаті й бідні є жертвами того же самого лиха. У них одна, спільна біда, поділена на дві нерівні частини. Суть її полягає у вмиранні, скам'янінні душі під тиском матеріальних, ... економічних обставин: як багатство, так і бідність здатні занурити людей у земні клопоти, щоденні турботи й тим самим позбавити їх повноцінного духовного життя, що призводить до

численних духовних хвороб як окремої особистості, так і суспільства в цілому»<sup>223</sup>.

На думку Іоанікія Галятовського, бути заможним надзвичайно не вигідно й просто-таки небезпечно. Багатії – майже пропаші люди, «бо они от Бога отдаляются, а служат мамонѣ, то есть богатствам своим» [1,88] (Ср. також 1, 192 та інш.). Щоб досягнути правдивого життя й «доступити неба», письменник радить розділяти своє багатство на три часті і віддавати одну частину своїх прибутків бідним, другу – ченцям, а лише третю залишати на власні потреби [1,192]. Причому головним для філософа було не справедливе розподілення матеріальних благ, а «психологічний ефект» подібного учинку. Адже «той, хто відмовляється навіть від частини свого багатства, долає пожадливість, переконається у перевазі духовних цінностей над матеріальними»<sup>224</sup>.

Більш того, прагнучи перетворити корисливу людину свого часу на «нового Адама», Галятовський іде далі, стверджуючи, що багатство здатне перетворитися із душевної згуби навіть на знаряддя духовного подвигу. Одних воно губить, а інших – підносить до неба. Все залежить від самих людей, їх розумності, людяності, духовного рівня. Улюбленцями мислителя були ті, «котрыи зас люде богатыи бога не запоминают, хвалу ему отдают, котрыи в богатствах не псуются, не удаются на распусты, котрыи добрым способом богатства называют през працу, котрыи добре зжывают своегобогатства, не тылко на свой пожиток обертають, Але людей убогих ратуютъ, монастырѣ фундуютъ, невольников з неволѣ выкупаютъ» [1,146].

В той же час, попри своє насторожено-недовірливе ставлення до багатства, Іоанікій Галятовський не ідеалізував бідності, як іноді робили християнські ідеологи. Він не знаходив нічого привабливого у тих вбогих людях, «котрыи нѣчого не мають, але хотять мѣти и богатыми быти» [1,93]. Такій бідності він протиставляє «убозство добровольное», коли люди «нѣчого не мають, и не хотять мѣти» [1,94]. Адже «убозство тоє много перед Богом важит и великая за него будет от Бога нагорода» [1,94].

І. Галятовський не залишив поза увагою окремі суспільні вади, наприклад, спостерігаючи несправедливість, що панує в судах, він закликав суддів справедливо судити «каждого члѣвка, богатого и убогого, знаемого и незнаемого, жебы не глѣдѣли на подарунки, на прѣдтелство, на урожене зацное, жебі нѣ прозбы, нѣ плачу не слуша-

---

<sup>223</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994. - С.164.

<sup>224</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994. - С.165.

ли» [1,143].

З одного боку як проповідник-полеміст, Іоанікій Галятовський занурюється в повсякденні проблеми простого українського люду, суворо критикує реальні вади суспільства, гріхи окремої людини. Тим самим він демонструє глибоке володіння реаліями суспільно-політичного життя та побуту співвітчизників. З іншого ж боку, під впливом тенденції бароко в культурі живого слова в цей час складається нова дискурсивна стратегія, яка досить широко та розмаїто репрезентована в творах Іоанікія Галятовського. Спостерігається певне дистанціювання проповідницького дискурсу від прагматики реальної дійсності. Адже актуальні мотиви суспільного служіння Церкви, міжконфесійних змагань тощо явно поступаються пріоритетом фундаментальним проблемам духовного життя особистості, співмірюваного з євангельським ідеалом і досвідом давніх праведників. Помітне абстрагування від динаміки світського життя, котре зазвичай закидали дослідники XIX – початку XX ст. українській проповіді бароко, певною мірою відображає інтроспективну інтенційність тексту, покликаного звільняти духовний світ особистості від деспотичного втручання доквілля<sup>225</sup>, під яким розумілася перш за все несправедлива світська влада, яка не дбає про народ, зрадила ідеали національної правди.

1685 р. Іоанікій Галятовський видрукував невеличку книжечку «Грѣхи розмайтїи». Перелік гріхів дає цікавий матеріал для характеристики моральних норм тодішнього суспільства і розуміння позиції письменника в оцінці життєвих явищ. Її аналіз дозволяє побачити, які саме учинки вважав Галятовський збоченням від правдивого поступу щирої людини. Відхилення від «божогої правди», що допускалися певними суспільними верствами чи окремими людьми, кваліфікувалися ним як гріхи. «Двоажкою дорогою люде на свѣтѣ ходять, єдни доброю, другїи злою» [1,140]. І. Галятовський класифікує гріхи людини через дихотомічний поділ: «Дводкїи єсть грѣх: первородный и учинковый» [1, 375], «єсть грѣх ко смерти и про(ч): и єст(ь) грѣхъ не ко смрти, то єсть поточный» [1, 376], «грѣхи дводкїи способомъ стаютьєд, чинен(ь)ємъ и щпущен(ь)ємъ» [1,383]. Трояким способом, каже Галятовський, чоловік грішить: «або з слабости, або з несвідомости, або з злости» [1, 379]. Перший і другий гріх прощається Богом; не прощається тільки гріх, що його породжує злість. Картаючи

---

<sup>225</sup> Архієпископ Ігор (Ісіченко). Шкільна риторика й барокове проповідництво. Доповідь на ювілейній науковій конференції, присвяченій 390-літтю створення Києво-Могилянської академії (12-14 жовтня 2005р.)// <http://uaoc.jrg.ua/innews/Rhetorics.htm>. - С. 2.

немало звичайні людські гріхи індивідуального характеру, Іоаникій Галятовський у своїх проповідях торкається й гріхів людей «сильних світу цього». Отже несправедливо закидати йому, що він «не міг зрозуміти громадсько-економічних змагань народніх мас, бо в селянах бачив він Хамів накорінок»<sup>226</sup>.

Милосердні учинки, за Іоаникієм Галятовським, також мають дво-яку природу: «едни до тѣла належать, голодногѡ на//кормити, прагну-чюго напоити, нагото приодѣти, приндти в(ъ) домъ свой гостд, приходнд и убогого, вдзнд навѣдйти и потішити, хорого также на-вѣдити и щ здоров(ъ)є егѡ старатисд, ме(р)твогѡ погребсти кош-томъ свои(м), если по немъ ничогѡ не zostалосд» [1,384]. Хто не вчиняє так в своєму житті, відповідно грішить против учинків мило-сердних. «Другіє учинки мл(с)рдные дши належа(т): грѣшнаго ѡдвези ш (т) грѣха до покаднід, неумѣтнаго научити волѣ и приказанд бжѡгѡ, потребуочому поради дати, здоровую пораду, до чогѡ добро-го, млтисд бгу за всѣх(ъ) людѣй, которіє ласки бжѡи потребууют, смутногѡ потѣшити не тилко словѡ (м), але й учинкомъ, наворочати людей невѣрныхъ до віри православнои и недопущати людем(ъ) невѣрным(ъ) хр(с)тїднь православныхъ зводити, ѡ (т)пускати людемъ кривды и урази свои, которіє ѡ(т) нихъ маемо» [1,384-385]. За уявою Іоаникія Галятовського «гріхи заразливий», тому справжня людина повинна цуратися поганих людей і спілкуватися з добрими, з такими, хто може бути зразком християнських чеснот. Таких людей дуже мало серед багатіїв та можновладців, але ними є «монахи, законніки», люди, які «заховують добровольное убоство» [1,385].

Людей пишних Іоаникій Галятовський називає «болванами», які «товариство з дияволами будуть мати», бо тепер «не хотятъ товари-шитися з людьми вбогими, взгоржають ними і переносять їх оком своїм». Коли б тепер Христос явився до нас, Він би «згонив тое панам, що вони не припускають до себе людей убогих, підданих... і мають варту у дверей і в брамах, щоби нікого не пускано». Взагалі розпач велику будуть терпіти люди, які завжди на світі веселяться, бенкетують, в музиках, в танцях кохаються. Подібні люди повинні від Христа вчитися покори, бо ж Христос до Єрусалиму в'їздив на ослиці, а «не в'їздив шістьома кіньми, не в'їздив короцами злоцісти-ми, ридванами бучними»... В проповідях Галятовського часто чуємо заклик не допускати «багатим убогих кривдити і зневажати». Але той, хто нагрішив, – заспокоює проповідник, – нехай ніколи не впа-

---

<sup>226</sup> Див.: Возняк М.С. Історія української літератури. Кн. перша. - Львів, 1992. - С.123.



дає в розпач, бо ж Бог милосердний і довготерпеливий, і Бог проба-чає чоловікові гріхи його, коли він щиро кається і обіцяє вже більше гріха не чинити. Велику роль у справі спасіння відіграє милостиня і взагалі приношення Богові<sup>227</sup>.

Підкреслюючи, що благополуччя людей і суспільства основане на праці, бо саме вона є рушієм суспільного життя, початком і кінцем радості людини і суспільства, Галятовський бачить різницю між процесом праці та її результатами. Результатом праці є продукт для споживання, і його основне призначення – просто підтримування жит-тя, але це не може бути кінцевою метою існування будь-якої людини – це не може бути істиною, а тим більше правдою. Жити, щоб їсти та йти до смерті – це не та правда, якої все своє існування шукає люд-ство, омана – ілюзія вічності, ось що притягує розум людини, прихо-вує правду про вічне буття.

Деякі гріхи, на думку Іоанікія Галятовського, можна простити після покутування, інші вимагають покарання. Так, «Волаєть до бога о помсту утрапен(ь)є людей убогихь, сироть, в(ь)довь, приходневь и неволниковь»<sup>228</sup>. Гріхи ж торговців полягають у тому, що вони «не-справедливою мѣрою, несправедливими вагами, несправедливимь локтемь що продають люде(м)»<sup>229</sup> або «перець зъ гречкою, шафрань с крокосомь, ладань з(ь) камѣнцами, вино з(ь) водою мѣшають и люде(м) продають. Такіє половицу того краду(т), що людемь прода-ють»<sup>230</sup>. Отже, метою Галятовського було не тільки повчати правд віри, допомагати у виробленні християнського світогляду, але й спо-нукати слухачів, їх волю, до морального життя на християнських за-садах.

Можна стверджувати, що спадщина Іоанікія Галятовського несе відбиток прагнення дотримуватися моделі народної релігійності не внаслідок інтелектуальної обмеженості (адже І. Галятовський був одним з найосвіченіших людей своєї доби), а свідомо, як певною мірою демонстративне свідчення належності до простонародного, не «зіпсо-ваного» схоластиком типу клірика. Плекання в казанні узвичаєних в народі інтерпретаційних прийомів можна вважати засобом безпре-

---

<sup>227</sup> Огієнко И. И. Проповеди Іоанікія Галятовскаго, южно-русскаго проповедника XVII-го века. - Харьков, 1913. - С. 24-26.

<sup>228</sup> Галятовський І. Гр•хи розмаитїи, Чернігів, 1685. // ЦНБ НАНУ шифр: Кол. Попова 159. арк.10.

<sup>229</sup> Там само. - арк. 12-13.

<sup>230</sup> Там само.- арк. 12.

тензійного захисту конфесійної ідентичності парафіян.

Іоанікій Галятовський каже, що «богослов говорить про речі нестворені», але ці речі нестворені необхідно зробити (проповіднику) зрозумілими й простими для слухачів, звідсіля стремління проповідника «речі нестворені пояснити речами створеними». Тому в його проповідях духовний світ матеріалізується, вживаються досить ризиковані для того часу алегорії та порівняння, що робили казання Галятовського зрозумілими простим людям. Досить вільна інтерпретація Святого Письма є також ознакою барокового дискурсу в казаннях Іоанікія Галятовського. «Єсть подобенство з'єднання Божого з чоловіком, – каже Галятовський в проповіді на Різдво Христове, – це перстень оловяний з діамантом, бо як з олова й діаманту стає один перстень, так з Бозського і з чоловічої природи стає один Христос». Або: з'єднання двох природ у Христі уподіблюється мечу в піхвах, бо «як меч пахвами ся окриває, так Бозська натура чоловічою ся природою окрила; меч страшніший єсть ніж пахви, і Бог далеко страшніший від чоловіка». Порівняння, яке дозволяє зрозуміти суть антропологічних уявлень Галятовського, – «Чоловік єсть Богом, і Бог є чоловіком, яко на єдиній Іпостасі цукру; мовиться єдина властивість про другу, мовиться: біле є солодке і солодке є біле, так і в Христі одна є Іпостась albo Персона». «Пекло Галятовський так слухачам зображає: «Є в пеклі вогонь негасаючий, в тім вогні будуть горіти на віки люди нечисті, чужоложники, люди гнівливі... буде там зима люта, же од зимна будуть грішніі зубами скреготати ... Буде в пеклі сморід незносний від огню сірчистого. А огонь пекельний буде великий так, як од землі до неба. Все пекло (в три ряди один над другим) буде наповнене грішниками. Як збіжжя хто повен мішок насипає і завяже його, albo гди хто повну бочку накладе риб і зашпунтує її, так Бог все пекло людсьми грішними наповнить і замкне, жеби звідтіля грішніі люди не виходили». ... Про святих же на небі проповідник каже, що вони навіки будуть там відпочивати «по працях і трудах своїх, которіі служачи Богу на світі подеймовали». Там всі вони будуть багатими, панами, будуть всі «царями, і будуть в небі навіки царствовати». Зміниться й природа їх. «Так святиі будуть дужі, же один святий може гори поворочати, скали покрутити і землек затрясти. Анзельм зась, учитель заходній, мовить: так святиі дужі будуть, що один святий може увесь світ, як баньку шкляную скрутити і зопсувати»<sup>231</sup> ...

---

<sup>231</sup> Огієнко И. И. Проповеди Іоанікія Галятовскаго, южно-русскаго проповедника XVII-го века. - Харьков, 1913. - С. 14-15; 21.

Основною метою казнодія постає дискурсивне оформлення і підтримка конфесійної ідентичності слухачів шляхом перенесення акцентів проповідницького дискурсу від прагматики суспільної дійсності в площину конфесійної антропології. Через формування в людині християнських чеснот і роз'яснення наслідків гріховної поведінки казання Іоанікія Галятовського сприяли формуванню православної людини, яка вважала вищою метою власного існування пошук правди, «поступ правдивого життя», на українських теренах.

## ЗАКЛЮЧЕННЯ

Києво-чернігівській осередок поетів, громадсько-релігійних діячів, православних проповідників і просвітників другої половини XVII та першої половини XVIII ст. є яскравим феноменом української культури. Культуротворчий процес в Україні другої половини XVII ст. був суперечливим і напруженим. Він позначається нині як «культура козацького бароко»<sup>232</sup>. Розпочатий за гетьмана П. Конашевича-Сагайдачного та митрополита І. Борецького, посилений митрополитом П. Могилою культурно-освітній рух ідейно підготував соціально-політичне відродження українського народу. Це був час, коли український народ разом зі своїми науково-освітніми провідниками військово-політично й ідеологічно шукав способу забезпечення самостійного життя на засадах власних традицій, отже, як через півтора століття висловлювався Т. Шевченко, здобував свою правду у своїй хаті і свою волю.

Л. Баранович – творець і голова освіченого патріотично налаштованого гуртка однодумців, в який входили такі поети, як І. Максимович, О. Бучинський-Яскольд, І. Величковський, С. Яворський тощо. В Чернігові працювали двоє з найвідоміших літературних та церковних діячів, проповідників-полемістів XVII ст.: Іоанікій Галятовський та Дмитро Туптало. Стиль європейського бароко із властивим йому пафосом боротьби й перемоги, пластичною експресією й багатством художніх композицій виявився як не можна краще відповідним зльоту національної самосвідомості українського народу в XVII ст. Українське бароко вигадливо поєднало в собі не тільки багатий

---

<sup>232</sup> Макаров А.М. Світло українського бароко. - К.: Мистецтво, 1994. - 288 с.; Машталер О.В. Грани украинского барокко // Барокко и классицизм в истории мировой культуры: Материалы Международной научной конференции. Серия "Symposium". Выпуск 17. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. - С.144-146.

досвід західноєвропейського мистецтва, візантійські традиції, але й наймогутніший шар народної культури, а також смаки й пристрасті української козацької еліти того часу.

Філософію доби бароко іноді називають «другою схоластикою», що розвинулася на тлі успіхів європейської Контрреформації. Саме тому ставлення в наукових кругах до спадщини Чернігівського кола довгий час було упередженим і заангажованим релігійно та політично. Лише в часи незалежної України, завдяки розвідкам вітчизняних вчених (В. Нічик, А. Макаров, В. Шевченко, В. Шевчук, І. Соломаха та ін.) відбувається переосмислення й переоцінка спадщини чернігівських барокових мислителів і митців. На їхніх принципових у методологічному вимірі роботах ґрунтується дослідницька позиція авторів монографії, які намагалися визначити специфічні ідейно-тематичні та поетико-стилістичні риси українського барокового філософствування в працях І. Галятовського та інших представників Чернігівського кола мислителів-просвітників XVII ст.

Основні світоглядні принципи цієї яскравої літературно-полемічної школи, закладені ще П. Могилою, відбилися в працях професорів Києво-Могилянської академії – Ф. Прокоповича, С. Яворського, Г. Коніського. Центральним об'єктом барочної філософії, естетики й мистецтва була людина або «героїчна особистість». Саме тому стрижневою темою нашого дослідження стала саме християнська антропологічна спадщина Іоанікія Галятовського. Висунувши особистість на надособистісну висоту, Бароко створило поняття генія, протиставивши його масі, і поняття ролі – зіставивши їй суспільство. Саме такою особистістю доби козацького бароко можна вважати самого І. Галятовського, який починав як учень Л. Барановича у Києво-Могилянському колегіумі та викладач, а увійшов в українську історію як видатний православний полеміст, автор багатьох збірників проповідей, віршів та оповідань. Кожен із членів Чернігівського кола був яскравою особистістю. Л. Баранович тривалий час обіймав посаду ректора, а потім проректора Києво-Могилянської Академії, майже 20 років був місцезблустителем Київської митрополичої кафедри; І. Галятовський був ректором Києво-Могилянської Академії, а потім – архімандритом Єлецького монастиря в Чернігові, Л. Крщанович був архімандритом Троїцько-Іллінського монастиря, де знаходилась знаменита чернігівська типографія; І. Орновський був викладачем слов'яно-латинських шкіл у Новгород-Сіверського та Чернігова, увійшов в історію культури України як оригінальний поет-філософ; Д. Туптало (Дмитро Ростовський) прославився етико-філософськими творами («Життя святих» та ін.). Фундатор «Чернігівських Афінів»,

тобто Чернігівського колегіуму, І. Максимович, як і Д. Туптало був проголошеним Російською православною церквою святим так само, як і єпископ Феодосій Углицький. Отже, неформальне Чернігівське літературно-філософське коло, про яке згадує вперше його член О. Бучинський-Аскольд у своїй поемі «Чигирин», було впливовим осередком культури й займає самотнє місце в культурі України.

Значущість діяльності Чернігівського філософсько-мистецького гурту, що склався з 60-х років XVII ст. як неформальне об'єднання під проводом архієпископа Чернігівського, Новгородського і «всія Сівера» Л. Барановича тим більша, що з часу занепаду діяльності Києво-Могилянської Академії (1648 – 70-ті рр. XVII ст.), він став, фактично, центром філософського, літературного й просвітницького подвижництва в Україні. Безумовно, твори І. Галятовського неможливо вилучати із того загально-філософського світорозуміння, яке було характерне для представників Чернігівського літературно-філософського кола, а також авторів, котрі гуртувалися після смерті П. Могили навколо І. Гізеля в Києві. Адже багато положень його творів нерідко можуть бути прояснені лише в тому випадку, коли беруться до уваги роздуми, визначення та висновки, котрі в цілому були притаманні українській філософській думці XVII ст.

Своїми проповідями та «казаннями» І. Галятовський у специфічних барокових філософських стильових формах продовжує розробляти християнське антропологічне вчення, яке започатковується в Україні, зокрема на Чернігово-Сіверщині в добу Київської Русі, знаходить своє відновлення й продовження у філософії Транквіліона-Ставровецького та Чернігівського науково-мистецького гуртка другої половини XVII – початку XVIII ст., але в цілому примикає до філософських тенденцій, закладених П. Могилою. Галятовський є одним з найвидатніших представників української барокової культури. В його творах яскраво відобразились традиції світосприйняття українця другої половини XVII ст.

Здійснений у монографії філософський та релігієзнавчий аналіз християнської антропології Іоанікія Галятовського і стрижневої її концепції – православної людини як шукача правди – дозволив сформулювати наступні висновки:

Окреслення джерельної бази дослідження, основу якої складають творча спадщина Іоанікія Галятовського та праці представників чернігівського літературно-філософського кола, дає змогу констатувати, що праці Іоанікія Галятовського є одним з важливих джерел і пам'яткою православної філософської думки українського бароко на Лівобережній Україні. Особливе місце у спадщині православного мисли-

теля займають твори «Ключ розуміння» та «Ісус Христос – Месія правдивий», в яких зосереджені роздуми про світ, людину, суспільство. Оскільки нерідко твори Іоанікія Галятовського до появи їх у світ читалися та редагувалися визначними релігійними діячами, просвітниками і філософами (Л.Баранович, І.Гізель), ці твори повинні розглядатися не лише як авторські, а як виразники стану православного літературно-філософського мислення української інтелігенції XVII ст.

Безумовно, твори І. Галятовського неможливо вилучати із того загально-філософського світорозуміння, яке було характерне для представників Чернігівського літературно-філософського кола, а також авторів, котрі гуртувалися після смерті П. Могили навколо І. Гізеля в Києві. Адже багато положень його творів нерідко можуть бути прояснені лише в тому випадку, коли беруться до уваги роздуми, визначення та висновки, котрі в цілому були притаманні українській філософській думці XVII ст.

Аналіз стану дослідженості теми в богословській та науковій літературі свідчить, що творчість Іоанікія Галятовського в цілому та його філософсько-антропологічна концепція зокрема, вивчені слабо. Православно-теологічне ставлення до творів Іоанікія Галятовського обумовлене ставленням дослідників до українського православ'я та його полемічно-схоластичного доробку. В сучасному вітчизняному академічному релігієзнавстві й історії філософії зроблена спроба лише досягнути діяльність Іоанікія Галятовського як літератора-просвітника та полеміста-проповідника, але майже не вивчений його релігійно-філософський доробок. Отже, виявлено суперечність між місцем християнського антропологічного вчення Іоанікія Галятовського про людину як шукача правди в суспільному житті України другої половини XVII ст., та сучасним філософсько-релігієзнавчим розумінням цього місця в системі національного філософського процесу. Вирішенню цієї суперечності підпорядковувалися методологічні принципи й дослідницькі методи, якими користувалися автори під час написання монографії.

Аналіз етнічного розуміння правди в українській фольклорно-міфологічній традиції, реконструкція дохристиянського розуміння правди на матеріалі «Велесової книги», історико-філософський огляд вирішення проблеми правди в філософській спадщині на теренах України, зроблені у II главі дослідження, дозволяють простежити архетипові національно-міфологічні концепти правди та істини, притаманні українській манері філософського думання, які, разом із християнською антропологією, є базовими для мислителів барокового періоду

української культури і яскраво простежуються в поглядах Іоанікія Галятівського та інших представників Чернігівського літературно-філософського кола.

Українська філософія починається не з натурфілософії, а з антропології. Давньоруська міфологія перейшла в християнську релігію, яка містила в собі й генетично, і концептуально етику, історію, антропологію, філософію, логіку. Світоглядною формою тут була релігія, основним змістом – людина, а в людині – мораль, контекстом же їх сукупного буття постала історія людства. Через ставлення до Бога людина центрує все в собі, бо для неї завжди найбільш цікаве й суттєве – це вона сама, Бог же – дзеркало, в якому вона себе пізнає. Знання тут має моральний, корисний сенс для людини – пізнання Бога і себе, релігійно-морального, людяного змісту історії. Ця особливість української філософії визначалася прийняттям християнства з Візантії, а пізніше впливом антропологічної концепції ісихастів. Пережитки ж язичництва зумовлювали більшу увагу до земного життя, соціально-політичних реалій, історії руської землі.

Основою антропологічних поглядів Іоанікія Галятівського постає, поза сумнівом, християнська антропологія в її біблійному розумінні. Але його уявлення про людину, її місце в житті та цілі існування постає досить оригінальним. Аналіз трактування поняття правди в давньоруських християнських джерелах, стислий огляд базових для католицької антропології концепцій людини Августина Аврелія та Фоми Аквінського, з'ясування розуміння правди в колі вчителів та сподвижників І. Галятівського дозволяють сформулювати висновок про витоки формування антропологічних уявлень І. Галятівського. Можна виокремити три ідейних джерела, на основі яких формувалися погляди на людину Іоанікія Галятівського:

- фольклорно-міфологічні дохристиянські уявлення русичів;
- філософські концепції, зокрема Києво-Руська традиція книжників; антична філософія (стоїцизм); та твори західноєвропейської схоластичної філософії;
- християнська антропологія, яка включає в себе чотири досить суперечливих підходи: августиніанство (психологізм та дуалізм антропологічних уявлень); східна патристика та ісихазм (ідеал аскези і святості, обожнення певних рис людської особистості); католицька традиція (схоластичні прийоми аргументації томізму); еретичні гностичні вчення аріано-соціанського толку (ідея відсутності правди на землі і майбутнього тисячолітнього царства правди і справедливості).

Найвні підстави дають змогу стверджувати наявність синтетич-

ності в антропологічній концепції Іоанікія Галятовського, сприймати її як спробу оригінального синтезу східних та західних релігійно-антропологічних ідей на українському ментальному підґрунті.

Провідною проблемою християнської антропологічної концепції Іоанікія Галятовського постає концепція православної людини, пошуків нею правди й шляхів досягнення ідеалу правдивого життя, що розумівся чернігівським мислителем як життя за законами християнської моралі задля служіння «православному народові й Батьківщині». У творах славетного релігійного діяча Севірянщини смислом пошуку православною людиною власної життєвої правди стає боротьба за вільне життя в Україні, яку Іоанікія Галятовський вважає й виконанням заповідей Христа як «Месії правдивого», і способом ствердження одвічної «чорної» народної правди.

В християнській антропологічній концепції Іоанікія Галятовського поняття «істина» та «правда» співвідносяться відповідно як «ідеал пізнання» й «ідеал поведінки», причому поняття «правди» є феноменом зв'язку істини (як атрибуту Бога) з життям людини, втіленням істини в людські долі, виступає в якості архетипу світобудівництва, а концепція «пошуку правди людиною» постає як архетип життєустрою православних українців.

Правдиве життя православної людини Іоанікія Галятовський аналізував у двох площинах:

- в плані субстанціональному, пов'язаному із структурою самого світу як втілення Божого задуму;
- в плані екзистенціальному, тобто у системі сприйняття світу людиною в конкретних ситуаціях її буття.

Ідеалом православної людини в християнській антропології Іоанікія Галятовського постає патріот своєї Батьківщини, який знайшов у житті свою «правду»: власним життям і вчинками на благо людей стверджувати в Україні Божественну істину православ'я.

Специфіка інтерпретації Іоанікієм Галятовським правдивої особистості, умов її становлення полягає в протиставленні «недохрещеної» людини, потомка «старого Адама», язичника, душа якого мертва, дії спрямовані на задоволення «темних» егоїстичних інтересів, православної універсальній людині, яка має в собі всі добродієльні властивості й якості християнського людства, і в повноті цих властивостей наближається до «нового Адама», яким для християн є Христос.

Іоанікія Галятовський допускав можливість різних способів формування в суспільстві правдивої людини, особистого «преображення» за взірцем «нового Адама», аж до чернечного аскетизму. Але пра-



вославне чернецтво він вважав шляхом небагатьох покликаних для нього людей, а не обов'язком всіх православних. Пересічна людина, за Галятовським, має сповідувати ідеал «добровільного убозтва», тобто свідомого обмеження тілесних поривів на користь духовних потреб. Переважна більшість людей, за Іоаникієм Галятовським, може «перехреститися» шляхом освіти й служіння Батьківщині як «Церкві».

Еволюція поглядів на православну людину як шукача правди у християнській антропології Іоаникія Галятовського відбувається в контексті розвитку православних антропологічних уявлень Чернігівського літературно-філософського кола і має всі специфічні риси українського барокового православного антропологізму, який, у свою чергу, віддзеркалював складний та суперечливий процес українського націєтворення наприкінці XVII ст.

Антропологічна концепція Іоаникія Галятовського, з систематичним викладом якої ознайомився читач, є лише однією сторінкою з багатоаспектної спадщини славетного сина Чернігівської землі. Поза сумнівом, православні антропологічні погляди Іоаникія Галятовського зберігають значення для нашої сучасності, є важливими імперативами для українського сьогодення та визначення гуманістичних векторів розробки національної ідеї, яка має визначати шляхи пошуку правди і побудови правдивого життя вільної України XXI століття.

Продовжуючи дослідницьку роботу в царині культурно-просвітницького, мистецького, громадсько-політичного та філософсько-релігійного доробку Чернігівського літературно-філософського кола другої половини XVII – початку XVIII ст., автори запрошують колеґ-реліґієзнавців, філософів та істориків, особливо молодих, до розробки цієї благодатної тематики.

Автори сподіваються, що допитливий читач при бажанні розширити та збагатити своє життєве видноколо, прочитавши дану монографію, сам звернеться до глибокої криниці християнської мудрості творів Іоаникія Галятовського. Адже Іоаникій Галятовський пише, що «колесниця Божа» має чотири кола, «чотири цноты головныи. Першое коло мудрость, ... другое коло мужество, ... третее коло повстдгливость, ... четвертое коло справедливость, гды кто справедливо живет на свѣтѣ, доброе чинить, а злого сд хоронит(ь)» [1, 117-118.]. Автори будуть раді, якщо дана книга розбудить у читачів потяг до філософсько-антропологічної спадщини Іоаникія Галятовського та Чернігівського літературно-філософського кола.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ І ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. С. Софія-логос. Словник. – К.: Дух і літера, 1999.
2. Алексєєнко Н.М. Біблійна герменевтика в українській бароковій прозі: Автореф. дис... канд. техн. філол. наук: 10.01.01 /Харківський національний ун-т ім. В.Н.Каразіна. – Х., 2001.
3. Бадзьо Ю. Право жити. Україна в складі СРСР, людина в системі тоталітарного соціалізму. – К.: Таксон, 1996.
4. Барокко в славянських культурах: Сб. статей. – М.: Наука, 1982.
5. Барокко и классицизм в истории мировой культуры: Материалы Международной научной конференции. Серия "Symposium". Выпуск 17. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.
6. Бердяев Н.А. Смысл истории. – М.: Мысль, 1990.
7. Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Путь в философию. Антология. – М.: Университетская книга, 2001. – С.285-302.
8. Бердяев Н.А. Диалектика божественного и человеческого. – М.: АСТ; Фолио, 2003.
9. Бельй Андрей. Символизм как миропонимание /Сост., вступ.ст. и примеч. Л.А.Сугай. – М.: Республика, 1994.
10. Біда К. Іоанікій Галятовській і його "Ключь разум•нія". – Рим.: Видання Українського католицького університету ім. св. Климента папи, 1975.
11. Бибахин В.В. Мир, Философская и социологическая мысль. – №12, 1990 – С.53-64.
12. Бичко А.К., Бичко І.В. Феномен української інтелігенції: Спроба екзистенціального дослідження. – Дрогобич, 1997.
13. Бобак М.І. Ідеї громадянського гуманізму в українській духовній культурі (XVI-XVII ст.): Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05 / Львівський національний ун-т ім. Івана Франка. – Л., 2001.
14. Бондарєвська І. А. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII-XVIII століть. – К.: ПАРАПАН, 2005.
15. Буркхард Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. – Т.1-2. – СПб.1904-1906.
16. Быстрицкий Е.К., Козловский В.П., Пролеев С.В. и др. Бытие человека в культуре: (Опыт онтологического подхода) / Отв. ред. Е.К. Быстрицкий. АН Украины. Ин-т философии; – К.: Наук. думка, 1992.
17. Бычко А.К. Народная мудрость Руси: анализ философа. – К., 1988.
18. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. – М.: Мысль – Т. 2. – 2-е изд., испр. и доп. – М.: Мысль, 1978.
19. Величко С. Літопис: Переклад з книжної української мови Вал. Шевчука. У 2 т. – К, 1991.– Т.2.

20. Величковський І. Твори. – К.: Наукова думка, 1972. (Пам'ятки давньої української літератури) // <http://litopys.org.ua/velych/vel.htm>.
21. Вельфін Г. Ренесанс и барокко. – М.: Азбука, 2004.
22. Вельфін Г. Искусство в Италии в эпоху Возрождения. – Спб., 1912.
23. Винниченко В.К. Сонячна машина // К.: Вид-во "Дніпро", 1989.
24. Власовський І.Ф. Нарис історії Української Православної Церкви / І.Ф.Власовський. – Нью-Йорк: Укр. Православ. Церква в З.Д.А., 1955-1966. Т. 1: (X – XVII) [ст.]. – 1955. – 294 с. Т. 2: (XVII ст.). – 1956.
25. Возняк М.С. Історія української літератури: У 2 книгах. – Кн. 1. – Львів.: Світ, 1992.
26. Возняк М.С. Передмова // Костомарів М. Книги биття українського народу / Із передмовою М. Возняка. – Львів; Київ, 1921. – С. 3-7.
27. Войтович В.М. Українська міфологія. – К.: Либідь, 2002.
28. Володимир Мономах. Повчання своїм дітям. – Київ, 1995.
29. Галятовський І. Ключ разумения. – К., 1659.
30. Галятовський Іоаникій. Ключ розуміння. – Львів, 1965.
31. Галятовський І. Мессия правдивый. – К., 1669.
32. Галятовський І. Гр•хи розмаїтї, Чернігів, 1685. // ЦНБ НАНУ шифр: Кол.Попова 159.
33. Галятовський І. Ключ розуміння // Підготувала до видання І.П.Чепіга. – К.: Наукова думка, 1985.
34. Гегель Г.В.Ф. Філософія права. // Пер. с нем. Академія наук СРСР. Інститут філософії. – М.: Мысль, 1990.
35. Гегель Г. В. Ф. Філософія релігії. – Т. 1– М., 1975.; Т.2. – 1977.
36. Гнатюк В. Нарис української міфології. – Львів, 2000.
37. Годзь Н. Б. Культурні стереотипи в українській народній казці: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.04 // Харківський національний ун-т ім. В.Н.Каразіна. – Х., 2004.
38. Гончар О.І. Українська література передшешевченківського періоду і фольклор. – К.: Наук. думка, 1982.
39. Виклади давньослов'янських легенд, або міфологія. Укладена Я.Ф.Головацьким. – К., 1991.
40. Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI-XIX вв. – М.: Моск. рабочий, 1991.
41. Горбаченко Т.Г. Вплив християнства на становлення писемної культури Русі-України: релігієзнавчо-філософський аспект: Монографія – К.: Видавничий центр "Академія", 2001.
42. Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій: навч. посібник для студ вищ. навч. закладів / Міжнародний фонд "Відродження". – К.: Наук. думка, 1996.
43. Горський В.С. Філософія в українській культурі: (методологія та істо-

рія): Філосо. нариси. – К.: Центр практичної філософії, 2001.

44. Горський В., Вдовина О., Завгородній Ю., Киричок О. Давньоруські любоводри. – К.: Видавничий дім "КМ Академія", 2004.

45. Горський В.С., Ткачук М.Л., Нічик В.М., Білодід В.Д., Стратій Я.М. Філософська думка в Україні: Бібліографічний словник / Марина Леонідівна Ткачук (ред.-упоряд.). – К.: Пульсари, 2002.

46. Громов М.Н. Эпоха барокко / История философии. Запад-Россия-Восток. Книга первая. Философия древности и средневековья. – М.: Греко-латинский кабинет, 1995.

47. Грушевський М.С. Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991.

48. Грушевський М.С. З історії релігійної думки на Україні. – К.: Освіта, 1992.

49. Гук Б. Хрестоматія. Українська література XI-XIX ст. – Варшава, 2002.

50. Гумбольдт В. Язык и философия культуры. – Москва, 1985.

51. Гурська Л.І. Православні братства в Україні як чинник формування національної самосвідомості (кінець XVI – перша половина XVII ст.): Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / НАН України; Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди. – К., 2000.

52. Давньоруське любоводріє: Тексти і контексти / Нац. ун-т "Києво-Могилянська академія"; Упорядники: О.Вдовина, Ю.Завгородній. – К.: Видавничий дім "Києво-Могилянська академія", 2006.

53. Давидюк В. Первісна міфологія українського фольклору. – Луцьк, 1996.

54. Дашкевич Я. Національна свідомість українців на зламі XVI-XVII ст. // Сучасність, № 3, 1992. – С. 43-51.

55. Декарт Р. Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках (пер. с франц. Г. Г. Слюсарева) // Сочинения в 2 т.: Пер. с лат. и франц. Т. I/Сост., ред., вступ. ст. В. В. Соколова. – М.: Мысль, 1989. – С.250-296.

56. Дмитриев М. Православие и Реформация. Реформационные движения в восточнославянских землях Речи Посполитой во второй половине XVI века. – М., 1990.

57. Довгалевський Митрофан. Поетика (Сад поетичний). – К.: Мистецтво, 1973.

58. Дяченко І.М. Ренесансний світогляд: гуманістична традиція в українському суспільстві XVI-XVII ст.: Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.03 / Київський ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 1999.

59. Дойченко М.В. Етико-антропологічні ідеї Українського ренесансного гуманізму (кінець XVI – перша третина XVII ст.): Автореф. дис... канд. філос. наук: 09.00.05 / Київський національний ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2004.

60. Європейське відродження та українська література XIV-XVIII ст. – К.: Наукова думка, 1993.

61. Жайворонок В.А. Знаки української етнокультури: Словник-довідник. – К.: Довіра, 2006.

62. Житецкий Т. Почерки литературной истории малорусского наречия XVII – XVIII вв. – К., 1889. – Ч. 1.

63. Дмитрий Чудотворецъ // Жития святых. – М.: изд-во: Синодальная типография, 1880.

64. Заинченко Г. А. Джон Локк. – 2-е изд., дораб. – М.: Мысль, 1988.

65. Іванов І.В. Про українське літературне барокко. // Радянське літературознавство. – 1970. № 10. – С. 20-33.

66. Івань І.В. Про українське літературне барокко // Українське літературне барокко. – К.: Наук. думка, 1987. – С.3 – 18.

67. Іларіон Митрополит. Українська церква за час Руїни. – Вінніпег, 1956.

68. Іларіон. Слово про Закон і Благодать. // Історія філософії України. Хрестоматія. – К., 1993.

69. Ісаєвич Я. Братства та їх роль у розвитку української культури XVI-XVIII ст. – К., 1966.

70. Ісіченко Ю.А. У пошуку наративної програми барокового літературного твору // Українське бароко. Матеріали першого конгресу Міжнародної асоціації українців. – К., 1993. – С. 37-46.

71. Історія України в особах: Козаччина. – К.: Україна, 2000.

72. Історія української літератури: У 8 т. – Т. 2. – К.: Наук. думка, 1967.

73. Історія філософії на Україні. – Київ, 1987. – т. 1.

74. Історія філософії України. Хрестоматія. – К., 1993.

75. Канєвська О.Б. Виховання особистості на засадах морально-християнських цінностей в Україні (XVII – п.п. XVIII ст.) – Луганськ, 1997.

76. Кассирер Э. Философия символических форм. Введение и постановка проблемы // В кн. Культурология XX век. Антология. – Москва, 1995. – с. 163 – 212.

77. Києво-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст.: Енциклопедичне видання / Упор.З.І.Хижняк. – К.: Академія, 2001.

78. Колінгвуд Робін Дж. Ідея історії. – К., 1996.

79. Кон И.С. К проблеме национального характера // История и психология. – М., 1971. – С. 122-158

80. Кононенко В.І. Словник символів України. – Івано-Франківськ, 2002.

81. Корчмарик Ф. Духовні впливи Києва на Московщину в добу Гетьманської України. – Нью-Йорк, 1964.

82. Коряк В. Нарис історії української літератури: література передбуржуазна. – Харків, 1925.

83. Костомаров М. Слов'янська міфологія. – К., 1994.

84. Костомаров М.І. Закон Божий (Книга буття українського народу). – К.: Либідь, 1991.

85. Літературна спадщина Київської Русі й українська література XVI–XVIII ст.: [Збірник]. – К.: Наук. думка, 1981.

86. Літературознавчий словник-довідник / Р.Т.Гром'як, Ю.І.Ковалів та ін. – К.:ВЦ "Академія", 1997.

87. Литвинов В.Д. Уявлення про людину ранніх українських гуманістів // Філософія. Історія культури. Освіта. Збірник наукових праць. – Харків, 1996. – С.24-36.

88. Литвинов В.Д. Українські ренесансні гуманісти про призначення людині у світі (від *memento mori* до *memento vivere*) // Українське релігійзнавство. – 2003. – № 25. – С. 4-12.

89. Литвинов В.Д. Ренесансний гуманізм в Україні. (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV–XVII ст.) – К., 2000.

90. Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом. Нарис історії Української Церкви. – Філадельфія, 1954.

91. Макаров А.М. Світло українського бароко. – К.: Мистецтво, 1994.

92. Максимович И. Богомислие. – Чернігів, 1711.

93. Максимович И. Богородице Дево. – Чернігів, 1707.

94. Маслов С.І. Культурно-національне відродження на Україні в кінці XVI–першій половині XVII ст // Матеріали до вивчення історії української літератури: В 5 т. – К., 1959. – Т.1. – С.198-213.

95. Машталер О.В. Грани украинского барокко // Барокко и классицизм в истории мировой культуры: Материалы Международной научной конференции. Серия "Symposium". Выпуск 17. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001. – С.144-146.

96. Машченко С.Т. Українські мислителі XVII–XVIII століть на Чернігово–Сіверщині. – Чернігів., 2003.

97. Мельник Я.Г., Лазарович О.М. Церковнослов'янська мова. – Івано-Франківськ: "Гостинець", 2004.

98. Микитась В. Давньоукраїнські студенти і професори. – К.: Абрис, 1994.

99. Мишанич О.В. Українська література доби бароко: проблеми дослідження і видання // Українське бароко. Матеріали першого конгресу Міжнародної асоціації українців. – К., 1993. – С. 114-120.

100. Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т.1. – М., 1987.

101. Михед П. Українська літературна культура бароко і російська література XVII–XIX ст. (про дві хвили впливу) // Київська старовина. 1998 – №4. – С. 22-52.

102. Могильний А.П. Культура і особистість: Монографія. – К.: Вища школа, 2002. –

103. Наливайко Д.С. Відгомін боротьби українських козаків з шляхетсько-католицькою експансією наприкінці XVI і в першій половині XVII ст. у Західній Європі // Середні віки на Україні. – 1971. – № 1.

104. Нестеренко В.Г. Вступ до філософії: онтологія людини. – К., 1995.

105. Ниинилуото И. Приближение к истине. // Философская и социологическая мысль, 1990 №7. – С. 56-110.

106. Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца первой половины XVII – начала XVIII в. – К.: Наукова думка, 1978.

107. Нічик В. М., Литвинов В. Д., Стратій Я. М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). К.: Наукова думка, 1991.

108. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. – К., 1997.

109. Нічик В.М. Українські гуманісти епохи Відродження. – К.: Наукова думка, 1995.

110. Овсійчук В.А. Українське мистецтво другої половини XVI – першої половини XVII ст.: Гуманістичні та визвольні ідеї. – К.: Наук. думка, 1985.

111. Огиенко И. Отражение в литературе "Неба Нового". 1912.

112. Огієнко І. Українська культура: Коротка історія культурного життя українського народу. – К.: Довіра, 1992.

113. Огієнко І. Українська церква. Нариси з історії Української православної церкви: У 2 т. – К., 1993.

114. Огородник І., Огородник В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій. – К.: Вища школа, 1999.

115. Огородник І.В., Огородник В.В. Українська філософія в іменах: Навчальний посібник. – К.: Либідь, 1997.

116. Оріховський-Роксолан. Історична проза. // Українська література XIV-XVI ст. – К., 1988.

117. Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI-XVII ст. – К.: Наук. думка, 1984.

118. Пахльовська О. Києво-Могилянська академія як чинник становлення національної самобутності української культури: парадокси еволюції. // Києво-Могилянська Академія в іменах. XVII-XVIII ст. Енциклопедичне видання // – К., Видавничий Дім "КМАcademia", 2001.

119. Перетц В.Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVII веков. – М.; Л., 1962.

120. Повість временних літ. – К., 1990.

121. Попович М. Нариси історії культури України. – К., 1999.

122. Потебня А.А. Мысль и язык. – Харьков, 1913.

123. Прокопович В. "Вічне підданство". До питання про правну природу з'єднання України і Москви. – Париж, 1976.

124. Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській академії: європейський контекст / Редкол.: Горський В.С.(голова) та ін. – К.: Вид.дім "КМ

Академія", 2002.

125. Розвиток філософської думки в Україні. – К., 1994.

126. Секуляризація духовного життя на Україні в епоху Гуманізму і Реформації. / Є. Гринів (ред.). – К., 1990.

127. Сивокінь Г. Давні українські поетики. – Харків, 2001.

128. Сковорода Г. Начальная дверь ко христианскому добронравію. – Київ: Наукова думка, 1973. – Т.1.

129. Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті. // Сковорода Г. Твори: У 2 т. – К., 1994. – Т.1.

130. Слухай Н.В. Етноконцепти та міфологія східних слов'ян в аспекті лінгвокультурології. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2005.

131. Сміт Е.Д. Національна ідентичність. – К., 1994.

132. Смолій В.А., Степанков В.С. Українська державна ідея XVII-XVIII століть: проблеми формування, еволюції, реалізації. – К., 1997.

133. Соломаха І.Г. Людина як шукач правди у філософії Іоанікія Галятовського // Сіверянський літопис. – січень-лютий 2003. – №1 (49). – С.171-177.

134. Соломаха І.Г. Співвідношення правди та істини у житті людини за трактуванням Іоанікія Галятовського // Сіверянський літопис. – серпень-листопад 2003. – №5-6 (53-54). – С.145-149.

135. Софронова Л.А. Культура сквозь призму поезики. – М.: Языки славянских культур, 2006.

136. Стратий Я.М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII в. – К.: Наукова думка, 1981.

137. Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. К.: Наукова думка, 1982.

138. Строев П.М. О начале Киево-Печерской типографии // Московский телеграф. – 1825. – С.45-54.

139. Сулима В.І. Біблія і українська література: Навч. Посібник. – К.: Освіта, 1998.

140. Сумцов Н.Ф. Иоанникий Галытовский. – Киевская старина, 1884, № 1 – С. 1 – 20; № 2 – С. 183 – 204; № 3 – С. 371 – 390; № 4 – С. 565 – 588.

141. Сумцов Н.Ф. О влиянии малорусской схоластической литературы XVII в. на великорусскую раскольническую литературу XVIII в. // Киевская Старина, кн.12. – К., 1895. – С.368-293.

142. Табачковський В.Г. Людина – Екзистенція – Історія. – К., 1996.

143. Тарасенко М.Ф., Русин М.Ю., Бичко І.В., Бондар С.В., Голіченко Т.С., Литвтов В.Д., Лісовий В.С., Лосев І.В., Лук М.І., Нічик В.М., Огородник І.В., Погорілий А.О., Пшеничнюк В.О., Роменець А.В., Стратий Я.М., Табачковський В.І. Історія цкраїнської філософії. – К.: Либідь. 1994.



144. Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987.
145. Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність. Зб. наук. праць. Вип. 3-4 / НАН України, Ін-т українознавства ім. І. Крип'якевича; ред. кол.: Я. Ісаєвич, Ю. Сливка (відп. ред.), В. Горинь, М. Литвин, Ф. Стеблій. – Львів, 1997.
146. Українська література XVII ст.: Синкретична писемність. Поезія. Драмаургія. Белетристика / Упоряд., приміт. В.І.Крекотня. – Київ: Наукова думка, 1987.
147. Українська література у портретах і довідках: Давня література – література XIX ст.: Довідник / Редкол.: С.П.Денісюк, В.Г.Дончик, П.П.Кононенко та ін. – К.: Либідь, 2000.
148. Українська поезія XVII-XVIII ст. в дослідженнях М. Возняка // Наукові читання. 20 березня 1990. – С. 49-50.
149. Українське бароко та європейський контекст. – К.: Наук. думка, 1991.
150. Українське літературне барокко. – К.: Наук. думка, 1987.
151. Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія. – Київ: Наукова думка: Основи, 1995. – Ч. 1.
152. Ушкалов Л.В. Світ українського бароко: Філологічні етюди. – Харків: Око, 1994.
153. Ушкалов Л.В. Феномен української полемічної літератури // Слово і час. – 2000. – №10. – С.6-22.
154. Ушкалов Л.В. Святий Аврелій Августин та українське письменство XVII-XVIII століть // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. – Харків, 1998. – Т.7. – С.33-44.
155. Ушкалов Л. З історії української літератури XVII-XVIII століть. – Харків: Акта, 2003.
156. Федотова В.Г. Истина и правда повседневности. // Философская и социологическая мысль. – №4, 1990. – С.24-30.
157. Філософська думка в Україні: Біобібліогр. словник / Авт. кол.: В. С. Горський, М. Л. Ткачук, В. М. Нічик та ін. – К.: Унів. вид-во "Пульсар", 2002.
158. Флоренский П. Сочинения в 4-х т. – Т.1. – М.: Мысль, 1994.
159. Флоровский Г.В. Пути русского богословия / Г.В.Флоровский. – Вильнюс: Вильчис, 1991.
160. Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология мировой философии: В 4 т. – Т. 1. Ч. 2. – М., 1969. – С.236-294.
161. Франко І.Я. Історія української літератури: Частина перша: Від початків українського письменства до Івана Котляревського // Франко І.Я. Зібрання творів: У 50-ти томах. – К., 1983 – Т.40.
162. Хижняк З.І. Києво-Могилянська академія (Історичний нарис). – К.: КМАcademia, 2001.

163. Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. – М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.
164. Циганок О. З історії латинських літературних впливів в українському письменстві XVI-XVIII ст. – К., 1999.
165. Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. – К., 1987.
166. Чепіга І. Галятовський Іоанікій // Українська література у портретах і довідках: Давня література – література XIX ст.: Довідник / Редкол.: С.П.Денісюк, В.Г.Дончик, П.П.Кононенко та ін. – К.: Либідь, 2000. – С.56-57.
167. Чернігівські Афіни / Передм., упоряд. текст матеріалу, комент. до нього А.Макарова. – К.: Мистецтво, 2002.
168. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – 2-5 видання. – Мюнхен, 1983.
169. Чижевський Д. Історія української літератури. – Тернопіль, 1994.
170. Чижевський Д. Український літературний барок: нариси / Підготовка тексту та мовна редакція Леоніда Ушкалова; вступна стаття Олекси Мишанича. – Харків: Акта, 2003.
171. Чижевський Д. Поза межами краси (до естетики бароккової літератури). – Нью-Йорк: Українсько-Американське видавниче товариство, Інк, 1952.
172. Чорна Л.С. Образ суспільства у філософії Лазаря Барановича // Сіверянський літопис. – №3 (33) червень-липень 2000. – С.123-128.
173. Чорна Л.С. Проблема становлення суспільства у філософії Л.Барановича. // *Philosophia prima* – К., 1998. – С. 83-87
174. Чорна Л.С. Методологічні аспекти історико-філософського дослідження творчості Лазаря Барановича // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. Випуск 20.Серія філософські науки: Збірник. – Чернігів: ЧДПУ, 2003. – №20. – С.111-116.
175. Чорна Л.С. Утопія Л.Барановича в контексті історії філософської думки // Сіверянський літопис. – №4. – 2000. – С. 64-71.
176. Чорний О.О. Ідея людської універсальності у чернігівському літературно-філософському колі Л.Барановича // Людина, суспільство, культура: історія та сучасність. – Чернігів: Сіверянська думка, 1996. – С.32-37.
177. Чорний О.О. Методологія дослідження антропологічної проблематики в історії української філософської думки // Вісник Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г. Шевченка. Випуск 20.Серія філософські науки: Збірник. – №20. – Чернігів: ЧДПУ, 2003. – С.50-54.
178. Шевченко В. Суспільна єдність як проблема філософської думки Гетьманщини. – Сіверянський літопис. – № 1, 1999. – С. 169 – 171.
179. Шевченко В.І. Концепція пізнання в українській філософії. – К., 1993.

180. Шевченко В.І. Філософія чернігівського вченого кола Л.Барановича і політика Гетьманату в 2 п.17 ст. //350-річчя української держави Богдана Хмельницького. – К.: Знання, 1998. – С.75-83.
181. Шевченко В.І. Філософська зоря Лазаря Барановича. – К., 2001.
182. Шевчук В. Козацька держава. – К.: Абрис, 1995.
183. Шевчук В. Муза роксоланська. Українська література XVI-XVIII століть. У двох книгах. Книга перша: Ренесанс. Ранне бароко. – К., 2004.
184. Шевчук В. Муза роксоланська. Українська література XVI-XVIII століть. У двох книгах. Книга друга: Розвинене бароко. Пізнє бароко. – К., 2005.
185. Шестов Л.И. Potestas Clavium: (Власть ключей) // Шестов Л.И. Соч.: В 2 тт. – М.: Наука, 1993. – Т.1. – С.17-316.
186. Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность / Общ. ред., сост., вступ. ст. А.А. Гусейнова, А.П. Скрипника. – М.: Республика, 1992.
187. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. – М.: Правда, 1989. – С.11-344.
188. Щурат В. Українські джерела до історії філософії. – Львів, 1908.
189. Юм Д. Трактат о человеческой природе: В 2 т.: Пер. с англ. / Вступ. ст. М. Абрамова, с. 5-32; Примеч. И. С. Нарского. – М.: Канон, 1995.
190. Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень. – К.: Сфера, 1999.
191. Яннарас Х. Свобода етосу. / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2003.
192. Ярмусь С. Духовність українського народу. – Вінніпег, 1983.

Монографія

**СОЛОМАХА Ірина Григорівна**  
**БОГАЧЕВСЬКА Ірина Вікторівна**

**ХРИСТИЯНСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ**  
**ІОАНИКІЯ ГАЛЯТОВСЬКОГО**

Авторське редагування  
Технічний редактор **В.Лозовий**  
Комп'ютерна верстка **В.Лозовий**  
Коректор **С. Корж**  
Фотографія **В.Шайгородського**

Здано до набору 01.10.2008. Підписано до друку 01.12.2008.  
Формат 60x84 1/16. Гарнітура Times New Roman Суг. Друк офсетний.  
Папір офсетний. Ум. друк. арк. 11,25. Ум. фарбо-відб. 11,25. Обл.-вид. арк. 10,46.  
Зам. 0096. Наклад 300 прим.

Комунальне підприємство "Видавництво"Чернігівські обереги"  
14000, м. Чернігів, вул. Белінського, 11

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру  
суб'єктів видавничої справи ДК № 824 від 28.02.2002 р.

Виготовлення ФОП «Лозовий В.М.»

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до Державного реєстру  
видавців, виготівників і розповсюджувачів видавничої продукції.

Серія ЧГ № 009 від 12 серпня 2008 року