

РЕЦЕНЗІЇ

Ярослава Стратій

НОТАТКИ НА БЕРЕГАХ ДОСЛІДЖЕННЯ: Лариса Довга. Система цінностей в українській культурі другої половини XVII ст. (на прикладі теоретичної спадщини Інокентія Гізеля). Київ-Львів: Свічадо, 2012, 344 с.

Монографія Лариси Довгої «Система цінностей в українській культурі другої половини XVII ст. (на прикладі спадщини Інокентія Гізеля)» не тільки спонукала мене висловити свою думку про внесок цієї дослідниці у вивчення інтелектуальних процесів української ранньомодерної доби, а й дала поштовх до певного осмислення як попередніх здобутків у даній царині, так і нових тенденцій у дослідженні вітчизняними вченими тогочасної думки, насамперед філософської і богословської спадщини Києво-Могилянської академії. Проявом цих нових тенденцій є скрупульозність текстологічних досліджень, використання релевантної сучасної методології, намагання якнайглибше проникати у віддалену від нас духовно-культурну реальність і водночас, ведучи діалог з традицією, відстежувати її зв'язок із сучасністю, а отже й відчувати її дію.

Праця Л. Довгої є однією з найбільш вдалих з наявних нині у філософській україністичі спроб перенесення нашої історичної свідомості у віддалений від нас духовно-культурний світ ранньомодерної епохи. Адже саме тоді Україна «здійснила культурний синтез великої ваги для себе самої і для всієї Європи і не лише залишилася Україною, а й саме цим синтезом визначила свій спосіб життя в контексті європейських культур» [Грачотті 1993: 11]. І що глибше ми у своєму дослідницькому пошуку проникаємо в специфіку тогочасної культурної реальності, то більше, за висловом Ганса-Георга Гадамера, сприяємо утворенню «одного широкого, внутрішньо рухливого горизонту, що, виходячи за межі сучасності, охоплює глибини нашої самосвідомості» [Gadamer 1965: 288], а отже, уможливорює культурне опритомнення української нації. Останню ж, як стверджує Оксана Забужко, і з цим важко не погодитися, ми «можемо вважати культурно притомною лише тоді, коли її культура, будучи водночас цілісною і динамічною, є на додачу (при тому!!!) наскрізь протята світлом рефлексії над змінною дійсністю історії» [Забужко 2006: 136], а стати для історії чинною вона може тільки за тієї умови, коли вона задіяна в історичному процесі [ibid.]. Одним із таких не задіяних, вилучених з історичного процесу, пластів української духовно-культурної, у тому числі й філософської спадщини, впродовж тривалого часу були твори мислителів Києво-Могилянської академії.

© Я. Стратій, 2016

Щоби зрозуміти значення того внеску, який Л. Довга зробила у вивчення духовної культури XVII ст., слід хоча б коротко окреслити історію дослідження спадщини Києво-Могилянської академії. Знані представники української інтелектуальної еліти XIX – початку XX ст. по-різному оцінювали цей внесок. Скажімо, Микола Сумцов, Павло Житецький, Федір Титов, Микола Петров певною мірою схилилися до визнання позитивної ролі цього навчального закладу в інтелектуальній історії України XVII-XVIII ст. Натомість Пателеймон Куліш, Михайло Грушевський, Іван Франко негативно оцінювали її діяльність. Витоки таких концептуальних розбіжностей в оцінках культурно-просвітницької діяльності Петра Могили й заснованого ним навчального закладу, як небезпідставно вважала Валерія Нічик, потрібно шукати в тому протистоянні, що виникло в Україні наприкінці XIX – початку XX століття між представниками народництва й модернізму. Останні прагнули до зближення з Європою, до розвитку елітарної духовної культури, перші ж тяжіли до ідеалізації народу, насамперед селянства з його патріархальним ладом, мораллю, фольклорними традиціями, що й породжувало відповідні світоглядні орієнтації [Нічик 2001: 7]. Але не тільки й не стільки елітарність і європоцентризм були причиною неприйняття здобутків Києво-Могилянської академії більшістю українських інтелектуалів кінця XIX – початку XX століть. Ще більшою мірою це неприйняття диктувалося принципами Просвітництва й компаративістики, на які вони спиралися в оцінюванні цих здобутків, підходячи з мірками власного часу до цієї опертої на схоластику спадщини ранньомодерної епохи та характеризуючи зміст літературних, богословських, філософських текстів XVII-XVIII століть як далеку від життя «суху вченість», «гру словами та бездушне розумування» й «мало кому потрібні речі» [Чижевський 1991: 25]. Діяльність Києво-Могилянської академії вони оцінювали як крок назад у духовному розвитку України й мотивували таку точку зору відставанням від західної філософії Нового часу, при цьому ігноруючи той факт, що до XVII ст. українська думка спиралася на патристичну традицію, не знала схоластики з її досвідом раціоналістичного обґрунтування релігійних істин, досвідом, переосмислення якого, власне, було одним із поштовхів до формування новітнього раціоналізму. Позитивну роль Києво-Могилянської академії в історії філософської освіти відзначав Дмитро Чижевський, стверджуючи, що вона створила традицію «суворого і екзактного відношення до думки, звичку мислити в поняттях, традицію до серйозного відношення до теоретичної думки, повагу до неї» [Чижевський 1991: 26] і був переконаний, що «таку традицію не треба недооцінювати» [Ibid.].

До того ж таке несприйняття схоластики, ідеалізму й релігії, а також західного культурного впливу, оперте на принципи народництва, Просвітництва й компаративістики, цілком вписалося в офіційну ідеологічну доктрину за часів Радянського Союзу й фактично використовувалося як додатковий аргумент для обґрунтування «реакційності» й «чужорідності» духовним традиціям українського народу спадщини могилянських авторів епохи бароко й, якщо не зовсім виключало, то щонайменше значно перешкоджало її дослідженню. Загалом у колишньому Радянському Союзі майже не було праць, в яких неупереджено висвітлювалися би проблеми філософської медієвістики, насамперед у частині осмислення схоластичної традиції. Крім того, нездоланною перешкодою для таких досліджень було домінування «єдино істинних методологічних настанов», згідно з якими схоластика характеризувалася як реакційний християнізований аристотелізм, що перешкоджав, начебто, розвитку так званої «передової» думки, а також важкодоступність, а то й неприступність західних

досліджень схоластичного періоду європейської філософії, а відтак і необізнаність із ними. Філософія чи не найбільшою мірою залишалася затиснутою в лещатах марксистсько-ленінської методології й для істориків філософії важливим завданням було навіть не здолати, а хоча би знизити рівень примітивізації та схематизації історико-філософських досліджень і породжуваний цим антиісторичний підхід і натяжки в оцінці поглядів тих чи інших мислителів або й цілих філософських напрямів. Тому здійснення очолюваного Валерією Нічик науково-дослідного проекту недаремно оцінюють як «прорив блокади» у вивченні історії української думки [Лісовий 2008: 530], адже воно спричинило нечуване до того часу розширення меж історико-філософських досліджень завдяки включенню в них духовної спадщини Києво-Могилянської академії й, зрештою, проклало шлях до вивчення української філософської медієвістики та філософської думки ранньомодерного періоду.

Отож колектив дослідників під керівництвом В. Нічик (до нього входили Мирослав Рогович, Марія Кашуба, Ігор Захара, Володимир Литвинов, Анатолій Коркішко, Ярослав Гайдукевич, Василь Бишовець, Степан Яворський, Юрій Мушак, Віталій Маслюк, Володимир Кондзьолка, Ярослава Стратій, Іван Паславський) здійснив чималу роботу з перекладу українською і видання частини латиномовних рукописних філософських курсів Києво-Могилянської академії, а також з написання індивідуальних і колективних монографій, присвячених аналізу могилянської філософської спадщини. Серед останніх найбільш вагомими були праці В. Нічик. Але специфіка й рівень питань, що їх ставить учений до пам'яток культури, у тому числі й філософських текстів, як, зрештою, і відповіді на них, зумовлені історично. Вони залежать від світоглядних орієнтацій дослідників, глибини їхнього проникнення в суть інтелектуальних процесів розглядуваної епохи й змісту аналізованих ними текстів, а це в свою чергу пов'язане зі станом освіти, науки, духовності й загалом суспільства, в якому вони живуть і працюють. Згадувана вже духовно-культурна ситуація колишнього радянського суспільства не могла не чинити негативного впливу на стан тогочасної гуманітарної науки. З кінця 80-х років минулого століття співробітники Інституту філософії НАНУ – учасники проекту з вивчення філософської спадщини Києво-Могилянської академії (серед них тоді вже була й Л. Довга) вирішили не лише змінити методологічні підходи до дослідження української думки середньовічної та ранньомодерної доби, але й переосмислити саму сутність вітчизняної філософської думки XVII-XVIII ст. Зокрема, діапазон оцінки філософського змісту лекційних курсів професорів Києво-Могилянської академії істотно коливався. Один полюс становило бачення його як синтезу елементів, що репрезентують різні етапи історико-філософського процесу, але вже з визнанням важливості їхньої схоластичної складової [Нічик 1997: 57]. Другий – прийняття визначення цього змісту Д. Чижевським як барокової схоластики або схоластики епохи бароко, що включала в себе рецепцію тих чи інших ідей філософії Нового часу [Стратій 2000: 81-83] аж до утвердження його розуміння як другої схоластики. Слід визнати також надзвичайно важливе значення міждисциплінарних міжнародних конференцій «Ad fontes», в яких беруть участь вітчизняні й західні фахівці (історики, літературознавці, філософи) і де відбувається обговорення інтелектуальних процесів української ранньомодерної доби. Адекватному баченню останніх сприяють, зокрема, праці Наталії Яковенко, Сергія Плохія, Джованні Броджі Беркофф, Джованні Сьєдіні, Зенона Когута, Наталії Пилипюк, архієпископа Ігоря (Ісіченка), Лариси Довгої, о. др. Ярослава Буцьори, Роланда Піча, Тімоті Снайдера, Маргарити Корзо, Романа

Кисельова, Максима Яременка, а також західних дослідників схоластичної філософії Якоба Шмутца, Петера Дворжака, Сімо Кнууттілі, Сальвадора Кастельюте та російських Галини Вдовиної, Маргарити Корзо, Дмитрія Шмоніна. Результатом такої співпраці є витворення спільного, щоразу глибшого й адекватнішого розуміння інтелектуальної історії ранньомодерної доби.

Нині в Інституті філософії у межах проекту з дослідження філософської спадщини Києво-Могилянської академії продовжується вивчення проблем логіки, антропології, метафізики, релігійної свідомості тогочасної людини в контексті філософських ідей другої схоластики. Вагомими здобутками цієї праці є монографія Миколи Симчича «*Philosophia Rationalis* у Києво-Могилянській академії» [Симчич 2009], низка статей з аналізом цієї проблематики, монографія Сергія Йосипенка «До витоків української модерності. Українська ранньомодерна культура в європейському контексті» [Йосипенко 2008], присвячена пошукам нових методологічних підходів до осмислення української духовної культури й філософської думки епохи бароко та інші праці.

Дуже важливою віхою в осягненні спадщини Києво-Могилянської академії й української духовної культури XVII ст. загалом стала рецензована тут монографія Л. Довгої «Система цінностей в українській культурі XVII століття», вперше зосереджена на тих аспектах ранньомодерної української культури, які досі жодного разу не потрапляли у фокус наукових інтересів дослідників. Йдеться про аналіз притаманної цій культурі системи цінностей, реконструкцію якої Л. Довга здійснює, спираючись на тексти київських інтелектуалів XVII ст. З методологічної точки зору, принципово новим у цій монографії є те, що авторка підходить до розгляду ціннісної парадигми ранньомодерного українського суспільства не панорамно, а крізь призму скрупульозного аналізу процесу народження, побутування та смислового наповнення низки понять ціннісного характеру, зокрема таких, як честь, сумління, свобода волі, чеснота, знання, вітчизна тощо.

Саме в XVII ст., унаслідок інтенсивного конфлікту з західним християнством, під впливом полеміки навколо Реформації, Контрреформації та Берестейської унії відбувалися докорінні зміни самосвідомості тогочасної української людини, її уявлень про себе, що у свою чергу призвело до трансформації її ціннісних орієнтацій, встановлення нового порядку цінностей шляхом внесення певних змін до набору пріоритетних і доповнення цього порядку новими цінностями. У своїй праці «Філософська антропологія» іспанський релігійний філософ-єзуїт Карлос Вальверде, розмірковуючи про сутність людини, стверджує, що людина – істота історична й через те неосяжна й невловима, плінна, як річковий потік. І не лише тому, що живе в часі й із часом сама змінюється, але й тому, що створює минуле, сподівається на майбутнє та вдвляється в сучасне [Вальверде 2000]. Посилаючись на відомого іспанського філософа Хав'єра Субірі, Вальверде звертає увагу на те, що людина постійно творить себе в процесі вибору [Ibid.]. Саме тоді, наприкінці XVI – на початку XVII ст. тогочасна українська людина постала перед важливим і, можна сказати, доленосним цивілізаційним і духовно-культурним вибором. Адже період духовної історії України, на якому зосередила свої творчі зусилля дослідниця, відзначався, з одного боку, розмиканням достатньо ізольованого існування середньовічної української культури, пов'язаної з традицією так званого Київського візантінізму, а, з другого боку, із активним входженням у західноєвропейський життєвий світ, де домінувало бароко, універсальний синтетичний напрям, у межах

якого переосмислювалися духовні здобутки пізнього Середньовіччя, Ренесансу й Реформації. Дослідження української барокової культури й філософії XVII-XVIII ст., розпочавшись у другій половині минулого століття, не втрачають своєї актуальності, і не лише тому, що багато її явищ залишаються недостатньо або й зовсім не вивченими, а й через те, що, за влучним висловом Йоганна Вольфганга Гете, єдиним способом саморозуміння для кожного покоління є нове переосмислення й написання історії [ibid.], у тому числі й інтелектуальної. Вагомим внеском у переосмислення української інтелектуальної історії XVII ст., отже й у самоусвідомлення сучасної української людини, є аналізована праця Л. Довгої.

Обрана авторкою для дослідження барокова епоха була визначальною в становленні української ідентичності. Але щоб досягти адекватного бачення тогочасних духовно-культурних трансформацій дослідник, з одного боку, повинен якомога глибше проникнути у специфіку наявної тоді в Україні ситуації накладання різних традицій, зокрема, накладання на Києво-руську і пов'язану з нею візантійську традицію західноєвропейської духовної традиції з відповідною рецепцією останньої, що у висліді призвело до витворення власного нового духовно-культурного курсу, а, з другого, заглибитися у вивчення окремих аспектів вітчизняної ранньомодерної культури, застосувавши сучасні наукові методології, аби подолати ще й досі доволі поширені народницькі та просвітницькі її інтерпретації.

Саме на філософському осмисленні такого ще недослідженого аспекту ранньомодерної української культури, як система цінностей, сформована в тогочасному соціумі, зосередила свою увагу авторка аналізованої праці. Про актуальність останньої свідчить також і те, що джерелом для здійсненої дослідницею реконструкції притаманної українській бароковій культурі системи цінностей стали недостатньо або й зовсім не вивчені тексти богословського характеру, а саме богословські трактати, проповіді, релігійна поезія, що належали Інокентію Гізелю, Петру Могилі, Лазарю Барановичу, Йоаникію Галятівському й Антонію Радивилівському. Вибір саме цих текстів диктувався потребою уведення їх до сфери секулярного культурологічного дискурсу, по-перше, з огляду на важливість і визначальність конфесійної складової у становленні світоглядних орієнтацій тогочасної інтелектуальної еліти, її впливу на формування етнічної ідентичності, по-друге, для усунення надмірної акцентуації секулярного сегмента ранньомодерної культури і нехтування її релігійною складовою, спричинюваних різного роду світоглядними й ідеологічними факторами. Заслуговеє на позитивну оцінку застосування дослідницею сучасних наукових методологій до аналізу української ранньомодерної аксіології, зокрема ціннісної парадигми, сформульованої Максом Шелером і Дитрихом фон Гільдебрандтом у річищі персоналістської етики, а також Буберової концепції діалогізму.

Спираючись на обраний методологічний підхід, Л. Довга аналізує тексти ієрархів Київської метрополії другої половини XVII ст., вдивляється у зашифровані в них глибинні світоглядні смисли, реконструює їх і оприявнює, визначаючи міру внесення тим чи іншим автором нових аксіологічних акцентів до традиційної середньовічної системи цінностей.

Формування в Україні XVII ст. цих нових аксіологічних акцентів Л. Довга обгрунтовано пов'язує зі змінами розуміння сутності людини. Це відбулося завдяки втраті панівного становища пов'язаною з патристикою містичною течією й виході на передній план схоластичної філософії. Відомо, що становлення самобутніх культур європейських народів, як і розвиток їхньої філософської думки, відбувалися через

запозичення й обміни духовними надбаннями. Так, упродовж VII-XII ст. у Західній Європі від країни до країни, від школи до школи поширювалася вченість, витоки якої сягали Святого Письма й патристики, опертої у свою чергу на античну спадщину. Цей інтелектуальний рух здійснювався від Ірландії й Англії, насамперед завдяки видатному місіонерові християнської латинської культури Алкуїнові Йоркському, до каролінгської Франції, і далі, через Рабана Мавра, Алкуїнового учня, – до Німеччини [Жильсон 2010: 144-149], надаючи потужного поштовху розвитку регіональних культур. Згодом у такий же спосіб поширювалася й схоластична філософія. Остання, здобувши своє перше оформлення в ученні Ансельма Кентерберійського (1033-1109), досягла свого розквіту у високій схоластиці (XIII-XIV ст.) і, зрештою, потужно заявила про себе в XVI-XVII ст. як друга схоластика, що, на думку багатьох сучасних дослідників, створила підґрунтя для виникнення новітньої філософії, а необхідність з її надбаннями призводить «до спотвореного погляду на період становлення новоевропейської філософії загалом» [Предисловіє 2007: 15]. Схоластична традиція прийшла в Україну в XVII ст. у формі другої схоластики. Ця філософія спрямувала пошук істини від царини віри, Одкровення, до царини розуму. Для неї шлях набуття мудрості пролягав не через містичне самозаглиблення в істину й життя в ній, хоча й такий шлях нею не відкидався, а в раціональному розумінні віри, її логічному поясненні. Мета схоластичного філософування полягала в роз'ясненні догматів віри на основі спеціально організованого письмового викладу, оприявненні, розглумаченні слухачеві або читачеві суті розглядуваних проблем, раціональному обґрунтуванні висновків і, у підсумку, показові самого процесу розгортання думки, що розмірковує [Панофський 1992: 64].

Відповідно, відбулися докорінні зміни розуміння сутності людини. На місце платонівсько-августинівського бачення людини як двосубстанційної єдності душі й тіла, при якій обидві субстанції перебувають лише у взаємодії одна з одною (відгомони такої концепції людини спостерігаються ще у «Трактаті про душу» Касіяна Саковича), прийшла схоластична інтерпретація Аристотелівського вчення про *anima* як *forma corporis*, про духовну душу як оформлюючу форму, як про формальний принцип тіла, що означало зміну розуміння сутності людини, що її почали бачити не як присутнього в тілі духа, поєданого з тілом у спосіб зовнішнього доторкання, а як субстанціальну єдність (*unio substantialis*) людської душі й тіла. Це нове для тогочасної української думки розуміння сутності людини означало, що людина розумілася як дух у тілі, отже – що дух, внутрішньо пов'язаний з матерією, повинен жити й діяти в земному світі, пристосовуватися до довкілля, творити історію. Воно означало також визнання важливості для людини не тільки її духовної, інтелектуальної діяльності, але й чуттєвого досвіду, усвідомлення того, що чуттєвість – не лише рецептивне відчуття, а й спонтанно реактивне чуттєве прагнення, що ним людина завдяки притаманній їй свободі має оволодіти, впорядкувати його й бути за нього відповідальною [Корет 1998: 193]. Водночас із визначення людської особистості як *rationalis naturae individua substantia* (таке визначення вперше сформулював Боецій і воно активно обговорювалося схоластичними авторами), тобто як одинично-унікального сущого, наділеного духовним буттям (отже – знанням і волінням, а тому – свідомістю і свободою), впливало визнання особистості іншого, усвідомлення потреби відкритості до діалогу, в якому відбувається прийняття в себе цього іншого, розуміння його, практичної участі в його долі [Ibid. 193-195]. Бо лише в процесі взаєморозуміння, взаємопізнання як окремих індивідів, так і спільнот, до яких

вони включені, відбувається саморозгортання окремих особистостей і спільнот у світі, в історичному часі, де людина пов'язана іманентністю. Водночас, будучи за своєю духовно-особистісною сутністю трансцендентною, вона покликана піднятися над іманентністю, бо лише тоді, коли, як слушно стверджує Емеріх Корет, способи людського саморозуміння й самоздійснювання перебувають у взаємному опосередковуванні іманентного й трансцендентного відношення, вони можуть сумірно розумітися та здійснюватися насправді по-людському [Ibid. 195].

Така зміна розуміння людської сутності в українській думці XVII ст. призвела до усвідомлення важливого значення особистості, визнання цінності особистості, цінності міжособистісних стосунків і переосмислення тогочасною українською людиною своїх стосунків з Богом. Аналізуючи під цим кутом зору твори Інокентія Гізеля, а саме «Твір про всю філософію» («Opus totius philosophiae»), богословський трактат «Мир з Богом чоловіку» та адресований священникам компендіум-порадник «Наука о тайні святого покаяння», Л. Довга звертає увагу саме на те, що Гізель не тільки одним із перших серед могилянських авторів «підійшов до питання про сутність людської природи з позиції раціонального осмислення та з інструментарієм схоластичного філософування, але й уперше опрацював виклад раціонально обгрунтованого морального вчення на засадах православної догматики» [Довга 2012: 18]¹. Здійснений нею аналіз сформованої за доби бароко ціннісної парадигми засвідчує появу в середовищі тогочасної української духовної еліти нового бачення сутності людини як соціальної й природної істоти, в якій гармонійно поєднано духовний і тілесний первінь, а також – оприлюднює нові підходи до інтерпретації ідеалу благочестивого православного християнина.

Відомо, що панівний до початку XVII ст. спіритуалістично-містичний різновид філософії вбачав цей ідеал у такому шляху життя в істині, який пролягав від максимально віддаленого від Бога земного життя до максимального наближення до абсолюту через відчайдушну боротьбу зі спокусами й гріховними пристрастями, через самоспоглядання й самопізнання аж до занурення в глибини трансцендентного, досягнення містичної єдності з Богом. Розмірковуючи про цей, традиційний для східнохристиянського православного розуміння, ідеал взаємин людини з Богом, Л. Довга наголошує, що такими насправді були взаємини суб'єкта (Бог) і об'єкта (віруюча людина). За умови такого розуміння стосунків між Богом і людиною, зазначає дослідниця, тільки суб'єкт (Бог) постає активним началом: він пильно стежить за своїм творінням (об'єктами) і в окремих випадках за власним, недоступним людській свідомості та людському волінню, промислом «сходить» до нього. Об'єктові ж залишається тільки безумовна довіра до Нього (оскільки Він благий) та благоговійне очікування «сходження блага» (с. 20-21). Реконструкція закладених у досліджуваних нею текстах глибинних світоглядних смислів, опертя на присвячені цьому історичному періодові праці істориків і філософів дозволили дослідниці відстежити появу й розвиток нових духовно-культурних орієнтацій у середовищі української еліти XVII ст., продемонструвати це на змінах у врівідчуванні тогочасної української людини, показати докорінну відмінність між двома версіями православ'я: українською, що утверджувала потребу активної позиції вірян у стосунках з Богом і суспільному житті, та російською, яка вимагала від них пасивності й повної

¹ Надалі посилання на сторінки цього видання здійснюється у круглих дужках, без зазначення прізвища авторки й року видання: наприклад, (с. 128).

покори, відмінності, про яку до недавнього часу мало хто замислювався, а тим більше не переймався її з'ясуванням. Отож, своїм скрупульозним аналізом Л. Довга переконливо довела, що завдяки струменю раціоналізму, який привнесла в дискурс київських інтелектуалів XVII ст. друга схоластика, не лише сформувався новий для української культури спосіб мислення й пізнання, але зазнав істотних змін той тип віровідчуття або «спосіб віри», «яка з чуттєво-емоційної, ірраціональної (вірю, тому не потребую / не хочу знати) перетворюється нехай ще не на раціональну, як у західних мислителів Нового часу, проте вже на інтелектуалізовану (вірю / довіряю, тому потребую / хочу і можу знати / пізнавати)» (с. 20). На місце ірраціонального типу вірування з його ідеалом життя в істині як шляху до занурення в глибини трансцендентного й єднання з Богом, що заохочував до самоізоляції в ім'я спасіння, культивував негативне ставлення до раціонального мислення й пізнання, формував суспільно-політичну пасивність духовної та світської православної еліти, прийшов народжений на перехресті різних конфесійних і духовно-культурних впливів новий раціоналізований спосіб віровідчуття, який уже був способом віровідчуття не раба, а особистості. Дослідниця відслідковує формування цього оновленого православного вірянину, який прагнув досягнути закони світобудови, свою власну сутність, сутність своєї віри, відмінність останньої від інших конфесій та її над ними перевагу, намагався стати активним членом спільноти, до якої належав, посісти активну позицію у стосунках із Творцем і нести відповідальність перед Ним і суспільством за свої вчинки. Розмірковуючи про трансформацію способу віровідчуття в Україні XVII ст., Л. Довга не лише констатує сам факт його зміни, а й аналізує шляхи впровадження раціональних обґрунтувань у православну догматику, пристосування звичної ірраціонально-містичної конфесійної свідомості до раціонального осмислювання християнського обряду, таїн, істин віри тощо. Адже українські богослови мусіли обрати такий спосіб розв'язання цієї проблеми, щоб, з одного боку, підвищити рівень православного богослов'я до конкурентноздатного стосовно католицизму, а, з другого, зберегти ідентичність православ'я. І тут, розкриваючи ціннісні настанови у трактаті Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку», Л. Довга зупиняється на принципах застосування поняття «цінність» до аналізу ранньомодерної української культури, аналізує вчення про сумління, свободу волі, честь. При цьому для визначення структури й порядку цінностей, властивих українському ранньомодерному часу, авторка аналізованої праці вдало використовує праці таких відомих філософів, як Макс Шелер і Дитрих фон Гільдебрант. Особливо евристичною для досліджуваного нею матеріалу виявилася Гільдебрантова етика цінностей. Аналізуючи морально-богословський трактат Гізеля в аспекті уявлень останнього про моральні й суспільні цінності, Л. Довга докладно зупиняється на тлумаченні могилянським автором ролі сумління у виборі людиною лінії поведінки, яка узгоджувала б її наміри з певним позитивним моральним взірцем. Дослідниця стверджує, що тогочасні українські богослови вдалися до переосмислення традиційної православної моралі, відійшли від її ригоризму, а тому не вважали за потрібне привертати вірян до аскетичних практик самозречення й до поглядів на земне життя як на безумовне зло. Натомість – схилили їх до поміркованих виявів благочестя й пошуку відповідного собі місця в реальній дійсності. Тому моральний взірець набув ознак певної релятивності, а людина повинна була навчитися розрізняти смертні гріхи від прощених і брати на себе відповідальність за свій вибір. І в цьому їй мало допомогти сумління,

покликане класифікувати людські бажання й учинки, даючи їм оцінку і вказуючи на ту норму, на яку треба орієнтуватися.

Л. Довга докладно розглядає представлену в трактаті Гізеля «Мир з Богом чоловіку» концепцію сумління. Вона аналізує різновиди сумління, як їх розумів професор Києво-Могилянської академії, і те, як, на його думку, наявність у людини того чи іншого з перелічених різновидів впливає на вибір лінії поведінки. Також авторка відстежує зміщення Гізелем акцентів в оцінюванні сутності людини порівняно з традиційним православним вченням; показує, в який спосіб Гізель розширює, індивідуалізує й урізноманітнює звичне уявлення про «вузький шлях до спасіння», виходячи з необхідності враховувати природні, фізичні й психічні, можливості людини, а також з потреби її активної діяльності в соціальному середовищі й підпорядкування законам останнього. Проведений дослідницею ґрунтовний аналіз концепції сумління Гізеля дав змогу виокремити «мирну» совість – здатність до здорового судження і правильного діяння – як моральну цінність. Адже ця совість спирається на істинне знання про моральні чесноти й «має за предмет цілепокладання моральну досконалість, а ще – суспільну цінність, оскільки дає можливість людині стати активним членом соціуму й будівничим спільного блага» (с. 122).

Ретельно розглядаючи наявний у трактаті Гізеля спектр гріхів, розуміння ним їхньої сутності й причини їх скоєння людьми, Л. Довга показує, що могилянський автор основну роль у виборі людьми способу діяння відводить людській волі, совісті й усвідомленню значення власних вчинків і при цьому ставить вільну волю в залежність не тільки від Провидіння, але й від конкретних життєвих ситуацій (с. 113), що, вочевидь, є також свідченням його відходу від традиційного православного вчення. На її думку, сумління вірянина в інтерпретації Гізеля, постійно перебуває в пошуку «золотої середини», рівновіддаленої як від вседозволеності, так і від надмірних намагань скоювання волі, накладання заборони на її дії. І тому на допомогу інтуїції, що нею керується сумління, коли оцінює ті чи інші конкретні життєві ситуації, має прийти розум, здатний пізнати формальні підстави добра й зла (с. 111). Імовірно, що під інтуїцією, на яку, за спостереженнями дослідниці, у розумінні Інокентія Гізеля спирається «правая и истинная» совість, автор трактату «Мир з Богом чоловіку» має на увазі поширене у схоластичній філософії поняття «gesta ratio» або здорового глузду, що згодом вживалося у могилянських курсах етики й витлумачувалося як притаманне всім людям відчуття правильності й хибності їхніх учинків, як усвідомлення морального блага, що виникає на ґрунті спільного життя народу й ширше – людства. Ця *gesta ratio* розумілася могилянцями як певний вид практичного знання, навіть ототожнювалася з моральною свідомістю, сумлінням, як інтуїтивне відчуття, що формується завдяки накладанню властивих «внутрішній людині» моральних божественних настанов на вироблені кожним народом впродовж своєї історії цінності традицій державного й суспільного життя. Водночас могилянцям було близьке й гуманістичне розуміння здорового глузду, згідно з яким, на думку Г.-І. Гадамера, він є не так механізмом природного права, властивого всім людям, як соціальною добросовістю, до того ж радше добросовістю серця, ніж розуму [Gadamer 1965: 22]. Від кінця XVII ст. професори Києво-Могилянської академії в інтерпретації поняття *gesta ratio* використовували також праці голандських філософів Юста Ліпсія й Гуго Гроція.

Чільне місце у своєму аналізі системи моральних цінностей Л. Довга відводить свободі волі, інтерпретацію якої вона відстежує у працях таких київських богосло-

вів, як Інокентій Гізель, Антоній Радивилівський і Лазар Баранович. Розмірковуючи про сутність духовного буття та особливості її самооприявнень, Е. Корет зазначає, що хоча духовне буття розуміється як при-собі-буття людського духа, в якому буття приходить до себе, здійснюється в самому собі, проте залежно від того, як витлумачується ця єдність буття й духа – теоретично чи практично – з розмислу або з волі, з розуміння розуму або з воління й учинків у стані свободи – виникають відмінності поглядів на пріоритетність цих двох способів самоздійснення духа. З цих відмінностей постає панівна від часів грецької філософії у західноєвропейській духовній історії інтелектуалістична лінія, що веде до раціоналізму й ідеалізму Нового часу, та волонтаристична, яка породжує однобічний волонтаризм аж до ірраціоналізму [Корет 1998: 186]. У своїй монографії Л. Довга торкається співвідношення інтелектуалістичних, притаманних Томі Аквінському та його послідовникам, і волонтаристичних, властивих Дунсу Скоту та його школі, тенденцій у тлумаченні київськими авторами XVII ст. проблеми свободи волі. Вона аналізує присвячені трактату Гізеля «Мир з Богом чоловіку» праці (1) Маргарити Корзо, яка вбачає в поглядах мислителя на цю проблему вплив раціоналістичних традицій другої схоластики в її томістичному спрямуванні; (2) о. Ярослава Буцьори, перекonanого в тому, що Гізель, попри вплив католицької теології, залишався в межах святоотцівської традиції й православної догматики; а також (3) Джованні Броджі Беркофф, схильної визнавати вплив на концепцію професора Києво-Могилянської академії протестантського, зокрема лютеранського морального вчення, через яке в його трактат проникають ідеї бл. Августина. Загалом у Гізеля спостерігається тенденція віддавати належне обом способам самореалізації духа – інтелектові й волі. Можливо, у своїх підходах до осмислення проблеми свободи волі він спирався на якихось авторів другої схоластики, схильних поєднувати її інтелектуалістичну й волонтаристичну інтерпретації. Адже, за твердженням Е. Корета, людина зобов'язана опосередковувати безпосередньо дане власним пізнанням і розумінням, власною поведінкою й оформленням трансформувати його у свій «світ», вона зобов'язана опосередкувати себе в іншому, вже у речовинному середовищі, а надто – в людському довколишньому світі, щоб через це опосередкування – у своєму світі – прийти до опосередкованої безпосередності самої себе, до саморозуміння і саморозгортання [Ibid. 189], що стає можливим лише за умови взаємодії інтелекту й волі.

Зрештою беручи до уваги не тільки «Мир з Богом чоловіку», але й латиномовний «Трактат про душу» («Tractatus de anima»), дослідниця не тільки погоджується з мою тезою про балансування Гізеля між двома чільними концепціями другої схоластики: інтелектуалізмом Томі Аквінського й волонтаризмом Дунса Скота (ця теза виникла у зв'язку зі спостереженнями над ходом думки Гізеля з приводу проблеми свободи волі). Ба більше, Л. Довга суттєво доповнює її шляхом аналізу наявної в трактаті «Мир з Богом чоловіку» концепції совісті, якій Гізель відводить роль спрямовувача воління вільної волі до істинного добра. Вона наголошує: «як совісті, яка вказує на достойні об'єкти воління, так і розумові, який виступає своєрідним дорадчим органом в оцінці того чи іншого предмета воління, свободна воля підпорядкована не у спосіб необхідності, а лише у спосіб самостійного вибору» (с. 128). В системі цінностей тогочасної української людини Л. Довга виокремлює «блага загалом», тобто таке абсолютно необхідне добро, як любов до Бога, спасіння, волю до якого підтримує Благодать, що не дає волі відступити від правильно обраного шляху, сприяючи їй у цьому та в інших схвалюваних Богом рішеннях.

Практичне втілення Гізелевої теоретичної концепції свободи волі дослідниця відстежує у проповідях Антонія Радивиловського. На текстах останнього вона доводить, що Антоній, хоча прямо й не посилається на Гізеля, проте утверджує суголосну йому думку про те, що Бог, наділивши людину вільною волею й надавши їй право обирати між добром і злом, поставив її в ситуацію необхідності (якщо вона хоче досягти спасіння) сподіватися на милість і сприяння Боже лише в разі виявлення нею доброї волі, здійснення благочестивих справ (с. 134), отже – за умови усвідомлення своєї відповідальності за можливі й скоєні гріхи, за спрямування зусиль на самовдосконалення й на здобуття навички при обмірковуванні різних варіантів вибору досягати виважених рішень.

Зовсім інакше розставлені акценти в тлумаченні свободи волі Л. Довга відзначає у проповідях Лазаря Барановича. Інтерпретуючи його розуміння свободи волі, а також його погляди на концепцію заслуги, дослідниця, з одного боку, переконливо показує несприйняття Барановичем характерного для католицької традиції й могилянського богослов'я розуміння свободи волі як моральної цінності, а також – пов'язаного зі сформульованим на Тридентському Соборі (1545-1563) догмата про заслугу, згідно з яким людина повинна заслужити собі виправдання власними вільними добрими вчинками. З іншого боку, вона доводить, що накладання різних конфесійних моделей, можливо, й не до кінця усвідомлене самим Барановичем, призвело його, стійкого прихильника візантійської богословської традиції, до балансування на межі протестантської ідеї предестинації. Знову ж, здійснений авторкою рецензованої праці аналіз суспільних і моральних цінностей, як вони представлені в богословських текстах, дозволив їй виявити в трактаті Гізеля «Мир з Богом чоловіку» елементи обґрунтованої єзуїтами концепції пробабілізму, яка передбачала можливість пом'якшення вимог християнської моралі, коли цього потребували реальні життєві обставини.

Честь – ще одна моральна й суспільна цінність, яку Л. Довга виокремлює у трактаті Інокентія Гізеля «Мир з Богом чоловіку». З метою щонайглибшого проникнення у специфіку властивого для України XVII ст. розуміння цього поняття вона не лише спирається на здійснений Н. Яковенко у праці «Паралельний світ» ґрунтовний аналіз формування уявлень про честь в українському соціумі XVI-XVII ст., а й бере до уваги тогочасні тлумачення слова «честь» у словнику давньоруської мови І. Срезневського, вивчає Литовський Статут 1588 року з огляду на інтерпретацію у ньому розв'язання ситуацій, пов'язаних з проблемою «надання» або «позбавлення» честі, аналізує розуміння поняття «честь» у таких творах, як «Зерцало Богословії» Кирила Транквіліона Ставровещького, «Гріхи розмаїті» та «Ключ розуміння» Йоаникія Галятовського, «Требник» Петра Могили, у тексті візантійської пам'ятки кінця IX ст. «Тестамент імператора Василя I Македонянина», уміщеного вочевидь з огляду на його актуальність у середовищі українських книжників тієї доби в острозькому виданні 1607 р. під назвою «Лѣкарство на оспалый умысль чоловічій». Такий ретельний аналіз дав змогу дослідниці, по-перше, розмежувати тогочасне розуміння поняття «честь». З одного боку, показати його суто християнське розуміння: як характеристики Самого Бога, як особливий Божий дар, наданий кожній людині, і водночас – як спосіб ставлення людини до Бога. З другого, продемонструвати його вживання у світському значенні: як притаманного представникам нобілітету віртуального капіталу, що успадковується, надається за заслуги або відбирається за провини, а також – зробити висновок про використання поняття «честь» у значенні

загальнолюдської морально-етичної цінності, щоправда з розрізненням вагомості останнього значення цього поняття для людей шляхетського й простого походження (с. 158-159). До того ж, авторці вдалося показати, що Гізель не лише добре знався на тогочасних здобутках католицької й протестантської етики, але й спромігся використати їх для створення православного морального богослов'я, повернути останнє у практичне річище й, спираючись на щоденні практики своїх сучасників, сформулювати настанови праведної поведінки в реальному земному житті (с. 158).

IV розділ своєї монографії Л. Довга присвячує розглядові соціальної утопії Інокентія Гізеля, його проєктові ідеального суспільства, вертикально структурованого за соціальними групами, а горизонтально – за сімейно- родинними й становими зв'язками. Вона реконструює цей проєкт на основі аналізу заперечення аморальних або гріховних учинків представників виокремлених мислителем соціальних груп. Йдеться про гріхи духівництва, представників влади, купців, ремісників, а також подружніх пар, господарів і челяді тощо. Авторка докладно описує права, свободи й обов'язки, що їх закріплює Гізель за приналежними до цих груп людьми відповідно до відведених їм соціально значущих функцій. Здійснений Л. Довгою глибокий аналіз Гізелевої концепції ідеального суспільного устрою дозволив їй показати докорінні зміни в поглядах тогочасних українських православних ієрархів на їх місце й призначення в суспільстві. Ці зміни навряд чи були би можливими без діалогу з іншими християнськими конфесійними середовищами, насамперед з католицьким. Адже зіткнення традиційного православного руського світу зі спершу ворожим йому католицьким світом наприкінці XVI ст. мало свої позитивні наслідки. Їх можна пояснити, спираючись на справедливу, на переконання Г.Г. Гадамера, ідею Гегеля про повернення духу до себе через упізнання в чужому свого й освоєння у цьому чужому [Gadamer 1965: 11].

Отож, згадані позитивні наслідки полягали в тому, що український православний дух спромігся побачити в цьому чужому, що приніс йому католицький світ, своє, апропріювати його й знову, уже набувши нової якості, з інобуття повернутися до себе самого. Завдяки своєму вмінню проникати у світоглядний смисл думки, висловлюваної автором віддаленого від нас часу, Л. Довга побачила характерні зміни. Останні полягали в тому, що Інокентій Гізель, продовжуючи справу Петра Могили (і всупереч традиційному візантійському розумінню благочестя й місця церкви в державі), обґрунтовує невластиву для православ'я ідею про вищість духовної влади над світською й, відповідно, про незалежність першої від другої. Він також обстоює упорядкування й уніфікацію діяльності церкви, формування освіченого й дисциплінованого духовенства, чие благочестя мало би виявлятися не тільки в духовному самовдосконаленні (втеча від світу не захочувалася), а радше в сумлінній праці на спільне благо з відповідною діяльною участю в поліпшенні громадського порядку й суспільної злагоди, у турботі про спасіння пастви тощо (с. 163-174).

Праця Л. Довгої відзначається скрупульозним аналізом представленого Інокентієм Гізелем ідеального зразка благочестивого християнина. Саме такого підходу потребував текст автора зі схоластичним типом мислення, де з притаманною цьому мисленню всеохопністю й вичерпністю виписано характерні риси згаданого зразка. Їхній перелік, згідно з Л. Довгою, виглядає так: бути добрим сім'янином, любити й шанувати свою дружину й батьків, дбати про виховання й освіту своїх дітей, піклуватися про своїх слуг, слуги ж, у свою чергу, повинні демонструвати послух,

проте не зобов'язані виконувати беззаконні повеління злих і несправедливих господарів тощо. З не меншою ретельністю авторка розглядає гріхи, відповідно, роблячи висновки й про належні позитивні якості монархів, князів, підданих, сановників, суддів, писарів, адвокатів, свідків, позивачів, відповідачів, купців, лікарів, аптекарів, корчмарів тощо. Це дозволяє їй уточнити структуру тогочасного українського соціуму, оцінити рівень його правової свідомості. Такий аналіз гріхів представників різних прошарків суспільства дозволив дослідниці, за відсутності в Гізеля цілісної позитивної концепції ідеального суспільного устрою, відтворити його бачення такої імовірної позитивної моделі як «досконалої християнської спільноти, в якій збалансовано відносини між усіма її членами на взірць взаємин у добрій сім'ї чи господарстві» (с. 184). При цьому, на відміну від звичного підкреслювання дослідниками Гізеля його православно-промосковської позиції, Л. Довга, не заперечуючи таку позицію архімандрита Києво-Печерської лаври, акцентує увагу на те, що «позитивним взірцем реальних суспільних відносин авторові (Гізелю) слугував державний устрій Речі Посполитої» [Ibid.]. І переконливість цього висновку засвідчує проведений нею аналіз перелічених у трактаті «Мир з Богом чоловіку» гріхів володарів і будівничих спільних благ, серед яких до тяжких гріхів зараховано порушення давніх «волностей и кріпостей правных», а також зазіхання на майно й життя підданих, що, як слушно відзначає авторка аналізованої праці, щонайменше було неприйнятним в контексті державного устрою Московії (с. 185). Також переконливим виглядає висловлене дослідницею на основі вимоги Гізеля до представників nobilitetu піклуватися про «спільне благо» й збереження прав і вольностей припущення про його схильність до суспільно-політичних ідей Гуго Гроція [Ibid.], що принаймні у другій половині XVII ст. були відомі в середовищі могилянських інтелектуалів.

Серед інших цінностей, притаманних українській культурі XVII ст., Л. Довга виокремлює й аналізує захист спільного блага, спокою й вітчизни від зовнішніх ворогів, знання, освіти. При цьому вона слушно акцентує увагу на тому, що цінністю вважалося як традиційне плекання благочестя, пов'язане зі споглядальними практиками й містичним пізнанням внутрішньої людини (*vita contemplativa*), так і знання, отримане через навчання й розвиток дискурсивного мислення. Новизною й глибиною осмислення відзначається проведений автором монографії аналіз поняття «отчизна». Для з'ясування змісту, який вкладали в це поняття тогочасні українські інтелектуали, Л. Довга використовує твори Інокентія Гізеля, Йоанікія Галятовського, Лазаря Барановича й Антонія Радивилівського. Вона доходить висновку про багатозначність і недостатню чіткість цього поняття у творах ієрархів Київської митрополії (порівняно з текстами, що походили зі світського козацько-старшинського середовища) і визначає широту змісту, який у нього вкладався: від сакрального (у сенсі прийдешнього Царства Небесного) через нейтральний (у сенсі місця народження, як об'єкту любові й прагнення) до поступового набуття цим поняттям патріотичних акцентів – навіть із поширенням на територію Гетьманської України. Проте, хай який зміст вкладався тоді в це поняття, воно, як переконливо показує дослідниця, посідало суттєве місце серед притаманних тогочасній культурі цінностей.

Евристичним виявилось також застосування Л. Довгою принципу діалогізму для дослідження аксіологічної парадигми раньомодерного українського соціуму, завдяки чому було виокремлено «зовнішній» діалог православного світу з католицьким і протестантським, мирського, профанного, із сакральним, україномовного (русько-

мовного) з польськокомовним, а також діалог «внутрішній», у процесі якого відбувалася духовно напружена рефлексія з приводу власної самості, витворювалася своя структура цінностей. Здобутком авторки стало перше критичне переосмислення усталеної біографії Інокентія Гізеля та її суттєве уточнення. Важливим її досягненням є знову ж таки уперше здійснений структурно-порівняльний аналіз морально-богословських праць «Мир з Богом чоловіку» та «Наука про тайну святого покаяння» з уточненням суспільного, інтелектуального й церковного контекстів їх написання.

На завершення рецензії хотілося б ще раз підкреслити незаперечну наукову новизну, ретельність і глибину здійсненого дослідження й висловити сподівання, що фахівці з історії культури, філософії й релігії звернуть увагу на цю працю й високо її оцінять, збагатившись новим розумінням ціннісних орієнтацій української людини XVII ст. Зазначеного розуміння авторці цієї високофахової праці вдалося досягти створенням ширшого й глибшого горизонту бачення як історичної ситуації творців досліджуваних нею текстів, так і тлумачення останніми аналізованих ними проблем.

Ця книга не лише робить вагомий внесок в осмислення інтелектуальних процесів української ранньомодерної доби. Вона спонукає до подальших досліджень: можливо до зосередження пильнішої уваги на метафізичних засадах права, моральних учень і моральної практики людей, як їх розуміли українські інтелектуали XVII ст. Адже вони були переконані, що необхідним орієнтиром при формуванні чи уточненні моральних цінностей і норм позитивного права має бути вкладений Богом у людську душу метафізичний світ абсолютної належитості, закони природної моральності, які своїм впливом на соціальний світ суцього повинні спрямовувати його на щораз повнішу реалізацію вищих настанов й імперативів. У цьому сенсі цікаво було би пошукати хоч якісь натяки на поширену у другій схоластиці концепцію трьох модусів буття *esse morale*, а саме: буття (1) одвічно в Божому розумі, (2) у душах людей, закладеного у них Богом, і (3) вираженого в зовнішньому акті, що у письмовій чи усній формі являє волю законодавця чи настанову пастиря. Зрештою, хай як спрямовуватимуться надалі наукові пошуки авторки, ми бажаємо їй знайти ключі й до цієї проблеми. І, певна річ, чекаємо від неї нових відкриттів і творчих здобутків у розвитку утверджуваних нею підходів до дослідження духовно-культурних процесів, що відбувалися в епоху українського бароко. Саме на цьому шляху викристалізовується суголосне бачення зазначених процесів українською й західною гуманітарною наукою.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Вальверде, К. (10.03.2011). Философская антропология. Отримано 15 грудня, 2015, з http://www.xpa-spb.ru/libr/_KATOL/Valverde-Filosofskaya-antropologiya.html
- Грачотті, С. (1993). Спадок Ренесансу в українському бароко. In О. Мишанич (Ред.), *Українське бароко. Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців* (с. 3-11). Київ: Інститут української археографії.
- Довга, Л. (2012). *Система цінностей в українській культурі XVII століття*. Київ, & Львів: Свічадо.
- Жильсон, Э. (2010). *Философия в средние века*. Москва: Культурная революция, Республика.
- Забужко, О. (2006). Філософія і культурна притомність нації. In О. Забужко, *Хроніки від Фортінбраса. Вибрана есеїстика* (с. 133-151). Київ: Факт.
- Йосипенко, С. (2008). *До витоків української модерності. Українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті*. Київ: УЦДК.
- Корет, Э. (1998). *Основы метафизики*. Київ: Тандем.

- Лісовий, В. С. (2008). Українська філософська думка 60-80-х років XX ст. In М. Ю. Русин та ін., *Історія української філософії* (сс. 507-533). Київ: ВПЦ Київський університет.
- Нічик, В. (1997). *Петро Могила в духовній історії України*. Київ: УЦДК.
- Нічик, В. (2001). *Києво-Могилянська академія і німецька культура*. Київ: УЦДК.
- Пановський, Э. (1992). Готическая архитектура и схоластика. In Э. Пановский, *Богословие и культура Средневековья* (сс. 49-78). Київ: Путь к истине.
- Предисловие к изданию. (2007). In Ф. Суарес, *Метафізическіе рассужденія* (сс. 15-17). Москва: Институт философии, теологии и истории Святого Фомы.
- Симчич, М. (2009). *Philosophia Rationalis у Києво-Могилянській академії*. Вінниця: О. Власюк.
- Стратій, Я. (2000). Філософія в Києво-Могилянській академії. In В. Горський (Ред.), *Київ в історії філософії України* (сс. 73-129). Київ: KM Academia.
- Чижевський, Д. (1991). *Нариси з історії філософії на Україні*. Нью-Йорк: Накладом РОДУ УККА.
- Gadamer, H.-G. (1965). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (2. Aufl.). Tübingen: Mohr.

Одержано 18.12.2015

REFERENCES

- Chyzhevsky, D. (1991). *Essays on the History of Philosophy in Ukraine*. [In Ukrainian]. New York: RODU UCCA.
- Coret, E. (1998). *Grundriss der Metaphysik*. [In Russian]. Kyiv: Tandem.
- Dovga, L. (2012). *The value system in the Ukrainian culture of the second half of the 17th century (on the basis of the theoretical heritage of Inokentii Gizel)*. [In Ukrainian]. Kyiv, & Lviv: Svichado.
- Gadamer, H.-G. (1965). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (2. Aufl.). Tübingen: Mohr.
- Gilson, É. (2010). *The Spirit of Mediaeval Philosophy*. [In Russian]. Moscow: Kulturnaia revoliuciia, & Respublika.
- Graciotti, S. (1993). The legacy of the Renaissance in Ukrainian baroque. [In Ukrainian]. In O. Myshanych (Ed.), *Ukrainian baroque. Proceedings of the I Congress of the International Association of Ukrainian Studies* (pp. 3-11). Kyiv: Ukrainian Institute of Archeology and Source Studies.
- Lisovyi, V. (2008). Ukrainian philosophical thought of the 60-80s of 20th century. [In Ukrainian]. In М. J. Rusin et al., *History of Ukrainian Philosophy* (pp. 507-533). [In Ukrainian]. Kyiv: Kyiv University.
- Nitchyk, V. (2001). *Kyiv-Mohyla Academy and the German culture*. [In Ukrainian]. Kyiv: UCDK.
- Nitchyk, V. (1997). *Petro Mohyla in the spiritual history of Ukraine*. [In Ukrainian]. Kyiv: UCDK.
- Panofsky, E. (1992). Gothic Architecture and Scholasticism. [In Russian]. In E. Panofsky, *Theology and culture of the Middle Ages* (pp. 49-78). Kyiv: Put k istine.
- Stratii, Y. (2000). The philosophy at Kyiv Mohyla Academy. [In Ukrainian]. In V. Gorskiy (Ed.), *Kyiv in the history of philosophy of Ukraine* (pp. 73-129). Kyiv: KM Academia.
- Preface to the publication. (2007). In Fr. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*. [In Russian]. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas.
- Symchych, M. (2009). *Philosophia rationalis at Kyiv Mohyla Academy. Comparative Analysis of Mohilean Courses of Logic at the End of 17th – the First Half of the 18th Centuries*. [In Ukrainian]. Vinnytsia: Vlasuk.
- Valverde, C. (2011, March 10). Antropologia Filosofica. [In Russian]. Retrieved December 15, 2015, from http://www.xpa-spb.ru/libr/_KATOL/Valverde-Filosofskaya-antropologiya.html
- Yosypenko, S. (2008). *Towards the origin of Ukrainian modernity. The Ukrainian early modern spiritual culture in the European context*. [In Ukrainian]. Kyiv: UCDK.
- Zabuzhko, O. (2006). Philosophy and cultural consciousness of the nation. [In Ukrainian]. In O. Zabuzhko, *The Fortinbras Chronicles. Selected essays*. Kyiv: Fact.

Received 18.12.2015

Yaroslava Stratii

Review Notes: Larysa Dovga. The Value System of Ukrainian Culture in the second half of the 17th century (after the Example of the Innokentiy Gizel's Theoretical Heritage). Kyiv, 2012, 344 p.

The article proves crucial significance of Larysa Dovga's monograph to the new understanding the heritage of Kiev-Mohyla Academy and Ukrainian spiritual culture of the 17th century. This is because Dovga's monograph is the first to (1) use Hildebrand's and Scheler's personal ethics and Buber's dialog concept for analyzing early modern Ukrainian axiology; (2) reconstruct Ukrainian baroque culture value system by analyzing the treatises of Innokentiy Gizel and theological texts of Petro Mohyla, Lazar Baranovych, Yoanykiy Galyatovskyi and Antoniyy Radyvylivskyi. Also the monograph (3) clarifies how this value system helped the intellectuals of that epoch to develop a new, understanding of human being as a living, acting world player, social and natural being at the same time, responsible for its actions before God and society. In addition, the monograph (4) uses the methodology that rigorously analyses the processes of birth, existence and modification of semantic content of different value categories, such as honor, conscience, free will, virtue, knowledge, homeland, etc.

The article states that L. Dovga was the first to (1) make structural and comparative analysis of such moral and theological works as "Peace with God to a Man" and "The Science of the mystery of holy confession", specifying their social, intellectual and ecclesiastical contexts and (2) substantially specify Innokentiy Gizel's biography. In conclusion the author draws attention to considerable potential of further analysis of such baroque manuscript heritage with up-to-date methodology that will bring up Ukrainian humanities to the global level and deepen the understanding of our identity roots.

Yaroslava Stratii, PhD, senior researcher at Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine.

Ярослава Стратій, к. філос. н., старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Ярослава Стратий, к. филос. н., старший научный сотрудник Института философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины.

e-mail: stratiyya@gmail.com
