

**ЧЕРНІГІВСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ
ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ім. Т.Г. ШЕВЧЕНКА**

На правах рукопису

ЧОРНА ЛАРИСА СЕРГІЇВНА

УДК141.7.(477)

**ПРОБЛЕМА ОНОВЛЕННЯ
УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА У
ФІЛОСОФІЇ ЛАЗАРЯ БАРАНОВИЧА**

Спеціальність 09.00.05-

історія філософії

*Дисертація на здобуття наукового ступеня
кандидата філософських наук*

Науковий керівник: доктор філософських наук,
професор **Шевченко**
Володимир Ісакович.

Чернігів - 2000

ЗМІСТ

Вступ.	3-16
Розділ I. Джерела, стан та методологія дослідження проблеми.	17-52
1.1. Твори Л.Барановича "Меч духовний" та "Труби словес проповідних" як джерело історико-філософського аналізу.	17-
31	
1.2. Стан вивчення теми дисертації в науковій літературі.	32-
38	
1.3. Методологія та методика вивчення питань оновлення суспільства у філософії Л.Барановича.	38-
49	
Висновки розділу.	50-
52	
Розділ II. Філософське обґрунтування Лазарем Барановичем вчення про необхідність оновлення українського суспільства	53-119
2.1. Філософські витоки вчення Л.Барановича про оновлення суспільства	54-75
93	
2.2. Екзистенціальні підстави вчення Л.Барановича про нове суспільство.	76-
93	
2.3. Філософсько-релігійний характер вчення Л.Барановича про суспільне оновлення.	93-
116	
Висновки розділу.	117-
119	
Розділ III. Основні чинники утвердження нового суспільства в контексті філософії Л.Барановича.	120-
166	

3.1. Національна державність, як конституююча ознака нового суспільства.	122-
137	
3.2. Обмін талантами як засіб суспільного оновлення.	138-152
3.3. Морально-етичні підвалини нового суспільства.	152-165
Висновки розділу.	165-
166	
Загальні висновки.	167-
174	
Список використаних джерел.	175-
189	

ВСТУП

Актуальність дослідження історії філософії України другої половини XVII ст. зумовлена проблемами, які потребують наукового аналізу, уточнень та додаткових розвідок. Серед них однією із провідних являється проблема оновлення українського суспільства. Наявні в теперішній історико-філософській літературі в Україні наукові дослідження цю проблему намагаються вирішити переважно запозиченими соціально-філософськими вченнями, що вироблені в Англії, Німеччині, Франції, Італії, Росії тощо. Разом з тим суспільствознавчі ідеї, котрі розроблялися в історії української філософії XVII ст., ще донедавна ігнорувалися дослідниками. Йдеться саме про соціально-філософські та філософсько-історичні ідеї, що створювали випускники Києво-Могилянської колегії, в тому числі Л.Баранович, займаючи в різних куточках України високі церковні та світські посади і в різних формах філософськи осягаючи реалії українського суспільства XVII століття.

Актуалізація історико-філософського аналізу суспільно-історичних, утопічних по своїй суті, ідей Л.Барановича зумовлена також тим, що в роки “комуністичного будівництва” в СРСР (відповідно — в УРСР) було прагнення виробити змістовну характеристику суспільних перетворень на ґрунті марксизму-ленінізму і науково-технологічної раціональності. Через це утопія тлумачилась односторонньо, лише як хибне, недійсне, неістинне соціально-філософське знання, позбавлене права на існування. Зокрема, Ф.Енгельс у другій половині XIX столітті писав про соціально-політичні уявлення європейських просвітників-утопістів, так: “...вони хочуть відразу ж визволити все людство, а не який-небудь певний суспільний клас у першу чергу... Буржуазний світ, побудований відповідно до принципів цих просвітників, так само нерозумний і несправедливий і тому повинен бути так само викинутий на смітник, як феодалізм і всі попередні суспільні порядки” [205, 191].

Недостовірність такої оцінки утопічних думок виявила сучасна історична реальність. Вона засвідчила, що забуття утопічних концепцій приводить до “білих плям” у суспільствознавстві і утворює “лагуни” забуття в історико-філософській думці. Щоб зменшити обсяг українського філософського забуття, потрібні послідовні і різнобічні історико-філософські дослідження, в тому числі аналіз світоглядних основ “української утопії” на відміну, наприклад, від “англійської”, “російської” чи іншої утопії. Доцільно також проаналізувати масштаб впливу в Україні тих чи інших поглядів на суспільство, що створювалися національними мислителями, в тому числі й Л.Барановичем.

Більше того, зважаючи на потреби реформування українського суспільства на початку ХХІ століття, вивчення досвіду філософського вирішення проблем оновлення українського суспільства Л.Барановича в другій половині ХVІІ ст. є важливим чинником поєднання поривів сучасної людини до свободи і демократії з кращими традиціями українського народу, представленими в його історико-філософському досвіді, де утопія, соціальна мрія і віра у всепереможність добра виступають як сутнісна орієнтація, невіддільна від досвіду всього людства. Прагнення нової соціальної дійсності в сучасній Україні вимагає, таким чином, уважного дослідження проблем оновлення суспільства, які вирішував Л.Баранович та інші українські мислителі попередніх століть. Це застереже нас від помилок минувшини, дозволить ефективніше вирішувати проблеми, що стоять перед нашою молодою державою, яка відзначатиме незабаром своє перше десятиріччя.

Можна навіть наполягати на тому, що соціально-філософські ідеї Л.Барановича та інших українських філософів ХVІІ ст. гармонійно влітаються в контекст сучасних поглядів, спрямованих на пошуки методології, що поведе по шляху подолання кризи українського суспільства. Вони звучать як своєрідна передмова до тепершніх вимог формування такої моралі і філософії, котрі є передумовами оновлення. Це надає, на нашу

думку, особливу значущість історико-філософським дослідженням, котрі сприяють концентрованому відтворенню цілісної картини життя українського суспільства минулих віків, з'ясуванню підвалин його здобутків, помилок і поразок.

Актуальність теми дисертації, таким чином, визначається:

1) потребами сучасного українського суспільства в концептуальних ідеях, які б гармонійно впліталися в контекст теперішніх пошуків шляхів подолання кризових явищ в Україні; 2) загальним підвищенням уваги до суспільно-державних перетворень в історії України та ролі в них наукової спадщини визначних особистостей; 3) необхідністю адекватно зрозуміти цінність творів Л.Барановича для історії української філософії в цілому і, зокрема, в галузі соціально-філософського думання; 4) переорієнтацією освіти України на освоєння джерельної бази національної філософії, створеної професорами колегій і академій Києва, Чернігова, Львова, Переяслава, Харкова та інших навчальних закладів XVII-XVIII ст.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.

Дисертація виконана як розділ наукових досліджень з теми “Історія філософії освіти на Лівобережній Україні (XVII - поч. XX ст.)” за держзамовленням Міністерства освіти і науки України (код пріоритетного напрямку: 4, галузева; код рівня затвердження програми: МВ; код категорії теми: 1, фундаментальна).

Мета і завдання дослідження полягає в історико-філософській реконструкції вчення Лазаря Барановича про оновлення українського суспільства. Це обумовило необхідність розв'язання таких дослідницьких завдань:

1. Аналіз творів Л.Барановича “Меч духовний” та “Труби словес проповідних” як джерел історії української філософії;

2. Розгляд стану розробки теми дисертації в науковій літературі;
3. Характеристики методології і методик, використаних в дисертації;
4. Встановлення соціокультурних та світоглядно-філософських підстав концепції оновлення українського суспільства Л.Барановича.
5. Співвідношення філософських поглядів Л.Барановича на оновлення суспільства та суспільного життя України другої половини XVII ст. із західноєвропейськими вченнями;
6. З'ясування смислових особливостей філософського вчення Л.Барановича про суспільне оновлення;
7. Визначення основних чинників оновлення українського суспільства в контексті філософії Л.Барановича;
8. Вивчення можливостей використання ідей Л.Барановича в річищі сучасної цивілізації та моделей суспільного консенсусу.

Зазначимо, що кардинальні зміни в українському суспільстві, котрі відбулися в Україні протягом останнього десятиріччя, привернули увагу до різних аспектів історико-філософського процесу, а ґрунтовна праця українських філософів, істориків і літераторів упродовж 90-х років XX ст. дозволила дещо з іншого боку придивитися до творчості П.Могили, К.Транквіліона-Ставровецького, С.Косова, І.Гізеля, Л.Барановича, І.Галятовського, Д.Туптала, І.Максимовича та інших мислителів XVII ст., котрі були провідниками українського бароко і доклали немало зусиль для створення філософської скарбниці України.

Здобутки насамперед цих та деяких інших мислителів репрезентують стан історії української філософії того періоду. Якраз в їх творах зосереджені основні концепції оновлення суспільства, що урахували історію як західноєвропейської так і вітчизняної філософської думки. Погляди на суспільство, державу, церкву, владу, особу, на проблеми людського життя у світі в цілому, що сформулювали П.Могила, К.Транквіліон-Ставровецький та інші, створюють своєрідне підґрунття для роздумів про перетворення в

сучасній Україні. Хоч загалом ці роздуми виявилися утопічними, але вони виробляли теоретичний рівень філософської культури українського народу першої половини XVII століття, доби “козацького бароко”.

Серед мислителів, котрі особливо цікавилися питаннями оновлення українського суспільства, виділяється постать Лазаря Барановича — випускника Києво-Могилянської колеґії, а згодом її професора і ректора, Чернігово-Сіверського архієпископа, філософа, письменника і політика другої половини XVII століття.

Суспільна ситуація в Україні з другої полови XVII ст. була визначена результатом національно-визвольної війни 1648-1654 років під проводом Богдана Хмельницького проти польського панування. Саме згадані результати, що виразилися в утворенні “козацької держави”, тобто Малої Русі або Гетьманщини, висунули на передній план філософські і політичні питання про засади оновлення українського суспільства, переоцінку ролі людини як його творця. Л.Баранович розумів, що ці питання насамперед включають філософське обґрунтування способів і напрямків оновлення людини як представника народу, певної соціальної групи, стану, верстви професії. Тому, будучи активним учасником створення і діяльності козацької держави — Гетьманщини, яка мала союзницько-автономний статус у стосунках з Московським царством, Л.Баранович пише твори “Меч духовний...” (1666р.), “ Труби словес проповідних ...” (1674р.) та інші, в яких розглядає доцільність оновлення людини як запоруки оновлення всього українського суспільства. Звичайно, це він нерідко робив у символіко-алегоричній формі, яка була притаманна філософському теоретизуванню в часи українського бароко.

Проте в цілому філософська думка Гетьманщини, в тому числі концептуальні ідеї Л.Барановича, ще досить слабо вивчені. Йдеться саме про роздуми і настанови, які Л.Баранович адресував українській людині. Вона уявлялася мислителю особистістю, здатною самостійно і відповідально

виконувати функцію творчого суб'єкта таких суспільно-державних перетворень, які дозволили б усунути кризові явища. Характеризуючи стан, в якому перебували особа і українське суспільство другої половини XVII ст., Л.Баранович часто використовував біблійні образи аду і раю, що по своїй суті являються символіко-алегоричними і міфологічними. Але його філософсько-історичне вчення змістовно виступає як синтез теоретико-символічних міркувань про практичну реалізацію гуманістичних ідеалів, утворюючи собою специфічне вчення про суспільні перетворення. Тому ми вважаємо, що воно не тільки було адекватне суспільним запитам малоросійського суспільства і давало певні відповіді на питання “Що робити?“, але і являє собою важливий предмет досліджень в галузі історії української філософії, що представляє собою одну із гілок європейської і світової філософії.

Проте світоглядно-філософське вчення Л.Барановича на сьогодні вивчене недостатньо, що стримує створення загальної картини історії української філософії XVII століття. Спадщина Л.Барановича теоретично значуща, його ім'я, як впливового церковно-політичного діяча, зустрічається майже у всіх творах про Україну того часу. Відомий вчений XIX ст. Д.Н.Бантиш-Каменський писав таке: “Лазарь Баранович — архиепископ черниговский славный ученостью, защищением православной веры, содействовал увещаниями своими в воспитании тишины в Малороссии... руководствовался совестью и правдою”[8, 336].

Зрозуміло, що творчість Л.Барановича досліджувалася, але головним чином в історико-літературному аспекті. Значний внесок в цьому плані у вивчення спадщини мислителя зробили науковці XIX століття М.Ф.Сумцов, П.М.Попов, В.Н.Перетц, М.А.Паторжинський, М.І.Костомаров, В.Строев та інші. Вони звернули увагу на його громадсько-політичну діяльність, робили спроби проаналізувати морально-етичний зміст його праць. На початку XX століття І.Я.Франко та інші дослідники аналізували літературно-поетичну діяльність мислителя. Тільки в кінці XX століття в українській історико-

філософській літературі почали згадувати творчий доробок Л.Барановича. Завдяки розвідкам В.М.Нічик, В.С.Горського, В.С.Дмитриченка, В.Д.Литвинова, Я.М.Стратій, І.В.Огородника, В.І.Шевченка та інших дослідників, ми маємо змогу визначити обсяг недослідженого та перейти до конкретного аналізу різних аспектів філософії Л.Барановича, зокрема, його вчення про суспільне оновлення.

Особливе значення для дисертаційного дослідження в цьому плані відіграють роботи В.Л.Микитася, А.М.Макарова і В.О.Шевчука, які вперше звернули увагу на утопічність суспільствознавчих поглядів Л.Барановича, хоч спеціального історико-філософського аналізу вони не проводили. Проте ці дослідники створили певні методологічні передумови, котрі сприяють вивченню того, що спонукало Л.Барановича до створення моделі ідеального суспільства, тобто утопічного проекту оновлення українського суспільства.

Правда, М.Ласки, пояснюючи природу утопічних концепцій, зазначає: “Утопія одночасно від відчаю та від надії. Це моделі стабільності, народжені в атмосфері протиріч”[83, 174]. Проте це буває не завжди так насправді. Для самого Л.Барановича, наприклад, прагнення стабільності життя не було утопічним в смислі альтернативи відчаю. Характеризуючи твір Л.Барановича “Меч духовний”, М.І.Козич, зокрема, пише: “Констатуючи ті чи інші вади українського життя другої половини XVII ст., він протиставляє їх власному суспільному ідеалу в дусі первісно-християнського аскетизму” [71, 113]. Тобто утопічність Л.Барановича була не теоретичною реакцією на відчай, а передусім специфічним осмисленням “відхилень” від ідеалу, що вважався істинним.

Заодно це означає, що “українська утопія” XVII ст. має певні особливості, порівняно із утопіями західноєвропейських мислителів, що потребує відповідного аналізу. Причому в шерензі творців “української утопії” твори Л.Барановича мають джерельний, засадничий характер

незважаючи на те, що цей пласт творчості мислителя мало висвітлений в історико-філософській літературі.

Беручи це до уваги, вважаємо, що проблема витоків “української утопії” в цілому, незважаючи на наявність окремих досліджень в історико-філософському плані, залишається нерозв’язаною. Дана дисертація, принаймні, робить крок до розв’язання, оскільки ми намагаємося біль-менш повно вивчити філософські погляди Л.Барановича з питань оновлення українського суспільства у контексті їх зв’язку і співвідношення із концепціями європейських вчених. За бароковим орнаментом алегорій і аналогій особлива увага в його творах звертається передусім на специфіку суспільного оновлення як динамічного процесу становлення “нової людини” або “Нового Адама” замість української Руїни і людей, котрі “двоєдушні” і “непостоянні”.

Разом з тим Л.Баранович жив і творив у відповідних соціокультурних обставинах. Через це досліджувана нами тема вимагає також звернення до загального історико-філософського та суспільно-утопічного доробку різних часів. Концепції оновлення суспільства, теорії побудови держави, відомо, були у Платона, Аристотеля, Сенеки. Певні погляди в цьому плані є в християнстві доби патристики у Амвросія Медіоланського, Климента Александрійського, Василя Великого, Іоана Златоустого та інших “отців церкви”, які уявляли зміни в суспільстві у формі християнських доктрин переходу до райського життя. Загальна характеристика “небувалою” життя дана західноєвропейськими мислителями Я.Гусом, М.Лютером, Ж.Кальвіном, Т.Мором, Ф.Рабле, Т.Кампанеллою, У.Моріюссом, Ф.Беконом, Д.Локком, Т.Гоббсом, Н.Макіавеллі та іншими філософами доби Ренесансу, Реформації і Нового часу.

Таким чином, *об’єктом дослідження* нашої роботи являється суперечність між внеском Л.Барановича у історію філософської думки

України та незначним рівнем осмислення цього внеску в сучасній історико-філософській науці.

Предметом дослідження виступає філософське вчення Л.Барановича про суспільство та оновлення українського суспільства в другій половині XVII століття.

Методологічну та методичну основу дослідження утворюють здобутки в галузі історико-філософських досліджень вчених Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України вузів, Києва, Дніпропетровська, Львова та інших міст України, напрацьовані починаючи з 60-х —70-х років XX століття. Зокрема, це вчення про філософську культуру (В.Горський, В.Шинкарук, В.Іванов, О.Яценко та ін.); концепція історико-філософського синтезу (В.Нічик, Я.Стратій, В.Литвинов, В.Лісовий та ін.); концепція національного характеру і українського менталітету (П.Гнатенко, М.Попович та ін.); вчення про екзистенціальний підхід до історії філософії (А.Бичко, І.Бичко, М.Причепій, С.Грабовський, А.Макаров, В.Окороков та ін.); вчення про семантико-герменевтичний аналіз (Г.Заїченко, В.Лук'янець, В.Пронякін, Н.Хамітов та ін.); персонально-хронологічний аналіз (І.Огородник, В.Огородник, М.Русин та ін.); вчення про архетипи національної культури і філософії (С.Кримський, П.Кононенко, В.Шевченко та інші). Одночасно використовувались сучасні соціально-філософські підходи до історії суспільних вчень, розроблені В.Андрущенком, Л.Губернським, Г.Горак, І.Бойченком, В.Кременем, М.Михальченком, М.Мокляком, О.Токовенком, Ф.Прокоф'євим та іншими дослідниками.

Методичний аналіз здійснювався на основі використання загально-наукових методів: аналіз, синтез, індукція, дедукція, діалектика тощо. Використовувалась історична компаративістика. Словом, дисертантка по можливості намагалася урахувати новітні методологічні підходи і методики, що створені і використовуються тепер в Україні істориками філософії.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що в дисертації вперше в історичному аналізі української філософії вивчено і встановлено найважливіші особливості вчення Л.Барановича про перетворення українського суспільства.

Ця новизна конкретизується у наступних положеннях:

1. На підставі аналізу наукової літератури встановлено, що філософське вчення Л.Барановича про оновлення українського суспільства практично не вивчене.

2. Творчість українських мислителів XVI-XVII ст., до яких належить і Л.Баранович, доцільно досліджувати, спираючись на методологію історико-філософського аналізу, започатковану з 60-х років XX ст. науковцями Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Дніпропетровського національного університету та інших установ, оскільки вона забезпечує більшу адекватність аналізу філософії цього та інших українських мислителів.

3. При дослідженні філософських поглядів Л.Барановича стосовно підстав виникнення нового суспільства, потрібно ураховувати як досвід філософії України, так і світової філософської думки. Це створює можливості для глибшого розгляду об'єкту дослідження, сприяє точнішій реконструкції історико-філософського процесу в Україні.

4. Соціокультурна та політична специфіка становища в Україні другої половини XVII ст. обумовили таку філософську тематику творів Л.Барановича, в котрій домінують питання суспільних перетворень, національної держави та церкви, морально-етичних принципів нового суспільства та особистості.

5. Проблема оновлення українського суспільства розроблялась Л.Барановичем з урахуванням творів античних (Платона, Аристотеля, Сенеки, Плінія та інших) і християнських філософів (Климентя

Александрійського, Василя Великого, Іоана Златоустого, Григорія Назіанзіна, Аврелія Августина та інших).

6. Твори Л.Барановича продовжують розробляти філософсько-концептуальні підходи до суспільних перетворень, закладені мислителями періоду Київської Русі та переосмислені професорами навчальних закладів України вищого типу XVI—XVII ст. Зокрема, суттєвий вплив на Л.Барановича справили ідеї Кирила Транквіліона-Ставровецького, Петра Могили, І.Гізеля та інших його попередників і сучасників.

Особистий внесок здобувача полягає в тому, що дисертаційне дослідження виконане самостійно. Здобувачка опрацювала та проаналізувала праці Л. Барановича “Меч духовний...”(1666р.) та “Труби словес проповідних...”(1674р.), написані церковно-слов'янською мовою. Дисертантка працювала у відділі рукописів і стародруків Національної бібліотеки України імені В.Вернадського, у фондах Чернігівського історичного музею імені В.В.Тарновського та Чернігівського обласного державного архіву, де зберігаються залишки архіву Чернігівського колегіуму та архівів Чернігівської консисторії. Здобувачка отримувала техніко-бібліографічні консультації стосовно самих творів Л.Барановича та праць дослідників його творчості кінця XIX початку XX століття у згаданих бібліотеці, фонді та архіві.

Додатково дисертантка вивчала листи Л.Барановича, видані польською мовою книги “Лютня Аполонова” і “Камінь істини”, а також твори І.Гізеля, І.Галятовського, О.Бучинського-Яскольда, Д.Туптала (Д.Ростовського) та інших представників чернігівського гуртка вчених і пов'язаних з ним осіб (С.Полоцького та інших).

Крім наукового керівника, консультативні поради здобувачка отримувала від вчених Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, а також від викладачів кафедри філософії та кафедри історії України Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г.Шевченка та

кафедри українознавства Чернігівського обласного інституту підвищення кваліфікації та перепідготовки працівників освіти.

Практичне значення одержаних результатів важливе для філософів, істориків, соціологів, політологів, релігієзнавців та інших вчених. Вони можуть слугувати для більш адекватних характеристик суспільного оновлення, що сприятиме теорії гуманізації суспільного буття, особливо в сучасній Україні

Результати дисертації можуть бути використані в процесі реформування середньої та вищої освіти з метою виховання людини як самовідповідального суб'єкта творчої життєдіяльності, здатного перебудовувати своє життя, керуючись гуманістичними принципами. Їх можна використати також у викладанні філософських дисциплін, при аналізі історії української філософії та її зв'язків із зарубіжною філософією, при вивченні історії України.

Частково матеріали досліджень використані кафедрою філософії Чернігівського державного педагогічного університету імені Т.Г.Шевченка. Зокрема, матеріали використані викладачами кафедри при розробці курсів: “Філософія освіти”, “Основні проблеми української філософії”, “Методологія історичного пізнання”. Результати дослідження використані особисто дисертанткою при читанні курсу філософії та курсу культурної і соціальної антропології в Чернігівському державному педагогічному університеті ім.Т.Г.Шевченка. Матеріали також використовувались як інформативне джерело при розробці тем за держзамовленням “Філософсько-антропологічні підстави діяльності Чернігівського колегіуму” та “Історія філософії освіти на Лівобережній Україні (XVI — поч. XX ст.)”.

Апробація результатів дисертації

Основні положення та висновки дисертаційної роботи були оприлюднені автором у доповідях та повідомленнях на науково-практичних конференціях:

1) "Перспективи та межі антропоцентризму" — філософсько-антропологічні читання присвячені до 2000-ліття Луція Аннея Сенеки (Київ, 1997);

2) "Філософська антропологія і соціокультурні процеси на Гетьманщині" — міжвідомчий філософський семінар (Чернігів, 1999);

3) "Міжнародні Бердяєвські читання" — конференція присвячена 125-річчю з дня народження Миколи Олександровича Бердяєва (Київ, 1999);

4) "Історія і філософія освіти Чернігово-Сіверщини XVII-XVIII ст." — міжвузівський науковий семінар (Чернігів, 1999);

5) "Людина в контексті вибору" — міжвідомчий історико-філософський семінар (Чернігів, 1999);

6) "IX Сковородинські читання". (Переяслав-Хмельницький, 1999);

7) "Чернігівські ієрархи XVII-XVIII ст. та їх вклад у розвиток національної культури". Міжвідомчі наукові читання (Чернігів, 1999);

8) "Антропологічні ідеали київської філософської школи та реалії постмодерну" — філософсько-антропологічні читання присвячені до 70-річчя світлої пам'яті Олександра Яценка (Київ, 1999);

9) "Природа, технологія, культура." Науково-практична конференція (Київ, 2000).

Результати досліджень обговорювались також на науково-методичних семінарах викладачів кафедри філософії Чернігівського державного педагогічного університету ім. Т.Г. Шевченка (1997-1999рр.).

Публікації

Основні ідеї та положення дисертації викладені у публікаціях:

1. Чорна Л.С. Проблема терпіння в антропології Л.Барановича. // Філософсько-антропологічні читання '97 — К.: Стилос, 2000. — С. 197-203;

2. Чорна Л.С. Проблема оновлення суспільства у філософії Л.Барановича. // PHILOSOPHIA PRIMA: метафізичні питання: Щорічник. Випуск 1. — К.: Вид. "Кайрос", 1998. — С. 101-109;

3. Чорна Л.С. Проблема свободи і вибору в українській філософії XVII-XVIII ст. // Демократичний вибір як філософська і соціально-політична проблема. Збірник наукових праць. — Чернігів, 1999. — С. 36-43;

4. Чорна Л.С. Ідеал держави у філософії Лазаря Барановича. // Філософсько-антропологічні читання '99. — К.: Стилос, 2000. — С. 237-242;

5. Чорна Л.С. Образ суспільства у філософії Лазаря Барановича. // Сіверянський літопис. — Чернігів, 2000 — №3. — С.123-128;

6. Чорна Л.С. Утопія Лазаря Барановича в контексті історії філософської думки. // Сіверянський літопис. — Чернігів, 2000. — № 4. — С.168-174;

7. Чорна Л.С. Вчення про природу людини Л.Барановича. // Філософія. Антропологія. Екологія.— Альманах. Вип.1.— К.: Стилос, 2000.—С.242-245.

РОЗДІЛ I

ДЖЕРЕЛА, СТАН ТА МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ

Зміст та висновки історико-філософського дослідження суттєво залежать від джерельної бази, розуміння того, що вивчено, а що залишається не з'ясованим в певному напрямку, зрештою, від методологічних підстав. Якщо джерельна база утворює “матерію” дослідження, то аналіз стану розробки відповідної теми дає змогу дисертантці чіткіше сформулювати об'єкт і предмет роботи, бачити те коло наукових завдань, яке потребує вирішення. Методологія, в свою чергу, визначає світоглядно-теоретичні та методичні парадигми інтерпретації історико-філософських джерел, характер аргументації висновків. Крім цього, методологія утворює основу для наукового осмислення і обговорення теми дослідження в контексті певного раціонально умотивованого дискурсу.

Зважаючи на все це, окреслимо джерела, на які спиралася дисертантка, стан дослідженості обраної нею теми, а також охарактеризуємо особливості методологічного контексту виконаної роботи.

1.1. Твори Л.Барановича "Меч духовний" і "Труби словес проповідних" як джерело історико-філософського аналізу

Українське суспільство має тривалу історію. Причому в усі хронологічні періоди українського суспільства його філософська думка мала різні спрямування в тому смислі, що мислителі відгукувалися у своїх творах на різні події, котрі відбувалися на території України з притаманною їм специфікою. Адже українське суспільне життя у різночассі також здобувало різні соціокультурні форми, функціонуючи в одні часи самостійно, в інші — автономно, але ніколи не припиняючись. Історії України відомі моменти політичної пасивності, але цього не можна сказати про філософську думку, яка вустами своїх кращих представників вирішувала соціокультурні питання

великої ваги. Це давало змогу українському народу відчувати себе історично значущою категорією і творити свою історію, філософію та власну багатотисячлітню культуру.

Друга половина XVII століття в Україні була одним із яскравих явищ національного історико-філософського буття. Визвольна війна 1648-1654 рр., що була по суті національною революцією, поєднаною з боротьбою проти іноземного панування, відкрила новий період в історії України — період обстоювання власної соціокультурної ідентичності і боротьби за державність. Вона стала могутнім стимулом для багатьох мислителів України, які боролися за формування громадянського суспільства в Україні та національне самооновлення. Саме в цей період у політичному та релігійному житті України, а також у спрямуванні її філософської думки починає відігравати суттєву роль чернігівський архієпископ Лазар Баранович (1620(?)-1693), який увійшов в історію як видатний громадсько-політичний, церковний та культурно-освітній діяч. Він був, зазначав В.Микитась, непримиренним ворогом феодального насильства над українським народом, політичним соратником Богдана Хмельницького, поборником дружби слов'янських народів [101, 113].

Відомо, що політична доктрина гетьмана Богдана Хмельницького спочатку ґрунтувалася на ідеях захисту козацьких вольностей та православ'я. Проте, внаслідок перетворень козацького повстання у всенародну війну проти Речі Посполитої, думки та дії гетьмана еволюціонували у напрямку оформлення самостійної української держави. Ректор Києво-Могилянського колегіуму Л.Баранович, якого в 1657 році Б.Хмельницький рекомендував на посаду Чернігово-Сіверського єпископа, цілком поділяв національно-політичну доктрину гетьмана. Крім цього, будучи учнем митрополита Петра Могили, який від пропозицій провести політичні реформи в Польщі на користь українського народу приходив до обґрунтування права України на незалежне від Польщі державне існування,

Л.Баранович не міг не підтримувати словом і ділом гетьмана Богдана Хмельницького, який поставив перед собою величну мету: “Визволити з лятської неволі народ руський увесь” [106, 56].

Тоді, справедливо вважає В.Смолій, висунення ідеї створення незалежної української держави означало, що у політичній культурі українців почався якісно новий етап розвитку [140, 7]. Підтвердження цього висновку знаходимо, зокрема, в численних віршах, листах, політико-богословських трактатах і літературно-філософських творах Л.Барановича, який писав: “Народе давній, мій руський, славний, подбай про свободу, дбай краще, бо то цінніше злата, жий без переводу!” [4, 176].

Особливу значущість у творчості Л.Барановича мають твори “Меч духовний” та “Труби словес проповідних”. Ці твори Л.Барановича цікавили літературознавців починаючи з другої половини XIX століття. Один з перших дослідників української історико-літературної спадщини XVII ст. М.Ф.Сумцов підкреслював: “Без його (Барановича) авторитетного слова не відбувалась жодна важлива подія в Україні другої половини XVIIст. — гетьманування “безхарактерного і жорстокого” Брюховецького, запального Многогрішного, виконавця політики козацької старшини, польської шляхти і турецько-татарських грабіжників Юрія Хмельницького та інше” [157, 79].

Можливо, що дослідників творчості Л.Барановича XIX століття підштовхувала до його праць анафема, накладена церковним собором Московської патріархії 1690 року на його твори та роботи інших українських просвітників (П.Могили, І.Гізеля, І.Галятовського тощо). Через два століття, коли “українське питання” загострилося в Російській імперії, вчені зацікавилися тим, які “крамольні” ідеї Л.Барановича призвели до спалення його творів на московських площах. Але судження науковців-дослідників, що в XIX столітті представляли історико-літературний напрям аналізу творів мислителя “Меч духовний” та “Труби словес проповідних” виглядають досить полярними. Так, Сумцов М.Ф., Попов П.М., Перетц В.Н. , Строев В.

давали високу оцінку цим та іншим творам Л.Барановича в царині історико-літературного життя та правдивого відображення суспільних процесів і негараздів українського державотворення в другій половині XVII століття. Високо оцінив літературний стиль “Меча духовного” та “Труб словес проповідних” і Д.Чижевський [186, 284].

Заодно серед дослідників були й такі, що скептично ставилися до його праці. Зокрема, М.Костомаров так пише про твори Лазаря Барановича: “Дивачність і шумність, — при скупості мислі, недостачі уяви і щирого чувства, се визначні черти проповідей Лазаревих. Усі вони, можна сказати, складаються з шумних фраз і вельми нудні. Свого часу вони могли припасти до вподоби хиба книжникам, що гонили за словами і вираженнями, але чим не були зрозумілі для народу” [74, 384]. Подібне твердить і М.Возняк, який писав: “Які дивачні і шумні наголовки двох збірників проповідей чернігівського архієпископа Лазаря Барановича: Меч духовний і Труби словес проповідних, такі скупі на думку, але багаті фразами, далекі від щирого почування й уяви...” [23, 206]. Інші дослідники, наприклад І.Франко, загалом заперечували творчу вагомість та літературно-філософську цінність праць професорів Києво-Могилянської академії. Через це багато хто сьогодні продовжує довіряти словам І.Франка, який писав про українців як про “расу обважнілу, незграбну, позбавлену гарту і сили волі, так мало здатну до політичного життя на власному смітнику” [177, 30]. Подібні негативні відгуки І.Франко висловлював і на адресу Л.Барановича, називаючи його “слабкодухом” [101, 8].

Критичні тенденції щодо творів “Меч духовний” та “Труби словес проповідних” Л.Барановича висвітлюють, на наш погляд, передусім однобічність розуміння праць авторів періоду українського бароко, яке в Україні виступало у формі своєрідного синтезу західноєвропейських та східнослов'янських культурних традицій. Якраз цей фактор не враховувався дослідниками — скептиками, які розглядали творчість Л.Барановича

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 непослабленим науковим інтересом, особливо послідовним у М.Возняка, за чим криється не лише розуміння спадкоємності літературних і духовних проблем, а можливо, й передчуття нових підходів"[81, 48].

Звичайно, період українського бароко, як відзначає А.Макаров, досить своєрідний: "Бароко не прагнуло до простого відзеркалення дійсності в художніх творах — його ідеалом було мистецтво осяяння й откровення. І тому зрозуміло, що людину тієї доби не могла задовольнити жодна з успадкованих від минулого художніх форм, йшлося про створення якогось особливого мистецтва, де візуальні і поетичні образи становили б єдину систему відтворення найглибших шарів поетичного мислення" [95, 11].

Але якщо в історико-літературному аспекті твори Л.Барановича "Меч духовний" та "Труби словес проповідних" певною мірою вивчалися ще з XIX ст., то в історико-філософському розрізі вони ще ніким не аналізувалися. Ці праці мислителя сучасній науковій громадськості відомі в основному як його літературно-проповідницька спадщина. На початку XX ст. Ф.Титов, який здійснив першу спробу визначити літературно-жанрові особливості проповідей мислителя, без усяких сумнівів писав: "Меч духовний Лазаря Барановича был одной из многих книг научно-гомилетического и вообще богословского содержания" [166, 29].

Проте, на нашу думку, зміст проповідницьких творів Л.Барановича виходить далеко за межі богослів'я. Безумовно, якщо бачити в ньому лише єпископа, а не особистість, що репрезентує особливу стадію соціокультурного процесу в Україні, тоді помічатиметься тільки релігійно-

богословський аспект його творів. Але екзистенціально-гуманістичний вимір особистості і творів Л.Барановича, який властивий, наприклад, історико-літературним працям В.Строєва, а в наш час — дослідженням А.Макарова, дає підстави розглядати “Меч духовний” і “Труби словес проповідних” насамперед як історичне джерело української філософської думки XVII ст., що акцентує суспільні та морально-практичні питання.

Зокрема, В.Строєв досить аргументовано твердив: “Памятником проповеднической деятельности Лазаря Барановича служат два большие, изданные им сборника проповедей, носящих, по обычаю времени, аллегорические названия “Меч духовный, еже есть глагол Божий, на помощь церкви воюющей из уст Христовых поданных, или книга проповеди слова Божего, юже сооружи, Господу споспешествуя и слово утверждающе, Лазарь Баранович, епископ черниговский”, “Трубы на дни нарочитые праздников господских Богородичных, ангельских, пророческих, апостольских, мученических, святительских и других”. Он направляется больше к нравственно-практической стороне человека. Главная цель его не догматическое, а нравственное учение” [156, 288].

Підкреслюючи наявність і домінування у Л.Барановича моральних настанов, котрі виражені в назвах згаданих творів, В.Строєв, гадаємо, адекватно вказує напрямок філософських роздумів мислителя, хоч і не зовсім повно. Адже в “Мечі духовному” і “Трубах словес проповідних” викладений комплекс типово філософських тем, хоч вони й подані у формах алегорій та богослів’я. Зокрема, “Труби ...” включають в себе досить розгорнуте вчення про світ, його субстанцію, тілесні начала (земля, вода, вогонь, повітря), зв’язок цих начал, світову структуру, спосіб світобуття тощо. Одночасно “Меч духовний”, написаний раніше за “Труби словес проповідних”, основну увагу приділяє людині, її суспільному існуванню, зв’язку суспільства із “природою” (живим) і “стихіями” (мертвими речами — самоіснуючими і штучними).

Причому в обох творах Л.Барановича містяться глибокі філософські роздуми про суспільство, властиві йому соціальні стани, їх внутрішні і зовнішні (міжстанові) зв'язки, а також про мову (язик), що об'єднує людей і надає суспільству цілісну форму. Провідною думкою, що надає “Мечу духовному” і “Трубам словес проповідних” логічну єдність, являється необхідність оновлення суспільного життя та обґрунтування методів цього оновлення. Проте саме ця, тобто філософська (особливо соціально-філософська) сторона згаданих творів Л.Барановича, власне, лишилася до цього часу поза увагою дослідників. Зате потрапляло в поле зору значною мірою другорядне, навіть дріб'язкове. Зустрічаємо, наприклад, вже у авторів XIX ст. докори мислителю в тому, що він як персоніфікований представник світоглядного мислення XVII ст. нахваляв царя Олексія Михайловича, вважав його “помазаником божим”, тобто Христом на Землі. Як і за те, що родовід царя, згідно прийнятої тоді версії, український мислитель веде від київського князя Володимира та його синів Бориса і Гліба, яких православна церква оголосила святими. Зокрема М.Костомаров критикував “Меч духовний” Л.Барановича за нібито надмірну увагу до царської сім'ї: “Лазар Баранович... написав річ, що визначалася крайнім підкаджуванням; проповідник порівнює царя Олексія Михайловича з Богом, а царевичеві Федорові вкладає в уста слова Христа: “Отче! прослави Сына Своего”[74, 385].

Зауваження М.Костомарова, проте, втрачає сенс, якщо урахувати, що подібні висловлювання на адресу можновладців були у XVII ст. типовими, навіть ритуальними в усій Європі. Тобто шанобливо-ритуальне ставлення Л.Барановича до Олексія Михайловича і його родини тільки вказує на європейську освіту мислителя, його високу філософську культуру.

Крім цього, виводячи родовід царя від князя Київської Русі Володимира, Л.Баранович мріє і про сильну Русь — Україну, як і незалежну державу, яка могла б “розмножитися”, як він сподівався, при підтримці

“православного царя”[124, 68]. Заодно в такій формі він намагався проводити в життя ідею П.Могили про спорідненість України із Київською Руссю.

Така спорідненість, підкреслює В.Нічик, розглядалася П.Могилою та його послідовниками в кількох вимірах: державному, церковному й культурному. Певні традиційні стереотипи зберігались у XVII ст. і в зовнішньополітичних орієнтирах, і в структурі мілітарних сил, в пошануванні старожитних звичаїв і законів, у схильності до побудови правової держави. Велика увага приділялася генеалогії династичного зв'язку українських князів з володарями доби Київської Русі та Литовсько-Руської держави. Тогочасна православна церква, одним із провідників якої в Україні другої половини XVII ст. був Л.Баранович, також пов'язувалася з церквою стародавньої Русі. Православ'я в часи Л.Барановича вважало себе безпосереднім спадкоємцем останньої.

Саме такий аргумент висувався Адамом Киселем, коли він 1632 року на елекційному сеймі у Варшаві від імені українських послів вимагав узаконити православну ієрархію й повернути “руській церкві” всі її історично набуті права, привілеї і добро. Тобто національно-історична ідентичність і соціокультурна безперервність українців у XVII ст. пов'язувалася із православно-християнською світоглядною орієнтацією. Таке усвідомлення неперервності української історії стосувалося традицій в галузі книжності, архітектурних споруд, стародавніх фресок, звичаїв, побутового начиння, топоніміки, що сягали своїми витокami доби Київської Русі й навіть ще віддаленіших періодів [112, 105].

Весь цей комплекс соціально-філософських поглядів зустрічаємо і в “Мечі духовному” Л.Барановича, який він розглядав, мовлячи сучасною науковою мовою, як своєрідну методологію суспільної життєдії. Починаючи з передмови до читача, він пояснює якою є людина, суспільство, світ, як доцільно людям жити, що потрібно робити, щоб завжди бути “зрячим”, а не

“слепци слепцом”. Словом, як зазначає Н.Козич, Л.Баранович вважав свій твір кермом для слухачів, лицем буття їхнього [71, 109].

Високо цінуючи знання і добротворче життя, Л.Баранович вважав, що мудре слово для народу важить набагато більше і приводить до кращого результату ніж лук і стріли, зброя і насильство. В “Мечі духовному” він пише: “Не на лук бо ин уповаем, и оружие ино не спасет нас но сей Меч духовны Глагол Божий. Речет души нашей: спасение твое семь Азь”[11, арк.5]. Дана думка прослідковується і в творі “Труби словес проповідних”. Розвиваючи її, мислитель вважає, що суспільний лад буває стійким і тривалим тоді, коли морально він підкріплюється любов’ю і злагодою між людьми. Навіть цар, як “божа людина”, повинен ловити “Бога людині”, тобто турбуватися із щирою любов’ю про своїх підданих [12, арк.7].

Любов, з погляду Л.Барановича, не тільки зміцнює суспільство і державу, але і деміургічне, творче діяння. Саме тому вона виконує суттєву суспільну роль. Вона додає сміливості й стійкості людям у небезпечних ситуаціях. Вона має бути принципом взаємодії суспільства і держави, народу і влади. Порівнюючи царя з Ісусом Христом, Л.Баранович закликав царя опікуватися своїми підданими так, як Син Божий дбав про все людство. Такі думки, які в різних варіантах висловлюються мислителем у “Мечі духовному” і “Трубах словес проповідних”, додатково вказують на те, що він менше всього “кадив” московському царю, а скоріше, філософськи вирішував питання співвідношення суспільства і влади.

Але і цей висновок буде спрощенням, так як на ділі, і це підтверджують листи Л.Барановича до різних осіб, твори “Меч духовний”, “Труби словес проповідних” та інші звернені до всіх суспільних станів України XVII ст., котрі прагнули вільно жити в своїй країні. Чернігівський архієпископ вважав їх “воїнами Христа”, будівниками і захисниками “Нової Церкви”, тобто оновленої Вітчизни. “От трудов моих, от юности возлюбившему книги, — пише просвітник — книгу, Меч духовный, нареченную, приношу; сію книгу,

в ней же вси напишутся, подобаше святыню твою, аки главу восточныя церкви нашея, в главах в ней написати. Чти книгу сладчайшего Иисуса во сладость, воине Христов; симь мечем воюй враги церковныя, им же несть числа” [124, 124].

Таким чином, за християнською термінологією і символіко-алегоричним літературним стилем праць Л.Барановича цілком рельєфно функціонує різноплановий філософський зміст, що потребує належного дослідження. Іноді на це звертали увагу історики української літератури в тій мірі, в якій філософські погляди мислителя набували більш доступні, зокрема, політичні формування. Особливо помічав це М.Сумцов, який писав, що у творах: “Лазаря Барановича, обнаруживается глубокое политическое понимание, в полном соответствии с современным им политическим положением народа. Л.Баранович был весьма характерным представителем украинского самосознания и одним из наиболее ревностных защитников политических прав малорусского духовенства и народа. Он принимал близко к сердцу разорение Малороссии и в своих многочисленных виршах высказывал по этому поводу много горестных мыслей, которые выдающиеся его современники вполне разделяли и которым сочувствовали” [158, 6].

Ураховуючи, що крім Малоросії (Гетьманщини), котра все більше підпадала під владу Московського царства, інша територія України була під польським пануванням, а тому загальноукраїнські інтереси світоглядно виражалися “Духовною Україною”, тобто православ’ям, Л.Баранович не раз зображував українське суспільство у формі алегорії “церкви-вдови”. Так, в “Мечі духовному”, зазначає Н.Козич: ”В уста цього персоніфікованого образу Л.Баранович вкладає пристрастні заклики, прохання про допомогу, які переплітаються з авторськими зауваженнями, творячи таким чином пряму мову: ”Будила (Україна — православна церква.— Н.К.) Ісуса: Востани восною, стиши Господи, воскресни, Господи, помози нам и избави нас имени твоего ради. Востани слово моя, востани псалтири и гусли. Україна палко

закликає відновити не тільки її бойову славу, але й славу великої духовної культури” [71, 110].

Такий спосіб осмислення українського суспільства в історико-філософському плані не являється новим для XVII століття. Символіко-поетичні форми філософствування виникли за кілька тисячоліть до того часу і зберігають свою привабливість до цього часу. Проте для філософії, викладеної у “Мечі духовному” та “Трубах словес проповідних”, прикметною є вимога, проголошена Реформацією, реалізувати зміст церковно-християнської символіки в імперативах повсякденного життя людей в суспільстві. Тому методологічно ці твори, можна сказати, мають два чи навіть три смислові пласти. Одні і ті світоглядно-філософські символи і поняття в згаданих творах дотичні до загальноєвропейського контексту, бо в XVII ст. християнство було явищем загальноєвропейським; до контексту буття українського суспільства, бо, як відзначалося, сам Л.Баранович вважав ці та інші свої твори “лицем” суспільства України; до окремо взятої особистості, так як він прагнув розкрити кожному реалії і перспективи існування в Україні, хоч і “духовній”. Причому, В.Строев відзначає: “В Мече дает (Баранович) понять, что Меч он дает в руки воинствующаго. Меч — Слово Божие, а в Трубах хочет показать, как воинствовали этим Мечом, т.е. устроили жизнь свою своеобразно с словом Божиим другие” [156, 294].

Разом з тим при написанні “Меча духовного” і “Труб словес проповідних” Л.Баранович зважав на складні стосунки Малоросії із Московським царством, Київської митрополії і Чернігівської архієпископії із Московською патріархією. Більше того, при написанні “Труб словес проповідних” йому була, очевидно, відома болісна, навіть погромницько-нігілістична реакція патріарха Нікона стосовно його книги “Меч духовний”. Аналізуючи цю реакцію патріарха, В.Ейнгор констатує, що Нікон “поспешил рассмотреть доставленный ему кем-то экземпляр “Меча” и обвинил автора в латинской ереси”. Книга “Меч духовный”, писал Никон, “непотребна, везде

привожено римских учителей речи и ереси в ней во многих местах явны”[204, 4].

Зважаючи на це, як і на складні україно-московські стосунки в цілому, Л.Баранович під час написання “Труб словес проповідних” ще більше посилює символіко-алегоричний стиль викладу філософських думок, не поступаючись прийнятими в Україні переконаннями і поглядами. В одному з листів до І.Гізеля з цього приводу він пише:”Капля долбит и камень; но бывает иногда, что хотя капля и долбит камень; но камень капли не принимает. Кто может понимать, тот и поймет. Нет там ничего противного учению веры, и в суждениях своих я был осторожен, а особенно избегал я строгих обличий, которые более всего не нравятся. Жизнь человеческая на земли есть брань: а какое воинство бывает без труб? — Трубы чаще всего потребны в жизни человеческой”[124, 99].

Світоглядно-філософськи “Труби словес проповідних” спрямовані переважно на піднесення самосвідомості українського народу періоду Руїни. Тому центр його міркувань в цій праці утворює моральний і соціальний розгляд легендарного життя православних героїв і святих. Разом з тим цей розгляд, знову-таки, за своїми світоглядно-філософськими функціями і змістом постає синтезом кількох, а іноді й безмірно-безкінечних смислових аспектів. Наприклад, Христос — це рятівник роду людського, безстрашний воїн, ідеальний правитель, просвітитель, приклад наслідування для правителів, суспільств, кожної людини тощо. Богородиця Марія — турботлива матір, хранителька духовних традицій українського народу. Вона плекає і оберігає домашнє господарство, підтримує зв’язок з верховним правителем і світовим господарем Богом, має велику мудрість, якої навчас всіх людей та інші якості. Святий Олексій — це не тільки “божа людина”, але і своєрідний портрет І.Галятовського, про що Л.Баранович пише в своїх листах. Словом, “Труби словес проповідних” в цьому плані мало схожі на догматико-проповідницький компендіум, що ставить за мету навчати

візантійському благочестю, чим у XVII ст. була зайнята Московська патріархія.

Загалом якщо розглядати “Меч духовний” і “Труби словес проповідних” у філософсько-релігієзнавчому плані, то складається враження, що відстоюючи інтереси православ`я, чернігівський архієпископ Л.Баранович часто висловлює думки, які суперечать його догмам. Бог у його творах може гніватися і мстити своєму ворогові, що йде в розріз християнському вченню про вселюблячого і всепрощаючого небесного владику. Ураховуючи це , можна говорити про те, що мислитель писав свої твори не лише для потреб церковних служб, де треба було дотримуватися догматів, а для всіх, кого цікавила доля України. Тому при необхідності текст проповідей у загальних творах міг інтерпретуватися як в системі релігійно-церковних вимог, так і в системі світського філософствування про світ, суспільство, людину, історію, моральність, державність тощо.

Доцільно відзначити, що суспільні процеси осмислюються Л.Барановичем через дихотомію “свої” і “чужі”. Чужими є не “інші”, а вороги, що визначаються й розглядаються як “варвари”, “татари”, “турки”, “яничари”, “скіфи” і т.д. Структурування суспільства через виділення “ворожого табору” забезпечувало емпірико-наочну “заземленність” логічних доказів автора, давало можливість підносити думання на рівень пізнання загальноукраїнських і навколоукраїнських суспільно-політичних процесів.

Разом з тим українське суспільство у творах Л.Барановича включає в себе дихотомію бідних і багатих, що загалом властива християнству. Щодо багатих, які не хочуть поділитись своїм багатством з бідними, мислитель часто вдається до прямих погроз. Чернігівському просвітителю, таким чином, були близькі утопічні ідеї соціальної рівності, які він вважав актуальними і справедливими.

Табору ворогів і багатіїв, якими керує Сатана, Л.Баранович протиставляє табір друзів і “нищетных”, очолений Христом. “Свої” постають як подвижники християнства, а також “прості люди”: батько-сотник, козак, мати, блудний син тощо. Контрастне осмислення суспільства давало можливість емпірико-наочно пояснювати життєву реальність, що орієнтувало людей на “позитивні” цінності, котрі утворювали альтернативу “негативним” цінностям. Це сприяло постановці питання про необхідність оновлення українського суспільства, до якого ми звернемося в наступних розділах.

Завершуючи розгляд питання про те, в якій мірі твори “Меч духовний” і “Труби словес проповідних” можуть репрезентувати філософські погляди Л.Барановича, а відтак — українську філософську думку XVII ст., особливо другу половину цього століття, можемо констатувати лише одне. Так, ці твори хоч і писалися для використання під час церковних служб, все-таки мають потужний світоглядно-теоретичний і світоглядно-практичний пласт. Світоглядно-теоретичний (метафізичний) аспект “Меча духовного” і “Труб словес проповідних” проявляється в концепції світу, його начала, структури; в розгляді питань конституювання суспільства, його устрою, динаміки перетворень тощо. Зрештою, світоглядно-теоретичний зміст аналізованих творів постає у формах філософсько-антропологічних міркувань про людину, її зв’язок зі світом і суспільством, із природними (живими) і стихійними (неживими) явищами і процесами, із Богом, що трактується Л.Барановичем в аспекті “ніщо”, тобто як непізнаванне, що пронизує і єднає все у світі, суспільстві та в людині.

Світоглядно-практичний аспект “Меча духовного” і “Труб словес проповідних” реалізується у формах “моральної філософії”, котру Л.Баранович, безумовно, також знав і викладав студентам як професор і ректор Києво-Могилянської академії. Даний аспект включав теорію моралі (звичаєвості) або етику, державного устрою та управління або “політику” і теорію господарювання або “економіку”. Всі ці складові моральної філософії

притаманні змісту “Меча” і “Труб”, в яких вони функціонують як нормативно-регулятивні вказівки, спрямовані на упорядкування поведінки і взаємодій людей. Проте ці вказівки формулюються в символіко-образних оповідях, у вигляді притч та алегорій, що орієнтують на дотримання відповідних зразків діяльності та особистого життя.

Причому якраз морально-філософська тематика згаданих та інших творів Л.Барановича виявляється найтісніше пов’язаною із богослівським аспектом. Богослівська сторона змісту “Меча духовного” і “Труб словес проповідних”, на нашу думку, виступає в імперативних вимогах до людини співвідносити свої дії з постійно присутнім фактом невизначеності, невідомості, зрештою, властивим кожному невіглаством, котрі, взяті разом, в релігії раціоналізуються різними символами і поняттями (Бог, Богородиця, Христос, ангели, Сатана, царство боже, пекло тощо). Богослівський аспект, таким чином, постає в досліджуваних нами творах Л.Барановича в основному як догматико-символічне обрамлення, котре у філософському плані допускало широкий діапазон метафізичних і світоглядно-практичних тлумачень.

Зважаючи на все це, ми вважаємо, що написані Л.Барановичем значні за обсягом і змістом твори “Меч духовний” та “Труби словес проповідних” являються суттєвими джерелами української філософської думки XVII ст. Вони несуть в собі величезний обсяг світоглядної інформації, що функціонувала в Україні другої половини XVII ст., а тому цілком можуть і повинні бути предметом сучасного історико-філософського аналізу. Адже й тепер ці праці видатного українського мислителя, просвітника і громадсько-політичного діяча Л.Барановича не вивчені як історичні джерела української філософії.

1.2. Стан вивчення теми дисертації в науковій літературі

Сьогодні в історико-філософській науці України все більше уваги приділяється дослідженню філософських вчень українських мислителів попередніх століть, до числа яких належить і Л.Баранович. Разом з тим в таких дослідженнях значна увага приділяється насамперед концепціям світу, питанням антропології, моральним та естетичним питанням, проблемам пізнання тощо. Але найменше виявляється вивченою соціально-філософська тематика, особливо питання суспільних перетворень, що репрезентуються в оновленні або самореформуванні суспільства. Між тим дане питання актуалізувалося в українській філософії ще в XVI ст. (С.Оріховський-Роксолан) і особливо загострилося в другій половині XVII ст., коли постала Гетьманщина і виникли великі сподівання українського народу утвердити своє “боже” і “природне” право вільно жити на власній землі. Саме думки про нове життя в рідній Україні (в Малій Русі або просто в Русі) були характерною рисою художньої і філософсько-теологічної літератури, що творилася Чернігівським науково-мистецьким колом другої половини XVII ст., та вченими того часу в Києві і Львові. Тому не дивно, що питання суспільного оновлення, утворення “Нового Адама” в Україні були провідними і у філософських роздумах Л.Барановича.

Здавалося, ці соціально-філософські інтенції Л.Барановича та інших мислителів України другої половини XVII ст. давно мусли повернути до себе увагу істориків філософії, політики, суспільства в цілому. Проте дослідники політичної історії України, починаючи від С.Величка і до наших днів, акцентують військово-політичні та дипломатичні процеси, питання устрою “козацької держави” тощо. Літератори і мистецтвознавці, особливо останніми роками, захоплені “відродженням імен” та поширенням церковності. Тому соціально-філософські питання самоперетворення українського суспільства і тепер перебувають значною мірою у забутті. Проте це не означає, що вчені, бодай фрагментарно, не обговорювали ці питання, в тому числі і тоді, коли досліджували творчість Л.Барановича.

Так, М.Сумцов особливо підкреслював той факт, що Л.Баранович весь час звертав увагу на зміни, що відбувалися в українському суспільстві [157], хоч спеціально дану сторону праць мислителя не вивчав. Крім цього М.Максимович, аналізуючи тенденції української літератури XVII ст., в тому числі й спрямованість змісту творів Л.Барановича, підкреслив ідейно-тематичну їхню близькість до проблематики західноєвропейської літератури. Заодно М.Максимович відмітив національно-культурний аспект творів Л.Барановича, що проявилось у підтримці ним козацтва. Воно, з погляду дослідника, тісно в'язалося із вирішенням питань суспільних перетворень в Україні, де чільну роль відігравав козацький героїзм. Серед авторів, що розробляли козацьку героїко-патріотичну тематику, М.Максимович називає і архієпископа Лазаря Барановича [97, 708]. Проте спроб аналізу того, як Л.Баранович та інші автори XVII ст. уявляли процеси перетворень українського суспільства, в дослідженнях М.Максимовича не помічається.

Інший відомий дослідник в галузі україністики В.Перетц — відзначав, що Л.Баранович під прикриттям богослівської науки вирішував проблему виживання українців та намічав їм шляхи до кращого життя [120]. Проте яким чином Л.Баранович пропонував досягнути це краще життя, тобто оновлення суспільства, В.Перетц не вивчав. Разом з тим вчений вказав на форми, в яких українські мислителі XVII ст. поширювали суспільні та філософські погляди. Такими формами були церковні служби та театральні дійства, котрі відвідували і слухали залюбки багато людей [119]. Вплив поглядів Л.Барановича в Україні та Росії розглядав також В.Ейнгорн, у зв'язку з дослідженням книгодрукування в Україні. Особливо він аналізував резонанс, який викликали книги Л.Барановича та інших українських авторів в Росії другої половини XVII ст. [204], проте суспільствознавчий зміст їхніх творів його також не зацікавив.

Життя і творчість Л.Барановича досліджувалися видатним істориком М.Костомаровим. Він аналізував історико-політичну ситуацію, в якій жив і

творив український мислитель, та як вона впливала на його думки [75]. Разом з тим, і це вказано у попередньому підрозділі, він висловив ряд некоректних зауважень, яких би могло і не бути, якби він уважніше поставився до філософсько-історичного змісту творів Л.Барановича, урахував особливості їх стилю.

Загалом же історико-літературні дослідження праць Л.Барановича, що велися в ХІХ ст. і першій половині ХХ ст. практично не торкаються історико-філософських питань суспільного оновлення України, що розглядалися мислителем і є предметом розгляду в нашій дисертації. Підтвердженням цьому є також праці І.Огієнка, А.Піпіна, М.Возняка, І.Франка, П.Попова та інших вчених, котрі позитивно, а іноді й негативно оцінювали діяльність Л.Барановича в літературному та суспільно-політичному плані, але не піддавали їй систематичному світоглядно-філософському аналізу.

Зрозуміло, що такі оцінки творчості Л.Барановича для нас не є визначальними. Скоріше, вони є показником впливу ідей мислителя на багато сторіч вперед і заохочують дослідити загалом в “позитивних” та “негативних” моментах його світоглядно-філософську спадщину. Дійсно, науковці початку ХХ сторіччя не аналізували проблематики оновлення українського суспільства у філософії Л.Барановича, а тому на їх підставі ми не можемо висновувати значущість проповідей Л.Барановича для українського суспільства ХVІІ століття. Критика М.Возняка та І.Франка поглядів Л.Барановича в цьому сенсі тільки підтверджує той факт, що його філософські ідеї не були зрозумілі всім науковцям початку ХХ століття.

Загалом же справжнє вивчення творів Л.Барановича, з філософських позицій, розпочинається лише в 60-ті роки ХХ століття. Тоді творчий колектив Інституту філософії НАН України ім. Г.С.Сковороди під керівництвом П.В.Копніна, як згадує В.І.Шинкарук, “започаткував низку нових напрямків філософських досліджень: з логіки наукового пізнання, з

філософії Києво-Могилянської академії, з соціології та деяких інших”[199, 9]. Саме в той час цей колектив науковців почав пласт за пластом піднімати із забуття філософські твори професорів Києво-Могилянської академії та інших навчальних закладів, досліджуючи класичний період української філософії.

Своєрідним прологом цих досліджень можна вважати розвідки 50-х рр. ХХ ст. В.Є.Євдокименка та В.С.Дмитриченка про філософські погляди Л.Барановича. Це відкрило шлях для розуміння його не лише як літератора періоду українського бароко і церковного діяча, але й як видатного українського філософа. Хоча методологія дослідження творів мислителя на той час була марксистсько-ленінська і не дала змоги науковцям висвітлити весь спектр проблем, над якими працював Л.Баранович, висновки, зроблені, В.Євдокименком [46] і В.Дмитриченком [45], показали, що особа Л.Барановича була значущою та впливовою не тільки в політичній історії, але і в історії української філософії XVII століття .

Поступово до творчості Л.Барановича зростав інтерес . Це проявилось в тому, що відомий письменник В.Шевчук у кінці 70-х рр. ХХ ст. переклав з польської на українську літературну мову та надрукував ряд його віршів, які несли в собі суттєвий світоглядно-філософський зміст і вказували на хід роздумів мислителя про шляхи і методи оновлення українського суспільства.

Як носій філософських ідей, поширених в Києво-Могилянській академії XVII ст., її випускник, професор та ректор Л.Баранович і його творчий доробок, зацікавили і сучасних дослідників історії української філософії. Аналізу або викладу філософських курсів професорів Києво-Могилянської академії присвячені статті і монографії таких відомих в Україні і за її межами вчених, якими є В.М.Нічик, М.В.Кашуба, І.С.Захара, Я.М.Стратій, В.Д.Литвинов, М.Д.Рогович, І.В.Паславський та деякі інші науковці. Вони першими звернули увагу на досить складний і часом не зовсім зрозумілий з точки зору Заходу рух філософської думки на Україні XVII-XVIII століття,

представлений працями П.Могили, І.Гізеля, Л.Барановича, П.Беринди, І.Галятовського, С.Яворського, Ф.Прокоповича, Г.Кониського, М.Козачинського та багатьох інших мислителів [149].

Незважаючи на ґрунтовність праці згаданих вище нинішніх дослідників, саме тема суспільства і проблема оновлення українського суспільства, у філософії Л.Барановича для них не була предметом дослідження. Безумовно, результати досліджень, викладені в книгах: “Антична культура і вітчизняна філософська думка”[146], “Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии”[149], “Філософія Відродження на Україні”[173], “Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст.”[117] та інші, розкривають надзвичайно важливі і невідомі сучасникам сторони і етапи становлення філософії на Україні, її зв’язок із західноєвропейською думкою. Вся ця праця, вважаємо, створила необхідну критичну масу історико-філософських знань, що має чимало положень, які піводять і до вивчення проблеми оновлення українського суспільства у філософії Л.Барановича.

Слід наголосити, що сучасні постановка і розв’язання проблем української філософії стали можливими лише після здобуття Україною незалежності. Внаслідок цього виник значний інтерес до творчого спадку українських мислителів попередніх віків і їх впливу на реалії сучасного українського суспільства. Цілком слушно зауважив Т.Закидальський: ”Якщо йдеться про українську націю, то крім довгих століть поневолення, вона мала кілька періодів політичної незалежності і творення власної культури: X-XIV ст., XVII-XVIII ст. і від половини XIX по сьогодні. Духовні набуття, здобуті впродовж тих періодів не зникали безслідно, а зберігалися в прихованому вигляді і жили нову творчість...”[54, 93].

Тому вже в суверенній Україні з’явилися роботи, що репрезентують нові підходи до розуміння філософських ідей українських мислителів періоду

українського бароко, в яких відповідна увага приділялася й Л.Барановичу. Серед них доцільно виділити широко відомі монографії А.Макарова “Світло українського бароко” та В.Шевчука “Козацька держава”. Підкреслимо, що якраз ці автори вперше звертають нашу увагу на проблеми оновлення українського суспільства в творчості українських мислителів загалом та Л.Барановича, зокрема, відзначаючи міфопоетичність (утопічність) їхніх соціальних поглядів.

Проте, очевидно, найбільш ґрунтовним на сьогодні дослідженням в напрямку нашої теми дисертації, що проливає світло на великий спектр філософських ідей Л.Барановича, є робота В.І.Шевченка “Нариси філософської думки Чернігово-Сіверщини (XI-початок XVIII ст.)” [190]. В ній автор приділив певну увагу і питанням суспільства та української державності, які розробляв Л.Баранович, аналізує його погляди на “нову людину” та “нове суспільство” в Україні. Проте В.І.Шевченко в цілому лише окреслив головні аспекти соціально-філософської концепції Л.Барановича, залишивши осторонь, наприклад, думки про підстави і способи суспільного оновлення.

Підсумовуючи розгляд стану вивчення теми нашої дисертації в науковій літературі, зазначимо, що існує чимало соціально-філософських праць загальнотеоретичного характеру, а також багато історико-філософських досліджень утопічних вчень мислителів Західної Європи. Такі дослідження мають велике науково-пізнавальне значення. Вони дотичні до теми дисертації, але питання суспільних перетворень у філософії Л.Барановича не ставлять і не пояснюють.

Загалом же вивчення наукової літератури, котра в більшій або меншій мірі наближена до теми нашої дисертації, дозволяє зробити висновок, що протягом останнього десятиріччя в ній намітилися тенденції до поглиблення історико-філософського аналізу в напрямку соціальної тематики української

філософської думки. Разом з тим до питань філософського розуміння Л.Барановичем суспільства підійшли тільки окремі автори [85]. Це означає, що тема нашої дисертації не тільки не розроблена, але існує явна суперечність між тим, що відомо про соціально-філософські погляди Л.Барановича в наш час, і тим, які філософські питання суспільного життя в Україні він вирішував. Особливо якщо взяти до уваги те, що соціально-філософська проблематика основних творів мислителя — “Меч духовний” і “Труби словес проповідних” залишається майже не вивченою.

Констатуючи вказану вище суперечність, дисертантка вважає її виразником того невеличкого проблемного поля історії української філософії XVII ст., що являється безпосереднім предметом її роботи. Така робота вимагає використання певної методології і застосування відповідних дослідницьких методик. Пояснення останніх викладається в наступному підрозділі.

1.3. Методологія та методика вивчення питань оновлення суспільства у філософії Л.Барановича

Здавна вважається, що методологія — ключовий чинник будь-якого дослідження. Особливо це стосується досліджень подібних до нашого. Адже, крім творів Л.Барановича, ми не маємо в розпорядженні ні його чорновикових нарисів, ні докладних свідчень його сучасників. Крім цього, значною мірою залишається невивченим “дух доби” XVII ст. в Україні, особливо світоглядні процеси на Гетьманщині. Зокрема, відомий український філософ XX ст. Б.Кістяківський писав: ”Залишається визнати, що народові українському властива особлива воля чи якась містична сила, що спонукає його бороти свою самобутню національну індивідуальність. Ця воля і виявляється у окремих представників українського народу в різній формі й в одних з більшою, в інших з меншою силою [70, 32].

Сьогодні існують, проте, різні погляди на методологію. Деякі вчені гадають, що “методологія являється багаторівневим теоретичним утворенням з різноманітними формами прояву”[82, 38]. Методологія при такому підході ділиться на загальнофілософську і на "конкретнонаукові" галузі в смислі “методологія управління”, “методологія науки” тощо. Внаслідок таких міркувань, робиться висновок, що “методологія — це система принципів формування і практичного застосування методів пізнання і перетворення дійсності”[82, 38].

Так, методологію слід вважати “керівником до дії”, проте, по-перше, не всяке “керівництво до дії” є методологією, по-друге, смисл методології зумовлюється всіми обставинами людського існування до такої міри, що саме властиві йому світоорієнтації та умови визначають формування різноманітних принципів, інструкцій, приписів тощо. Словом, світогляд зумовлює всю “техніку” процесу набуття мудрості, нагромадження і використання знань, надає їй, як системі методів, принципів і вказівок, відповідний смисл. Тому методологію доцільно розуміти не стільки вченням про принципи утворення методів пізнання і дій, скільки світобаченням, що акумулює в систему, упорядковує буденну, дослідницьку і навчальну діяльність.

Методологія — не безмежне поле збирання і тлумачення всяких принципів та інструкцій, а явно чи неявно виражена світоглядна концепція. Тобто це філософія, на яку спирається людина під час вивчення будь-якого явища, в тому числі й філософії. Методологія завжди представлена понятійною, символічною і смисловою картиною світу, де поняття і смисли нібито окреслюють і обставляють дорогу пізнання і вивчення філософії характерними прикметами, закоріненими у традиціях національної або регіональної культури.

Методологія, в цьому плані, є не стільки логіка вивчення певного предмета, скільки його семантика. Якщо, наприклад, логіка орієнтується на тлумачення поняття про “щось”, яке не явне, породжуючи цим ілюзію про однаковість (тотожність) поняття і предмета, то у методології реальність підмінюється смислами і значеннями понять, образів і символів. Внаслідок цього дослідник, що користується поняттями і символами, чи при формулюванні принципів, чи в тлумаченні предметів, чи при встановленні зв'язків між речами, почуттями і думками, сприймає їх не тільки зі сторони буттєвості, але і зі сторони значення, котре набувається ними тільки у контексті національної соціокультурної ситуації.

Методологія — це не методика, а той світоглядно-смысловий простір, що утворюється традиційно властивими національній культурі поглядами на світобудівництво і життєбудівництво. Через освоєння традиції виникає можливість розуміння філософських ідей, що постали в історії культури власного та й інших народів. Адже згідно П.Сорокіна: “...людина завжди була єдиним творцем своєї історії...”[144, 138].

Методологія вивчення філософії Л.Барановича, таким чином, полягає не у цитуванні того, як формулюються певні філософські принципи, а в засвоєнні його проблем на тлі вітчизняної культури. Проте “засвоїти” рівнозначне прагненню вступити в особистий контакт з національною філософією, щоб оволодіти її ідеями, перетворюючи їх у індивідуальні життєві орієнтири. Тому засвоєння філософії Л.Барановича — процес глибоко особистий, так як через осмислення його ідей дослідник вступає в індивідуальний зв'язок з теорією світогляду українського народу XVIIст. Це виробляє своєрідне розуміння особливостей філософської культури української нації. Через це наша розвідка повинна сприяти розумінню “суті української ідентичності, а разом і способів та моделей її реалізації й вираження” [25, 62].

Методологія вивчення філософії України XVII ст. є сьогодні відкритою світоглядною системою, здатною вступити в діалог, впливати на інші методології і піддаватись їх впливам. Тому вона специфічна своєю “незавершенністю”, через що дослідник постає не як “суддя”, що визначає “потрібне” і “непотрібне”, “придатне” і “непридатне”, а як аналітик. Цим методологія відрізняється від такого способу осмислення, яким є ідеологія. Характерна прикмета ідеології проявляється в тому, що “люди глибоко вірять у певну замкнену систему ідей, виведених із якогось загального принципу, яким пояснюються справи і проблеми”[180, 82].

Як історики, так і філософи, мовлячи про XVII ст. в цілому, і про другу половину XVII ст., зокрема, акцентували і акцентують головним чином політичні аспекти умонастроїв, які, зрозуміло, не вичерпують світоглядний зміст культури українського бароко. Можна сказати, що тільки історико-літературна праця А.Макарова “Світло українського бароко” відступає від згаданої традиції і робить спробу, осмислити світоглядні аспекти суспільного життя Малоросії. Саме із цих міркувань А.Макаров наголос робить на творчості представників Чернігівського науково-мистецького кола на чолі з Л.Барановичем, вивчаючи її в антропологічно-гуманістичному вимірі. Тобто ним акцентуються не політичні та військові події суспільного життя, що так приваблювали і приваблюють тепер істориків України, а загальний умонастрій людей, його відтворення в літературі. Тому “Світло українського бароко” кидає промінь на співвідношення “людина-світ”, “людина-суспільство”, “література” (мистецтво) і “життя” тощо.

Проте методологічні підходи до вивчення світоглядних основ української культури, які ми спостерігаємо у книзі А.Макарова, серед історико-філософських досліджень зустрічаються не часто. Якщо мати на увазі філософію Чернігівського гуртка вчених другої половини XVII ст., то подібні, тобто антропологічно-гуманістичні інтенції зустрічаються в обмежених за обсягом публікаціях дослідницької групи при Чернігівському

педуніверситеті, яка спеціально вивчала і продовжує вивчати майже десять років особливості світоглядно-філософського процесу на Лівобережній Україні, починаючи від часів існування Чернігово-Сіверського князівства.

Разом з тим визнаємо, що методологічні підходи А.Макарова, як і сьогоднішніх чернігівських дослідників, спираються на загально-методологічні принципи, що вважаються характерними ознаками української філософії. Вони розроблялися в різній мірі М.Костомаровим, П.Кулішем, М.Драгомановим, І.Франком, Д.Чижевським, І.Мірчуком тощо, а в наші дні — І.Бичко, А.Бичко, П.Гнатенком, В.Горським, В.Шинкаруком, С.Кримським, М.Поповичем, Д.Литвиновим, Я.Стратій, В.Лісовим, С.Грабовським та іншими дослідниками української філософії.

Можливо, найвиразніше суть цих принципів висловили І.Бичко та А.Бичко, які відзначають: “Особливо ефективним має бути застосування екзистенціальної методології для пізнання України, українства, 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”[13, 28]. Екзистенційний підхід, згідно дослідження К.Райди: “Рятує дослідження від шаблонної ієрархізації”[131, 151].

Саме такі настанови слугували дисертанці загальнометодологічними орієнтаціями, в системі яких аналізувалися твори Л.Барановича та інші історико-філософські джерела, здійснювалася інтерпретація тих чи інших поглядів на філософію та вчення про суспільство Л. Барановича. Поряд з цим, авторка скористалася досвідом методологічного аналізу історико-філософських джерел, що був розроблений В.Нічик. Зокрема, для нашого дослідження найбільш імпонував такий методологічний принцип В.Нічик, як

історичний синтез, що включає в себе соціальні, економічні, ментальні структури, парадигми та стилі мислення, які існують в національній культурі упродовж тривалого історичного часу [112].

Дані методологічні рекомендації, розроблені нею в книзі, яка присвячена, архімандриту Києво-Печерської Лаври, митрополиту Київському, Галицькому і всієї Русі, засновнику Колегії Петру Могилі, котрий свого часу був наставником Л.Барановича і його ідейним натхненником. “Історія, — пише В.Нічик, — вивчає людину, її духовне і суспільне життя в часі, вона за визначенням є наукою про зміни, розвиток та його етапи. Тому виникла нагальна потреба не елімінувати ідею прогресу, а надати їй належне місце і ввести в більш широкий контекст історичного синтезу, який би унеможлилював її абсолютизацію. У цьому концептуальному полі повинні знайти місце не лише динаміка, розвиток, прогрес, а й статика, тривалі стабільні стани, функціонування. Бо без такого дослідження неможливо вивчити економічні, соціальні, ментальні структури, парадигми, способи, стилі богословського, філософського, мистецького мислення, а також архетипи психіки, які існують упродовж тривалого історичного часу. А це, у свою чергу, зумовлює необхідність не лише діахронічного, а й синхронічного аналізу”[112, 8].

Нові підходи В.М.Нічик до методики та методології історико-філософського аналізу, ідейного спадку мислителів, які були дотичні до Києво-Могилянської колегії, сприяли утвердженню нових наукових напрямків, що забезпечують систематизацію та історико-філософський аналіз безлічі ідейних комбінацій Л.Барановича, направлених на оновлення українського суспільства. За допомогою їх ми можемо уникнути основних суперечностей, які виникають на ґрунті релігійного та світського знання. При цьому ми сміливо можемо вдаватись до припущень, які звичайне прочитання тексту, тобто без врахування алегорії українського бароко, залишає поза увагою цілі пласти ідей та думок мислителя.

Особливу увагу дисертантка приділила також концептуальним положенням, що розроблялися останніми роками при осмисленні специфіки української філософської культури. Вважаємо методологічно доцільним використати аналіз структури філософської культури, розроблений В.Горським, який 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 єднаються між собою на ґрунті осмислення гранично-межових засад людського буття”[38, 122].

Використання в нашому дослідженні філософсько-культурологічного підходу цілком логічно ставить питання про особливості архетипів українського світогляду та української філософії, вивченню яких особливу увагу приділив С.Кримський: ”Якщо використовувати метафору спіралі розвитку філософського знання, — зазначає С.Кримський, — 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”[79, 132].

Значну методологічну вагомість при вивченні питань оновлення суспільства у філософії Л.Барановича для дисертантки мали праці з питань української національної культури та філософії М.Поповича [129], а також аналіз змісту людського світовідношення та, зокрема, історико-філософського відношення, представлений роботами В.Табачковського[161], Я.Стратій [147], М.Кашуби [67] та іншими вченими.

Викладені вище методологічні засади та орієнтації в цілому все-таки виявилися недостатніми. Річ про те, що ми розглядаємо життя Л.Барановича, його твори, діяльність Чернігівського літературно-філософського кола загалом, як характерне і логічне явище української філософії і всієї культури України другої половини ХVІІст.. Адже, як вже вказувалося у попередніх підрозділах, сама особистість Л.Барановича — це специфічний характер

(образ, тип) людини, яка концентровано виражала в індивідуально-персональній формі український характер, що функціонував протягом другої половини XVIIст.. Тому під час досліджень ми використали методологію характереологічного аналізу, котра була розроблена П.Гнатенком [29], М.Поповичем, М.Русином а також іншими науковцями.

Розглядаючи викладені вище методологічні засади, як фундаментальні для нашого дослідження, ми використали також методологічні напрацювання, що дозволяли більш детально висвітлити окремі аспекти вчення про суспільство Л.Барановича. Насамперед необхідно виділити творчий доробок відомого українського філософа нашого часу Г.Заїченка, особливо, його аналіз тенденцій західноєвропейської філософії, а в першу чергу – ідей мислителів постмодерного періоду [50], а також дослідження філософської герменевтики С.Кошарного [76]. Це дало нам можливість глибше вивчити зміст соціально-філософського вчення Л.Барановича, порівняти його погляди на суспільне оновлення із аналогічними вченнями західноєвропейських мислителів XVII ст.

Важливою у цьому плані є книга Г.Заїченка, що аналізує філософські ідеї Джона Локка[48], який був сучасником Л.Барановича і мав сприятливіші умови для творчості, ніж український мислитель. Праці Г.Заїченка дали можливість провести своєрідну історико-філософську паралель між розумінням суспільства Л.Барановичем та тлумаченням суспільства Д.Локком, а заодно й думки з питань суспільних процесів інших мислителів України та Європи XVIIст.. Одночасно інші праці Г.Заїченка, які аналізують філософію Вітгенштейна[52], Дерріди [53] та інших мислителів, котрі пов'язані із переосмисленням діалектики, дали можливість дисертантці краще усвідомити і використати метод деконструкції Дерріди та теорію “лінгвістичних ігор” Вітгенштейна. Також, важливим в методологічному плані є дослідження В.Лук'янець стосовно філософії деконструкції [91, 82].

Зрозуміло, що при вивченні матеріалу і написанні роботи дисертантка спиралася і на загальноприйняті звичні методики. Зокрема, використовувалась методика хронологічного та семантичного підходів, методика раціонального пізнання (індукція, дедукція, аналіз, синтез та інші). Зрештою, використовувалися інші загальнонаукові методики, які пропонує сучасна вітчизняна та зарубіжна філософія (хронологічний підхід, структурно-функціональний аналіз, аксіологічний підхід тощо). Адже, як зазначає В.Лісовий: “Не існує також якогось одного загальноприйнятого методу у філософії: не тільки різні напрямки у філософії використовують різні методи, а й навіть один і той самий філософ використовує набір методів” [87, 296].

Слід сказати і про те, що наявними в історико-філософській літературі методологічними підходами та методиками дисертантка скористалася в різній мірі. Окремим із зазначених вище методик та методологічних орієнтацій було надано більше уваги, через що вони були використані більш повно, а інші — окреслені фрагментарно або залишилися в підсонні, утворюючи “фон” дослідження. Проте основне завдання у методико-методологічному плані дисертантка вбачала в тому, щоб якомога повніше і різнобічніше використати той методологічний потенціал, котрий нагромаджений в українській філософії, особливо протягом останніх десятиріч, починаючи з 60-х — 70-х років ХХ ст. Адже, як пише В.Шинкарук: “Філософії в цивілізованому суспільстві властивий плюралізм позицій, напрямків, підходів” [198, 220]

Сьогодні, коли постмодерна тенденція ґрунтовно і, здається, остаточно поплутала карти різними відомим філософським школам і традиціям, особливо актуальним для історії української філософської думки являється аналіз ідейної спадщини мислителів України ХVІІ ст. як вчених, котрі розпочинали читання курсу філософії в українських навчальних закладах вищого типу, до числа яких належить Л.Баранович. Проте на нашу думку, як мислитель, Л.Баранович “дозрів”, будучи вже чернігівським архієпископом.

Саме на цей період припадає найбільша кількість його творів, в яких він висловив своє відношення до української дійсності та її розуміння. В нашому конкретному дослідженні — це формування вчення про оновлення українського суспільства.

Тепер детальний аналіз його концепцій можливий не стільки у формі їх переказу, скільки на основі зіставлення з іншими філософськими тематично спорідненими вченнями у річищі вже значною мірою узагальненого українського та світового історико-філософського досвіду. "Необхідно, — своєчасно зауважує Я.Любивий, — відходити від прагматизованого, вузькоспеціалізованого застосування історико-філософських методологій і оцінювати історико-філософське надбання як методологічне підґрунтя пошуку в сучасній науці" [92, 140].

Ураховуючи плідність такого розуміння вимог, що ставляться до сучасної історико-філософської методології, зазначимо, що в історико-філософській науці радянської доби найважливішим класифікаційним прийомом дослідження творчості мислителів була дихотомія, що ґрунтувалася на протиставленні "соціалістичних" і "буржуазних" цінностей та норм. Все це знецінювало і робило меншовартісними дослідження істориків української філософії, вело до денаціоналізації досліджуваного об'єкта, а тим самим до фальсифікації поглядів українських мислителів, розходження слова і діла та до "кризових явищ"[200, 20]. Причому спотворення вчень українських філософів почалося задовго до появи радянської влади, СРСР (відповідно — УРСР) і тривало століттями.

"Століття рабства, — пише П.Кононенко, — спричинили загрозливу деформацію характеру, зневір'я не тільки в реальність, а й можливість досягнення мети, параліч волі, глобальну кризу свідомості, а тим самим апатію і конформізм. Століття фальсифікації історії, підміна науки ідеологією, дискредитація усього національного як примітивного та меншовартісного,

нації, мови, культури як недержавних, а внаслідок цього — оголошення зради нормою поведінки, антипатріотизму — ознакою прогресивності, героїв — зрадниками, а зрадників — героями, зумовили духовне каліцтво цілих поколінь” [73, 3].

Сьогодні марксистсько-ленінська методологія історії української філософії, яка в основному використовувалася в радянські часи, поступилася більш переконливішим методологічним підходам, про які було сказано вище. Але ми беремо до уваги те, що багатьох дослідників і тепер приваблює простота дихотомічних протиставлень, що залишається одним із основних інструментів партійно-політичного життя України кінця ХХ ст., що іноді переноситься і в галузь історії філософії.

Незважаючи на те, що дослідження вимагало від нас керуватися насамперед новітніми методологічними стратегіями, найскладніше було створити чітку логічну схему і визначити той рівень узагальнення, який би дав дисертації адекватну теоретичну базу і запобігав безпідставному ототожненню теологічних філософських поглядів Л.Барановича, бо чисельні його філософські міркування про суспільство сформульовані на основі використання символів християнства.

Крім цього, методологічно складним виявилось питання про те, за якими критеріями порівнювати погляди на суспільство Л.Барановича з подібними поглядами західноєвропейських філософів та його українських попередників.

Певну трудність в методологічному плані викликала також проблема розуміння філософії та культури українського суспільства ХVІІст. із позицій українського суспільства кінця ХХ ст. Адже жодне з цих суспільств не існувало і не існує у “чистому” вигляді, а акумулює в собі пласти попередніх культур і світоглядів. Через це методологія, яку використовуємо, також несе в собі, хоч і в неявних формах, підходи, що мали місце у попередньому

філософському досвіді. Але явна і неявна спорідненість методологій, що властиві філософії одного, в нашому випадку — українського, суспільства на різних соціокультурних щаблях, на нашу думку, й може забезпечити адекватність розуміння давніх філософських вчень з погляду сучасної філософії і суспільства.

Методологічну основу дисертації, таким чином, утворює система підходів та тлумачень світових та суспільних процесів, що розроблялися передусім українськими філософами, починаючи з 60-х років ХХ ст. Насамперед це 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 вчення про українське бароко (А.Макаров).

Особлива увага приділялася використанню в дисертації методології історико-філософського синтезу, що розробляється в дослідженнях В.Нічик, а також в дослідженнях Я.Стратій, В.Литвинова, В.Лісового, М.Кашуби та інших дослідників української філософії. Одночасно дисертантка спиралася на праці вчених, котрі досліджують соціально-філософські питання суспільного буття (В.Андрущенко, Л.Губернський, Г.Горак, І.Бойченко, М.Мокляк, М.Михальченко, Ф.Прокоф'єв, О.Токовенко), без яких неможливо було б виробити сучасне уявлення про те, як українські мислителі XVII ст. розуміли суспільне життя. Зрозуміло, що дисертантка не могла б належно досліджувати тему, якби не було праць 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

певних здобутків вчених, котрі вивчають філософську думку Чернігово-Сіверщини та Лівобережної України в цілому.

Зрештою, дисертантка використала хронологічний метод, який часто називають “історичним” методом, компаративістику, й загальнонаукові методи, про які згадувалося вище. Все це разом взяте так чи інакше було використане при розробці теми дисертації. Таким чином, методологія вивчення філософії Л.Барановича полягає в засвоєнні та аналізі проблематики його творів на тлі західноєвропейської та вітчизняної філософської думки.

ВИСНОВКИ

Підсумовуючи розглянуте в першому розділі дисертації, можна твердити, що праці Л.Барановича — визначного українського просвітника XVII століття, провідника неформального Чернігівського літературно-філософського осередку, що склався в другій половині XVII ст.,— являються важливим джерелом і пам’яткою української філософської думки того часу. Особливе місце в спадщині мислителя і письменника займають твори “Меч духовний” і “Труби словес проповідних”, в яких зосереджені його роздуми про світ, суспільство, людину, про світоустрій і суспільні перетворення, життя людини в українському суспільстві, котре розгорталося на його очах. Оскільки, зазначав М.Сумцов, нерідко твори Л.Барановича до появи їх в друкованому вигляді читалися і редагувалися такими визначними просвітниками і філософами як І.Гізель, В.Ясинський тощо, остільки ці твори, в тому числі “Меч духовний” та “Труби словес проповідних”, повинні розглядатися не лише як авторські, але і як виразники і показники стану літературного і філософського мислення української інтелігенції другої половини XVII ст. в цілому.

Представляючи собою праці, що в літературно-художньому плані відносяться до стильових особливостей українського бароко, “Меч духовний”

і “Труби словес проповідних”, і це помітили ще дослідники XIX ст., характерні домінуванням світського, філософсько-практичного (морально-етичного) аспекту над теолого-богослівським. Вивчення цих творів показує, що вони у формах барокового мислення і на основі використання християнської символіки аналізують суспільне життя в Україні другої половини XVII ст., міркування Л.Барановича про необхідність його оновлення (реформування), про способи і шляхи оновлення тощо. Поширюючись через систему церковних служб і проповідництва в Україні, такі міркування Л.Барановича мали суттєву підтримку серед усіх верств українського населення, але зустрічали неприйняття й осуд за межами України. Про це свідчить факт заборони й спалення в 1690 році книг Л.Барановича та інших українських просвітників у Москві на підставі рішення Московської патріархії.

Разом з тим вивчення наукової літератури по темі дисертації показує, що творчість Л.Барановича в цілому і його філософії, зокрема, надзвичайно мало і слабо вивчені. Більше досліджена діяльність просвітника як літератора і проповідника, але майже не вивчено його філософський доробок. Праць, що ставлять мету вивчити філософію мислителя і видного політичного діяча Гетьманщиним Л.Барановича, обмаль і обмежуються публікаціями В.Євдокименка і В.Дмитриченка (кінець 50-х років XX ст.) та переважно окремих теперешніх істориків філософії, котрі працюють в Чернігові. Всі інші дослідження мають або довідковий характер (І.Огородник, В.Огородник, М.Русин), або історико-літературний зміст (А.Макаров, В.Шевчук та інші). Причому погляди Л.Барановича на суспільство і процес оновлення українського суспільства в загальних рисах розглянуті на сьогодні лише в історико-філософських публікаціях В.Шевченка.

Все це утворює суперечність між тим, яке місце займало вчення Л.Барановича про оновлення українського суспільства, викладене в його творах “Меч духовний”, “Труби словес проповідних” та інших (“Лютня

Аполонова”, “Камінь істини”, “Нова міра старої віри” і т.д.), в суспільному житті України другої половини XVII ст., та історико-філософським розумінням його соціально-філософського та філософсько-історичного вчення в системі філософського процесу на Україні в цілому. Вирішення (бодай наближення до вирішення) цієї суперечності являється метою даної дисертації, її основним предметом.

Таке вирішення передбачає використання відповідної методології і застосування необхідних для цього методик дослідження. Методологічною основою вивчення питань оновлення українського суспільства слугують концептуальні підходи до історії української культури і філософії, які розроблялися починаючи з 60-х рр. XX ст. в роботах таких вчених, як Бичко І., Бичко А., Горський В., Гнатенко П., Кашуба М., Кримський С., Литвинов В., Лісовий В., Заїченко Г., Стратій Я., Попович М., Русин М., Табачковський В., Нічик В., Огородник І., Шинкарук В., Шевченко В та інші. Методологія соціально-філософського аналізу суспільства і суспільних перетворень спирається в дисертації на праці Андрущенко В., Бойченка І., Кременя В., Мокляка М., Прокоф'єва Ф., Токовенка О. та інших сучасних теоретиків суспільних процесів.

Конкретно-дослідницькі питання вирішуються в дисертації на основі загальнонаукових методик: предметно-хронологічного (“історичного”) підходу, структурно-функціонального аналізу, дедукції, індукції, системності та інших. Основні результати дослідження даного розділу викладені в авторських публікаціях “Проблема терпіння в антропології Л.Барановича”, “Проблема свободи вибору в українській філософії XVII-XVIII ст.”

РОЗДІЛ II

ФІЛОСОФСЬКЕ ОБГРУНТУВАННЯ ЛАЗАРЕМ БАРАНОВИЧЕМ ВЧЕННЯ ПРО НЕОБХІДНІСТЬ ООНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Проблеми суспільства завжди стоять в центрі наукових та громадсько-політичних дискусій. Вони цікавили українських мислителів у минулі періоди та належать до актуальних і головних тем сучасних досліджень історії української філософії.

Зауважимо, що нині в Україні поширені різні погляди на функціонування суспільства, переважна більшість з яких запозичена у вчених Західної Європи. Стосується це і давно відомих утопічних вчень Платона, Аристотеля, Н.Макіавеллі, Е.Роттердамського, Т.Мора, Т.Кампанелли та інших. Суспільства “райського життя” були створені ними в книжках за вимогами конкретної суспільно-політичної ситуації. Звичайно, запозичення властиві вченим всіх країн, але у кожній із них, в тому числі і в Україні, розроблялися й власні оригінальні концепції суспільного оновлення, реалізація яких мала нібито обов’язково привести до заможного щасливого життя в новій державі.

Історико-філософський аналіз праць професорів Києво-Могилянської академії середини XVII — початку XVIII ст., зроблений українськими науковцями в другій половині XX ст., (В.Нічик, В.Шинкарук, М.Кашуба та ін.) переконливо свідчить про значну автономність поглядів на суспільство П.Могили, І.Гізеля, І.Галятовського, Л.Барановича та інших мислителів України згаданого періоду.

Проте історико-філософські дослідження творів та лекційних курсів українських мислителів, що збереглися в Україні, в переважній більшості намагаються підкреслити, передусім, зв’язок вітчизняного історико-

філософського процесу в цілому, і зокрема, соціально-філософських ідей з філософською думкою Західної Європи. Безумовно, такий зв'язок був. Проте переважаючий наголос на ньому та аргументація його актуальності залишає в тіні і робить проблематичною наявність самобутніх філософських поглядів на суспільство серед українських мислителів XVII та наступних століть.

Існування такої проблеми підтверджується слабкою дослідженістю історико-філософської спадщини українських вчених, в тому числі і творів чернігівського архієпископа Л.Барановича. Відомий дослідник кінця XIX століття, М.Сумцов писав про те, що Л.Баранович, І.Галятовський, І.Гізель в цілому були самобутніми “малоросійськими, хоч і не завжди зрозумілими письменниками, на творчості яких позначилися залишки впливу польської культури і стали вже помітні зародки впливу московського”[157, 2].

Причому М.Сумцов відзначає незвичний для інтелігентів XIX ст. літературний стиль згаданих авторів, думки яких нібито переплутались в хаотичному безладі. Гадаємо, що повністю заперечувати погляди М.Сумцова на твори і стиль думання Л.Барановича немає смислу. Але доцільно в зв'язку з цим підкреслити деякі філософські та стильові аспекти, котрі характерні в цілому для праць українських мислителів XVII ст. Доцільно згадати про “українське бароко”, логіка філософського мислення якого згідно Д.Чижевського надзвичайно насичена різноплановою символікою та алегоріями [185, 8-9]. На цьому фоні трактування соціально-філософських поглядів Л.Барановича вимагає від нас адекватного підходу, який сприяв би дослідженню тих суспільно-політичних та культурно-економічних подій середини XVII ст., які надихнули просвітника на створення світоглядно-філософської версії суспільних перетворень для України.

2.1. Філософські витоки вчення Л.Барановича про оновлення суспільства

Теорія оновлення українського суспільства Л.Барановича другої половини XVII ст., без сумніву, ввібрала у себе чимало загальних соціально-філософських уявлень про людину, суспільство і державу, які виробилися у нього ще під час навчання у Києво-Могилянській колегії та за кордоном.

Не вдаючись у дискусію, де і як він учився після навчання в Києві, проаналізуємо спочатку його ставлення до Платона, Аристотеля, Сенеки та інших античних філософів, котрі одні з перших сформулювали вчення про те, як і яким чином слід вносити зміни в суспільне життя. Вплив ідей античних філософів на Л.Барановича пов'язаний з тим, що вивченню їх творчості в Києво-Могилянському колегіумі, як вказують сучасні дослідники Я.М.Стратій, В.Д.Литвинов та В.А.Андрушко, приділялась особлива увага [149]. Філософський клас у Києво-Могилянському колегіумі вважався найвищим. Філософію поділяли на три — чотири основні частини: філософія мисленна; філософія природна або фізика; філософія моралі або етика, філософія божественна, або метафізика. Щоправда, київські професори намагалися якось не чіпати метафізики й здебільшого відносили її до богослів'я. Як відзначає В.Микитась: “Корифеєм філософії як науки (у Києво-Могилянському колегіумі), на той час був Аристотель. Непорушне владарювання Аристотеля процвітало навіть тоді, коли Англія мала вже Бекона і Локка, Франція мала Декарта. Однак українські професори йшли виключно за Аристотелем”[101, 81].

Все це пов'язано з тим фактом, що на Україні з середини XVII ст. проходив поглиблений розвиток гуманістичних та реформаційних ідей, які, відображаючи суспільні процеси й відносини, мали тенденцію до зміни суспільної реальності. Гуманістичні прагнення Л.Барановича перетворити в Україні суспільство, сперті на традиції античної філософії, є яскравим показником значущості мети і завдань, які ставив мислитель.

Націленність його ідей невідривна від моральної концепції блага і щастя, які десь чекають людину. Таке розуміння запозичене ним у мислителів Давньої Греції, котрі часто ідеалізували державне життя віддалених народів, що безперечно пробуджувало цікавість у греків до оточуючого їх світу. Саме в античному світі, як відзначає В.Андрущенко, виникають ідеї утопізму — мрії про ідеальне суспільство [2, 291]. Грецькі мислителі часто займалися пошуком ідеального державного устрою та щасливого існування у народів, які на їх думку, перебували у дитячому віці і ще не були розбещені культурою. Вже у Геродота, твори якого були відомі Л.Барановичу, ми знаходимо ідеалізацію життя у віддалених від греків північних та південних народів. Ця ідеалізація часто не знала меж. Наприклад, давньогрецький історик Ефор ідеалізував скіфів, описуючи їх побут та особисту гідність. Вони, за його словами, не знають жадоби та боротьби за існування і не прагнуть багатства. Їх моральні якості тісно пов'язані з соціальним устроєм. Вони вважають все майно спільною власністю усіх. Крім цього, спільність розповсюджується нібито не лише на майно, а також на жінок і дітей [24, 24].

Такі уявлення про скіфів або про інші народи виражали погляди тих грецьких істориків та філософів, що були незадоволені життям та державним правлінням. Подібну тенденцію зустрічаємо і у творах Лазаря Барановича. Але між давньогрецькими вченими і ним існують розбіжності. Адже більшість античних мислителів щасливе суспільство шукала в минулому (в дитячому віці держав), а Л.Баранович вбачає суспільство щасливих людей у майбутньому. І коли переважну більшість античних мислителів цікавлять далекі країни, то Л.Барановича надихає лише “рай” в Україні. Тобто в полі його спостережень перебуває наявна українська реальність, розповідь про властиві їй події та звичаї. Та не зважаючи на це, суспільні погляди Л.Барановича суголосні утопічним. Так, його твори “Меч духовний” та “Труби словес проповідних” та інші включають багато міфологічних сюжетів, поєднаних з фантазіями на теми райського життя, з магією чисел та

легендарними біблійними історіями. Тобто українське суспільство співвідноситься ним із уявленнями давніх євреїв, описаних апостолами, особливо Іоаном та Павлом, про життя перших общин християн, а також із суспільством Київської Русі, що знайшло місце в його проповідях, котрі славлять київського князя Володимира Великого. Все це разом взяте, як і образ майбутнього “царства небесного”, утворює образ того ідеального суспільства, який обов’язковий для всякої утопії, в тому числі і для утопій античності. “Іоан, — пише мислитель, — иногда с Нею (Богородицей) под крестом стоявший, виде Жену облеченную в Солнце и Луна под ногами Ея, и на Главе ея Венец от звезд двенадцати”[12, арк.3].

Подібність поглядів на суспільство Л.Барановича до міркувань античних та середньовічних мислителів змістовно залежала, на нашу думку, від суперечливого соціально-політичного стану, в якому знаходилась Україна від середини XVIIIст. Адже і твори Платона, що розповідають про досконале суспільство, теж були написані в період глибокої соціальної кризи в більшості грецьких міст в першій половині IV ст. до н.е. Тому його “Тімей”, “Критон”, “Держава” та “Закони” мають багато положень, пов’язаних з тією суспільно-політичною ситуацією, свідком якої він був і в якій багато що його не задовольняло. Наприклад, Платон вбачає зло у накопиченні багатства та майновій диференціації, котрі, за його переконаннями, привели до розладу суспільного устрою у Греції. Зокрема, в “Державі” Платон приходиться до висновку, що людей гублять багатство і бідність. Той, хто розбагатів, перестає цікавитись роботою, стає ледарем. Бідність теж не дає можливості навчитися ремеслам та придбати знаряддя праці. Тому від багатства і бідності, вважав Платон, в однаковій мірі потерпають люди [125, 421].

Загалом він приходиться до висновку, що правителям необхідно боротися проти багатства і бідності всіма силами. Ця ж ідея прослідковується і в “Законах”. Платон говорить: “Законодавцям треба боротися з двома противниками — бідністю і багатством: останнє сплюндрувало розкішню

душі людей, перша муками наповнила людську душу та позбавила сорому” [126, 919В].

Багатство, таким чином, згідно з Платоном, за своїми моральними наслідками є злом, як для багатих, так і для бідних. Коли в суспільстві є багаті і бідні, то вони руйнують суспільство з середини. Тому Платон хотів бачити інше суспільство. Аналізуючи твори Платона, Л.Мемфорд прийшов до висновку, що утопічні фантазії античного філософа мали конкретний історичний прецедент та географічну адресу. “Мандруючи по Єгипту і Месопотамії, Платон побачив руїни давніх міст, залишки величезних споруд, знайшов папіруси, в яких описувалась спільна колективна праця рівних людей. Його уява, вражена хаосом оточуючого світу, жадала гармонії і порядку. Тому він намалював світ, відокремлений муром від хаосу, співмірний і підвладний вищим силам. Так виникло платонове місто-архетип утопії на всі віки”[171, 12].

Подібно до Платона, твори та проповіді Л.Барановича, відображаючи життя українського суспільства другої половини XVII ст., шукають “золотої середини” між багатством і бідністю. Л.Баранович закликає багатіїв поділитися з бідними своїм багатством, щоб досягти майнової рівноваги. Знаючи наперед, що мало хто з багатих сприйме його заклик, мислитель вдається аж до погроз: “Тако вы бо плод багатства нашего, аще его не расточим и дамы убогим: багатство ваше изгни, и ризи ваша мом поядоша, злато ваше и сребло изоржаве, и ржа их в послушенство на вас будет, и снесть плоти ваша аки огонь”[11, арк.261].

Тому можна зробити висновок, що соціальні погляди Л.Барановича, як і аналогічні думки Платона, були теоретичними відповідями на виклики свого часу, хоча кожен мислитель, аналізуючи суспільне життя своєї країни, створює свою модель оновлення суспільства і вводить у це дійство своїх героїв. Платон у діалозі “Тімей” вперше представляє нам космічну діючу

причину чи навіть особливого обожненого “Будівничого”, який відповідає за весь устрій космосу. Відповідно до принципу наслідування речами ідей, він називає його “Деміургом”. У буквальному перекладі з грецької мови на українську це слово означає “творець”, “майстер”, “художник”, “ремісник”. Окремі місця в згаданому діалозі засвідчують, що Платон дійсно відводить Деміургові роль великого упорядника космосу, архітектора, який покликаний побудувати якомога кращий світ. Підсумковим висновком Платона є його слова про те, що Деміург привів речі із “безладу в певний лад” і “став батьком усіх справ”, а також усунув неоформлений хаос існуючого і все зробив за взірцем ідей [72, 11].

Проте в моделі оновлення суспільства Л.Барановича роль “творця”, “архітектора” та “будівничого” набуває специфічний зміст. Його творець нового суспільства гармонійно поєднує в собі античне та теологічне. Ролі творців у філософії Л. Барановича грають “Бог”, “Христос” та “Новий Адам”, тобто дохристиянські, християнські і ренесансно-реформаційні погляди. В даному випадку цілком справедливим є твердження В.М.Нічик, що: “...ні схоластики, ні Відродження, ні Реформації у чистому вигляді у нас не існувало, не виступали вони і як послідовно виникаючі етапи історико-філософського процесу... Явища, характерні для кожного із цих етапів, ніби співіснували в часі, вони переплітались, взаємопроникаючи і напластовуючись одне на одне” [111, 275].

Незважаючи на те, що вчення про ідеальне суспільство Платона являється утопічним [132, 102], дослідники виділяють в ньому реалістичні риси. Як відзначає В.Асмус: “Платон зрозумів характерний для античного полісу зв’язок єдиного з цілим, залежність особистості від більш широкого цілого, обумовленість індивіда державою. Зрозумівши цей зв’язок, Платон перетворив його на норму задуманого їм ідеального проекту суспільно-політичного устрою” [7, 158].

Разом з ідеями Платона суттєвий вплив на філософію Л.Барановича здійснили твори Аристотеля, зокрема, його “Політика”, в якій мовиться про добродійство громадянина. Воно складається з уміння користися владі і закону, тоді як для уміння володарювати потрібно не лише добродійство громадянина, але й добродійство людини. Через це володарюючий над людьми, вчив Аристотель, повинен бути морально досконалим [183, 153]. Таким у розумінні Л.Барановича морально досконалим правителем є Син Божий — Ісус Христос: “Отче, прийде час, прослави сина свого. Аз (рече) прославлях тя на землю сице, яко ісполнися слави твоя вся земля” [11, арк.57]. Христос, вважав Л.Баранович, покоровся законам Бога-Батька і на землі творив лише добрі справи, навчаючи людей справедливості та Божим заповідям. Якраз через це, постійно підкреслював просвітник, його шанують люди на всій землі.

Аналізуючи твори Л.Барановича, можна бачити не лише явні та неявні запозичення вчень античних філософів, але й конструктивну критику тих мислителів, з котрими він не міг повністю погодитись. Розробляючи власне бачення церковно-релігійних, державних та антропологічних проблем, Л.Баранович критикував філософію стоїків, що користувались популярністю в католицьких університетах Польщі, де вчилось багато українців. Основне, що викликало супротив українського мислителя, це акцентування стоїками, зокрема Сенекою, смерті, аж до виправдання самогубства. Зважаючи на те, що саме з Польщі в Україну, особливо в Києво-Могилянську академію, поширювались ідеї стоїцизму, Л.Баранович критично ставився до цієї тенденції, пропонуючи своє вирішення центральної проблеми соціальної антропології стоїків — проблеми людського терпіння.

Мається на увазі те, що терпіння або терплячість здавна у філософії вважалось фундаментальною ознакою людської екзистенції. Терпіти — значить “стояти”, тобто жити власним життям, зберігати тотожність особистості, виявляти повноту, змістовну насиченість власного існування.

Погляди на терплячість, “стоїчність” у філософів-стоїків, видним представником яких був Сенека, і представника української барокової філософії, чернігівського архієпископа Л.Барановича в цьому смислі співпадають. Якщо Сенека твердить, що людина мусить терпіти всі незгоди, хоч і не шукати їх, бо найкраще “перебувати у спокої, а не в боротьбі”[136, 114], то Л.Баранович вважає: “...Что предопределено, того никто не минет; надобно только иметь предусмотрительность против стрел, чтоб оне меньше вредили”[124, 149]. Подібність філософії Л.Барановича до стоїків проявляється в аллегоризмі, який у стоїків, згідно дослідження А.Лосєва, був однією з основних категорій [90, 81].

Розбіжності між вченням стоїків і поглядами Л.Барановича виявляються в розумінні засад терпіння. Зокрема, філософія стоїків трималась думки, що у світі, мовлячи словами В.Винниченка, панує “Вічний Порядок” [21, 20]. Він є універсальний закон, який неможливо відмінити і від якого неможливо ухилитись. Причому порядок функціонує як природна необхідність і боже провидіння, через що ніхто із людей не може і не повинен зазіхати на світовий лад. Неможливо, з цього погляду, усунути будь-який державний порядок, бо він є частина цілого світу. “Для всякої частини природи, — вчив Марк Аврелій, — благо те, що створює природа цілого і що сприяє його підтримці” [98, 8]. Частини, з погляду стоїків, можна тільки формувати, але не видаляти, тобто замінювати іншими.

Зрозуміло, що в контексті протистояння України і Польщі, православ`я і католицизму, характерного для україно-польських відносин другої половини XVII ст., стоїцистська інтерпретація терпіння не могла задовольняти українську сторону. Прийняття стоїчної філософії сприяло б реалізації філософської доктрини католицизму, що проповідувала гармонійність наявного стану речей. Людина в Україні, за таким поглядом, мусила б визнати існуючий в Речі Посполитій порядок як невідворотність. Повинна

була б терпіти його як суму спорадичних випадковостей, за якою якраз і схована його богоприродна сутність.

Захоплення стоїцизмом у Польщі другої половини XVII ст., таким чином, не було довільним. Підкріплюючи католицизм в Україні, філософія стоїків виконувала роль “філософії необхідності” держави “Річ Посполита”, котра в другій половині XVII ст. контролювала практично всю Правобережну Україну. Проте у вченні Л.Барановича вихідною суспільнотворчою тезою слугує протилежне стоїцизму твердження: “Сумножиаиася врази наши, ненавідацій нас всеуе” [12, арк.4], а світ весь являє собою “Похоть плотскую, Похоть очесь, й Гордость живота”[12, арк.5]. Чернігівський просвітник, кажучи інакше, вважає існуючий суспільно-політичний порядок в Україні і Речі Посполитій нестерпним, побудованим на основі зла. Тому він проводить думку, що існуючий лад можна і треба міняти докорінно. До цього його підштовхувала українська дійсність середини XVII ст., а також ненависть до загарбницьких планів держав-завойовниць, котрі не варто було українцям терпіти.

Отже ставлення до суспільствознавчих вчень античних філософів Греції і Риму з боку Л.Барановича не було однозначним при розробці власних поглядів на суспільство. Певні платонічні та аристотелівські погляди він поділяв, але стоїцизм з його апологією смерті відкидав. Мислитель спирався на християнський віталізм, що стверджував перемогу життя над смертю. “Християнство, — як відзначає В.Татаркевич, — завойовувало світ своїми ідеями, але водночас і саме вбирало чужі ідеї... Поняття черпалися, головним чином, із грецької філософії, адже там вони були найдосконаліші. А, власне, в період, коли починалося християнство, філософські поняття греків були такою мірою пройняті релігійною думкою, що легко могли бути пристосовані до будь-якої віри”[163, 212].

Поширення і утвердження християнства, відомо, відноситься до того ж періоду в розвитку Римської Імперії, що і філософія Сенеки. Але християнство виникає серед єврейського народу, котрий проживав у своєрідних соціально-економічних умовах на території Палестини, котра згодом була завойована Римом. Характеристику суспільних відносин у давній Палестині знаходимо в єврейських авторів Ісайї і Амоса. Пророки описували суспільство, розділене на багатих і бідних, виражали протест проти суспільної нерівності. При цьому вони мріяли про ідеальне суспільство, тобто “рай”, в якому всі будуть працювати лише на себе. Пізніше апостол Павло теж високо цінував соціальну рівність в християнських громадах.

Загалом в Біблії є багато місць з критикою багатства та ідеалізацією бідності. Наприклад, Євангеліст Лука критикує багатіїв у притчі про багатія та убогого Лазаря. Сюжет притчі наявний і у творах Л. Барановича. В його інтерпретації Лазар воскресає і стає “Новим Лазарем”, який приходить на зміну “старому”, котрий хоч і був живий, але мертвий через те, що “заблуди яко овча погибшая”[12, арк.297]. І коли у євангеліста Луки притча лише обіцяє винагороду тим, хто страждає у цьому світі від бідності, та кару тим, хто має багатство, і нехтує убогих, то у Л.Барановича “Новий Лазар” вказує дорогу людям до оновлення життя.

Тут нам необхідно зробити одне зауваження. На відміну від сучасності, коли текст, написаний певною мовою, автор може адресувати, так би мовити, всім людям планети (зважаючи на можливості теперешньої техніки перекладу, взаємного мовного проникнення культур, зростання мовного білінгвізму і поліглотії), то в часи Л.Барановича це було в принципі неможливе. Мова європейської науки XVII ст. — латина — була поширена серед обмеженої навченої верстви, а тому залишалася недоступною широкому народному загалу. Заодно це означало, що коли вчений писав твір національною мовою, зрештою, будь-якою доступною для народу мовою, то він мав на увазі не “людство взагалі”, а потреби власного народу. Через це й

твори Л.Барановича, написані староукраїнською мовою, змішаною із церковнослов'янською мовою, ставили передусім мету прояснення і пояснення українському народу його власного життя, що не раз підкреслював сам просвітник. Одночасно це означало, що інтерпретація біблійних сюжетів і філософем здійснювалася Л.Барановичем в українському соціокультурному підтексті другої половини XVII ст.

Біблійна ідея спасителя, наприклад у творах Л.Барановича зазнала суттєвих змін та була ним адаптована до умов, що склалися на українському ґрунті. Християнство, зокрема, вчило, що спаситель вже прийшов і заснував християнську церкву, але зло в світі не зникло. Тому всі надії християн були на друге пришествя месії-спасителя. Ця ідея яскраво виражена в “Откровенні” Іоана [35, 35], твори якого високо цінував Л.Баранович.

Проте наслідуючи Іоанна, просвітник видозмінює його вчення, специфічно зображує “царство Христа” в своїх творах. В цьому “царстві” Христос править при допомозі воскреслих праведників, які зібрались навколо нього і перетворилися в суддів над усім людом. Далі, якщо в “Откровенні” Іоана “Горний Іерусалим” сходить з неба на землю, то “Нова церква” будується Л.Барановичем в Україні і для України. Через це слід зауважити, що коли “Откровення” Іоанна є специфічною візією есхатологічних концепцій майбутнього для цілого ряду християнських течій, то есхатологічні мотиви в концепції Л.Барановича є специфічною візією оновлення українського суспільства.

Крім творів Іоанна та інших засновників християнства, на філософію Л.Барановича також вплинули твори представників патристики. Даний факт підтверджує і В.Стросв відзначаючи: “В его текстах встречаются выписки из Дионисия Ареопагита, Кирила Александрийского, Кирила Иерусалимского, Оригена, Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоустого(более всех), Григория Нисскаго, Дамаскина, Прокла, Мефодия,

Софрония, Германа, Феофилакта Болгарского, Иеронима, Августина, Григория Двоеслова”[153, 530]. І це не випадково, так як у творах цих та інших представників патристики Л.Баранович знаходив для себе важливі соціально-філософські положення. Так, у Василя Великого — ідеальну общину, в якій були спільними життя, душа, стіл та нероздільне братство. У Іоанна Златоустого — теорію, згідно якої власник тільки тимчасово керує благами, що йому належать, за наказом Бога. Багатства даються йому не для особистої потреби, а для використання їх для суспільної користі [24, 77]. “Благодать не є взаємовідношення між Богом і однією особою, — відзначає дослідниця Проніна Е.С., — це діяння, по суті, носить соціальний характер і має своїм предметом все людство як рід” [130, 106]. Проте, як пише А.Ігнатов: ”Отці церкви не лише говорили про відмінності між церквою і державою, але й про зверхність церкви над державою, правда, в духовному відношенні, оскільки небесні блага, подаровані через церкву важливіші благ земних, отриманих від держави. Адже згідно св. Іоанна Златоустого церква головує в державі, подібно до того, як дух головує в тілі” [58, 21]. Можливо Іоанн Златоустий мав рацію коли говорив: ”Яка сила потрібна для того, щоб за такий короткий час у всьому всесвіті насадити церкви, навернути так багато народів, змусити їх відкласти рідні звичаї, затверджені часом і законами, ідолів, капища, жертovníки, безчинні гульбища та інші ганебства розвіяти як дим, і спорудити вівтарі істинному Богу скрізь”[94, 139]. Рухаючись в даному річищі та досліджуючи історіософію Августина Чанишев А.А. зауважував: ”Вцілому значення поняття “Град Божий” — царство Христа, його земна проекція, церква — “сім’я Господа Христа” — як реальність духовного зв’язку. Протилежне поняття “град земний” — означає у вузькому значенні Рим, а в широкому — державу і суспільство, а в кінцевому задумі все суспільне життя, починаючи з гріхопадіння Адама. Через це Августин стверджує, що істинної справедливості нема ніде, крім тієї республіки, засновник і правитель якої Христос, якщо і цю останню потрібно

називати республікою, так як неможна заперечувати, що й вона — народне діло”[182, 126].

Спираючись на ці та інші соціально значущі положення, чернігівський мислитель Л.Баранович розробляє власне філософське розуміння як суспільства в цілому так і уявлення про способи і шляхи оновлення українського суспільства, пронизані християнським гуманізмом. Разом з тим просвітник спирався не лише на християнських мислителів. Розглядаючи суспільні процеси і відносини другої половини XVII ст. в Україні, Л.Баранович, на нашу думку, використовував знані на той час твори західноєвропейських гуманістів та реформаторів. Тоді в Європі були популярні твори Н.Макіавеллі, Ф.Бекона, Т.Гоббса, Р.Декарта, Д.Локка, Т.Мора, Т.Кампанелли та інших мислителів, які зробили великий внесок у становлення наукового суспільствознавства і в теорію державотворення. Хоча й вони велику роль у своїх творах відводили церкві та Христу: ”Сперечаючись з Лютером, Мор доводить, що Церква виступає явною, інституціональною реальністю на землі..., а її таїнства установлені Христом. І оскільки Христос не написав книгу, а сотворив Церкву, Мор визнавав, що священна легенда має пріоритет перед Священним Писанням” [18, 207]. Тому зустрічаємо подібність деяких поглядів на державу та суспільство у західноєвропейських філософів та Л.Барановича.

Виходячи із урахування соціокультурного розмаїття, слід зауважити, що в кожній країні та в кожного народу думки й уявлення про оновлення суспільства набували національно специфічний зміст. Наприклад, Н.Макіавеллі, спираючись на суспільно-політичну ситуацію, що склалася в Італії другої половини XVI ст., у своїх творах “Державець” та “Роздуми”, продовжує розвивати традиції античної та середньовічної соціально-філософської і політичної думки. Він говорить про створення єдиної національної держави за участю та підтримкою народу, що було загальним баченням для римського суспільства. При цьому Макіавеллі вводить образ

нового “державця”[164, 16], який повинен матеріалізувати в собі мужність, вміння та волю усіх громадян. Правитель виступає як виконавець колективної волі, через це побудова нової держави, на думку Н.Макіавеллі, стає не творінням однієї людини, а результатом колективної праці [164, 42].

Також як слушно зауважує Гобозов І.А.: ”Макіавеллі висунув ідею церковних держав. Держави ці спираються на освячені релігією правила, настільки могутні, що вони підтримують державців при владі, незалежно від того, як ті живуть і правлять. Тільки там державці мають владу, але її не виборюють, мають підлеглих але ними не керують; та все рівно, на владу їх ніхто не зазіхає, а підлеглі їх не бідкаються своїм положенням і не хочуть, да й не можуть від них відірватись. Отож лише ці державці постійно перебувають в благодаті та щасті. Макіавеллі нічого не говорить про таких, оскільки, на його думку, вони створені Богом і через це людина не має права про них судити”[33, 29].

Подібні тлумачення зустрічаємо і у філософії Л.Барановича. Його “Новий Государь” або “Христос” наділений самим “християнським народом” надзвичайними повноваженнями. Таким чином, режим особистої влади виступає у Л.Барановича, як і у Н.Макіавеллі, не засобом задоволення особистих амбіцій правителя, а способом вирішення загальнонаціональних завдань.

Вкажемо і на те, що ще в кінці 80-х років XVст., тобто на тридцять років раніше, перш ніж народилась “Утопія” Т.Мора, його товариш Еразм Роттердамський висловлював думку про бажане ідеальне світобуття, де основну роль грав би Христос. Головна увага приділялася Еразмом впливу Христа на мораль людей через те, що суть його вчення — радість, а не скорбота. Крім цього, в творі Е.Роттердамського “Шанувальник і дівича” присутній образ Марії, який розкриває всю красу божого світу [206, 135].

Пізніше, в діалозі “Епікурієць”, Еразм стверджує, що найвеличніший з усіх епікурійців — це Христос [206, 633].

Нині, нажаль, ми не маємо прямих доказів того, що Л.Баранович вивчав твори Еразма. Адже його особиста бібліотека, що була передана Чернігівському колегіуму, а потім — Чернігівській духовній семінарії, була пограбована ще в 1917-1918 рр. Існують тільки залишки бібліотеки Чернігівської семінарії, що збереглися в Чернігівському обласному державному архіві: окремі книги, що належали учням і наступникам Л.Барановича — І.Галятовському та І.Максимовичу. Серед них є також книги Е.Роттердамського, написані латинською мовою. Тому можна висловити припущення: якщо особисто Л.Баранович не вивчав твори Еразма (що маловірогідно), то міг бути обізнаний про їх зміст під час бесід із І.Галятовським та І.Максимовичем. Тому в “Мечі духовному” і “Трубах словес проповідних” зустрічаємо як символіку, так і змістовні положення, близькі за змістом до Еразма. Зокрема, у цих творах Л.Барановича, як вірш для правителів і простих людей, звеличуються справедливість, доброта, краса і гуманність Ісуса Христа та діви Марії.

Потрібно підкреслити, що прикметою утопій XVI-XVII ст. в Західній Європі було яскраво виражене релігійне забарвлення. Вони являли собою специфічне поєднання світських, нецерковних поглядів на суспільне життя із теологічними уявленнями про щасливе життя “по ту сторону” наявного суспільства і державного устрою. Причому Т.Мор у XVI ст., а Т.Кампанелла у XVII ст. вважали, що суспільне оновлення і щасливе життя людей може ґрунтуватися тільки на основі “неперекрученого схоластами тлумачення Євангелія та відвертого благочестя, яке керується стремлінням жити по Євангелію”[116, 53]. Через це Т.Мор піддає загальному осуду в “Утопії” людей, які не вірять в провидіння і безсмертя душі. Вони, за переконаннями утопійців, не мають міцних стимулів зберігати вірність суспільному порядку [105, 196].

На початку XVIIст. Т.Кампанелла в італійській тюрмі написав діалог “Місто Сонця”, в якому відобразив свій погляд на справедливий устрій людського суспільства і держави. Першопричину буття він бачив в Бозі, але його розуміння Бога відрізняється від християнського. В його тлумаченні Бога відчуються пантеїстичні тенденції. Бог — все, природа — скульптурний образ Бога. Бог керує світом, а у відношенні до земних істот його волю виконує Сонце. Релігія у нього — це поєднання з Богом через пізнання, волю та любов. Релігія не вигадана, навчас Т.Кампанелла, вона — закон природи. Основу держави він бачить в законах природи, що виражають волю Бога [63, 100-102]. Ніби перегукуючись із Т.Кампанеллою, в українській філософській думці XVII століття, чернігівський архієпископ Л.Баранович порівнював у своїх творах представника Бога на землі Ісуса Христа з Сонцем: “Егда Солнце всего неба Христос”[11, арк.7].

Потрібно відмітити, що в Західній Європі утопізм, що поєднував світський світогляд і теологію, існував паралельно з тенденцією Ф.Бекона, Р.Декарта, Д.Локка, Т.Гобса тощо, котра проголосила необхідність повного звільнення філософії і науки від диктату теології [99, 7]. Проте в Україні XVII ст., на відміну від Західної Європи, ще не намітився розділ науки на церковну і світську, богослів'я і гуманістичне (в західному розумінні — “нецерковне”) знання. Тому у творах українських мислителів XVIIст., в тому числі у Л.Барановича, переважає своєрідний релігійно-науковий і богослівсько-філософський синкретизм. Разом з тим він супроводжувався специфічним дуалізмом, коли одні і ті автори, зокрема Л.Баранович, писали як богословські трактати для церковних служб, так і світські твори, що проникали в маси і розвивали народно-фольклорні та язичницько-міфологічні уявлення. Як відзначає В.Онищенко: “Відношення до Абсолюту, тобто відношення до Бога, глибинна релігійність, посідали значне місце в житті українського народу. Зараз ці питання взаємозв'язку української релігійності

з українською духовністю досліджуються в нашій філософській літературі”[115, 113].

Нагадаємо, що в історичній науці стверджена думка, згідно якої суттєвою рисою культури українського бароко XVII ст. є синтетичний стиль філософствування, поєднання різноманітних понять та образів з метою повнішого осягання реальності. Міф, випадкова асоціація, об’єктивне знання та релігійне уявлення досить легко поєднуються у філософській та соціальній думці українського бароко, котра значною мірою спирається на здобутки людинознавства періоду Київської Русі, у тому числі на інтелектуальну спадщину Чернігово-Сіверщини. Яскравим зразком цієї спадщини є “Повчання дітям” Володимира Мономаха, “Повість минулих літ”, “Слово о полку Ігоревім”, “Слово Данила Заточеника”, “Києво-Печерський патерик” та інші. Адже як відзначають А.Герасимчук та З.Тимошенко: ”Філософія Київської Русі впродовж майже 300-річного її існування заклала теоретичні підвалини, які дали змогу українським мислителям розвивати думку в драматичних, а то і трагічних умовах подальшої історії України”[28, 82].

Відзначимо, що “спільним полотном”, котре інтелектуально єднає суспільно-філософську думку культури Київської Русі і українського бароко, в цілому постає “двовір’я”, хоч у часи бароко християнсько-догматичний елемент значно переважає язичництво. Та все ж у “Повчанні Мономаха”, “Повісті минулих літ”, “Слові Данила Заточеника”, а подібно до них — у творах Л.Барановича, — проявляється символіко-синтетичний підхід до тлумачення проблем оновлення суспільства, що поєднує релігійне і світське світоспоглядання.

Відмінність полягає у тому, що у творах періоду Київської Русі акцентується увага на конкретних явищах суспільного життя, а у Л.Барановича суспільство пояснюється більш системно, цілісно, через використання метафор, порівнянь та інших засобів опису. Характерно, що

саме розуміння честі і слави, добра і справедливості, яке ми знаходимо у творах періоду Київської Русі, стає наріжним у суспільних та етико-гуманістичних шуканнях Л.Барановича. В цих творах, розділених віками, обстоюється ідея самопожертви задля блага народу та держави. Людина у них бере на себе місію страждати за народ.

Тому, незважаючи на обмеженість джерельної бази, дослідники історії української філософії В.Нічик, В.Горський, Я.Стратій, С.Кримський, А.Бичко та інші в своїх розвідках показали, що філософська думка України має давню, укорінену в віках історію. Саме в цьому нас переконують писемні джерела Київської Русі. Вчення про суспільство Л.Барановича в цьому смислі пролонгує тенденцію філософської думки Київської Русі, що характеризується “зближенням релігії з філософією, пропагуванням античності, використанням спадщини філософії — язичників Греції і Риму для тлумачення біблійних текстів, вірою в гармонію всього суцього, утвердженням ідеї апокаліпсису — повернення людства до первісної чистоти ще в земному житті та ін...”[36, 10].

Проте між філософською думкою Київської Русі і філософією Чернігівського вченого кола другої половини XVII ст., очолюваного Л.Барановичем, були “проміжні ланки” і попередники. Безпосередньо це були українські гуманісти епохи Відродження: К.Транквіліон-Ставровецький, Симон Пекалід, Герасим Смотрицький, Лаврентій Зизаній, Ігнатій Потій, Дем’ян Наливайко, Іван Домбровський, Мелетій Смотрицький, Захарія Копистенський, Петро Могила та інші. Вони у своїх творах також висловлювали певні погляди на щасливе життя людей в морально оновленому суспільстві. Домінуючими до середини XVII ст. були ідеї української єдності, що протиставлялися загрози ополячення українського народу, наступу на його культуру з боку Речі Посполитої та повній колонізації в перспективі. Правлячі кола та ідеологи Польщі, під владою якої була тогочасна Україна, намагалися позбавити її народ прадавньої історичної

назви “Русь” під приводом спільності походження слов’ян та їх культур [145, 31], розчинити русинів-українців “від моря до моря”, — тобто на просторі від Балтики до Чорного моря.

Важливо підкреслити, що такий видатний просвітник XVII ст. як Кирило Транквіліон-Ставровецький, останні роки життя якого були пов'язані з Черніговим, розглядаючи питання людського існування, головне місце відводив соціальній рівності та звитяжній праці. Бог, заявляє він, створив усіх людей рівними, однаково дарував їм душу розумну і безсоромну та увесь видимий світ. Транквіліон ідеалізував апостольську бідність і демократизм раннього християнства, а на ґрунті ідеї рівності людей впливало його вчення “о преобретению талантов”. Він вважав, що Бог всіх однаково наділив талантами, кожному “по силе его”. Найбільшим числом талантів — п'ятьма — він обдарував апостолів, і таких богословів, як Іоан Златоуст, Григорій Назіанзін, Василь Великий та ін. На думку Транквіліона, вони мають більше гідності, ніж царі та інші володарі. Ця точка зору письменника пояснюється тим, що в умовах, коли український народ не мав власної державності і, знаходячись під чужоземним пануванням, вів рішучу боротьбу проти пригноблення, визнання вищості, наприклад, короля польського, було рівноцінне зраді свого народу [123, 183].

Подібну думку про обдарування талантами, висловлює в “Мечі духовному” і Лазар Баранович: “Пять Талант могутя нареци изрядно пять наибольших на Теле Христовом язв. Сими бо Таланты Христос искупил есть нас от работа вражиї, и силою их нам преобретати неоскудеемое Сокровище Небесное... Приобретает же сими Пятьми Таланты Другия Пять той, иже понимающий Сія Пять язв Тела Христова”[11, арк.202]. Але, на відміну від Кирила Транквіліона-Ставровецького, Лазар Баранович вважав, що Бог обдарував цими талантами не тільки апостолів, а й усіх людей.

Потрібно зауважити, що акцентування талановитості, а не родовитості, є загальноєвропейською рисою філософії XVI-XVII ст. Людина, з цього погляду, повинна була сподіватися в житті не на “голос крові”, а на божу поміч і особистий талант. Більше того, українські гуманісти надавали талановитості вирішальне значення в облаштуванні України. “Ти, — писав М.Стрийківський про порядки в різних країнах, — спроможись достатньо все оце поправить, історію Вітчизни в ліпший ґрунт поставить. Поки прийде край всьому, з волі долі згасну, я покладусь на Бога і таланти власнім”[150, 92].

Особливо велику значущість талантам людини надавав учитель Л.Барановича П.Могила. Досліджуючи це питання, В.Нічик підкреслює, що єдиним джерелом людських здібностей для П.Могили був Бог, через що “...каждому бывает дано объявление Духа ку пониткови. Абовием единому през Духа бы бывает дана мова мудрости, а другому мова уместности, ведлуг тогоже Духа, другому зась вера в том же Духу, а другому дар уздоровляня в том же Духу, другому чинение чудов, а другому пророцтво, другому розезнание языков”. Але хоча Бог і є єдиним джерелом талантів, те якими будуть наслідки його дії щодо їх надання, великою мірою, вважав він, залежить від основи, на яку чиниться дія, тобто від самої людини. Нехтування своїми здатностями, на думку Могили, суперечить не лише людським звичаям і моралі, а й самому Богові, який їх дав [112, 198].

Незважаючи на те, що Л.Баранович був послідовником та працював в одному філософському річищі з П.Могилою, його погляди на ключові питання оновлення держави та суспільства дещо відрізняються від настанов учителя. Зокрема, П.Могила вважав, що свобода людського волевиявлення дана Богом усім людям і належить до царини їхнього природного права. Тому не кожний добрий вчинок є таким у власному розумінні слова, а лише той, який здійснюється без примусу, в якому свобода волі і прагнення добра збігаються.

Дещо інший погляд на цю проблему мав Л.Баранович. Для нього концепція свободи вибору та побудови людиною нової держави та суспільства передбачає іншу версію. Вона акцентує не природний аспект людини, а соціальний, тобто взаємодію людей на основі обміну талантами. Його можна висловити також формулою: “Людина живе — значить відчуває, бажає, мислить, діє та змінює”. Людина в такому разі розуміється як суб’єкт, який у своїй життєдіяльності вносить такі зміни в суспільство, котрі обумовлюються рівнем її свободи. Але повністю незалежним і свободним, вважали як чернігівські, так і київські просвітники другої половини XVII ст., є тільки Бог, який вічний, невідомий і невимовний. Він може змінювати суспільні порядки з метою кращого життя людей. Тому людина, яка йде до нього або рухається його шляхом, завжди опиняється перед лицем невідомості, котра змушує діяти так, як їй підказує власне серце.

Міркуючи про вдосконалення та оновлення життєустрою, люди, на думку Л.Барановича, мусять орієнтуватися на інші світоглядні цінності, ніж ті, що визначають буття “плотословесних” язичників, цінності яких невиразні і хаотичні. Язичники, вважав Л.Баранович, втягнені у вир повсякденних пристрастей, крутяться у вихорі суперництва за володіння майном і пануванням над людьми. Подібна поведінка, з погляду просвітника, характерна для українського козацтва середини XVII ст.[124, 69].

Свободний вибір іншого суспільного ладу життя, в такому розумінні, постає як вічна боротьба з невідомістю, як перехід “рубежу” одного рівня невідомості і зустріч з новим її різновидом. Як відзначають В.Капітон та В.Шубін:”Вибір необхідний для того, щоб з’явилося нове в житті людини. Для виникнення нового необхідний мінімум свободи...Свобода завжди виступає продуктом розвитку і відображає заховані в соціальній формі матерії тенденції до багатомірних змін, до боротьби з застоєм...”[66, 67]. Через це свобода вибору людиною суспільного порядку у філософії Л.Барановича набуває форми “дороги життя” або поступу, який передбачає вирішення

комплексу різноманітних проблем індивідуального, громадського та державного існування. Така дія людини означає уподібнюватись сонцю, що рухається, як властиво його природі. Суспільна діяльність особистості в цьому контексті проявляється через високоморальні вчинки, добрі діла, здатність відстоювати мир та злагоду в суспільстві і державі. Учень і соратник Л.Барановича І.Галятовський з цього приводу говорив, що “поступувати далі” означає “поправуйся в житті і поступуй од єдиної цноти до другої”, “заховай покору, не погоржай людьми іншими, не ромій о собі многого”, “живи з людьми іншими в покою, в злагоді, звади и войны не чини против людей інших”[26, 190].

Лазар Баранович, його учні та послідовники універсальним ідеалом свободної людини вважали Христа, бо він уявлявся як “новий Адам”, син Неба і Землі, тобто боголюдина. Взірцем свободних людей в Україні, що можуть створити “нову державу” під опікою Христа, оточення Л.Барановича вважало козаків. Вони, відзначав І.Галятовський, за походженням подібні Христу, бо пов’язані з небом, точніше — із сузір’ям “Козерога”, і землею. “Зачим козаки од Козерога суто названы, конвож з рогами ходять, которым роги на боку своем з порохом, нужачим до стреляння, носять” [26, 347].

Отже, людина, котра свободна у виборі кращого державного устрою та суспільного життя, в колі однодумців Лазаря Барановича розглядалася передусім у екзистенціально-гуманістичному і життєтворчому плані, враховуючи соціально-культурні та суспільно-політичні процеси в Україні другої половини XVII ст. Однодумці разом з Л.Барановичем є не менше суспільно-політичними, а й культурними діячами. Адже, як відзначають В.Шубін та Ф.Пашков: “Культура є свідомо робота над своїм особистим вдосконаленням та впорядкуванням всього того, що оточує людину. Людська особистість оточена хаосом природних, суспільних та історичних умов, а культура покликана гармонізувати їх в ім’я здійснення намічених ідеалів”[201, 15].

Завершуючи даний підрозділ дисертації, зауважимо, що мрії мислителів всіх часів про досконале і вічно щасливе життя, тобто утопії, незважаючи на їх нездійсненність, утворюють і концентровано виражають специфічний пласт міфологічної свідомості народу. Вони все-таки стимулюють людську діяльність, викликають бажання руху вперед, а це зворотно впливає на загальний стан суспільства. Тому утопічна концепція суспільного оновлення Л.Барановича заслуговує на вивчення як феномен історії української соціально-філософської думки, що ураховував надбання європейської філософії.

2.2. Екзистенціальні підстави вчення Л.Барановича про нове суспільство

Соціокультурний стан українського суспільства на рубежі ХХ-ХХІ століть має глибоке коріння і традиції, екзистенціально-гуманістичне осмислення яких вкрай необхідне для вирішення багатьох сучасних проблем. Зокрема, створення власних концепцій державотворення неможливе без історико-філософського дослідження екзистенціальних підстав впливу ідей українських мислителів на процес національного державотворення. Це передбачає також вивчення тієї світоглядно-філософської ініціативи, котра була їм властива і котра репрезентує значущість українців у світовому культурному процесі. Тому сьогодні в Україні ведуться дослідження історико-філософських проблем суспільно-політичного і державного життя, починаючи з Київської Русі. “Історична пам`ять, — зазначає В.С.Горський, — це фундамент історії нації, яка передусім є сприйняттям власної історії”[37, 5].

Історія філософських ідей, що торкаються екзистенціально-гуманістичних питань оновлення суспільства та держави, сягає в Україні часів Київської Русі. Вже в ХІ ст. спостерігаємо проекти суспільного існування по законам правди і справедливості (Ярослав Мудрий); вчення про

співіснування людей та соціально-політичний лад на підставі “закону і благодаті” (митрополит Іларіон); вимогу жити по законам миру, злагоди і гармонії як у суспільстві, так і у взаємодії із довкіллям (“Повчанні дітям” Володимира Мономаха) тощо.

Всі ці соціально-філософські настанови прямо (через віче) чи опосередковано (через “отчинне право”) передбачають існування людської свободи, що реалізується через свободу вибору державного правління або впливу на нього. Людина тут має право не лише вибрати те, за якими раціональними вічевими і юридичними законами їй існувати, а й мусить самостійно вибрати спосіб дії. Як слушно зауважує В. Шаронов: “Свобода вибору органічно зосереджує в собі відповідальність не лише перед зовнішніми обставинами (суспільством та іншими людьми), але й перед самими собою, своєю совістю та переконаннями”[189, 51]. Вже в києворуський період була така форма протопарламентаризму або представницької демократії, як віче мешканців міста, що розглядали справи і виносили ухвали стосовно суспільного життя. В цьому сенсі Київська держава, як конфедерація князівств, екзистенціально розвивалася аналогічно до європейських державних форм, тобто Україна ще в давнину пішла шляхом суспільно-політичного розвитку, який відрізнявся від Росії. І.Лисяк-Рудницький з цього приводу писав, що Київська держава, хоч і підтримала греко-візантійську релігію і культурну традицію, але політичне візантійство залишилось їй цілком чужим [86, 79].

Церковна і державна влада в Київській Русі, як і в державах тогочасного Заходу, не були злиті. Так, київський митрополит був підвладний константинопольському патріарху, а кардинали, що були в державах Західної Європи, — папі римському. Щоправда, князівську владу на Русі обмежували боярська рада і народне віче. Існувало також самоврядування міських громад. Суспільний лад загалом тримався на договірних засадах, а поняття закону та права було складником політичної філософії того часу. Але через зникнення

власних державних структур і розпад суспільних зв'язків, традиції участі населення давньої України у вирішенні державних проблем були призупинені, а зародки філософії суспільного оновлення відійшли на задній план. Влада все більше зосереджувалась в руках князів Литовського князівства, а далі — ставлеників Речі Посполитої, котрі не шанували українську культуру та філософію.

Хоч у XV столітті більшість українських міст, що існували у складі Великого Литовського князівства, отримали Магдебурське право, яке давало привілеї самоуправи, дозволяло мати власне законодавство і суд. Цього виявилось замало для того, щоб сформувати українських мислителів, здібних до державотворчих роздумів і започаткування процесу власного національного самобуття і державотворення.

Тому українська спільнота, попри створення певної форми республіканського устрою у вигляді Запорізької Січі, через неврегульованість стосунків між окремими суспільними верствами та відсутність світських мислителів, котрі могли запропонувати національну програму дій, так і не сформувала сильну владу. Через це в екзистенціальному плані, після виникнення Малоросії або Гетьманщини, таке буття постійно призводило до анархічних зривів, суспільно-політичної дезорганізації та кривавих міжусобиць, про які Л.Баранович писав: “Вже Україну в крові покупало, невинним людям надміру припало”[4, 174].

Заслугу Л.Барановича в цьому плані ми вбачаємо в тому, що він спробував філософськи осмислити попередній розвиток України в гуманістично-екзистенціальному аспекті та, на ґрунті народного невдоволення політикою гетьманів (Ю.Хмельницького, І.Брюховецького та ін.), висунув специфічну версію суспільного оновлення. Розуміємо, що наше твердження виглядає занадто сміливо. Але ми ураховуємо науковий прецедент, маючи на увазі те, що подібну проблему, але в іншому розрізі і відносно Богдана Хмельницького, хотів вирішити ще М.Грушевський, який в

1931 році писав: “Хмельницький був великий чоловік — але його велич не лежала в площині ні політичного, ні державного будівництва Нової Європи. В ній занадто багато від Азії, від великих азіатських завойовників — кочівників, фундаторів держав — орд. З тою важною відміною, що для нього матеріалом, гарматним м'ясом, служили не чужі підбиті племена, а свій власний народ”[42, 1496].

Можна, звичайно, дискутувати з приводу того, що М.Грушевський говорив про Б.Хмельницького. Але архієпископ Л.Баранович, як свідок подій 1648-1654 рр. та утворення Гетьманщини, бачив, що Б.Хмельницький та гетьмани після нього потребували теоретико-програмного (“духовного”) забезпечення державного будівництва, щоб направити стихію воєнно-національного піднесення України в мирне конструктивно-творче річище. Мислитель був свідком спочатку Запорізького, а потім і Білоцерківського мирних договорів, після яких українські урядовці, військові та церковні діячі потроху почали усвідомлювати себе державною силою. Але Л.Баранович бачив, що в цілому вони за своїми індивідуальними якостями не здатні взяти на себе належну моральну відповідальність за українське суспільство. Тому потрібна була програма дій, спрямована на задоволення життєвих інтересів двох найвпливовіших соціальних станів і сил національно-визвольної війни українського народу 1648-1654рр. — селянства і міщанства, котрі, зрозуміло, були в масі неписьменні, але слухали церковні проповіді. Через це погляди на оновлення українського суспільства викладені Л.Барановичем в основному у вигляді проповідей та віршів, через тексти яких він висловлює і філософію цього оновлення. Пізніше, майже через два століття, велику надію на православну церкву покладав і М.В.Гоголь. Як пише Невлева І.М.: “В своїх філософських пошуках Гоголь приходять до висновку, що в православній церкві прихована можливість вирішення всіх питань, котрі нині гостро встали перед всім людством” [109, 187].

Нагадаємо, що в Малоросії (Гетьманщині) формувалась нова суспільна ієрархія, виник прошарок землевласників, що складався з української старшини, а селянство, яке масово “козачилося”, з неохотою сприймало нові реалії. Міщанство ж так і не дочекалося від Б.Хмельницького і після нього розуміння своїх потреб і прав. Адже козацька старшина нерідко змушувала міщан працювати на себе, обмежуючи їхні права і свободи. Словом, Л.Баранович не міг не бачити брак державно-організаційного замислу в Україні. Розумів він і те, що боротьба за існування і тогочасна геополітична ситуація довкола Малоросії заважали створенню належної адміністрації, суду та фінансової системи. Прорахунки гетьманів, особливо І.Брюховецького, відкрили шлюзи для московської експансії.

Всі ці процеси в Малоросії та в усій Україні того часу екзистенціально вилилися в складний, заплутаний вузол соціальних, релігійних, економічних і політичних протиріч, які в принципі не могли вирішуватися силовими “козацькими” методами. Сучасні дослідники взагалі вважають, що згадані нами суперечності мали системний характер і були результатом діяльності суспільної системи, до організації якої козацька верхівка не була готова. Вона бачила себе управлінцем замість поляків, і саме на це була спрямована вся її енергія. Але “низи” в Україні сподівалися втекти “в козаки” і від ополячення, і від загрози закріпачення [78].

Осмислюючи екзистенціально-персональні аспекти суспільного життя Гетьманщини, у вирі якого діяв і Л.Баранович, дослідники вважають, що в Малоросії так і не сформувалася необхідна “критична маса” еліти. Тобто верстви, яка становила б хребет державності: духовенства, міщанства, і землевласників, — котрі бачили б загрозу для особистих статків у разі відходу від українства. Аналізуючи події в Гетьманщині, М.Грушевський писав, що “непогоджена була політика гетьманського осередку ні з міщанством, ні з селянством, ні з козацькими масами, ні навіть з духовенством... Скрізь світить розбіжність, відкриваючи широкі шпари

стороннім мішанням, які підтинають в корені і державні і національні інтереси Гетьманщини... Гетьман (Б.Хмельницький — прим. Л.Чорної) вмирає від апоплексії, викликаної відомістю про бунт війська против його сина-гетьмана...старшини... усього гетьманського режиму, з благословення московського уряду. Ся смерть не була фатальним нещастям, що перервало будівничу, творчу працю великого гетьмана — се був вияв тої страшної руїни, розвалу української революції, що вже зазначився в повній мірі і переходив сили і можливості і гетьмана, і його оточення”[42, 1506].

Зрештою, індивідуально жоден гетьман не міг вийти за межі культурних, політичних, морально-етичних понять і законів, які були в українському суспільстві XVII ст. Коли історія ставить питання, а народ не знаходить на нього відповіді, то він опиняється на узбіччі. Так і сталося: Україна потрапила під вплив Росії, вийшовши з-під культурного і політичного впливу Польщі, і фактично стала “кузнею кадрів” для нового режиму [1, 13], тобто для московського царства.

Зазначимо, що і тепер в науковій літературі існують певні непорозуміння, пов’язані із вживанням терміну “Україна” для означення держави українських слов’ян, що виникла внаслідок визвольної війни під проводом Б.Хмельницького. На підставі цього непорозуміння згодом виник міф про “воз’єднання України з Росією”, хоч насправді в другій половині XVII ст. на геополітичній карті Європи виникає не Україна в теперішньому розумінні, а тільки “Козацька держава”. Вона вирізнялася сповіданням ідеалів республіканської демократії, в той час як за її межами існували абсолютні монархії в Росії і Туреччині та конституційна монархія в Польщі [41, 196].

Маючи таких могутніх сусідів, кожен з яких ніколи б не відмовився від українського “ласого шматка”, молода козацька держава змушена була шукати собі покровителя. Цим і пояснюється та обставина, що у 1654 році гетьман Б.Хмельницький і земля, підконтрольна Війську Запорізькому,

присягнули на вірність московському царю Олексію Михайловичу. Мало значення і те, що українське суспільство довгий час потерпало від релігійних утисків з боку Польщі, в той час як Гетьманська республіка отримала в 1654 р. протекцію від православного монарха.

Тому Малоросія другої половини XVII ст. — це державність, яка була залежною від Московської держави і мала досить велику територію, куди входили землі Лівобережжя і частково Правобережжя, за винятком Волині і Галичини, що залишилися підконтрольні Польщі. Проте на кінець XVII ст. Гетьманщина включала лише Лівобережжя, що адміністративно ділилося на десять козацьких полків із столицею в Батурині. Найголовнішою ланкою козацько-адміністративної системи була виборна посада гетьмана, що свідчить про демократизм і республіканізм козацької держави [41, 79].

Ще однією характерною екзистенціальною особливістю молодій держави і українського суспільства другої половини XVII ст. була розмежованість і наявність суспільних станів. Вони сформувалися переважно після визвольної війни 1648-1654 рр., коли “революція” змішала шляхту, козаків, посполитих, міщан, духовенство. Остаточо цей процес завершувався в часи Гетьманщини. Дуже показові в цьому смислі пункти однієї з петицій козаків до царя: “Піддалися вони під високу руку його царської величності та б'ють чолом, щоб його царська величність звелів дати їм привілеї з вислими печатками, один на вольності козацькі, а другі на вольності шляхетські”[88, 139].

Старшина вирізнялася від козацького середовища і намагалася наблизитись до шляхти, а козацтво, як стан, теж було неоднорідне. Пізніше це привело до міжусобиць в Україні, бо кожен козак, міщанин чи старшина будь-як намагався здобути більше привілеїв для себе та своїх дітей. Характерним прикладом цього може бути поведінка гетьмана І.Брюховецького, який “ударив чолом” царю малоросійськими містами і селами та “... повернув з Москви... з достатками великими, бо там отдал

Україну” [89, 99]. Загалом, як бачимо, екзистенціально-гуманітарні засади Гетьманщини були філософсько-теоретично і значною мірою державно-політично неупорядкованими. Такою була вся Україна.

Так, українці мешкали і на Слобожанщині, на Правобережжі, що з другої половини XVII ст. знову було частиною Польщі, а також в Буковині та Закарпатті. Слобідська Україна — це ще одна українська земля, де існував автономний козацький устрій. Хоч Слобожанщина в XVII ст. була частиною російської держави, але військово-адміністративний устрій Слобожанщини був схожий з устроєм Гетьманщини. Міста Слобожанщини мали Магдебурське право, адміністративні посади були виборними, але полковника, що на пряму був зв'язаний з Москвою, вибирали на все життя, що потім привело до своєрідного родинного наступництва.

Велике значення в політичному житті України другої половини XVII ст. мала Запорізька Січ. Коли на більшій території України діяла Гетьманська воєнно-адміністративна система, Запоріжжя то визнавало, то не визнавало її, а в цілому продовжувало зберігати свої старі традиції. Територія Запорізької Січі сягала з півночі на південь — від Гетьманщини до Криму, із Заходу на Схід — від Бугу до Дону.

Загалом же, якщо дивитись на Україну другої половини XVII ст., то її територія була роздрібленою. Навіть ті її частини, що мали автономну державність та певне самоврядування, з року в рік втрачали свою окремішність. Підтвердженням даного процесу є листи Лазаря Барановича до царя Олексія Михайловича, в яких архієпископ скаржився на порушення “вольностей”: “Стану бить челом вашему пресветлому величеству... На вольностях наданых старому Хмельницькому, чтобы жили” [124, 59].

Якийсь час після смерті Б.Хмельницького державницьку лінію за інерцією продовжував І.Виговський. Він мав мету створити Велике князівство Руське. Ця ідея знайшла своє відображення в Корсунському трактаті зі Швецією, особливо в Гадяцьких угодах, творцем яких був Ю.Немирич. Він

дотримувався ідеї союзу Польщі, Литви і України. За його планом гетьман, як великий князь Русі, фактично ставав володарем України. Митрополит і православний клір мали засідати в спільному із поляками сенаті, в Києві без обмежень могли створюватись навчальні заклади і друкарні. Планувалося утримувати шістдесятитисячне українське військо та мати економічну автономію з власною грошовою одиницею.

Але це були відверто затухаючі державницькі потуги, бо наступники Б.Хмельницького, і це спостерігав Л.Баранович, не зрозуміли важливості захисту власних інтересів шляхом створення держави, виявили неспроможність організувати суспільство таким чином, щоб уникнути самопоїдання. Вже з часів гетьмана І.Самойловича, створилася така екзистенціальна ситуація, коли за визначенням М.Грушевського, Гетьманщина “тихо пливла без всяких конфліктів і перетрубацій на буксирі московської політики” [43, 226], бо козацька старшина і Москва прийшли до “порозуміння”.

Складні соціально-політичні процеси, роздрібленість суспільства і територій привели Україну другої половини XVII ст. до такого екзистенціального стану, який у вітчизняній історії іменується Руїною.

Суспільство України другої половини XVII ст., як відомо, було розділене на стани. Державотворчий стан — козацтво — внутрішньо ділився на старшину та на простих козаків. Хоча Л.Баранович схвально ставився до українського козацтва, проте вважав, що старшина — полковники та гетьмани, — не повинні сіяти чвари, а шукати злагоди, бо “согласієм государства возростает”, а козаки “роком управляются и действуют на авось” [124, 39].

Пізніше, у XVIII ст., С.Величко стверджував, що всі козаки — це шляхта. Незалежно від місця в соціальній ієрархії, від того, є у козака герб чи ні, всі вони “шляхетно уроджені” лицарі. Разом з тим С.Величко критично, в дусі творів Л.Барановича, характеризує полковників та гетьманів, які на його

думку, забувши про “загальне добро”, проявили потяг до корисливості і властолюбства. Влучно з цього приводу зазначає дослідник Ф.Канак: “Українській суспільно-політичній еліті у післякняжу добу випадали хіба що окремі десятиліття неперервного існування й безхмарного розвитку, тоді як у інші часи вона й ті, хто підростав до рівня еліти, пересаджувалися в позаукраїнський ґрунт і займалися неукраїнськими справами, або спроваджувалися в тюрми й заслання, змушувалися до життя у вигнанні і прислужництва ворогам України. Доля й заняття науковців старшини доби Гетьманщини, професорів Києво-Могилянської колегії...добре ілюструють цю сумну закономірність”[65, 85].

Дійсно, козацька старшина, особливо в другій половині XVII ст., домогалася закріплення свого панівного станового положення, що сприяло ідеям філософського авторитаризму та державно-політичному свавілля, починаючи від Ю.Хмельницького. Отже, Гетьманщина вже на початку свого існування потребувала філософії, котра була б достатньо демократична та гуманістична, орієнтувалася на згуртування українського народу. Таку філософію якраз і намагалися виробити українські просвітники на Чернігівщині та в Києві, серед яких в цьому плані найбільш виділявся Л.Баранович. Він не був поборником жорсткої фіксації станових інтересів, обстоював ідеї єдності і цілісності українського народу. Таку цілісність він пов’язував, як вже говорилося, із створенням “Нової церкви”, в той час як у XVIII ст. С.Величко шукав зразок ідеального суспільства в організації Запорізької Січі. Вона нагадувала собою республіку, де кожен мав змогу бути вільним у своїх діях, хоч підлягав безсумнівній дисципліні і мав рівне право голосу при обранні керівництва [195, 309].

Зауважимо, що українські мислителі ще у XVI ст., тобто набагато раніше від Л.Барановича, замислювалися над екзистенціальними проблемами українського суспільства. Причому вони теж мали певні уявлення про нове суспільство та ідеальну державу, котрі своїми витокami пов’язані з думкою

про києворуське княже начало або із започаткуванням державності іншого типу. Зокрема, в 1596 р. Семерій Наливайко — ватажок козацького повстання — подав польському королю Сигизмунду III свої “Кондиції” — план адміністративно-козацького устрою України.

Він передбачав перенесення політичного та воєнного центру козаччини із Запорізької Січі на незаселену територію у межиріччі Південного Бугу та Дністра. В історію цей проект увійшов під назвою “Проект Бузько-Дністровського Війська”[135, 233].

Відомий також проект українського літератора і мислителя Й.Верещинського, який називався “Задніпровська держава”. Це була модель суспільного устрою, яка побудована на принципах тогочасних теорій держави, де “означення” суспільного суверенітету пов’язувалось із абсолютною владою глави держави — “государя”. Загалом, як відзначає П.Сас, ідеї наділення українських козаків окремою державою в рамках Речі Посполитої були найрадикальнішим проявом теорії національної держави, аж до виникнення в XVII ст. Малоросії, як реальної держави на українській території [135, 273]. Сьогодні саме ці проекти демократичного розвитку українського суспільства дали можливість досліднику О.Шумилову зробити висновок, що: ”Українці впродовж своєї довгої дорадянської історії неодноразово послуговувалися демократичними суспільними інституціями, добре знали засади самоврядування...”[202, 44].

Оскільки в кінці XVII ст. виникає небезпека нищення Гетьманщини, то провідні українські мислителі, особливо вчені Чернігівського літературно-філософського кола під керівництвом Л.Барановича, намагалися в першу чергу створити таку теоретичну версію держави, в якій змогло б консолідуватися, стабільно функціонувати і мирно жити українське суспільство.

Підкреслимо у зв’язку з цим, що з другої половини XVII ст. і до останніх днів свого життя Л.Баранович був у центрі майже всіх значних

політичних подій. Він вів переписку майже з усіма видатними постатями України, Росії, Литви, Білорусії та Константинополя. Зміст його листів свідчить, що він був прибічником автономного статусу Гетьманщини, але його високий церковний сан вимагав і відповідних висловлювань на честь государя. Нерідко називаючи Україну “Росією”, Л.Баранович вважав: “России без православного государя жить неможно... Размножится Россия без главы неможно”[124, 69].

До таких висловлювань Л.Барановича підштовхувала запекла полеміка між православними і католицькими священниками. Тому він бачив в особі російського монарха ідейного соратника, який теж був проти підтримуваного Римом польського панування на Україні. Дана обставина зближувала українське духовенство з Московською патріархією. Пізніше така політика привела до приєднання у 1685 році Київської митрополії до Московської патріархії, хоч сам Л.Баранович в цій екзистенціальній ситуації зайняв етноцентристську позицію. Спираючись на реалії українського буття, він хотів бачити церкву в Україні незалежною від Москви. Про це Д.Бантиш-Каменський в “Історії Малоросії” пише так: “Между тем две власти, неподчиненные до того митрополиту Киевскому, сделались ему подведомственными: архиепископ черниговский Лазарь Баранович и киевопечерский архимандрит Ясинский. Но они отказались повинаться”[8, 337].

Тільки в 1688 році Л.Баранович, після шаленого тиску промосковських сил, довгих вагань та роздумів погодився підпорядкуватися Московській патріархії, але при умові: “...с подтверждением титула и права ставропигий”[124, 17]. Цю тенденцію непокори Л.Барановича Московському патріарху відзначає і дослідник його творчості В.Строєв, але в іншому ракурсі, який стосувався більш високої освіченості українських церковних діячів від російських. Зокрема, він пише, що українське духовенство проявляло “сознание наибольшей сравнительно образованности, в следствии

котрого оно ставило себя выше Московского патриарха и считало, быть может, унижительным для себя повиноваться ему” [151, 111].

Дослідження науковців, а також листування Л.Барановича та його твори “Меч духовний” і “Труби словес проповідних”, показують, що мислитель, як прихильник української етноцентриської позиції, неоднозначно ставився до протекції Московського царства. З одного боку, він лояльно ставився до царя, поділяючи позиції тієї частини українського суспільства, яка бачила майбутнє України в єдності з православною Москвою. З іншого боку, він розумів, що російський цар все-таки є “звір”, котрий намагається увірвати “ласий шматок”. Зокрема, про це Л.Баранович пише в одному з листів І. Гізелю: “ Посылаю к его величеству царю покорную их челобитную, если должно полагаться на волка”[124, 51].

Спостерігаючи та аналізуючи суспільні процеси в Європі, Л.Баранович, як патріот України, вважав, що ідеальний варіант держави — це держава самостійна та незалежна. Але, урахувавши реалії свого часу, мислитель розумів, що в тій ситуації самостійність, як варіант розвитку України, неможлива. Потрібні були відповідні сили і багато років, щоб незалежна Україна стала реальністю. Причому називаючи Москву — Московією, а Малоросію — Росією, Л.Баранович говорив І.Гізелю, як єдиній людині, з якою він міг говорити відкрито: “Пускай себя завистники терзают, а я вижу, что Россия подвигается вперед. Настанет время, когда она не будет нуждаться в сторонней помощи и даже будет пренебрегать нею”[124, 50].

Але на той час існував уже “Синопис”, написаний нібито І. Гізелем, в якому висловлювалось припущення про спільне коріння потомків Мосха та українців. Це підтримувало політику царизму, бо “Синопис” проводив думку, що ніяких суттєвих культурно-генетичних національних відмінностей між “московитами” і “малоросами” немає.

Якщо все сказане звести до спільного знаменника, тоді досить виразною стає соціально-філософська орієнтація Л. Барановича стосовно

екзистенціальних питань українського суспільства і державно-політичного устрою. Вони, нажаль, були мало зрозумілі гетьманам, серед яких траплялися просто безграмотні (І.Брюховецький та ін.). Серед інших урядовців Гетьманщини також не було лідерів, здатних виробити конкретну філософію суспільної діяльності. Тому виходило так, що Л.Баранович разом з іншими мислителями XVII ст. реально розробляв філософію українського державотворення та суспільного оновлення. Пізніше даний напрямок української думки продовжився у творах П.Орлика, С.Величка, Г.Сковороди тощо, котрі основу державності вбачали в Україні, а не в Росії, як це твердив Т.Прокопович. Ось чому безперечний історико-філософський інтерес викликає і питання про те, як Л.Баранович, будучи провідним філософом і церковно-політичним діячем Малоросії, розглядав екзистенціальні засади держави та шляхи оновлення українського суспільства.

Л.Баранович бачив, що в Україні середини XVII ст. потрібна була не стільки царська ласка, скільки свобода. Місію духовенства в українській державі Л.Баранович, таким чином, вбачав не у поширенні спрощеного богослів'я, а у проповіді свободи і її обстоюванні. Саме свобода ним розглядалася як фундамент міцного державного порядку. Якщо західноєвропейські філософи, сучасники Л.Барановича, наполягали на пріоритеті державного права, вбачаючи у виконанні його приписів справжню людську свободу, то український філософ людську свободу пов'язує із поступом освіти і розвоєм пізнання та моралі. “Вся Книжники научивыйся, — пише Л.Баранович, — подобен есть челаеку домовиту, иже износит от сокровища своего Ветхая и Новая” [12, арк.194]. Можливо у обґрунтуванні людської свободи Л.Барановичу допомагала християнська релігія. Адже як пише В.Миронов: “В рамках релігії посилюється раціоналістична тенденція з елементами античного сприйняття світу та роллю в ньому людини” [103, 51].

Коли Т.Гоббс у Англії чи Б.Спіноза в Нідерландах свободу розглядали як реалізацію пізнаної природної необхідності, котра, гадалося, одночасно

співпадає із божою волею, а сама ця реалізація, вважалось, мала форми підкорення особи волі володаря, то Л. Баранович свободу розумів як свободу совісті. Вона повинна спиратися на мораль, творчість і пізнання, а гарантувати свободу мала б держава, підтримуючи просвітництво. Такі погляди відповідали реаліям української державності другої половини XVIII ст., виражали нагальні потреби українського суспільства, якому не давали можливість, як писав Л. Баранович, “дух перевести” ні польські королі, ні московські царі, ні кримські хани [124, 97].

Спираючись на зарубіжний та український досвід, Л. Баранович виробляв своє розуміння шляхів перетворення екзистенції українського суспільства, яке несло в собі дві ідеї: явну та приховану. Така позиція мислителя відповідала світоглядним установкам бароко, згідно яким душа і думка повинні були розриватися між двома з'єднаними світами, двома логіками, двома структурами — наявним буттям і буттям невидимим, “забуттєвим”. Наслідки такого роздвоєння, привели до того, що, наприклад, в XIX – XX ст. багато дослідників творчості Л. Барановича не зрозуміли намірів мислителя. Л. Баранович не хотів, щоб Україна знову ставала жертвою намірів якоїсь держави. “Много имеем в міре сем, — писав мислитель, — наипаче в лютая сія времена, розбойников ищущах нас погубити” [12, арк.67]. Він бачив, що для Малої Русі вкрай необхідне вироблення власних принципів самоорганізації і самооновлення, без чого вона просто не здатна зібрати себе до купи.

Адже “видимо” Малоросія з другої половини XVII ст. ніби й була самодостатньою, але, не маючи чіткої державної означеності, виявлялась щоразу “нічиєю” територією, зоною пограбування та воєн. Після 1654 р. проти козацького війська тричі воювала в Малоросії московська “рать” і ще більше польські “жовніри”. Тому Л. Баранович намагався сприяти формуванню на Гетьманщині хоч якоїсь цілісності, заснувати хоч якісь загальні, обов'язкові для всіх правила життя, звести все до однієї системи

вартостей і оцінок, сформувані одні закони, котрі за тих умов були б правильними. Ніхто, писав він в “Трубах...”, не знає дорогу на Небо, бо воно — “престол” невідомого людям Господа. Людям же дана земля, на якій “Мудрость и Целость наша имать быти на основаїи крепком...”[12, арк.66].

Тут мислитель наслідує Аврелія Августина, який мудрістю називав знання речей божественних, а сам термін “знання” вважав загальнолюдським [162, 64]. Велику роль при цьому Л.Баранович відводив народу, здатному до пробудження і поступу, але головою цього “велета” повинен бути, на його думку, провідник, озброєний православним вченням. Як пишуть сучасні дослідники: “Роль релігії в розвитку суспільства не піддається однозначній оцінці ...У релігійному світогляді є і важливі для людства ідеї та думки: збереження миру на Землі, єдність людського роду, збереження загальнолюдських цінностей, культивування духовності і моральних початків особистості та ін.”[174, 13]. Отже народ має бути опорою суспільного ладу, але лише в тому разі, коли він об’єднаний навколо високоосвіченої особистості єдиним з нею уявленням про благо, справедливість і закон. Сформулювати і утвердити його, гадав просвітник, може тільки духовно-інтелектуальний провід, очолений Христом, як “Новим Адамом”, або принаймні, “Новим Лазарем”. Адже ті, що “купують себе села, купують супруги волів, на землі сеют, и с богатством глаголют души своей: яждь, пій, веселися, зрят на лица, богатия любят, нищих ненавидят [12, арк.286]. Христос же — учитель народів, як і Лазар, “нікогда даже богатий не був, но всегда тако нищ”[12, арк.303].

Завершуючи даний підрозділ дисертаційного дослідження, напевне, доцільно зробити висновок про те, що екзистенціальних підстав для філософських роздумів стосовно оновлення українського суспільства було більше ніж досить. Л.Баранович був свідком не лише польської експансії та турецької навали на Україну, а й нападів московського війська у 1668-1669

роках на Новгород-Сіверський та Чернігів, внаслідок яких від багатьох сіл залишилися згарища.

Це переконувало мислителя в тому, що без відповідної соціальної провідної концепції люди в Україні не можуть існувати. Тому він вважав, що український народ може зайняти “межову” позицію між наявним добром і злом. Він був переконаний, що потрібна суспільна воля, зорієнтована на зрозумілий усім ідеал. Така воля — гарант оновлення українського суспільства, його свободи та національної державності. Л.Баранович був впевнений, що побачивши свої нещастя, відображені в його творах, як у “зерцалі”, такими, якими вони є насправді, українське суспільство збагне їх витoki та виробить уміння ухилятися від них.

Для мислителя всяка незгода серед людей або “гріх” — це наслідки невігластва, яке панує в суспільстві. Тому він намагався знайти гуманний спосіб, що дозволив би вивести суспільство з вузьких екзистенціальних рамок “язичництва”, яке, на його думку, і породжує гріх.

Л.Баранович намагався пояснити людям в Україні причину їхніх лих. Вони зображувалися як частина “пекла”, котре повинне збуритися Христом. Проте лідерство Христа не є безальтернативним. В цьому нас переконує Ю.Хрустальов, котрий підтримує думку К.Ясперса про те, що : ”Христос, Будда, Конфуцій, Піфагор не говорили нам про те, який сам світ, в якому ми живемо, а скоріш за все пропагували, як жити в цьому світі, щоб бути гідним його” [179, 81]. Поряд з Христом Л.Баранович вводить “Нового Лазаря”, що дає людям право вибору між Христом, як “Новим Адамом” і “Новим Лазарем”, що наслідує на землі Христа, стає “святим”. Таке право, отже, мусило визначити загальний напрям українського суспільства на тривалий час. Інакше кажучи, Л.Баранович гадав, що поєднання “божественного” і “мирського” могло в Україні гарантувати людині можливість вільно розвиватися і творити своє майбутнє.

Л.Баранович створював свої суспільно-філософські концепції у відповідності до перехідних умов національного буття, хоч як відзначають дослідники Ф.Канак та В.Лобас: “Перехідні стани національного буття і є власне перехідними епохами, адже змістом їх є розпад старої та становлення нової системи цінностей, трансформація їх...”[64, 71]. Проте згодом, у XVIII ст., так сталося, що поступово Україна втрачала свою автономність та незалежність, у зв'язку з чим зникла потреба у відповідних соціально-філософських концепціях оновлення суспільства. Але філософські ідеї українських вчених XVII-XVIII століть є дуже важливе і цінне джерело для сучасної історико-філософської та соціально-політичної думки. Тому, на щастя, справдилось побажання Л.Барановича, щоб “залишити по собі праці на користь церкви Божої і заслужити від людей добру пам'ять” [124, 80].

Осмислюючи, зокрема, екзистенціальні проблеми сучасного українського буття, ми в творах Л.Барановича та його ідейних сподвижників знаходимо філософські відповіді, хоча вони бувають “затемнені” символікою мислення українського бароко.

2.3. Філософсько-релігійний характер вчення

Л.Барановича про суспільне оновлення

Роздуми на терені України над проблемою співвідношення “божественного” існування і мрій про реальне заможне людського буття, котрі потім були визнані утопічними, розпочалися, звичайно, не від доби українського бароко, і навіть не з часів спроб поширення християнства в Русі, а значно раніше, коли панувало багатобожжя. Про це говорять і новітні археологічні та мовознавчі відкриття. Так, російський вчений А.Г.Кіфішин прочитав протошумерські клинописні написи на святилищі “Кам'яна Могила” біля Мелітополя. Вони належать до часів, що передували і спорудженню єгипетських пірамід, і складанню ведичних книг, і появі юдейської Біблії, не кажучи вже про греко-римську культуру.

Зіставивши з текстами клинописних табличок найдавнішого архіву, знайденого археологами у північно-месопотамському місті-державі Шу-ну-ін, А.Кіфішин в такий спосіб дешифрував і протошумерські написи, що є в Україні. Ці надписи, зроблені у часи різних династій з чого висновується, що шумери не раз поверталися до Кам'яної Могили, яка, ймовірно, була їхнім таємним святилищем упродовж кількох тисячоліть до нашої ери. Тому не дивно, що на їх підставі можна простежити імена давніх шумерських богів, певні ієрархічні відносини між ними, а отже, і погляди на суспільне життя. Останнє відбилося, як відомо, в “Поемі про Гільгамеша”, поемі “Подвиги Нінурти”, “Епосі Ірри” та інших дотичних до написів Кам'яної Могили пам'яток.

Звичайно, твердити, що згадані твори “українські” неможливо, але вони були відомі на землях, які нині населяє український народ. Міркуючи над ними В.М.Нічик пише: “Можливо, саме звідти походять пізніші уявлення про три світи (нава, права, ява), три джерела, три дороги, три здатності душі, трьох синів і трьох братів і, врешті, про наш тризуб, що засвідчується казками, міфами, легендами, пов'язаними з віддаленими від сучасності світоглядними уявленнями” [112, 116].

У пам'ятці “Велесова книга”, створеній, скоріше, пращурами українців, що були язичниками і негативно ставилися до християнства, також стверджується, що “Бог є єдиний і множествен” [207, 2]. Але в усіх дохристиянських релігійно-міфологічних системах, на відміну від християнства, де Бог єдиний за суттю, але троїстий в особах, котрі і самостійні і взаємопроникні, ці особи чітко не віддиференційовані, взаємозамінні, являють собою личини єдиної безособової творчої стихії.

Це були лише шаблі підходу до християнського монотеїзму, котрий, на відміну від політеїзму, вже не нівелює, а підкреслює, виділяє суспільне значення особистої першості в обоженому чи божественному бутті. Тому і Л.Баранович, підкреслюючи єдність за суттю осіб “Трійці”, водночас їх

індивідуалізує. Відгукуючись на дискусії між християнськими течіями, він обстоює східнохристиянське, вірніше, православне розуміння божественних іпостасей, використовує їхнє символіко-поетичне тлумачення тоді, коли творить свої проекти нового суспільства та нової держави.

Серед осіб Трійці Бог-Отець є, на його думку, безначальним, невідомим і непізнаним, вічним, всездатним (“всемогим”) першоначалом, від якого походить усе суще, бо наділене його буттям. Як уже згадувалося раніше Бог-Син, народжений від Отця заради спасіння роду людського, під впливом та дією Святого Духу втілюється від Діви Марії й, ставши істинною людиною, не втратив свою божественність. Тому для Л.Барановича був неприйнятним погляд, який відстоювали деякі напрямки антитринітаризму. Вони твердили, що Христос був звичайною людиною, народженою від смертних батьків — Марії та Йосипа, котра лише за свої заслуги у справі спасіння людей була вознесена на небо й сподобилася імені Бога.

Дотримуючись християнсько-православних поглядів, Л.Баранович вважав, що Христос є “Человек без грѣха, и без лица человека, но с лицом си Божественным, не просто Человек, но Бог и Человек, имеяй едино Лицо, два же ества — Божество и Человечество”[12, арк.302]. Таке тлумачення Христа нагадує деякі сюжети з казок і міфів українського народу, які й до нашого часу зберігають язичницькі традиції. Адже саме в них людина вперше постає як ідеальний герой, котрий уособлює в собі частку неба і землі. Дослідження ж творів Л.Барановича показує, що питання про співвідношення людського буття з ідеалом є принциповим. Його тривожить непередбачуванність, безладність, спонтанність буття, що охоплює Україну. “Світ у злі лежить” — не раз повторює мислитель. Звідси — не тільки утопічний заклик “воскресати”, але й утопічний образ “мандрівника”, “подорожнього”, який не може знайти собі творчий спокій ні на Землі, ні під Землею, бо там і там одне і теж — “ад” і “гроб”. Тому він шукає “царство Боже”. Як відзначає Ю.Кимельов: “Людині в її існуванні Бог не даний безпосередньо. Ця

обставина змушує філософсько-теологічну думку постійно створювати або варіювати вже наявними доказами буття Бога, а також відтворювати чи створювати філософські вчення про характер божественної реальності та її відношення до світу і людини “[69, 172].

Суспільство поставало перед Л.Барановичем як сфера безроздільного панування демонічних сил. “Течет ныне кровавая река, — констатує просвітник, — паче реку Черное море бысть из крове людей православных”[12, арк.250]. Порятунок же від руйнівних сил — тільки в оновленні суспільства на землі. Внаслідок цього вирішальним ставало для просвітника питання про статус Христа-рятівника. Адже й до християнства подібна проблема будила людську думку, яка шукала “надлюдину”. Зокрема, у Греції надлюдьми були Геракл, Тезей та інші міфічні герої. Вони були Людино-боги, рятували людей і сприяли їм у боротьбі проти зла. Христос же різниться тим, що він — Бого-людина. Він рухається не від Землі до Неба, а від Неба до Землі. Людина бореться з людиною та із тимчасовими земними чудиськами (леви, царі і т.д.), як це робить Геракл, а Бог, згідно з християнською версією, вічно бореться із Дияволом — сутністю невидимою і духовною, як і сам Бог.

Крім цього, Геракл, Тезей, Орфей, словом, людина тільки за подвиги стає безсмертною, а Христос від часу народження безсмертний. Він приходить перемогти Диявола і визволити від нього людей, даруючи їм безсмертя. Людинобог Прометей краде секрети богів і передає їх людям, а Боголюдина Христос має справу з людьми, створеними Батьком, і навчає їх через слово. Образ Людинобога, можна сказати, властивий українській казці “Як Іван ходив до Сонця”, в якій Іван підслуховує секрети Сонця і передає їх людям. Але сонце тут народжене Матір`ю (Землею), від неї воно “сходить” і до її дому “заходить”. Тут “мати” посилає сина, а у християнстві Бог — Батько “народжує” Сина через жінку, а далі — присуджує йому тілесну смерть та безсмертя через “дух”. Але через Дух вийнятковий, тобто “святий”,

котрий в християнстві є подавцем дарів людині, які визначають її здатності і нахили. Оскільки питання про те, як Бог роздає “дари“, було відкритим, то християни власною видумкою бажали заповнити прогалини, які вони знаходили в біблійних книгах, зустрічаючи питання, подібні до вище згаданого, а також інші.

Виникали внаслідок цього різні легенди і перекази, тобто “чуда”, — про створення світу, янголів, про Адама та Єву, їхній гріх, про старозавітні й новозавітні біблійні постаті, про загробне життя, пекло та рай тощо. Спершу ці “чуда” поширювалися в усній формі, згодом їх було записано, і навіть поєднано з текстом біблійних книг до такої міри, що тяжко доводилося потім їх вилучати із біблійних переказів. Далі на Заході, коли вороги католицької церкви почали ними послуговуватися для своїх власних цілей, церква заборонила користуватися ними, й вони появилися у списках заборонених книг. Але заборона посилила до них інтерес, стала поштовхом до ще більшого їх поширення, пробуджувала ще більшу до них цікавість.

Що цікавило людей у цих заборонених або апокрифічних оповіданнях? Передусім апокрифічні перекази й оповідання торкалися питань, про щасливе життя у “царстві Божому”, які дуже захоплювали людей. Крім того, автори апокрифічних переказів виявляли сміливість думки, багатство уяви. Ось як розповідає один із поширених в Україні XVII ст. апокрифів про постання людини: “Коли Бог покликав до життя чоловіка, тіло його створив із землі, кості — із каменю, а кров — із моря, очі — із сонця, думки — із хмаринок, зір — із світла, віддих — із вітру, тепло — з вогню”[61, 203].

Загалом же в Україні XVII ст. досить творчо і оригінально витлумачувалися релігійно-церковні положення. Наприклад, у “Ключі розуміння” Іоанікія Галятовського, учня і соратника Л.Барановича, в одному із казань говориться, що існує “літеральна”, “фізична” тобто учинена з каменю або з дерева церква, і така церква, що має тільки “духовний сенс”, а тому не може бути виражена образом кам'яної чи дерев'яної споруди. Аби

виразити цю невидиму, духовну церкву, І.Галятовський добирає найрізноманітніші назви, що перегукуються з апокрифічними текстами. Вона постає перед ним як “виноград”, тобто сад, де визрівають плоди духовні; як “голубиця”, що підноситься до неба на крилах віри, як “Корабль”, що пливе у морі земних пристрастей; нарешті, як “тіло Христове”: волосся на ньому — святі мученики, очі — пророки, зуби — законники (ченці), тіло — єпископи та архієпископи, руки — царі праведні, гетьмани та воєводи. “Знайдуться, — зауважує І.Галятовський, — ще численні імена інші, котрими церква свята називається”[26, 83-86]. В роздумах про Церкву І.Галятовський наслідує Блаженного Августина, який вважав, що становлення Церкви, як Града Божого є підготовка майбутнього Царства” [100, 111].

Отже, в Україні XVII ст., можна сказати, домінував специфічний стиль мислення і пояснення світоустрою, людини, суспільного життя. Він характерний синтезом символічного і реального, понятійного і предметного, релігійного і мирського, внаслідок чого вони виступали взаємозамінними при поясненні суспільних процесів. Принаймні, у творах Л.Барановича, І.Галятовського, І.Максимовича тощо не зустрічається думки, наприклад, про те, що церква — це “містичне тіло Христа”, котра типова для сучасного православ'я (С.Булгаков, О.Мень та ін.). Церква в Україні XVII ст. мислилася як процес суспільного існування, пов'язаний із всіма природними, господарськими, управлінськими та духовно-пізнавальними функціями людей, а не як потайна, тобто містична, структура. Навпаки, церква, як суспільна організація існування людей, представлена “духом” як словом, зміст якого цілком предметний, видимий, представлений і фізичною спорудою церкви-храму, і спілкуванням (“духовним життям”) людей, і порядком людських взаємодій, ієрархією церковної і державної організації, словом, всіма інститутами і сторонами суспільства.

Доцільно на наш погляд, зауважити, що саме в другій половині XVIIст. в Україні виробляється такий стиль філософствування, який протягом,

принаймні, трьох віків давав можливість багатьом мислителям в умовах офіційного панування церковності проявити самобутність поглядів і вирішувати філософські проблеми, що виходили за межі релігійно-церковних настанов. Тому мав рацію І.Мірчук коли писав: "Мета української філософії — пошуки миттєвої правди. Її сутність ніколи не знаходить свого вислову у чистій абстракції, у безпосередньому пізнанні реалій, а прагне виявитись практично у чуттєво-релігійному наставленні, в етичному ладі, розв'язанні світових подій" [104, 89]. Так, наприклад, поєднуючи релігію, філософію, етику, політику, мистецтво і науку, українське бароко стало базою поступу гуманістичних ідей в українській філософії XVII ст., котрі, власне, й стали наріжним каменем поглядів Л.Барановича на суть і напрямок оновлення тогочасного українського суспільства.

Перше, що помічається при вивченні соціально-філософської концепції Л.Барановича, це те, що в ній йдеться про таку людську особистість, котра здатна самостійно, і в той же час відповідально, на рівні суспільно-значущої особистості, взяти на себе функцію суб'єкта таких соціально-політичних перетворень в українському суспільстві — церкві, які дозволили б усунути всі наявні в ньому соціальні негаразди. Тому соціальне вчення Л.Барановича синтезує не тільки релігійне і світське, але й комплекс теоретичних уявлень про практичну реалізацію гуманістичних ідеалів. Останнє, власне, і утворює стрижень його бачення шляхів і методів оновлення людини і суспільства. Він вважав, що людяність — це чинник, що являється не заслугою, а специфічною творчою властивістю людини, котра виражається в добродійствах: "Как сами получим доброе, так и другим передадим доброе; хотим себе дороги торной, проторим ее сами; благодарность будет вместо заслуги" [124, 93].

Разом з тим Л.Баранович розумів, що шлях суспільних перетворень передбачає не тільки реалізацію гуманістичного потенціалу людей. Він насичений труднощами, пов'язаний із доланням суперечностей, а тому й

ризиками. Адже саме в соціальній творчості люди найчастіше стикаються з невідомістю та неспівпаданням своїх життєвих проєктів із результатами їх опредметнення. Через це Л.Баранович говорив, що “жребий наш в руках Господних; что предопределено, того никто не минет” [124, 149]. Проте і людина у своїх діях повинна бути пильною і активною, повинна замислюватися над тим, як її дії позначаться на суспільних процесах. “Поступайте, — писав український просвітник, — как можно верно, не как неразумные, но как мудрые, умея пользоваться временем; потому что дни лукавы; но избавь нас от лукавого” [124, 178].

Необхідно відмітити, що питання про перетворення суспільства, котрі осмислювалися українськими просвітниками і філософами XVI-XVIII ст. привернули увагу деяких сучасних вчених та письменників. Зокрема, М.Захарченко відмічає, що відомий полеміст XVII ст. І.Вишенський: “Не висуває чіткої програми організації суспільного життя, а ті ідеали, що пропонує, пов’язані більше з минулим, ніж із сучасним, а тим паче майбутнім соціальним устроєм” [145, 99]. Так само М.Захарченко говорить і про погляди Л.Барановича, коли пише: ”Звичайно, марно було б шукати в творчості єпископа рецептів соціального устрою, усунення розбрату й кровопролиття; він покладає надії лише на Бога” [145, 124]. Зрештою, тільки у Т.Прокоповича, з погляду М.Захарченка, з’являється “новий факт в історії вітчизняної соціологічної думки і факт досить значний: чи не вперше за масою визнається можливість активної історичної творчості, її участь в державному житті.” [145, 126].

Можна, звичайно, погодитися із твердженнями М.Захарченка, але в тому разі, якщо обмежимо аналіз поглядів Л.Барановича на суспільні перетворення розглядом кількох його віршів. Проте вже навіть викладені вище його думки, взяті нами із листів до різних осіб, вказують на те, що якраз при вирішенні суспільствотворчих питань Л.Баранович менше всього сподівався на Бога. Крім цього, необхідно належним чином урахувати і той

соціокультурний та державно-політичний стан, в якому перебувала в другій половині XVII ст. не лише Малоросія, а практично вся Україна. Адже національно-визвольна війна проти Польщі тривала з невеликими перервами майже до кінця 60-х років XVII ст., потрапивши під пильний нагляд уряду Московського царства. Внаслідок цього основним чинником, що так чи інакше об'єднував український народ, виявилася військова потуга, що стимулювала мілітаристське світобачення і породжувала ілюзію можливості вирішення суспільствотворчих питань силовими методами. Причому, цілком слушно зауважує А.Макаров, що “український мілітаризм” того часу був особливий, тобто “мілітаризм благородний”, оборонний, насичений співчуттям до народу, щирим патріотизмом, але, тим не менше, як і всякий інший, не позбавлений певного солдафонства і небезпечних тенденцій дегуманізації суспільної свідомості [96, 121].

Все це змушувало уважних українських аналітиків другої половини XVII ст. замислюватися над вірогідним результатом сакралізації “шаблі і війни”, хоч і “благородних”. Панування шаблі в системі суспільного світоглядного мислення вело до морального виправдання суспільства, “що у злі лежить”, та жорстокості у міжлюдських стосунках. Зрештою, підкреслює Л.Нагорна, в українській ситуації другої половини XVII ст. “...відбувалася своєрідна дуель між “марсіалістами кривавими” і гуманістами, які бачили небезпеку освячування насильства, в числі останніх був Лазар Баранович...”[106, 63].

Отже, вагомих підстав, котрі б підтверджували думку окремих сучасних дослідників про те, що Л.Баранович зовсім був байдужим до питань суспільних змін в Україні, дисертантка не вбачає. Поділяючи з цього приводу міркування й аргументацію А.Макарова та Л.Нагорної, ми вважаємо, що саме перетворення України у своєрідний військовий табір, яким все більше керував московський уряд після того, як І.Брюховецький “ударив чолом” Олексію Михайловичу “всіма городами” Малоросії, змушувало Л.Барановича

шукати відповідну суспільну альтернативу цій тенденції. В одному з листів до І.Гізеля чернігівський архієпископ зазначає, що на всі спроби домовитися з царем щодо української автономії, з Москви “отвечают молчанием”, а якщо ідея автономії “отвергнута, то с вероятностію можна догадываться, что это настоящее наше — наша гибель, а пока только гнут нас, но не ломают” [124, 149].

Загальна суспільна обстановка в Україні другої половини XVII ст., таким чином, вимагала у першу чергу “упразднення смерти”, що панує на землі і перетворює її в справжнє пекло. Тому Л.Баранович підтримав видання богослужбника “Тріодіон”, де сама Земля, котра заодно є також Богородиця, посилає свого сина Христа: “Йди чадо в ад, яко Бог Воскресити с Адамом, иже изу Адама падших тлію...” [169, арк.174]. Мислитель, “в сіє железное время” міркував над тим, як “падшого Адама” і його нерозумних потомків, котрі нищать один одного у чварах і війнах, спрямувати у мирне животворче річище. “Течет кровь ву нынешняя кровавая времена, юже язицы проливают. Сей кровавый источник, — звертався до Христа у “Трубах словес проповідних” Л.Баранович, — изсуши, вместо него пусти от Храма твоего своего Чудесами кипящую свою воду : юже нечестия наши очисти” [12, арк.10].

Роблячи попередній підсумок розглянутому вище, можна констатувати, що вчення Л.Барановича про суспільство у практико-політичному аспекті було філософсько-релігійною відповіддю на нагальні і перспективні запити сучасного йому стану українського буття. Воно пропонувало консолідуючу ідею масової діяльності — упорядкування суспільних відносин через утворення в Україні “Нової церкви”; пропонувало й спосіб суспільного оновлення: припинення внутріукраїнських чвар; формулювало зразок людської поведінки — спосіб життя Христа. Таке переплетення в суспільному вченні світського і церковного, земного і людського із “небесним” і теологічним при вирішенні теоретичних питань

суспільних перетворень, як зазначалося нами у попередніх підрозділах, являються неодмінними рисами соціальної утопії.

Своїми витоками і структурно, справедливо відзначає сучасний відомий дослідник “козацької держави” В.Шевчук, утопія завжди поєднує реальне і нереальне, примикаючи від часів світоглядного панування в Європі християнства до властивого йому вчення про рай. Проте хронологічно зміст утопій змінювався. Спочатку, констатує В.Шевчук, утопія постає у формах різних варіацій опису раю, тобто такого життя, яким усі люди задоволені. Загалом такі описи являють собою не теологічні уявлення про рай, а нібито про “Утрачений рай” (1664 р.) [102, 27-351] чи “Віднайдений рай” (1671 р.) Джона Мільтона.

Другим типом утопічних уявлень є образ суспільства чи держави, що знаходяться на острові чи десь далеко на Сході, але до якої добираються мандрівники (Д.Свіфт, Т.Мор та ін.). До них належить також “царство Попа Івана”, розповіді про яке були вельми популярні в Україні в часи середньовіччя і після нього. Типологічно ці описи близькі до описів раю, але мають земне походження і земний характер.

Третій вид утопічного мислення включав думки про реформування того ладу, що є у тій країні, де жив мислитель. Він пропонував "найкращий" устрій суспільства на системі авторських роздумів про монарха, про те, який він має бути і як має управляти (Н.Макіавеллі, С.Оріховський, С.Климовський та ін.).

Четвертий різновид утопічності включає концепції, що мали реальні спроби реформувати суспільство, але які не вдалися в силу тих чи інших умов. Тобто це невітлені світські проекти, котрі, однак, були близькі до можливої реалізації [195, 350].

Віддаючи належну шану дослідженню В.Шевчука, зауважимо, що у творах Л.Барановича, з нашого погляду, присутні всі згадані ним типи утопічного мислення, хоч вони у творах просвітника представлені

специфічно. Звичайно, вони не відірвані від загальноєвропейських та християнських філософських концепцій суспільства і його устрою. Ідеальне суспільство бачилося українському філософу, як і більшості його попередників і сучасників, передусім в образі раю. Але всю його красу, всі засоби матеріального забезпечення людей, тобто палац із садом, чудову природу, тварин, птахів, він переносить з неба на землю. Тому Л.Баранович пише: “Рай на землі вже такий, як у небі”[4, 166].

Тобто у Л.Барановича рай переходить зі сфери легендарної в сферу наявної реальності. Проте “небесний” або позаземний рай він прославляє і залишає як взірець для устрою життя людей. Отже, концепція раю в його творах набуває риси єдності і відмінності небесного і земного. Зауважимо у зв'язку з цим, що в українській дохристиянській культурній традиції люди вірили, що існує декілька раїв, і душа людини після смерті може по них мандрувати, якщо вони для неї будуть відкриті.

Правителем небесного раю є Бог, а земним раєм, за Л.Барановичем, повинен правити син Божий, тобто Ісус Христос. Раніше, у прадавні часи, повчав архієпископ, він був не задоволений своїми підлеглими, але зараз змінив своє враження. “Помраченное прежде лице Христово, — пише просвітник, — ныне нам сияет паче Солнца”[11, арк.5].

Рухаючись у контексті християнської світоглядної традиції, згідно з якою Ісус Христос виводить праведників із пекла та “гробу” і веде їх у рай, мислитель сучасну йому ситуацію в Україні порівняв з “гробом” та “адам”. Біди на неї сипалися з усіх боків, про що Л.Баранович говорив слідуюче: “Так як на човен хвилі налітають, на Україну біди нападають. Ні, і ще гірше! Човен воду крає, а Україна в крові потопає”[4, 174].

Тому, на його думку, тільки ідеальна боголюдина — Христос, повинен стати тим лідером — “світлом”, який навчить жити “мертвих” українців. Мислитель учив, що Христос прихильний до українського народу і навчить його, як вийти із “живого гробу”: “...свет в тме гробной светится и тме его не

обять, и в гробе живот живет и мертвих жити научит”[11, арк.4]. Проте Л.Баранович у своїх творах не поділяє повністю популярну в бароковій українській думці і тему про “збурення пекла” Христом, в якій проглядаються ідеї анархії. Рай на землі не настане, якщо зникне держава, володарі, податки, злидні, “погибе власть”. Через це Л.Баранович виступає як прихильник державної влади, але такої, що спирається на принципи високої моралі та гуманізму. Анархічні ідеї утопічного раю, в якому “всі вільні”, творилися в соціальних низах, а їх реалізацію ми бачимо насамперед у втраті Україною на тривалий час власної державності. Ідеали простих людей пов’язані переважно с таким раєм, де відсутнє соціальне гноблення, але повсякденно панує щедра матеріальна забезпеченність. Зважаючи на це, Л.Баранович вважав, що тільки безтілесним душам, котрі потрапляють в рай після смерті, земна їжа і напої цілком зайві. “Лиш на сьогодні, — писав він, — ми хліба благаєм, що буде завтра, про те вже не дбаєм, бо після смерті нам хліба не треба, хай лиш допустить господь нас до неба” [4, 170].

Думки в українському суспільстві про райське життя, але без вказівок чи порад, на яких принципах треба його організувати і забезпечити, віддаляли людей від конкретної праці, а також від християнських обов’язків. Тому досліджуючи твір Л.Барановича “Меч духовний”, В.Строєв” відзначав: “Він (Баранович — прим.Л.Чорн.) піклується, що між людьми нема згоди і любові і називає цей час (XVIIст. — прим. Л.Чорн.) бідним в моральному відношенні. Тому він направляє своє слово проти недоліків життя і вказує причини тої руїни, яку зараз переживає народ” [152, 395].

Головною причиною була система гноблення. Багата на плоди українська земля потребувала працьовитих людей. Чернігівський архієпископ був проти рабської праці і непосильних податків. Він часто нагадував у своїх листах до сановників, що “овець”, тобто селян, треба стригти обережно, залишаючи дещицю на наступний раз. Л.Баранович підкреслював значущість сільської праці, бо поля і живність треба доглядати. Для Л.Барановича

справжнє щастя людини крилося у праці. Він підкреслював: “Піт з людей ллється, то рать не кривава, праця нелегка, жнива — не забава”[4, 170].

Своє ідеальне суспільство Л.Баранович порівнює з раєм, перегукуючись з усіма знаними на той час в Європі утопічними концепціями, хоч і незалежно від них. Наголос Л.Баранович робить на соціально-політичній змістовності суспільного буття людей, на етичному аспекті їхніх соціальних цінностей, а не на науково-технологічній раціональності, що було характерне для західноєвропейських вчених. Причому він широко використовував описи “чудової землі” (раю), які захоплювали уяву широкого загалу українського люду своєю поетичністю. Іван Франко писав про це так: “Коли простий народ і малокультурні уми шукали в таких далеких подорожах і походах тільки диковин та монстрів, то для високоосвічених письменників, філософів та політиків — се були рами, в які вони вмещували свої ідеальні конструкції кращих держав і суспільностей. В описах мандрів розвивається так звана соціально — політична утопія, себто опис якогось далекого фантастичного краю з ідеальним громадянським і державним устроєм”[176, 5].

Відповідно до цього тлумачення, Л.Баранович свою концепцію ідеального суспільства та держави розмістив у “рамці” раю земного. Державу він змалював в образі церкви, а її правителя в образі Христа, що бере приклад з Бога-батька та одноосібно керує країною, утверджуючи рай земний. “Сам Христос, — писав мислитель, — воююцю свою Церкву, аки корабль управляет... Наученый Господом не чим иным”[11, арк.1]. Тобто в утопічній державі-церкві Л.Барановича вся влада централізована і, власне, монархічна.

Дане розуміння деякою мірою нагадує міфічну легенду про “Попа Івана”, котрий живе на Далекому Сході, тримається християнської віри, походить од трьох царів, що прибули поклонитися новонародженому Христу. Іван — цар і св`ященник водночас. Нема в його царстві ні злодія, ні розбійника, ні завидливої людини, бо всім земля Попа Івана багата. Популярність даного міфу в Україні пояснюється тим, що люди були в масі

неосвічені, жили ізольовано від світу, далі свого селища рідко ходили і уявляли царство Попа Івана реально існуючим раєм [137, 182].

Подібне розуміння було близьке українським просвітникам XVII століття, які були, як правило, ченцями чи священниками. Разом з тим це розуміння було близьке до уявлень бездержавного етносу про ідеальне буття. Очевидно, цим і пояснюється особлива популярність легенди про царство Попа Івана в Україні та її численні ремінісценції у логічних структурах наших давніх філософів, тісно зв'язаних із християнським баченням світу. На такій основі, вважає В.Шевчук, збудовано утопічну систему І.Вишенського [195, 360], який мало жив на Україні, а більше в Афоні, за її межами в кінці XVI і на початку XVII століття. Але, на відміну від І.Вишенського, що звертався “до всіх в людській землі”, якому була чужа ідея національної самобутності українського народу, Л.Баранович був поборником прав і свобод українців, піклувався про їх долю. Якщо І.Вишенський говорив: “Я з народом заповітів не складав і відповідей не творив, і на очі не здибувався” [22, 178], то Л.Баранович навчав людей: “Потрібно злості покинути заїлі, на Україні не один гине. Хто сам — потоне, в гурті — переборе! Хай Україна буде єдина!” [4, 174].

Коли І.Вишенський вважає, що ідеальне суспільство вже існувало в минулому, а цивілізація пішла по несправедному, хибному шляху і треба це хибне відсікти та повернутися до того стану, коли існувала первісна християнська простота й бідна чесність, то Л.Баранович розуміє людину багатою здібностями, досконалою і розумною. Українській людині, як він вважав, не вистачає лише мудрого правителя та розуміння такого порядку дій, що приведе її до миру і злагоди, перебудує мораль українського суспільства. Залишена на самоті людина завжди “звірообразно являють” [11, арк.28]

Правда, в деяких аспектах Л.Баранович ніби наслідує І.Вишенського. Зокрема, в тому, що в людині точиться постійна боротьба доброго й лихого

начал, а очищення від лихого має вести до добра, моральної досконалості й чистоти, що означало також наближення до Бога.

Загалом же специфіка утопії Л.Барановича полягає в тому, що він опікувався “воскресінням мертвих” в Україні. Отже, він так чи інакше включався в полеміку з питань співвідношення суспільства і національних держав, що точилися в Європі між католицькими філософами, котрі обстоювали ідею “Священної римської імперії” як всесвітнього суспільства, та позацерковними філософами, які обстоювали окремішність національних суспільств. Проте якщо західноєвропейські світські філософи Т.Гоббс, Д.Локк та ін. прямо апелювали до держави, котра давніша за християнство взагалі і католицизм, зокрема, то Л.Баранович використовує, як методологічну підставу, вчення Аврелія Августина про “град” або “царство Боже”. Причому на дане вчення спирався і католицизм, обгрунтовуючи тотожність “Священної римської імперії” та “царства божого”. Воно нібито настало на землі після воскресіння Христа, коли апостол Петро створив католицьку (“всесвітню”) церкву.

Такі погляди урахували, що в перші та наступні століття існування християнства “приземлені ідеали божого царства” сприймалися як майбутнє звільнення від гніту та насильства. Цим вони заохочували соціальні низи, переважно рабів, до роздумів та мрій про краще життя. Апологети офіційного християнства говорили віруючим, що втіленням земних надій є церква. Згодом на Заході була прийнята теза гіппонського єпископа Блаженного Августина про “богоугодність” сутності церкви, в силу чого вона повинна підноситися над земними царствами. Проте фінал людського суспільства, за його схемою, цілком і повністю залежав від природних сил, що визначали приреченність “земного граду” на загибель.

Зовсім іншу думку проводив Л.Баранович, який вважав, що після воскресіння Христа “царство Боже” як було, так і залишається “на небі”. Весь світ, а з ним і українське суспільство, як і в часи Августина, у “злі лежить”.

Але в Україні нове суспільство і новий державний лад, з погляду Л.Барановича, цілком можливі, якщо відбудеться масове воскресіння “людяності” у кожній людині за зразком “Нового Адама”.

Дана трактовка появи нового суспільства суттєво відрізняється від пророцтв, котрі відкидались ще ідеологами общинно-єретичних рухів середньовіччя. Відомо, наприклад, що керівник одної з течій цього періоду Дольчино і його “апостольські брати” мріяли про майбутню перебудову земних порядків у відповідності з ідеалами перших християнських общин [34, 22]. Хіліастичні мрії слугували зручним вихідним пунктом для критики несправедливого суспільства. Ця теза вірна для багатьох слов'янських суспільств, в тому числі і для українського. Наприклад, гусистський рух в Чехії виражав свої погляди в традиційній релігійній формі мрій про майбутнє “тисячолітнє царство”, яке повинне наступити після всесвітньої катастрофи, загибелі злих людей і чудодійного воскресіння праведників.

Особливо посилювались мілленаристські настрої після спалення Яна Гуса, коли радикальні елементи руху дуже сильно укріпили свої позиції, а проповідники оповіщали про вогненну загибель “оплотів гріха” та створення царства, де не буде ні багатих, ні бідних, ні гріха, ні нужди. Один із вірних послідовників Яна Гуса — керівник та ідеолог повсталого міської бідноти Ян Желівський (Ян Жижка) вважав, що “ніч антихриста” над землею може бути розсіяна тільки шляхом збройної боротьби. Невизначений ідеал “царства слова Божого”, який він проповідував, в цілому нагадував традиційні мілленаристські мрії, хоч і мав у собі ряд реалістичних пропозицій про можливість та шляхи земного звільнення [35, 49].

Специфічне відображення знайшли деякі елементи хіліастичних фантазмагорій у вченнях таких утопістів, як Т.Кампанелла, Т.Мор та інших. Але соціальний зміст релігійних поглядів вони витлумачували під кутом зору тих ідеалів, котрі пов'язані з майбутнім, гуманним та справедливим суспільством. Видозмінюючи давньогрецький міф про “острова блаженних”,

вони, як правило, викладали свої погляди у формах розповідей “бувальців” про існування “десь на островах” досконалого і раціонально упорядкованого суспільства із високоорганізованою державою. Утопіям Т.Мора, Т.Кампанелли, Ф.Рабле, Ф.Бекона та інших відомих мислителів доби Реформації і початку західного Просвітництва не вистачає динамізму, відповіді на питання про те, як “утопійці” чи жителі “Нової Атлантиди” змогли перейти від недосконалості до життя в досконалому суспільстві, оточеному занадто недостойними народами. Тому в даному випадку доцільно прислухатися до погляду О.Черткової: “Утопія — це ідеальне, досконале суспільство, створене людським розумом і волею, а не дійсний продукт історичного розвитку, або, в термінології Ф.Хайека, це “свідомий лад на противагу ладу “спонтанному”. Майбутнє в утопії постає не як продовження теперішнього, а як його альтернатива. Через це, утопія за своїм задумом не сумісна з теперішнім, вона завжди — виклик існуючому”[188, 72].

Якщо взяти утопію XVII ст., що виникла на слов'янському ґрунті, зокрема, “Подорож по лабіринту світу” Я.А.Коменського, то вона спирається на космополітичне уявлення про суспільство як місто, в якому поєднані порядок і безладдя у зв'язках людей. Удосконалити, оновити суспільне життя, на думку Я.А.Коменського, можна головним чином через долучення до релігійних шукань “чеських братів”.

Проте українським вченим, котрі разом із своїм народом були оточені “скіфами”, “стрільцями-паліями” та “воронами, що нищпорили скрізь, щоб щось вкрасти”, не можна було “сісти на корабель” і перепливти на “острова блаженних”. Не було можливості й “піти у мандри” та випадково натрапити на досконале суспільство. Українська утопія, і це показують твори Л.Барановича, закорінена в буття людей на землях своєї Вітчизни і Материзни. Нове суспільство, держава і спосіб життя повинні були з'явитися в Україні внаслідок “воскресіння” і “переобразування” життя реально існуючих людей.

Подібні підходи до питань оновлення суспільства зустрічаємо і в західноєвропейській думці XVII ст., зокрема, в творах Т.Гоббса. Проте англійський мислитель акцентує юридично-правовий і політико-урядовий аспекти. Провідну роль у суспільному перетворенні на ґрунті науки він відводив державі та створеним за її допомогою засобам управління людьми. Коли взяти до уваги ту обставину, що в Англії XVII ст. вже була національна держава, що боролася проти спроб Ватикану підпорядкувати її своїй юрисдикції та зробити частиною “царства Божого” із папою на чолі, то погляди Т.Гоббса на оновлення суспільства були досить аргументовані для свого часу [32].

Проте в Україні другої половини XVII ст. була “козацька держава”, а не було, як в Англії, загальнонаціональної держави. Тому державного юридично-правового інструментарію для “воскресіння” всього українського суспільства не було. Були, правда, “статті”, тобто ряд угод, укладених гетьманами із московським царем, а інші юридичні підстави сягали у німецьке Магдебургське право XI ст., яке польська влада ввела для ефективнішого контролю за міським населенням в Україні, і “Статут” Великого Литовського князівства. Був також церковний суд, що вирішував певні цивільні питання, і козацький судоустрій. Тому й Л.Баранович українське оновлення пов’язував передусім не із юридично-правовими питаннями, а із розв’язанням проблем особистого і суспільного життя. Знаряддям же їх вирішення вважав освіту, котра повинна була відкрити людям “духовні очі”, тобто навчитися науковим формам пізнання і вивести із “тьми невігластва” до “світла правди”. “Отечески желаю, — писав Л.Баранович, — чтобы честь, оказываемая науке, подкрепляла ее” [124, 89].

Отже, соціальна утопія Л.Барановича має діяльну, екзистенціально-процесуальну основу. Вона специфічна тим, що не пропонує остаточне “креслення” готового життя, за розмірами якого людям потрібно було жити. Тому у його творах немає, скажемо так, натяку на те, що окрема особистість і

все суспільство можуть не працювати, а тільки споживати, жити “на готовому”, як це зустрічається у деяких утопіях західноєвропейських мислителів (Т.Мор). Останні допускали в своїх досконалих суспільствах рабство, що забезпечувало сите і бездіяльне життя свободних громадян.

Доцільно підкреслити і те, що російська утопія ХVІІст., викладена в “Сказании о роскошном житии и веселии”, також характерна пошуком на землі місця, де можна добре жити, але не працювати. Країна, в якій течуть “молочні ріки”, що мають “кисільні береги”, існує, згідно з оповіддю, південніше України, “за Дунаєм”. Причому сама Україна зображується в цьому “Сказании” як своєрідний підступ до суспільства нескінченного блаженства. Тобто утопічна свідомість росіян в ХVІІ ст. шукала собі безтурботне життя за межами Московського царства.

Але Л.Баранович не пропонує українцям шукати нове життя поза Україною. Він наполягає на необхідності масового “воскресіння із мертвих” в Україні. Причому утворення нового суспільства свободних людей розглядається ним, як складна морально і раціонально умотивована праця кожної людини над собою, а також усіх людей разом взятих.

Насамперед для здійснення всього цього, вважав Л.Баранович, людям потрібен ясний критерій свободи. Дане питання було актуальним і для західноєвропейської філософії, в якій домінували кілька версій. Так, філософія католицизму критерій свободи пов`язувала із рішеннями папи римського, його індульгенціями, “прощенням гріхів” за певну плату. Версія критерія свободи протестантської філософії полягала у визнанні здатності людини самій визначати лінію поведінки, вступаючи у відповідний звязок із Богом за правилами “святого писання”. Позацерковна західноєвропейська думка критерій свободи вбачала у законах держави: свободним є той, хто виконує вимоги законів державної влади, які обмежують, гадалося, природне свавілля людей.

Проте в українській “напівдержавній” ситуації другої половини XVIIст. правове тлумачення свободи зводилося до негативного ставлення до правопорядку Речі Посполитої, поширеного на захоплених українських землях. Тобто до “вольності” і звільнення від польського панування, перебуваючи “під рукою” Москви. Але московський правопорядок також не влаштував Л.Барановича та інших українських просвітників, бо в Росії були всі “холопи”, а один тільки цар свободний. Вони розуміли, що “мати покровителя” і “жити по — московському” — речі різні. Маючи на увазі Малоросію та “іновірну” Москву, Л.Баранович писав: “Православной опасно выходит за иноверца: муж глава; — если он нездоров, заразит и слабейший сосуд” [124, 32].

Орієнтація на юрисдикцію папи римського, як критерій свободи, також не відповідала запитам українського суспільства, бо це автоматично вело до визнання польської юрисдикції. Заодно протестантизм, який віросповідно розчленовував народ на окремі частини, що неприязно ставилися одна до одної, також не міг вважатися критерієм свободи. Адже перед українським суспільством, роз’єднаним між державами, стояла проблема національної єдності і консолідації, а не релігійних суперечок.

Отже, українцям другої половини XVII ст., так чи інакше, але потрібно було виробляти критерії свободи “в собі”, виходячи із власного самовизначення серед народів і держав світу. Такий критерій намагався визначити Л.Баранович та його послідовники, розробляючи вчення про моральну особистість або “христоподібну” людину.

Вихідним пунктом вчення про моральну особистість слугує Л.Барановичу насамперед богослужбник “Тріодіон” (Тріодь кольорова) із його розповіддю про “нового Лазаря” і “нового Адама”. Для мислителя "воскресіння Лазаря" є насамперед акт виходу із “гробу”, земного пекла, нової людини завдяки волі іншої людини — Христа, як учителя і цілителя. Христос, померлу людину (Лазаря), із Небуття викликає до Буття.

Разом с тим воскресіння Христа із мертвих у вченні Л.Барановича про моральну особистість має інший смисл і значення, ніж воскресіння Лазаря. Воскресіння Христа і утвердження його як Нового Адама витлумачується мислителем як всесвітньо значущий акт свободи. Він проявляється у розриві Христа із безладдям неволі, наявного стану суспільного життя, із запереченням пріоритету властивих йому “язичницьких” тілесних зваб і моральності (звичаєвості, норову). Наявна мораль “ожна”, бо вважає “неістинність” існуючого світопорядку, що “у злі лежить”, істиним і справедливим. Потрібен, говориться в “Тріодіоні”, Новий Адам, “нашу свободу являє”[169, арк.106].

Всім своїм життям Христос, в розумінні Л.Барановича, заперечує суспільне буття людей за приписами іудейських книжників. Він також не сприймає тотожність мислення і буття митарів, рибалок тощо, які неспроможні мислити “горно”. Христос в зображенні Л.Барановича акцентує розбіжність мислення і буття, котру не помічають проповідники в синагогах, митники, що живляться поборами і хабарами, рибалки, які виявляються безпорадними в скрутній ситуації. Зрештою, Л.Баранович життя Христа зображує як рух за межі суспільного життя, спертого на служіння темним ідолам темних розумом людей.

Акцентування свободи, як визначальної риси життя Христа, який демонструє нетотожність мислення і буття та навчає людей цій нетотожності, котра дає їм можливість “заглянути вперед”, проявляє насамперед опозицію Л.Барановича до філософії Томаса Аквінського та його наступників, які обстоювали реалістичний принцип тотожності мислення і буття. Спираючись на нього, томізм обгрунтовував рівнозначність “царства Христа” і монархії папи римського, тобто “Священної римської імперії”.

Підкреслюючи неспівпадання мислення і буття книжників і фарисеїв, неспроможність “темних” людей розрізнити в ідолах втілену людську думку та умовність самих ідолів, як мертвих речей, а заодно і те, що “каждый сам

себя обижают”[124, 200], але “с людьми хорошо жить”[124, 201], Л.Баранович вказує на існування можливості і здатність кожної людини виробити для себе проект нового життя. Реалізуючи його, вона може упокорити й оточуюче суспільне безладдя. Через це свобода, як критерій моральності, у творах Л.Барановича постає не політичним і юридичним, а виключно етико-практичним та раціонально-екзистенціальним чинником. Він поєднує два моменти: по-перше, розрив людини із “старим” суспільством; по-друге, ствердження нового суспільства.

Причому розрив із старим означає не буддистське прагнення “порожнечі”, а моральний вибір нового способу життя через заперечення просякнутого злостивістю суспільства. Вибір же може реалізуватися тоді, коли відбуваються перетворення моральності на підставі раціональної віри у особисте “переобrazування” та розумного проекту масової діяльності з метою “воскресіння із мертвих” на українській землі. Суспільство “мертвих”, в розумінні Л.Барановича, це таке буття людей, у межах якого речі і речовини (“мертвість”) детермінують поведінку людей, слугують основою їхнього світоспоглядання і регулюючою ланкою етики. Заодно Л.Баранович вважав, що тільки звільнена від прив’язаності до “Ада” повсякденності особистість може “збурити” пекельні порядки і вивести постраждалих у боротьбі проти них, тобто “праведників”, у нове суспільство.

Отже, соціально-філософське вчення Л.Барановича орієнтувалося на обстоювання окремішності українського суспільства та його державно-церковне упорядкування. Воно мало бути організацією народу, де кожен член суспільства — вільна і мисляча особистість, і де національні інтереси кожного охороняються певним морально-етичним законом. Особлива роль в даному суспільстві відводилась духовенству, як своєрідним вчителям моралі, що не підміняли національні інтереси конфесійними. “Как лекари живут от излечения болезней, — вважав Л.Баранович, — так священники от врачевания грехов”[124, 205].

Лазар Баранович, таким чином, у своїй філософії сформулював комплекс думок про майбутнє України. Спираючись на мислителів Західної Європи, християнських теологів та українських вчених, ідеї яких були йому відомі на той час, він здійснив спробу теоретично реформувати суспільний лад, що існував у другій половині XVII ст. в Україні. Проте його задум був утопічним остільки, оскільки він, як і утопісти всіх часів, хотів поліпшити та удосконалити життя людей, згідно із легендарним життям людей у “раю”, хоч цей рай він розміщував на землі, а не на небі. Разом з тим соціальне вчення Барановича, на тлі теперішнього українського державотворення, примушує нас змінити певні стереотипи стосовно релігійних діячів України XVIIст., що створилися в науковій літературі XIX-XX ст. Маємо на увазі негативізм або своєрідне поблажливо-зверхнє ставлення до них. Релігійно-філософські погляди Л.Барановича, який висловлював погляди свого інтелектуального оточення, не дають підстав ні для нігілістичного, ні для зверхнього ставлення до них. Адже, сьогодні, як пише С.Сьомін: “Саме релігія стає тією домінуючою ціннісною орієнтацією суспільства, яка визначає співвідношення добра і зла, що можна і що не можна; хто друг, а хто ворог. Релігійні світоглядні орієнтири вже вийшли із площини суто побутових взаємовідносин, а певним чином впливають на перебіг подій політичного, культурного і навіть економічного життя в нашій країні”[159, 268].

Відомо, що концептуальне розуміння суспільства Лазаря Барановича не було використане гетьманатом. Та все ж воно проводилося в життя через церковну проповідь у Малоросії, а також у віршах, що створювалися діячами Чернігівського літературно-філософського кола, перекладалися на музику і розносилися по усій Україні кобзарями, лірниками і бандуристами [17, 109]. Додамо також, що коли б люди в Україні не мріяли про щасливе життя, вони втратили б здатність розвиватись. Тому розвитку сучасної молодії української держави сприяли соціальні пошуки і розум наших предків, в тому числі й філософські роздуми про нове суспільство Л.Барановича.

ВИСНОВКИ

Характеризуючи історико-філософські підстави вчення Л.Барановича про нове суспільство, слід констатувати той факт, що в другій половині XVII ст. українська еліта чітко заявила про себе як носія окремої “руської” ідентичності і цим виразно відмежувала себе від поляків. Замість “поляків” руського походження на історичній арені з’явилися українці. Тому у творах Л.Барановича “Меч духовний”, “Труби словес проповідних” та інших екзистенціально розмежовуються українське та польське суспільство із його владою та католицькою церквою.

Прагнучи піднести самосвідомість українського народу Л.Баранович звеличує віру в давніх українських героїв і святих. Тому в “Трубах” та “Мечі” згадуються князь Володимир, князі Борис і Гліб, Антоній Печерський та інші. Філософське обґрунтування необхідності оновлення українського суспільства другої половини XVII ст. пов’язуються із необхідністю продовжити традиції Київської Русі, котра мала такі атрибути держави, як територію, власний уряд, законодавство, військо та інше.

Війна під проводом Богдана Хмельницького внесла багато корективів у екзистенцію українського народу. Правлячою верствою, що витіснила панування польської шляхти, стало козацтво. Його виборна верхівка — гетьман, старшина, полковники — дістали громадянську і військову владу. Якщо говорити про селян, то в Малоросії фактично кріпацтво було ліквідоване, що відкривало для селян реальні перспективи вільного життя. Але особливість української державності від середини XVII ст. полягала у підпорядкуванні всіх суспільних станів завданням війни, яка точилась на той час в Україні. Адміністративно-територіальними одиницями стали полки і сотні. Сотники і військові зосередили в своїх руках не тільки військову, а й адміністративну владу. Осередки православної церкви в цей час теж мали значний вплив на політичне життя України. Тому Л.Баранович у своїх творах “Меч духовний” та “Труби словес проповідних” православної церкви

відводить роль засобу згуртуванню людей в національну спільноту. Саме з “новою церквою” він пов’язував українську національну незалежність.

Філософськи осмислюючи перспективи українського суспільства, Л.Баранович рухається у контексті європейської філософської думки. Він ураховує твори греків, римлян, євреїв, італійців, англійців, голандців, чехів, та мислителів з інших держав, в яких йдеться про переустрій суспільного життя. Але в цілому його погляди звернені до самобутнього укладу українського народного життя, яке повинно було проходити, за його задумом, під впливом православної церкви з її мораллю та продовжувати традиції Київської Русі.

Загалом Л.Баранович визнавав два раціонально-упорядковуючих суспільних начала: державу і православну 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 просвітник вважав православну церкву або “Духовну Україну”. Державу ж він розглядав як особливу форму власності, котра проявлялася у “володінні” певним народом чи народами разом з їхніми предметно-речовими бажаннями. З цього він робив 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.

Особлива увага Л.Барановича була прикута до екзистенціальних питань перспектив Малоросії та всієї України. Спостерігаючи політику майже десятка гетьманів, Л.Баранович скептично ставився до їхньої діяльності. Він відзначав непостійність, непослідовність, некомпетентність політичних керівників Молоросії. Тому він намагався створити загальну версію екзистенціально-гуманістичного оновлення українського суспільства на основі просвітництва і морального удосконалення. Результатом його праці в

цьому напрямку стала утопічна концепція оновлення малоросійського (всього українського) суспільства завдяки освіті і етичному зростанню в напрямку свободи. Зразки такого “переобразування”, на думку Л.Барановича, створив своїм життям і вченням Христос.

Основні проблеми даного розділу відображені дисертанткою у статті: “Ідеал держави у філософії Лазаря Барановича”.

РОЗДІЛ ІІІ
ОСНОВНІ ЧИННИКИ УТВЕРДЖЕННЯ НОВОГО
СУСПІЛЬСТВА В КОНТЕКСТІ ФІЛОСОФІЇ
Л. БАРАНОВИЧА

В новітній літературі з історії української філософії, на відміну від суто історичних праць, дуже мало розвідок, які б торкалися проблем держави і суспільства, що розроблялися українськими вченими у ХVІІст. Правда, ці питання побічно розглядалися сучасними дослідниками при вивченні політичної, церковної, правової та літературної діяльності в Україні ХVІІ ст.. Такий стан речей привів до браку в історико-філософській науці великого блоку знань про державу та українське суспільство. Зосередивши увагу значною мірою на біографіях конкретних осіб, на устрої козацької держави, православної церкви в Україні, на політичних взаємовідносинах станів, на україно-російських стосунках тощо, переважна більшість теперішніх науковців залишила без належного аналізу історико-філософський аспект вивчення українського суспільства ХVІІ ст. та раціональних підстав існування Гетьманщини, як форми національної державності.

Зрозуміло, що для найбільш ґрунтовнішого розуміння засад національного буття, котрі фіксуються насамперед у філософії, є ті властиві йому раціональні та ірраціональні моменти, що дають можливість, принаймні, вивчити усвідомлення людьми певної доби свого суспільства, своєї держави і її устрою. Заодно на рівні персоналій історико-філософське пізнання дозволяє проаналізувати вчення та мрії конкретної “знакової” особи про відносини з іншими державами та сусідніми народами. Продуктивною в такому випадку виступає компаративістика, тобто порівняння та зіставлення поглядів конкретного українського мислителя, наприклад, Л.Барановича, з вже відомими в історії філософії концепціями.

Характерні риси кожного суспільства, які впливають на його філософію, ґрунтуються як на політичних і економічних відносинах, так і на притаманній кожному національному об'єднанню культурі, що склалася завдяки тривалій взаємодії між людьми даної національності. Внаслідок цього утворюється характерний стиль національної психології та філософствування. “Возникновение национальной психологии, — зазначає відомий український філософ П.І.Гнатенко, — детерминировано формированием наций. Возникновение наций по-другому поставило проблему социальной структуры общества, которая намного усложнилась”[30, 21].

Через це мислителям різних народів притаманне неординарне розуміння і суспільства, і держави. Держава (від слова “держати”) завжди спирається на певну логіко-раціональну конструкцію, яка включає в себе тлумачення держави, її устрою, правової бази, характеру відносин із суспільством. Філософські вчення виявляють чинники функціонування національних культур, тлумачать причини появи і зникнення держав незалежно від того, яку версію державного устрою вони підтримують, а яку — заперечують.

У XV-XVIII сторіччях, як стверджує В.Нічик, майже на всьому європейському континенті відбуваються процеси формування націй, встановлення національних держав, церков, культур. З XVI сторіччя аналогічні процеси розгортаються і в Україні. Тут триває творення етнічної спільноти, яка підіймається над регіонами й діалектами і засвідчує своє існування інтенсивною розбудовою єдиного простору культури. Ця спільнота розуміється тогочасними авторами як така, що має єдине генетичне походження, історію, віру, мову, звичаї, казки й легенди народу, який віддавна жив на одних і тих самих землях, мав у минулому могутню державу й називався Руссю. Громадянська історія засвідчує появу серед українського

населення тенденцій, хоч і не завжди чітко усвідомлюваних, до побудови власної держави [112, 96].

Значну роботу в цьому напрямку виконав, на наш погляд, Л.Баранович, який звертався до складних філософських питань переустрою українського суспільства. Спробуємо тепер розглянути основні чинники утвердження нового суспільства, в Україні, як їх розумів Л.Баранович.

3.1. Національна державність як конституююча ознака нового суспільства

Проблема держави в усі часи була актуальною для філософів. Кожен з них по-своєму тлумачив її в своїх працях. Проблемам державного життя приділяли увагу легісти та Конфуцій в Китаї [172], Платон та Аристотель в стародавній Греції [5], Ібн-Рушд та Авіцена в арабському світі, Джон Локк [48] та Т.Гоббс в Західній Європі тощо. Значну увагу даній проблемі приділяв і чернігівський просвітник XVII ст. Л.Баранович, який мав власний погляд на суспільство та засіб його політичної організації — державу.

Мовимо про те, що філософами Західної Європи був вироблений своєрідний міф, що держава це — безжалістний деспот, котрий душить і губить людей. Для багатьох західних мислителів XVII ст. держава — це чудовисько, звір “Левіафан”, як прозвав її Т.Гоббс, котрий пожирає людей цілком і до останку. “Державою зветься, — вслід за Т.Гоббсом говорив Ф.Ніцше, — найхолодніше з усіх холоднокровних чудовиськ. Воно також холоднокровно бреше, і ця брехня, мов те гадюччя, повзе йому з вуст: “ Я — держава, я — народ”. Та погляньте, браття, — пише він далі, — туди де кінчається держава! Чи не бачите ви райдуги і мосту до надлюдини?” [110, 35].

Справді, держава, вдаючись до смертної кари, вважали західноєвропейські гуманісти, коїть те, від чого кров холоне в людських жилах: вона убивство підносить на рівень добродійності. Держава, за

твердженням багатьох, то є організація економічно дужих і заможних для утиску та визиску економічно немічних і нужденних. Держава — це несправедливі війни з метою підкорення й поневолення малосилих і дрібних народностей великими і могутніми націями. Держава завжди сперта на силу і ставить її над усе. Будучи втіленням сили, вона вимагає від усіх схилитися перед нею [70, 238].

Зовсім іншу державу змальовує у своїх творах Л.Баранович. Він, подібно до арабського мислителя Ібн-Рушда [134, 134], розуміє державу як церкву, що будується на принципах добродійств між громадянами. Схожа на церкву, на думку мислителя, держава має особливу душу, як і людина, і ця душа керує всіма частинами тіла держави, котра бореться за своє існування. “Воюющая Церковь, — наголошував Л.Баранович, — даным себе Глаголом Божим паче неже Хлебом укрепляется... и оружие ино не спасет нас, но сей Меч духовный, Глагол Божий, речет души нашей: спасет твое семь Азь”[11, арк.2].

Ототожнення держави і церкви, вважаємо, стимулювалося політичною ситуацією, в якій опинилася Україна в другій половині XVII ст. Мислитель пильно спостерігав державно-політичні процеси, які відбувалися в Малоросії та Україні в цілому, а також в Росії та Польщі. Аналіз його творів “Меч духовний” та “Труби словес проповідних”, а також листів, веде до висновку, що згадане ототожнення було своєрідною теоретико-філософською рефлексією, яка фіксувала поглиблення розходжень між організацією влади, котра все більше ставала залежною від Москви, та осередками православ'я на Гетьманщині.

Разом з тим саме державність він розглядав як чинник становлення в Україні нового суспільства як “Нової Церкви”. Будучи церковно-політичним діячем, Л.Баранович свої державотворчі ідеї, відомо, не виклав у книзі на зразок “Левіафана”, свого англійського сучасника Т.Гоббса. Проте пронизана алегоріями і аналогіями політична філософія Л.Барановича в цілому

відповідала особливостям світогляду українського бароко і “державно-бездержавному” становищу українського суспільства другої половини XVII ст. Мається на увазі те, що на частині української території із значними труднощами, суперечностями і сподіваннями, причому вперше після монголо-татарського розгрому князівств Київської Русі, сформувалась козацька держава — Гетьманщина. В той же час значні території України залишилися підвладними Польщі, почасти Туреччині, а Донські степи, що колись переходили із рук в руки чернігівських, переяславських та половецьких князів, поступово заселялися росіянами — “донськими козаками”. Отже в Україні другої половини XVIIст. поставала національна держава — Мала Русь — при одночасному збереженні панування іноземних держав над іншими українськими регіонами.

Виникнувши в результаті національно-визвольної війни, Малоросія в державно-політичному плані була слабкою. Ще в 1654 році у Переяславі на народному зібранні Б.Хмельницький висловився в тому розумінні, що український народ ось уже шість років живе без царя. Але далі, мовляв, жити без царя неможливо. Тому рада козацької старшини на чолі з гетьманом вирішила піти “під руку” московського царя [195, 74]. Надалі гетьмани трималися цієї орієнтації, хоч були і вийняти. Так, Ю.Хмельницький і П.Дорошенко у своїй політиці, віддаляючись від Москви, намагалися оформити союз то із Кримським ханством і Туреччиною, то знову із Польщею [6, 239].

Непоследовність, характерна політичним рухом “до Москви” і “від Москви”, утворила феномен політики І.Мазепи. Він отримував нагороди і подарунки від Петра I, закликав його побільше присилати “ратників”, щоб “усмирять воровской народ” Малоросії. Заодно, як гадав М.Костомаров та інші дослідники, таємно вступав у переговори із королівським урядом Польщі з метою зрадити царя — свого благодійника [74, 456].

Разом з тим вже той факт, що від Б.Хмельницького і до І.Мазепи гетьмани, крім П.Дорошенка, не ставили питання про самостійну українську державу, а обмежувалися невдалими дискусіями із царськими сановниками щодо козацьких “вольностей”, вказує на те, що в усій гетьмансько-малоросійській політиці існувало світоглядно-філософське підґрунття, котре ще не стало предметом належного вивчення. Мовимо якраз про боротьбу за “вольності”, як основну доктрину, якою керувалися гетьмани, починаючи від Б.Хмельницького і, власне, до К.Розумовського включно. Дана доктрина цілком суперечила світоглядно-доктринальним засадам московської держави, котра поєднала в собі азіатський деспотизм і візантійський цезаропапізм, не допускаючи ніяких “вольностей”.

Заодно козацька боротьба за “вольності” може інтерпретуватися як антитеза тій боротьбі за “вольності”, яку вела шляхта Речі Посполитої у своєму сеймі та поза ним проти власного короля, вимагаючи для себе все більших привілеїв. Особливо щодо захоплення українських земель і закріпачення українських селян. Одночасно українці “вольності” польської шляхти вважали “тиранією” і, звісно, боролися в Україні за власні “вольності”. Зрештою, боротьба українського народу за свої “вольності”, проти “вольності” польської шляхти, вилилася у Вітчизняну війну 1648-1654 років, що завершилася утворенням Малоросії.

Розглядаючи все це на рівні політики, історики українського державотворення вже у XVIII—XIX ст. (С.Величко, В.М.Бантиш-Каменський та ін.) знаходять багато “причин”, що зумовили знищення Російською імперією “козацької держави”. Головною серед них вважається недоброзичливість та вороже ставлення імперської влади до Малоросії та українців, жадання збагатити Росію та Російську церкву за рахунок багатств України, а також відсутність у гетьманів належного державно-політичного досвіду і моральності.

Звичайно, ці питання заслуговують спеціального вивчення, що виходить за межі нашого дисертаційного дослідження. Тому доцільно підкреслити, що проблему держави в цілому Л.Баранович вирішує насамперед у аспекті володіння або власності (а не "маєтності" або "статку"). Держава зображується ним не такою, якою вона бачиться багатьом в сучасній політичній філософії чи політології (наприклад, як "механізм управління суспільством").

Держава для Л.Барановича має значущість обширного за змістом світоглядного архетипу. Насамперед "державою" є власність і володіння "всемогутнього"(всездатного) Бога, а такою його власністю являється весь світ, як будинок, і все суще в ньому. Коли візьмемо до уваги той факт, що Бог для Л.Барановича — це все "недосліджене", котре панує над світом, то в цьому випадку маємо алегоричне тлумачення панування над людьми невідомості, котра завжди держить їх у психологічній напрузі, очікуванні несподіваного.

Крім цього, державу Л.Баранович розглядає як "царство небесне", тобто як віртуальне буття, де перебуває Бог, ангели, душі пророків, святих, праведників тощо. Одночасно існує "царство Сатани", населене чортами, грішними душами, де проживає також Смерть, як перша помічниця Сатани. Окрім цього, державою або "царством Божим" на землі виступає Церква. Вона, з погляду Л.Барановича, утворюється разом із народженням Христа, визнає його своїм царем і Богом, який має вірних підданих — православних християн. Зрештою, у полі зору Л.Барановича перебуває і "мирська" держава, тобто суспільний інститут, що при допомозі Христа упорядковує суспільство: "Добре Сине (Христос) Благий и вірний мнозем прославленіи моем был еси вірен, како убо ты не поставлю над многими в Славе мнозей: буди область имея над многими обителями в дому Отца Твоего; не над десятью градов коих земных, но над всіми десятьми Чины Небесными, Девятьми Ангельскими и десятим всех Святых человек" [11, арк.50].

Оскільки філософські аспекти алегорії “Бог — Світ”, а також раціональний смисл метафор “царство Боже” і “царство Сатани”, заслуговують на окремий розгляд, зупинимося на співвідношенні церкви і держави, як соціальних інститутів, що упорядковують і “держать” під своїм контролем населення і його життєву базу. Загалом церква контролює віруюче у Бога населення, а держава має у власності все населення, незалежно від того, хто в якого Бога вірує або не вірує в жодного, проте живе на території держави.

Проблема співвідношення церкви і держави в цьому аспекті важлива і повчальна з погляду українського сьогодення, коли питання співіснування церкви і держави не втратило своєї актуальності. Причому Л.Баранович вирішував її в умовах, коли на одній частині України був прообраз національної держави у формі Малоросії, а інші українські території підпорядковувалися чужим державам із власною, як це мало місце в Московському царстві, або із автономно діючою у складі більш об'ємного цілого, як це було в Польщі, церквою.

Ураховуючи загальноукраїнську ситуацію, Л.Баранович розмежовував православ'я, яке розумів як світоглядно-символічну спільність українців на території свого проживання, і державу, як політико-організаційне утворення, засноване на володінні. Заодно це означало, що Л.Баранович брав до уваги той факт, що православ'я в Україні XVII ст. являється умовно-знаковою єдністю, бо організаційно воно ділилося на митрополію та ставропігії. А фактично православ'я в Україні “духовно”, віросповідно діяло без урахування державних кордонів та організаційної роз'єднаності. Тлумачення церкви в цьому смислі у творах Л.Барановича і в офіційних документах нагадувало положення томізму про католицьку церкву як “царство Боже” на землі, але без папи римського.

Заодно невизнання Л.Барановичем в українському православно-символічному контексті державних кордонів і зверхності світської влади над

церквою, як було прийнято в Росії, давало підстави Московській патріархії звинувачувати архієпископа та інших церковних діячів в Україні у “латинстві”. Натхненні бажанням допомогти царю “зібрати землі” Золотої Орди і створити “третій Рим”, навчені зарубіжними патріархами, московські патріархи як до Нікона, так і після Нікона підозріло ставилися до проповіді Л.Барановича, зверненій до українців, із настановами жити в єдиній Церкві-Україні, тобто в спільній українській державі.

Потрібно зазначити, що Л.Баранович розумів експансіоністське прагнення Москви і намагався нейтралізувати його. На дану обставину звернув увагу у свій час М.Сумцов. Аналізуючи зміст державницьких ідей Л.Барановича, він зазначає, що український мислитель пропонував царю об'єднати сили росіян із українцями та поляками, звільнити з-під влади турецького султана сербів та румунів, а далі — йти війною аж до Палестини [158, 15]. Відвоювавши у турків Палестину, Л.Баранович пропонував створити там християнську державу, як це було під час організованих католиками хрестових походів. Проте нині важко сказати, чи то була своєрідна іронія українського просвітника щодо російської філософії “третього Риму”, чи дипломатична спроба звільнити Україну від подвійного зовнішньополітичного тиску і тим самим зміцнити її статус як рівноправної із Москвою та Варшавою держави.

Звичайно, дана пропозиція Л.Барановича не сприймалася ні в Москві, ні у Варшаві. Разом з тим політична обмеженість Малоросії, що не мала ніякої юрисдикції на Правобережній Україні, за винятком незначної частини Київщини, була вагомою підставою, що спонукала Л.Барановича триматися версії, згідно з якою суть української держави “духовна” і співпадає із юрисдикцією Київського митрополита та ставропігій на українській території. Маючи на увазі “різнопідданість” українців у державно-політичному плані і символічну підпорядкованість однотипному “священству”, Л.Баранович, посилаючись на Г.Богослова, писав Олексію Михайловичу, що цар по

відношенню до єпископа у плані громадянства — “Господин”, але “не син”. Проте і цар є раб Бога, “яве ест от словес его; Господиень наш Духовними сице да обладает, да им достойненую честь воздает”[12, арк.364]. Тобто в громадянському плані церковна влада має підпорядкуватися державі, але держава в світоглядно-сакральному плані має визнавати самочинність церкви.

Причому зверхність церковної влади над царською Л.Баранович обгрунтовував інакше, ніж це робив Т.Аквінський, а в Україні — І.Потій, визнаючи верховенство папи римського [60, 104]. Насамперед український просвітник підкреслював, що влада священника вища, ніж царська, навіть значніша за ангельську. Адже ангели тільки славлять Бога або передають його волю як посланці. Священник же в державі виступає моральним посередником, учителем і мірилом моральності, бо тільки він “горно” уповноважений відпускати гріхи, “чистити” людські душі. Крім цього, священники, як учителі, упорядковують “божі дари”, що даються людям при народженні, являються їх “устроителі”. Священники також підтримують людей морально, так як “Благодати ими подается”. Зрештою, священники сприяють усталенню та зміцненню суспільного статусу людини. Л.Баранович цій проблемі присвятив в “Трубах словес проповідних” цілу проповідь “О том, како пасти и мать стадо боже иже по Бозе пастырь”[12, арк.230].

Отже, пріоритет церковної влади в Україні над владою державною Л.Баранович обгрунтовує не стільки теологічними, скільки громадянськими аргументами, взятими із повсякденної життєвої практики українського суспільства. Адже в другій половині XVII ст., коли в Україні, хоч на Лівобережжі, хоч на Правобережжі, часто змінювалися урядовці і вся влада була хиткою (варто згадати боротьбу з перемінним успіхом на Правобережній Україні фастівського полковника С.Палія), православний клір, як специфічна соціальна верства, незважаючи на нечисельність, був найбільш освічений і стабільний. Він у ті часи був моральним авторитетом для селян і міщан, котрі, і це теж потрібно визнати, особливу набожність не виявляли. Навіть у значні

престольні свята до церкви приходила не вся родина, а в основному один представник від сім'ї для участі в богослужінні. Очевидно, далеко не всі охрещені православні носили натільні хрестики, бо особисто Л.Баранович не раз пояснював і вимагав у проповідях шанувати і охороняти себе повсякчас “честним крестом”. Незважаючи на це, Л.Баранович підкреслює специфічну функцію “пастира”. Він перебуває при народі і серед народу, а не над ним.

Підкреслюючи морально-громадянський пріоритет священників в Україні XVII ст. над державно-політичним статусом урядовця, Л.Баранович заодно повчав священників: “Паче Царя не мудрися, яви, яко Мудрованіє от Бога дано цареві на сохрненіє свого Престола. Пастир яко богомолец царскій да помолиться за царя і вся, иже на Власти суть, да тиха”[12, арк.231]. Вирішуючи моральні проблеми повсякденності, формально не втручаючись у державно-політичні справи, Л.Баранович наставляв священників, що саме так ліпше “житіє проживем, благодаря Царя Небесного” [12, арк.232].

Отже, у XVII ст. церковні православні діячі в Україні, глибше, ніж гетьманат, усвідомлювали соціокультурну єдність нації і морально стимулювали збереження її ідентичності. Політично така мета в цілому переслідувалася Б.Хмельницьким, який після Переяславської ради продовжував козацьку війну проти Польщі на Правобережній Україні за об'єднання українських земель. В цьому розумінні морально-громадянська позиція православ'я в Україні і державно-політична позиція очолюваного Б.Хмельницьким гетьманату співпадали.

Розбіжності виникають після смерті Б.Хмельницького, коли гетьмани обмежилися урядуванням у Малоросії над козаками та військовою підтримкою московських “ратників” у війнах Московського царства з Польщею, Кримським ханством, Туреччиною, а згодом і проти Швеції. Причому московський уряд виявив зацікавленість насамперед у таких гетьманах, які були неосвічені або з невисокою освітою, невибагливі щодо

культурних запитів, честолюбні і жадібні до маєтностей, а головне — слухняних. Тому майже до кінця XVII ст. православне духовенство в Україні, одним із яскравих представників якого був Л.Баранович, вбачало свою громадянську місію в тому, щоб зберігати і обстоювати “Духовну Україну”, хоч робити це було складно. Найважливішим проявом цього було формальне дистанціювання Л.Барановича від суто державно-політичних проблем. Адже абсолютна прихильність православного духовенства в Україні до Росії, до Польщі або гетьманату несла в собі можливість нових церковних розколів, як це трапилось в кінці XVIст. у формі уніатства.

Зокрема, в другій половині XVII ст. великою була вірогідність нових розколів серед православних, коли було звільнено із польського полону київського митрополита Й.Нелюбовича-Тукальського. Він поселився в Чигирині, підтримував політику П.Дорошенка щодо спілки із Кримським ханством, недовірливо ставився до Л.Барановича, як місцеблюстителя Київської митрополії, яким він став під час польського полону Й.Тукальського. Останній був популярний серед запорізьких козаків та населення України в цілому.

Інша можливість церковного розколу виникла внаслідок призначення митрополитом у Київ ніжинського протопопа Мефодія Филімоновича, який практично не визнавався українським духовенством, але був запопадливий перед Московською патріархією та гетьманом І.Брюховецьким. Незважаючи на відсутність всеукраїнської централізації, церковно-православні діячі України, як вже було згадано вище, розглядали православ'я як наддержавну символіко-світоглядну структуру, що надавала форми цілосності всьому українському суспільству. Тому запопадливість Мефодія, особливо визнання ним юрисдикції Московської патріархії над Київською митрополією, створило також передумови для розколу серед православ'я в Україні. Оскільки Л.Баранович, І.Гізель, І.Галятовський, В.Ясинський та інші провідники православ'я в Україні розуміли, що політика гетьмана

І.Брюховецького та митрополита Мефодія суперечила ідеї “Духовної України”, вони шукали інші способи реалізації цієї ідеї.

Проявилось це у ставленні до московського царя як до своєрідного гаранта, який підтримує Україну та православну церкву в ній: “Малу Россию под крепкую свою руку принял еси” [11, арк.11]. Адже в гетьманаті, і це спостерігав Л.Баранович на прикладі діяльності семи різних гетьманів, не було ясної, раціонально-умотивованої державницької мети. Продовжувала функціонувати вироблена під впливом томізму звичка із шаблею в руках боротися за “вольності”, під якими в основному розумівся переділ наявних і нагромадження нових багатств козацькою старшиною. Все це привело до простої продажності гетьманів, до нехтування ними загальних потреб малоросійського суспільства і всього українського народу.

Боротьба тільки за “вольності” вела до звуження політико-державницького світогляду, до збереження бездумно-покірної підлеглості, що проявилось, зрештою, при укладанні “статей” після усунення від влади І.Самойловича козацькою старшиною за згодою Москви. Все це разом взяте давало підстави Л.Барановичу говорити про те, що “легкоконцы наши высоко несутся, но забывают, что возвышение предшествует падению” [124, 14].

Крім того, гетьманат і козацька старшина нерідко намагалися обмежувати майновий стан церков, нехтували громадянсько-об'єднувальною роботу, яку проводило в Україні православне духовенство. Особливо це стосується питання освіти, яка у XVII ст. поставала в Європі як система національного вишколу на ґрунті національної соціокультурної традиції. Якщо, наприклад, у Західній Європі та Росії освіта з другої половини XVII ст. ставала пріоритетним аспектом національного державного будівництва, то в Малоросії школи, в тому числі Києво-Могилянська академія, утримувалися головним чином на церковні та монастирські прибутки та на дрібні спорадичні пожертвування заможних козаків, селян та міщан. Тобто для гетьманів, серед яких траплялися малоосвічені люди (І.Брюховецький,

Д.Многогрішний тощо) освіта була не засадничим, а побічним чинником у державі.

Київська митрополія і Чернігівська архієпіскопія своїми коштами ледве утримували Києво-Могилянську академію, слов'яно-латинські школи в Чернігові та Новгород-Сіверську. Студенти академії, наприклад, постійно жебракували. Те саме робили й студенти Чернігівських шкіл, заснованих Л.Барановичем. Таке відношення гетьманату до освіти продовжувалося протягом багатьох років. Жебракували й студенти Чернігівського колегіуму, що був заснований послідовником Л.Барановича, І.Максимовичем в 1700 році [168, 109].

Спостерігаючи ставлення гетьманату до вирішення питань національної освіти, боротьбу козацької верхівки за владу, що слугувала їм аж до середини XVIIIст. засобом здобуття і переділу багатств, Л.Баранович мав право говорити про те, що в цілому влада Малоросії відтворює “старого” Адама — невігласа. Якщо в Польщі державці намагалися використати інтелектуальний потенціал католицизму, а Московське царство все більше підтримувало освіту, імпортуючи вчителів спочатку із України, а далі — із західноєвропейських держав, то українські вельможі ставилися прохолодно до освіти населення.

Розглядаючи православ'я як соціальний інститут, що морально і культурно здружує українців у Малоросії та поза нею у спільне громадянське суспільство, зустрічаючись із слабкою підтримкою просвітницьких зусиль з боку гетьманату, Л.Баранович шукав надійнішого заступника “немоцним” діячам “церкви восточної” в галузі культурно-освітньої діяльності. Заступника він бачив насамперед як царя. Але на відміну, наприклад, від гетьмана І.Мазепи, який постійно пропонував Петру I присилати в Україну “рать”, Л.Баранович царську протекцію вбачав у обороні українського загалу від свавілля “ратників” і їхніх воєвод.

Його ідеалом є добрий цар — просвітник, а поряд з ним — справедливі судді, добрі поміщики, слухняні селяни і так далі, що досконало виконують свою роботу в мирі та гармонії. Л.Баранович не вимагав швидкої зміни соціального строю та станової ієрархії, але підтримував стремління тієї частини українського народу і можновладців, які хотіли змін у державі. Він не прагне розв'язати масштабні соціально-політичні проблеми України середини XVIIст. одним махом або революційним наскоком, а подає нам цілий набір алегоричних моделей державного устрою. Адже як відзначає А.Толстоухов: "За вибір будь-якої з соціальних моделей людство завжди приречене "сплачувати по рахунках історії", тому жодна з моделей ніколи цілком не влаштувала суспільство, люди завжди зайняті пошуком ідеальної моделі соціального порядку"[167, 30].

Через це його державотворча ідея, на перший погляд, не помітна. Тому його філософія державотворення викликає більше запитань ніж відповідей. Ці запитання породжуються тим, що у теоретичних і практично-політичних зверненнях до можновладців Л.Баранович вдається до алегорії, яка в свою чергу робить людське життя нібито відстороненим від дійсності та наближеним до небесного ідеалу. Між тим ця властивість філософствування має вагоме значення у тлумаченні напрямків оновлення українського суспільства і його ролі у модернізації держави. Українська національна держава або "Нова Церква" у Л.Барановича — це альтернатива виходу суспільства із кризового стану другої половини XVII ст. "Нова Церква" — це не структурна одиниця, а насамперед спосіб життя людей, сфера людської свободи. Це життєдіяльність особистостей під впливом моралі, яку виробила християнська релігія.

Л.Баранович гадав, що найкращим дороговказом для українського суспільства є церква-держава, як два нерозривно пов'язані інститути. Вони перебувають одночасно у певній опозиції, доповнюють та стримують одне одного. Адже церква і держава — це два всеохоплюючі організаційні аспекти

суспільного життя людей ще з часів сивої давнини, хоча держава, як відомо, виникла раніше та підпорядкувала собі церкву. Зокрема, М.Рейснер пише: "Всемогутня держава античного світу не могла стерпіти поряд з собою жодної вільної моральнісної особистості, жодної вільної віри. Язичницька старовина не знає будь-якої юридичної межі, перед якою могла б зупинитися влада держави, індивід сам по собі не має жодної ціни, жодного значення: не задля самого себе, а задля держави існує він... Цілком немислимо тому, щоб навіть одна яка-небудь царина життя могла в принципі претендувати на самостійність стосовно держави. Особистість та індивід для античної держави були ніщо.

Тільки у державі, згідно з вченням древніх, людина ставала людиною, тільки завдяки своїй причетності до цієї досконалої форми співжиття вона й сама, вправляючись у громадянських чеснотах могла досягти досконалості; держава давала громадянину все і у свою чергу поглинала його цілком; його сім'я, майно, особистість, доблесті — все це було творінням держави, а значить і належало їй "[133, 17].

Л.Баранович поважав державу і церкву та вважав їх походження божественними: "Вси от Бога предержажие суть власти, яко несть власть аще не от Бога "[12, арк.7]. Тому його мрія — це сильна Церква-Держава, а разом з нею сильна влада, яка спроможна реформувати життя української спільноти. "Церква" для Л.Барановича є важливою складовою та запорукою мирного державного буття. Причому він вважав, що коли перші християнські общини об'єднувалися в церкві на добровільних засадах, то і в державі люди мають об'єднуватися добровільно, тобто за божественним велінням. Подібні ідеї народного оновлення висловлював ще апостол Павло (II ст. н.е.), як пише дослідник його творчості В.Жижченко: "Для того, щоб Божим людом міг стати кожен інший народ, потрібно ще щось, а саме, щоби Бог покликав не якийсь окремий народ, а всіх, хто має віру, Це дасть можливість усім, хто сам,

добровільно відгукнеться на Божий поклик, приєднатися до Божого, обраного, але вже оновленого цим покликом народу”[47, 284].

Держава покликана насамперед захищати особисту свободу й власність, набуту індивідуальною працею. Людина повинна діяти тільки у чітко окреслених межах, вихід за які може привести до суспільного безладдя. Заодно суспільство, народ повинні мати право протистояти сваволі уряду, чинити йому опір і навіть вдаватися до сили для його повалення, якщо він спиратиме свою владу на завоювання, грабунок і тиранію. Отож не тільки держава потрібна суспільству, а й навпаки, суспільство є тим найпершим, що уможлиблює демократично створену державу. Визнання й прийняття суспільством владних структур і настанов, підкреслюють сучасні дослідники, надає їм ознак правдивості, законності, прийнятності, уможлиблює їх дієвість і зрештою стабільність існуючого ладу [93, 234].

Подібне розуміння держави та її діяльності було властиве і Л.Барановичу, на що цілком обгрунтовано вказують І.В.Огородник та М.Ю.Русин: “Видатний полеміст XVIIст., Л.Баранович виступав проти унії й католицизму, вважаючи їх основою польсько-шляхетської агресії проти українського народу. Він високо цінував народну культуру, українську мову, широко послуговувався народним гумором, обстоював національну й релігійну самостійність України. Підтримував автономістичну політику Д.Многogrішного, якого рекомендував обрати гетьманом України, брав участь у посольстві Війська Запорізького до Москви 1669р., що обстоювало права й вольності українського народу, автономію України при входженні до складу Московської держави, проводив лінію тієї частини українського духівництва, котра вважала за краще залежати від константинопольського патріарха, ніж від російського. Водночас не був національно обмеженим, високо цінував науку й світську культуру польського народу, прагнув до встановлення рівноправних зносин між українським, російським і польським

народами, обстоював ідею єднання всього слов'янського світу для боротьби проти спільного ворога — татар і турків”[114, 14].

Пропонуючи в своїх творах “Меч духовний” і “Труби словес проповідних” шляхи змін життя в українському суспільстві на краще, Л.Баранович, поряд з національною державністю, як конституюючою ознакою нового суспільства, велике значення надавав освіті, впровадженню її в народні маси. Опікуючись цим, Л.Баранович відкривав школи, друкарні та освітні заклади. Зокрема, як вже зазначалось, на Чернігівщині він відкрив школу та друкарню у Новгород-Сіверську, а також школу та друкарню в місті Чернігові. На цій основі було підготовлено ґрунт для заснування у 1700 році Чернігівського колегіуму, його учнем і послідовником І.Максимовичем.

Суттєвим чинником оновлення українського суспільства в розумінні Л.Барановича, таким чином, постає забезпечення єдності теологічного і світського, рівноправність та взаємодоповнювальність церкви і держави, аж до їх ототожнення. Якщо держава повинна була надавати зовнішні атрибути й стати організацією суспільного життя, то церква з погляду архієпископа, повинна внутрішньо об'єднувати суспільство, упорядковувати його на засадах спільної світоглядно-культурної ідентичності, що має реалізуватися у формах загальнонаціональної просвітницької діяльності. Державність в цьому смислі повинна підкріплюватися спільністю світоглядних орієнтацій і основ.

3.2. Обмін талантами як засіб суспільного оновлення

Вбачаючи в державі і православній церкві фундаментальні організаційні чинники оновленого українського суспільства, Л.Баранович у своїх творах “Меч духовний”, “Труби словес проповідних” та інших особливе значення надавав його екзистенціально-буттєвим підставам. Якщо порівняти його міркування із поглядами західноєвропейських мислителів, то виразною виступає відмінність в тлумаченні суспільних підстав між українським просвітником та просвітниками Заходу. Зокрема, Л.Баранович ґрунт оновлення суспільства вбачав у обміні здібностями, талантами людей, в той час як західні мислителі, починаючи від Ф.Бекона, свої зусилля спрямували на винайдення методів технічного удосконалення культури, нагромадження знання та умінь.

Тобто Л.Баранович був прихильником не механіко-технологічного, а гуманістичного напрямку у філософії. Високо цінуючи знання, він головну роль відводив людині, яку розумів господарем у світі-домі. Причому Л.Барановича, як і інших українських мислителів другої половини XVII ст., людина цікавила не лише з погляду її ставлення до Бога, а й з погляду ставлення до самої себе, до стосунків з іншими людьми, до всього суспільства. Разом з тим він брав до уваги і той факт, що людям, незважаючи на спільність родової природи, властиві особисті якості, котрі роблять кожного неповторним, особливим. Проте всі індивідуальності, хочуть вони того чи не хочуть, живуть в суспільстві та державі разом. Тут і виникає та проблема, яку прагнув вирішити Л.Баранович, а саме: яким чином суспільні відносини людей можуть бути безконфліктними, мирними?

Загальний напрямок міркувань Л.Барановича з цього приводу такий: внаслідок суспільних зв'язків люди, як “тіла і душі”, набувають “неподільні” особисті визначення або, згідно з термінологією Л.Барановича, “імена”. Якщо індивідуальність (атомарність) людини генетично визначається в роді, то особистість (“незамінність”) людини, її “образ” визначається в суспільстві.

При цьому Л.Баранович у “Мечі духовному” наголошує на відзеркаленні троїчності “божественних лиць” в єдності душ у всіх видимих і невидимих “тварей”. Всю “твар”, всі речі він розділяв на духовні, тілесні і духовно-тілесні, розводячи їх за способами буття по родам і видам. Оскільки Бог, як творець, розумівся як “существо”, остільки в усіх родах і видах живих і неживих речей Л.Баранович вбачав сліди “єдиносущія”, в якому від Бога кожному давалася “сила”, тобто здатність буття, від Сина — Мудрість, тобто раціональний устрій, а від Духу — благість або певна роль чи функції [11, арк.318].

Відразу підкреслимо, що в розумінні особи та суспільства Л.Баранович не дотримувався органістичних і механістичних поглядів, що у XVII ст. все більше захоплювали розум західноєвропейських філософів. Він говорив, що особистість конституюється земним, хтонічним началом, а не родовитістю походження чи оволодінням природою. Особа має бути насамперед природовідповідною, тобто: ”Подобает нам быти мудрым яко Змиям, в то время вознесемся на небо. Вся мудрость и целость наша, имеют быти на основании крепком, вере. Наипаче верою побеждается Царство небесное”[12, арк.17]. Тобто найтісніший зв’язок із хтонічними силами забезпечує людині найміцнішу віру, а вона, в свою чергу, виражає цілісність, отже, особу людини.

Небажання витлумачувати людину як “організм” та “механізм”, про що свідчать твори Л.Барановича, цілком логічне і правильне фактично. Адже будь-який рід визначається у світі не на підставі метафор і аналогій, котрі можуть бути переконливі для того чи іншого автора, а тільки за способом самобуття, тобто якістю. Спосіб самобуття, а не метафоричний “механізм” чи “організм”, відмежовує певний рід всіх інших родів та їхніх світових функцій. Причому в межах роду між його частинами та елементами існують зв’язки різного типу, аж до конфліктності та антагонізмів.

Організм же, в нашому випадку людина, як “тіло і душа”, це, з погляду Л.Барановича, “неудельное”, тобто окрема природна єдність. Вона функціонує завдяки тому, що всі складові цілого організму взаємодіють у певному порядку, а не ворогують між собою, не знищують один одного і не можуть за своєю природою бути байдужими одне до одного. Втрата тільки одного органу може робити нежиттєздатним цілий організм.

Витлумачуючи людину як природну неподільність, Л.Баранович, таким чином, передбачає і те, що вона не являється “механізмом”, і те, що вона не вичерпується “організмом”. Кожен людський організм, і це помічав Л.Баранович, поводить себе в межах людського роду неоднозначно. Через це людський рід самовідновлюється розмаїттям людських індивідумів, окремі екземпляри яких можуть себе навіть не відтворювати. Тобто в людському роді можливі і є насправді такі ситуації, коли чоловік не стає батьком і не “переходить” в сина, а жінка не стає матір'ю і не “перетворюється” в дочку. Незважаючи на подібні випадки, людський рід, і це розумів Л.Баранович, існує субстанціально завдяки природі, тобто завдяки відновленню та заміні втрачених (померлих) організмів внаслідок народження або при-роду.

Необхідно зауважити, що в українській філософській літературі поняття “суспільство” спеціально не вживалося відокремлено від поняття “нація”, “народ” або “товариство” чи навіть “панство”, як ми пробували це дослідити, аж до середини ХІХ ст. Тому і в творах Л.Барановича еквівалентом “суспільства” є здебільше “народ”. Цим поняттям мислитель виражає, з одного боку, сукупність людей, котрі відтворюють свій особливий рід (націю), а з іншого, — мовну спільність людей. Суспільство в цьому плані являє собою раціонально-комунікативний зв'язок людей, побудований за принципом “нищети” (на відміну від “нищетности”, тобто бідності, злидарювання).

“Нищета” в системі понять Л. Барановича означає неповноту “божих дарів” (“талантів”), котрі нібито роздає святий Дух людям при народженні.

Саме на вченні про “таланти”, наголошував В.Строев, досліджуючи твори Л.Барановича загалом і “Меч духовний”, зокрема, будується людинознавче вчення мислителя. Він пише: “Пять талантов толкуются (Барановичем) как пять язв Христовых, правильное пользование которыми (т.е. усвоение искупительных заслуг) приносит еще другие пять талантов. Пять талантов означают еще пять чувств телесных, которые как птицы небесныя ценятся двумя пенями, т.е. управляются двумя талантами — разумом и волею и т. д.” [154, 511].

Отже, “нищета” означає природну обмеженість людських здібностей або те зло, котре властиве їй від народження. Загалом зло в XVII ст. вважалось субстанціональною властивістю, що полягала у неповноті, або відсутності деяких здібностей, здатностей чи станів, словом, зло — це недолік. “Ни кто, — відзначав Л.Баранович, — того дать не может, чего сам не имеет” [124, 79].

Оскільки кожна людина народжується “нищою”, остільки вона свою “неміч”, з погляду Л.Барановича, довіряє виконувати “могучому” або “сильному” у відповідній спеціальній справі. Внаслідок цього й утворюється суспільство, тобто такий стан існування людей, при якому “сильные должны носить немощи немощным” [124, 15]. Разом з тим “носіння немощей” відбувається як упорядковано, так і безладно, через що суспільство, як і весь світоустрій, також схоже на море. “Серце наше, — писав Л.Баранович, — яко Море волнами, лютыми страстми волнуется; ву море гады, их же нест числа: ву сердце нашему страстем нест числа, возверзается ву море сердца нашего, и сотворите тишину” [12, арк.62]. Порядок людського світоіснування, як у морі, завжди хаотичний, а хаос моря упорядкований берегами, котрі заодно міняють свій контур.

Правда, через століття після Л.Барановича дане розуміння суспільства переосмислюється Г.Сковородою з позитивним наголосом. Останній вважав, що зв'язок людей ґрунтується не завдяки компенсації “нездібностей”, а

внаслідок доповнення здібностей [197]. Незважаючи на варіації акцентів, як Г.Сковорода, так і Л.Баранович розуміють суспільство в цілому так, як його витлумачував ще П.Могила [112, 124]. Тобто суспільство — це зв'язок “рівних” людей, необхідно зумовлений нерівністю “дарів божих”, тобто неспівпаданням здібностей, талантів. “Овому, духом дається слово Премудрости, іному, слово Разума”, а ще іншим “дається й слово Премудрости, й слово Разума. Многим прайдно слово” [12, арк.36].

Таке сприйняття суспільства відрізняє соціально-філософські погляди українських вчених від західноєвропейських, де суспільство мислилося перш за все як населення, тобто як світобуття природно або органічно рівних людей. Об'єднання людей пов'язувалося із державою, а суспільні відносини уявлялися як діяльність, сперта на церковні, державні і корпоративно-цехові закони. Доповнювалася така діяльність, звісно, протизаконними вчинками, котрі церква визначала як “гріхи”, держава — як “переступ” законів, а порушення корпоративно — цехових норм набували моральний вимір “злочину”. Внаслідок цього суспільний зв'язок мислився за принципом механічної рівності однорідного. Виходячи з цього, сучасник Л.Барановича англійський філософ Т.Гоббс писав: “Рівними являються ті, хто здатні завдати один одному однакову шкоду у взаємній боротьбі. А хто може завдати найбільше зло, тобто вбити їх, той може бути рівним їм в усякій боротьбі” [25, 303].

Західноєвропейська філософія XVII ст., таким чином, при тлумаченні суспільства акцентувала не екзистенціальну залежність людей, а “середньоарифметичну” співбуттєвість природних індивідів. Тому відносини між ними, на підставі успадкованого від схоластики методу “подібності”, західними мислителями уявлялися як такі, що ґрунтуються на механіко-біологічному прагненні оволодіти однаковими речами з метою задоволення суто природних потреб. Через це як у XVII ст., так і у XVIII ст., коли механіко-органістичні уявлення на Заході стали домінуючими, суспільство

розглядалося як стан “війни всіх проти всіх”. Інакше кажучи, суспільство мислилося як природна неспинна війна людей без переможців і переможених. Невідомо, коли вона почалася, і невідомо, коли закінчиться.

Схожі погляди почали в середині XVII ст. проникати й на Україну, коли внутрішні екстремальні умови зробили головною для українських низів проблему виживання, а для козацької старшини і шляхти — проблему пристосування. Тоді, за словами В.Вернадського: “...вищі прошарки українського суспільства значною мірою ішли назустріч об’єднавчим тенденціям уряду, а народні маси, у міру поширення на Україні нової соціально-економічної структури, перетворювалися у живий інвентар держави, втрачаючи значення активної сили у національно-культурному житті краю” [19, 248].

Тому визнання природної нерівності людей українськими філософами XVII ст., в тому числі й Л.Барановичем, означало, що екзистенціальний стан людей, їхнє суспільне життя, має не природно-механічну, а природну родинно-генетичну основу. Проте функціонально і актуально суспільство конституюється як існування, що компенсує “нищету” окремої людини завдяки обміну діяльністю (здібностями) з іншими людьми. Така компенсація особистих нездібностей, проявляючись в існуванні різних галузей праці, витлумачувалася Л.Барановичем як “служіння” (послуга) іншим людям. Вона виражає особистість (“лице”) людини як її суспільну функцію. Тому особистість людини визначалася способом її існування згідно з “дарами”, а схожість, близькість “дарів” груп осіб виступає екзистенціальною базою соціальної диференціації. Отже, якщо людський рід у світорозумінні Л.Барановича диференціюється за природними підставами — стать, родина, народ, “потомки Древнього Адама”, “потомки Нового Адама” тощо, то суспільна диференціація, як це можна зрозуміти із його творів, конституюється функціонально і морально. Тобто включає також прагматично-оціночний момент: корисна чи шкідлива діяльність, несе вона добро чи зло.

Ієрархія або вертикаль “служінь”, згідно з якою Л.Баранович поділяє суспільство, також не набуває лінійно-механістичну інтерпретацію, котра властива, наприклад, творам Р.Декарта, Б.Спінози, Т.Гоббса та інших класиків західноєвропейської думки ХVІІст.. Значною мірою це пояснюється тим, що українська філософія хоч була поєднана із теологією, але теологічна “плоть” в Україні глибоко не засвоїла західноєвропейський фаталізм і провіденціалізм, тобто погляд на людське існування як на присуд (“судьбу”), що заздалегідь визначає місце людини, як “деталі” в структурі суспільства, як “механізм”. Вже сама думка про те, що люди з’єднуються в суспільство не передвизначено, а завдяки обміну здібностями, і живуть за принципом рівноцінності всілякої “нищеты”, виключає можливість механістичної інтерпретації суспільства.

Тобто суспільство, зрозуміле як обмін діяльністю, аж ніяк не могло уявлятися по аналогії із машиною або із організмом, котрі самочинно або під примусом існують тільки в аспекті “залізної” природної необхідності. Скоріше, суспільство мислиться Л.Барановичем як безмежна комбінація вчинків та дій рівних у своїй обмеженості особистостей. Вони вільні у виборі зв’язків і взаємодій. Гуртуються ж люди за видами суспільної діяльності у специфічні соціальні групи — “стани”. Для малоросійського суспільства вони мали субстанціональне значення, хоч різких розмежувань між ними не було. На очах Л.Барановича селяни “козачилися”, козаки перетворювалися у міщан, ченці залишали монастирі, вступали у громадянські шлюби, чим завдавали клопіт архієпископу. Інтелігенція (“духовні”) утворювалася вихідцями із різних соціальних станів, так само як і міщани. Залежало все, таким чином, не від природно-механічної необхідності, а від здібностей, вибору занять згідно здібностей, а також і завдяки нагоді, “злучності”, як і від навчання. Сам Л.Баранович підказував своїм підопічним: ”Учите младенцев, имуща образ разума и истины в законе; науча и субо иного; себя тоже надо учить” [11, арк.1].

Проте належність людини до певного стану, з погляду Л.Барановича, цілком і повністю не визначається здібностями, місцем проживання, освітою та видом діяльності. Потрібно було, щоб діяльність людини здобувала і певний вираз в “языке”, тобто в типі думання, мислення. Якщо існує розбіжність між тим, що люди роблять, і тим, як вони розуміють свою роботу і свою суспільну функцію та кажуть про себе, то це означає особисту і соціальну аномалію. Представник кожної професії і кожного стану має свій “язык”, на якому він говорить із представниками інших верств і професій.. Якщо в суспільстві навіть одна особа чи верства перестає розмовляти “своєю” мовою, настає безладдя, суспільний хаос. Тому Л.Баранович вказував: “Брань житіє наше на земле, ище в той брани зело нам есть Язык Сей благоугоден, скажет бо нам сей Небесный Язык, яко инами в небо восходити”[11, арк.64].

Суспільне безладдя, таким чином, утворюється через порушення визначеного “небесною мовою” раціонального дискурсу в суспільстві, через що зникає діалог між соціальними станами і особистостями. Люди втрачають тоді свідомість своєї обмеженості “дарами”, тобто життєво-практичної функції та тривалості існування. Втрата в суспільстві раціонального спілкування, веде до того, що “Живот бо человеческий истее подобен есть Комедии или Игралищу”[11, арк.200]. Люди стають лицемірними, виставляють себе не такими, якими являються насправді. Тоді “житіє человеческое” перетворюється в “Игралище”, котре викликає лише презирливий сміх.

Заодно втрата раціонального спілкування між людьми перетворює суспільство із системи взаємообміну здібностями у “Торжище”. Кожен не хоче “служіння” людям і носіння “немощи” інших, а турбується, щоб “...аще собі блицанием злата земного осліпляют очи” [11, арк.43]. Кожен, вважає Л.Баранович, бажає жити тимчасовістю, моментом успіху. Тому суспільне існування “есть брєніє за прах, за пепел”[11, арк.43]. Але “брєнія” включають

в себе і намагання уникнути втрат. Через це так чи інакше потрібно вступати у конфлікти із іншими людьми, внаслідок чого виявляється, що “Брань єсть житіє наше на землі”[11, арк.64]. Причому на “брані” люди витрачають багато своїх сил та енергії, завдяки чому їхні відносини стають “беззаконними”. Він говорить: “В сердци беззаконие делаєте, на земле неправду руки ваша соплетают” [11, арк.49].

Суспільство, таким чином, — це позаорганічні та поза механічні, але одночасно упорядковані і безладні відносини людей. Співпадання діяльності, соціального положення (стану) із відповідним цьому стану “говорінням” (усвідомленим спілкуванням) утворює раціонально умотивований лад стосунків за принципом ноші “нищеты” або рівної нерівності. Розбіжності між “говорінням” і соціальним положенням викликають суперечності, той пласт безладдя, завдяки якому суспільство включає в себе ознаки “ігрища”, “торжища”, “брані” і “змагання”. Люди, незалежно від свого особистого положення, як і відповідні соціальні стани, виступають тоді “комедіантами”, що ганяються за користю. Оскільки здобуття користі породжує прагнення нової користі, остільки в ситуації безладдя “попереднє” не вимагає задоволення здобутим і набутиим, а тільки “наступне”. Гроші, котрі використовуються заради здобуття нових грошей, писав Л.Баранович, помножуються, але не у всіх. Суспільство через це розділяє прірва між багатими і бідними: “Багатий шинкує, а бідний голодний помирає”[4, 172].

Раціонально упорядковане спілкування і обмін талантами, з погляду Л.Барановича, являються життєвим прагненням послідовників Нового Адама, тобто Христа, в той час як ірраціонально-безладні прагнення властиві потомкам Старого Адама. Тому нормальне функціонування суспільства, на його думку, визначається не станом господарювання, а соціокультурними чинниками, основу яких утворює етичний імператив “Нового Чоловіка”.

Отже, сформульований Л.Барановичем імператив не передбачає механічної рівності у суспільних стосунках, котра в західноєвропейській

філософії була доведена до категоричного імперативу Т.Гоббса: “Поводь себе по відношенню до інших так, як ти хочеш, щоб інші ставилися до тебе”[31, 167]. Адже “інші” можуть ніяк не ставитися до певної особи, можуть навіть не підозрювати, що вона існує. Але це зовсім не значить, що особі не потрібно жити в суспільстві, недбало ставитися до нього тільки тому, що хтось її не помічає або ніколи не знатиме.

Етичний же імператив Л.Барановича інший. Він наполягає на тому, що ніхто не замінить окремо взяту особистість, не візьме на себе відповідальність за її життя, не дасть людині ніяких гарантій заможності і щастя, якщо вона сама себе не творитиме, не нестиме “немоці” інших. Започаткована Л.Барановичем концепція етичного імперативу під кінець XVIII ст. набула форми вчення про нову людину у Г.Сковороди (за деякими даними, Г.Сковорода мав у своєму розпорядженні твори Л.Барановича). Людина, вчив Г.Сковорода, завжди нова не внаслідок вибору якогось відношення до інших та інших до неї. “Вона — бо є прегарне лице Боже, яким він з часом, відбившись у душі нашій, робить нас із диких та брудних монстрів чи виродків людьми”. Кожен стає новим, якщо збагатився новим знанням чи умінням, словом тим, що до певного моменту людині “на серці написано, сила і правило всіх наших порухів та справ. У той час серце наше робиться чистим джерелом добродіянь, що невимовно звеселяють душу, і тоді ж бо ми буваємо істинними душею та тілом людьми”[139, 144].

Загалом же образ суспільства у творах Л.Барановича, та й у всій українській філософії XVII-XVIII ст., має дещо інший предметний зміст, ніж зміст образу суспільства, що розроблявся в тогочасній західноєвропейській філософії. Можна константувати, на наш погляд, властивий соціальним рефлексіям Л.Барановича засадничий, базовий аспект, спертий на урахування родинно-генетичної диференціації індивідів та їх зв'язку за принципом рівної нерівності. Завдяки цьому в суспільстві утворюється сукупність соціальних станів. Кожен із них вирізняється способом діяльності, організацією

життеустрою, функцією в суспільстві, “мовою”, що виражає усвідомлену особисту належність людини до відповідного стану, і заодно єдність, особливості, спосіб життя того чи іншого стану.

Коли утворюються ситуації розбіжностей і суперечностей між суспільною функцією стану та його самосвідомістю, між “язиком” і видом діяльності особи, то в суспільстві виникає ще одна площина взаємозв'язків. Вона характерна конфліктністю, вносить в суспільство гонитву за тим, що індивіди і цілі верстви хибно вважають вельми корисним для себе. Тому суспільне життя характерне не лише упорядкованістю, але й тим, що люди забувають про інших людей і соціальні стани, котрі можуть нагадувати про себе як конкуренти і як вороги.

Суспільство “в собі”, таким чином, Л.Баранович розглядав як відносини людей, що завжди мають внутрішні підстави для безладдя. Безладдя має витoki в “страстях”, тобто ірраціональності, яка мало контрольована і руйнує “рівну нерівність”. Оскільки ж соціальні стани конституюються на базі “компенсації нездібностей”, на спорідненості видів діяльності та суспільних функцій, оскільки ірраціональність проявляється у формах “говоріння іншими мовами”, тобто розладах між суспільною функцією особи чи стану та властивими їм розумінням своєї функції. Соціальні стани зв'язують і усталюють суспільство, але одночасно вони ж являються джерелом безладдя і руйнувань сталих суспільних зв'язків.

Загалом же розуміння суспільства Л.Барановичем, можна сказати, було філософською “емблематичною поезією” дійсного суспільного життя Малоросії. Характерною його ознакою була відсутність кріпацтва, яке слугувало соціально-економічною основою російського і польського суспільства, а також у країнах Західної Європи. Зрозуміло, що рабства як системи, в Малоросії також не було, хоч практикувалося захоплення у полон людей, особливо татар і турків, з метою отримати за них викуп. Відсутність кріпацтва і рабства давала підстави для ілюзій “вільного життя”. Такі ілюзії

були поширені серед малоросіян, насамперед серед козаків, котрі ретельно слідкували, щоб не обмежувалися особисті і станові “вольності”. Деякі теперішні дослідники, проте, поділяють такі ілюзії, вважаючи малоросійське суспільство XVII-XVIII ст. мало не взірцем свobodного існування людей.

Насправді ж малоросійське суспільство хоч і не ґрунтувалося на кріпацтві та рабстві, що викликали бунти і селянські війни, на зразок повстань С.Разіна та І.Болотникова в Росії, було все-таки насичене конфліктністю. Проте конфліктність на Гетьманщині мала не кланово-родинний, а становий характер. Так, козаки, як панівний і привілейований стан, оспіваний кобзарями і лірниками, приваблювали селян, котрі платили податки на утримання козацького війська та урядування. Чимало молодих селян ішло в Запорізьку Січ, а згодом — поверталися до своїх сіл вже як козаки. Зростання численності козаків, як відзначають весь час історики з часів М.Костомарова, викликало незадоволення серед старих і заслужених козаків. Внаслідок цього в Малоросії періодично проводилися “чистки”. Нових козаків виписували із реєстрів, що викликало незадоволення і навіть сутички козаків і “покозачених” селян.

Міщани на Гетьманщині були в основному представлені ремісниками і купцями, котрі мали свої цехи, щоб встановлювати місцеву торгіву монополію. Поява із товарами цехових майстрів та купців спорідненої професії, але із іншого містечка, викликала незадоволення місцевих цеховиків. Іноді конфлікти між ремісниками однієї професії, але причетних до цехів різних міст і містечок, завершувалися нищенням виробів, побиттям і вигнанням “чужих” із місцевого ринку.

Далекими від “носіння немоци” були також стосунки між духовенством, козаками і селянами. Іноді козаки самочинно захоплювали церковні наділи, що викликало конфлікти, а іноді духовенство претендувало на села і землі, котрі були закріплені за козаками. Селяни ж, які

обслуговували і козаків і монастирі, зазнавали утисків від козацької старшини і вищого духовенства і протестували проти цього.

Злагоди не було і серед духовенства. Причому тут конфліктність виникала переважно не на теологічній основі, а у зв'язку із поділом чи переділом маєтності і на основі боротьби за церковну владу. Тільки протягом перебування Л.Барановича на посаді архієпископа в Чернігові, змінилося шість православних митрополитів у Києві. Загалом переписка Л.Барановича із різними церковними діячами показує, що серед проповідників християнської “правди” і “благодаті” було чимало “лжи” та навіть аморальності у стосунках. Коли митрополит В.Ясинський прихопив за згодою І.Мазепи кілька сіл, що були закріплені за Чернігівською архієпископією, а Л.Баранович хотів долучити до архієпископії пару сіл ніжинського полку, то, зрозуміло, до щирої “духовності” та “христородібності”, які проповідувалися “духовними особами” було далеко. Такі та подібні факти ще раз підтверджують думку Яна Щасного-Гербута: “Те все не узгоджується з волею і наукою збавителя нашого, радше такі слова можна сказати. Шукаєш свого пожитку, а не Христового” [203, 175].

Малоросійське суспільство, таким чином, дійсно було середовищем, в якому люди “носили нужду” один одному, але одночасно і “втрачали свій язик”, коли йшлося про користь цехову, монастирську, полкову (сотенну), сільську, а рівно — родинну і особисту. Одночасно варто нагадати, що в другій половині XVII ст. на Заході під впливом математики і механіки розробляється дещо інша соціальна філософія. Із кінця XVII, але особливо з початку XVIII ст., вона поволі набуває в Російській імперії напівофіційний, а після “Правди волі монаршей” Теофана Прокоповича стає, по-суті, офіційною. Зарубіжна філософія з тих пір директивно поширювалася в малоросійському суспільстві, а далі й на тих українських землях, що після поділу Польщі відійшли до Російської імперії. Заодно це означало, що під формулою “русского православия” в Російській імперії, і в цьому була у свій

час велика правота О.Чаадаєва [181, 120-134], поширюється сформована на ґрунті основних світоглядних течій католицизму західноєвропейська філософія класичної і посткласичної доби /XVII-XIXст./ під виглядом “русской философии”.

Суперечки між православ'ям і католицизмом, котрі ініціювалися на терені Російської імперії Московською патріархією, щодо “сходження святого духу” та інших віросповідних питань внаслідок цього ставали із XVIII ст. побічними та архаїчними. Після сприйняття російськими богословами реалістичної філософії Г.Гегеля, котра послужила: “...відновленню віри в цей наш світ” [27, 112], створила можливість “богословити” на основі “духу церковності” світоглядна експансія католицизму в Росії стала фактом, який прикривався і прикривається тепер апеляціями до візантізму, цезаропапізму та “русского духа”.

Для українських філософів, котрі намагалися продовжувати вироблені від XVII ст. власні тенденції соціальної філософії, це означало, що вони опинилися затиснутими між філософією католицизму та її модифікаціями у формах протестантизму, матеріалізму та ідеалізму, а також сприйнятим в Російській імперії слов'янофілами і “західниками” варіантом тієї ж філософії, підґрунтя якої утворювала філософія католицизму.

Розглянувши те, як розумілася основа, або база оновлення українського суспільства у філософії Л.Барановича, наголосимо ще раз на тому, що її утворювало вчення про обмін талантами, здібностями людей. Такий обмін розглядався мислителем альтернативою стану соціальної роз'єднаності, що викликався війнами, жадобою багатств, порушенням раціонального спілкування як між станами, так і між людьми у межах визнаних суспільних станів. Навпаки, “носіння немічності”, тобто взаємна компенсація “нездібностей”, на думку Л.Барановича, не тільки згуртувала б українське суспільство, але й вивела б його з-під впливу чвар козацької старшини, спричинила б стабільність, тобто зумовила його цілком новий стан.

3.3. Морально-етичні підвалини нового суспільства

Складність соціально-політичного становища України другої половини XVII ст., про що ширше говорилось в попередньому викладі, посилювалася падінням моралі серед українського люду. Про загальну гріховність говорили, по-суті, майже всі українські філософи того часу. Тому не виключенням були й роздуми Л.Барановича етичного змісту, на що нами зверталася увага у попередніх підрозділах. Він розумів, що покладатися тільки на “сили небесні” та політику немає сенсу. Через це, обмірковуючи питання оновлення українського суспільства, ефективний засіб такого оновлення, його дієвий чинник він вбачає в утворенні нової моралі. Дослідник творчості Л.Барановича В.Строев з цього приводу говорить, що коли український мислитель “касається этой жизни”, то завжди “направляет свое слово против ея недостатков” [155, 394].

Хаос українського життя другої половини XVII ст., війни і чвари або “скотское житие”, як говорив інколи мислитель, негативно позначилися на моральному стані українського суспільства. Влада сильного, і це спостерігав Л.Баранович, дуже часто перетворювалася у свавілля по відношенню до слабкого. Україна стала полем боротьби гетьманів і старшини як Лівобережжя, так і Правобережжя та Запоріжжя, котрі, сперечаючись за владу, за маєтності, вступали в союзи з чужинцями, воювали між собою. Не було згоди і серед духовенства в Україні, яке теж не було вільне “від руху партій”, коли одні тримались Константинополя, другі — Риму, а треті — Москви.

Тому у вченні Л.Барановича про оновлення українського суспільства надзвичайно велике, можна сказати, стрижневе значення мають морально-етичні аспекти. Звертаючи увагу на установки, потреби, запити та інтереси українського суспільства другої половини XVII ст., Л.Баранович, як показує аналіз його творів, морально-етичному аспекту надає більшу значущість, ніж

це зустрічаємо у працях західноєвропейських мислителів XVII ст., навіть якщо брати до уваги праці Б.Спінози і Д.Локка.

Розглядаючи морально-етичні питання, Л.Баранович спирався не лише на українську дійсність, яку “збурили грози”, але й на проблематику, вірніше, — на зміст інтерпретацій питань філософії моралі, котра вироблялася в стінах Києво-Могилянської академії і часто називалася “етикою”. Етика в Україні, як і на Заході, в XVII-XVIII ст. вважалася практичною філософією, що навчала звичаям, політико-правовим нормам та принципам господарювання (“економікою”). Отже, етика розумілась як теоретичне узагальнення народних звичаїв, законів держави і громадянства, що потрібно було для повсякденної життєвої практики. Таке ставлення до етики, на думку М.Кашуби, мало своє коріння в античності, особливо у етиці Аристотеля [67, 128].

Згідно вчення Аристотеля, кожна людина в своєму житті прагне добра, а тому етичною метою людського існування є блаженство і щастя. Поділяючи цей погляд, Л.Баранович вважав, що людина повсякчас намагається визначити для себе зміст і сенс щастя, вона шукає блаженства так, ніби весь час сліпа. Блаженство — це стан, до якого людина іде все своє життя і який вона пов`язує з небесами або потойбічним світом в тому смислі, що “тут” або в наявному бутті добра немає. Тому в моральному плані блаженство — це очевидна мета земного життя індивіда, результат його діяльності. Істинне щастя, в розумінні Л.Барановича, неможливе в земному житті, але людина прагне, не дивлячись на всілякі страждання, блаженства, насолоди життям, а, отже, вимагає добра і щастя.

Процес пошуку щастя, на думку Л.Барановича, пов`язаний перш за все з “двома сліпцями”, якими є “две сили Души нашей Розум і Воля”. На думку мислителя, людина від народження є “слепорожденною” і, як сліпці шукають дорогу, вона все своє життя у пошуках щастя, намагається знайти той єдиний шлях, що приведе до блаженства, до світлої істини. Але “світлість істини”

рідко стає досяжною, бо кожна людина стоїть перед таємницею свого існування, ключ до якої криється в невідомості, тобто в Богові. Лише він у змозі відкрити людині істину її буття. “Из уст Господних, — писав Л.Баранович, — сил небесная роса плюновение его и сия то Роса сие действнное брєніє сотвори яко тем Слепорожденному просветітся очи”[11, арк.44].

Складність пошуку щастя пов'язана, на думку мислителя, з обмеженістю людського розуму у прагненні щастя досягнути занадто складні умовності світоіснування. Сліпа людська воля не помічає Вічності, а зосереджує увагу на чуттєво даному зовнішньому оточенні. Це звужує рамці людського буття, зводить його до “похоть очесь, к собіранію на время светящихся земных добре, преносяще их чад небесными, ниже помысляюще яко не всі то злато, что ся светит; но что на землі ся світит, или то єсть блищающийся червь, или часть согнившего древа, согнившая гробной доски”[11, арк.42].

Отже, першою і головною умовою щасливого життя людини, на думку Л.Барановича, має бути усвідомлення Вічності, як універсальної міри буття, з якою необхідно узгоджувати прагнення і потреби. Іншою важливою ознакою людського щастя, на думку мислителя, є здатність людського розуму, не зважаючи на його обмежену можливість пізнати Бога, досягнути під чуттєвою “сліпотою” неприступну почуттям істину. Така можливість, вважав Л.Баранович, не дана була іудеям і язичникам, бо одні сприймали істину Божу частково, а другі, прийнявши християнське вчення, розуміли його поверхово. Але стан речей може змінитися, стверджує Л.Баранович, коли раціональні докази допоможуть відкрити істину. Лише тоді “от Бога, на моление жаждущего Исаи Пророка просветлится Слепорожденный” [11, арк.45].

Розуміючи недосконалість людського єства, мислитель, таким чином, застерігає людей від поверхового і спрощеного розуміння дійсності, від

необдуманих висновків і рішень, що затьмарюють розум. Він проповідує своєрідний “раціональний сумнів”, який має спиратися на те моральне виховання, котре отримав кожен індивід від “вчителів”, тобто від батьків, духовенства, всіх людей, з якими спілкується.

Проте найбільшою моральною запорукою щастя окремого індивіда й цілого народу Л.Баранович вважав етичні якості керівників, що державно правлять суспільством. До такого судження він прийшов, спостерігаючи сучасне йому політичне життя України, коли булава гетьмана опинялася в руках людей, які не відповідали уявленням про “правителя-філософа”, моральні якості якого описувалися ще Платоном, Аристотелем та іншими давніми мислителями. Дана тенденція мала прибічників в Україні в різні часи (митрополит Іларіон, Володимир Мономах, С.Оріховський-Роксолан, П.Могила тощо). Прибічником її був і Л.Баранович, який змушений був бачити, як малоосвічені владолюбці безпринципно чіплялися за “жезл влади”, не маючи для цього необхідних здібностей і знань.

Пізніше в українській філософії цей погляд розвине Г.Сковорода, мовлячи про таке моральне виховання людини, що повинне скерувати її на “сродну працю”, як спосіб щасливого життя людини і суспільства в цілому. Стан Гетьманщини, коли правителі, будучи нерідко неписьменними, не маючи відповідного морально-етичного виховання, вважали себе “достойними” та “здібними”, давав Л.Барановичу привід говорити, що українське суспільство складається з “язичників”.

Потрібно підкреслити, що в контексті філософії Л.Барановича “язичник”, означає не тільки антитезу християнству, а передусім соціальний тип особи. Язичнику, на думку мислителя, властиве переважання ірраціонального начала, “пристрастей”, а також характерне особисте підпорядкування владі мертвого. Останнє проявляється в тому, яким богам людина поклоняється. Так людина, вклоняється землі, бо вона “жива” і тотожна Богородиці, народжує “законних” і “беззаконних” людей. Проте

шмат Землі, наприклад, глина, з якої Бог створив Антропоса — Адама, — є мертвий. Загалом мертвим є все, що створює людина: ідоли — божки, гроші, золото, сріло, речове багатство тощо. “А сия земные добра, — говорить Л.Баранович, — имели забрения, за прах, за пепел, скорее бы в том пепеле рассмотрелся злата небеснаго, видети не могут, а ще себе блищанием злато земного сменят очи” [11, арк.42].

Язичником, отже, є не тільки той, хто визнає владу ідолів, але й той, хто визнає зверхність грошей та іншого мертвого багатства. Тому язичником може бути людина багата і бідна, селянин і аристократ, невіглас і вчений, можновладець і мирянин, будь-хто, якщо він є нащадком “Давнього Адама”.

Мовиться про те, що, з погляду Л.Барановича, Господь Бог створив людину двічі. Перший раз Бог, як звичайний ремісник-гончар, створив першолюдину із глини-землі, тобто як безсловесну мертву річ. Але потім власним “дуновенням” вдихнув у мертве-земне тіло Адама частину повітря-духу, тобто механічно додав до тіла душу, оживив його. Так утворилася, на думку мислителя, “першолюдина” або “Давній Адам”, роздвоєний на “гроб” (мертве тіло) і “душу” (животворне формуюче начало), що страждає у тілі.

Специфіка моралі “першочоловіка” і його потомків, отже, полягає в близькості до “скота”, що керується пристрастями і почуттями. Ірраціональне, таким чином, переважає в житті язичника, який не розуміє, що, вклоняючись ідолам (божкам, грошам, речам), він вклоняється витворам власної праці — штучним і мертвим.

Цілком інша людина, з погляду Л.Барановича, народжується органічно, в акті чудесного шлюбу Бога-Батька і Богородиці-Землі-Марії, котра народила Сина Божого, тобто другого або “Нового Адама” — Ісуса Христа. Специфіка Христа полягає в тому, що у нього душа з самого початку є моментом цілісного існування. Через це пристрасті, пов’язані з переживанням Землі-тілесності, у Христа урівноважені з умом та мораллю, даними Батьком, а ум-розум упорядковує і керує пристрастями. Тому специфіка

“Нового Адама” (Христа) проявляється у потязі до освіти, науки, мудрості та християнської моралі. Внутрішнє багатство його, отже, — безмежне, вічне, невичерпне, як світова мудрість рівносутнього з ним Батька-Бога і нескінченне, як життя Матері-Землі, котра все народжує із себе і все приймає в себе.

Христос або “Новий Адам” в цілому інтерпретується Л.Барановичем як універсальний моральний ідеал досконалої людини, яка в той же час подібна до Бога. Христос існує як посередник між Богом-Батьком і людьми, котрі душею замувані в “гробі” (тілесності). Заодно Христос постає як провідник, або як промінь Сонця, бо “Лицо Христово, ныне нам светит паче Солнца”[11, арк.6], освічуючи шлях до істинного буття. Ісус Христос нескінченно багатий мудрістю, а точніше божою премудрістю, яка не дана в пізнанні пересічній людині. “Кто ище Мудр яко Ісус? — запитує Л.Баранович, — яко родила еси Сына Мудрого, паче самую премудрость, ею же Бог вся сотвори. Вся Премудростию сотворена еси; из нея же родился Ісус”[12, арк.9]. Саме на тому, що Ісус Христос був речником Бога-Слова, а через це і наймудрішим, стверджував також і В.Соловйов [143, 150].

Характерною ознакою мудрості Ісуса Христа є те, що вона не може зменшуватись і руйнуватись, як мертво тілесне багатство, а отже вона вічна. Крім цього, Христос сам колись був язичником, але облишив вклонятися “золотому тільцю”, тлінним речам, та започаткував нове розуміння світу і новий лад суспільного зв`язку, підставу якого утворює відповідна мораль, котра ґрунтується на принципах людинолюбства. Л.Баранович пише: “Свет в тме Гробной Светится и тма его не обяты; и в гробе живот живет и мертвия жити научить”[11, арк.4].

Тільки зв`язок між людьми на основі християнських морально-етичних принципів, вважав Л.Баранович, здатний привести до нового суспільства, в якому люди спроможні взаємодіяти на підставі “дарів Божих” та “немоци немощних носить”. Значний вплив релігії на мораль та ідеали людини, що

вели до суспільних змін, констатує і сучасний дослідник Ю.Тихонравов, відзначаючи, що: “Знаходячись в стані релігійності...Людина ясно бачить смисл релігійної ідеї, як би далеко вона не була віддалена від реалій фізичного світу...”[165, 180]. Людинолюбство мислителя мало поширюватись і на ворогів. Цій проблемі він присвячує цілу проповідь в “Мечі духовному”, яка так і називається “Любите враги ваша”. “Хотели бысть, — говорить Л.Баранович, — ненавидены ... дабы нанесенную от вас обиду презревше, благо вам желали благодворили чело в изы а ще бысть им и врази бывше, зло сотворили: и вы убо ненавидете, но паче любите человек, презирающе нанесенную от них обиду благого и желайте и благодворите, а ще когда и врази вам суще зло сотворят” [11, арк.221].

Разом з тим українська суспільна реальність другої половини XVIIст. мало свідчила про високу мораль і людинолюбство. Л.Баранович константував, що “Україну залили ріки крові, в яких вона гине”[9, 68]. Причому війни і чвари люди ведуть заради оволодіння маєтністю, загарбання золота, срібла, грошей тощо. Тому панував в Україні “старий” Адам-язичник, для якого божеством було речово-мертве багатство. Через це прийдешність українського суспільства Л.Баранович пов’язував із торжеством людини з новою мораллю або “нового” Адама.

Концепція “Нового Адама”, як моральна та етико-філософська альтернатива існуючому світобуттю людей в Україні другої половини XVIIст., виступає алегорично висловленою опозицією гетьманській владі, що поводи́ла себе неса́мостійно, без чітких державотворчих прагнень. Заодно вчення про “Нового Адама” було своєрідним продовженням полеміки Л.Барановича з католицизмом та уніатством, у якій він взяв участь, написавши польською мовою книгу “Нова міра, стара віра” (1676 р.).

Чернігівський мислитель вважає заснований в Польщі порядок нестерпним, побудованим на основі зла та гріховності. А з цього випливає, що подібне в Україні необхідно змінювати, а починати треба перш за все з

самої людини, яка повинна насамперед шукати злагоди не з тілесним, мертвим або природою, а відновлювати злагоду із власною та суспільною метою буття, що має надприродне або духовне підґрунття. Більше того, чернігівський просвітник критикував католицьку й уніатську версії життеустрою людини, в яких він вбачав ознаки язичницького або варварського світорозуміння і моралі. Зрештою, Л.Баранович намагається повернути людство лицем до морального ідеалу — Христа або “Нового Адама”, котрий “воставший из мертвых”, втратив свою природну або тілесну частину і залишився з духовною сутністю. Отже, в розумінні просвітника, щастя і моральність людини досягається не у злагоді з природою, тобто, речовим світом, а у високоморальній діяльності, спроможній замінити світ, переповнений зла і гріховності, світом нового, людяного буття.

Велике значення у моральному вченні Л.Барановича займає також питання, пов'язане із оволодінням життєвою мудрістю. Вона, на думку просвітника, набувається завдяки досвіду життя та активній діяльності, яка веде людину до обраної мети. Чинники цього людина повинна знаходити сама в собі, через що все її життя нагадує процес обробки льону. В одному із своїх листів мислитель говорить, що людина — це “льон”, а “Плиний над льном написав: всегда терпя, улущаюсь: чем лучше вытрут, чем крепче вытреплют, чем тоньше выпрядут, тем он лучше, тем красивей” [124, 191].

Людське життя у філософії Л.Барановича це не стоїчне самотнє буття індивіда, а насичене різноманітними несподіванками, тривалими і нетривкими зв'язками людей. Непідвладне воно, на переконання мислителя, і пануючій природній необхідності, тій гармонічно-механічній системі, у рух якої, за уявленнями багатьох вчених XVII ст., фатально включена людська істота. Український просвітник визнає, що в бутті людини чи всього суспільства є злети і падіння, здобутки і втрати. Вправність і моральні якості людини в різних життєвих ситуаціях загартовуються завдяки правильно обраній вірі, яку в Україні представляє, на його думку, тільки православна

церква. В цьому випадку Л.Баранович наслідує Тертулліана, який вважав, що прихильність до християнства змінює відношення людини до світу і самі відношення між людьми [16, 120].

Тому висока суспільна мораль людини, за Барановичем, виражається не у стоїчному розумінні мудрості, як вимоги жити на основі фортуни та природної обумовленості, а в послідовності життєвої позиції, спертої на раціонально умотивовану віру. Віддаючись всім своїм єством природному праву, як говорять стоїки, людина опиняється в полоні пристрастей, а це, за твердженням просвітника, означає жити за “язичницькими” законами. Надмірність і хаос відчуттів приборкується самою людиною, а точніше — людським розумом, який керується високоморальними ідеалами. Виходячи з того, що кожна людина ідеал розуміє по-різному і досить часто не пов'язує його з природною необхідністю, Л.Баранович вважав, що людина добровільно несе життєвий тягар — свободно або фатально.

Чернігівський архієпископ, в цілому вважав, що людина повинна мати якусь основну роботу, пов'язану з її бажаннями і здібностями. Проте це не означало, що людина, виконуючи певну однобічну роботу, розвиває в собі різнобічні чесноти. Навпаки: однобічна людина, на думку Л.Барановича, — “нищетна” здібностями і нежиттєздатна. Сильною і могутньою вона стає в суспільстві, де люди “Друг друга тяготи носят”[12, арк.260].

Отже, моральні засади оновленого суспільства бачаться Л.Барановичем не у вигляді суми випадкових зустрічей людей, а як “любов”, тобто як взаємна компенсація і доповнення обмеженості індивідуальних здібностей. Орієнтуючись на спільний моральний ідеал, який допомагає людям спілкуватися між собою, кожна людина одночасно набуває властиві оточуючим людям чесноти, які у кожного свої. Такий хід міркувань приводив Л.Барановича до концепції спільного морально-етичного ідеалу, котрий виступає у нього як образ Христа, Нового Адама або Нового Лазаря. Даний моральний ідеал допомагає розумно й узгоджено діяти з іншими людьми. Але

кожна людина має не всі властиві людям чесноти, а лише їх частку. Тому лише спираючись на ідеал Христа, що рівняє та єднає нерівні моральні якості людей, з погляду Л.Барановича, кожна людина виявляється спроможною змінити свою мораль на ту, що допоможе їй вистояти на будь-яких поворотах долі.

Люди в Україні середини XVII ст., за задумом Л.Барановича, повинні гуртуватися навколо спільного ідеалу. Маючи спільні морально-етичні підвалини, вони стають вільними вершителями власної долі та нового суспільства. “Хотим себе дороги торной, — писав Л.Баранович, — проторим ее сами; благодарность будет вместо заслуги: лучше давать нежели брать”[124, 93]. Цю лінію продовжив в українській філософії і Г.С.Сковорода, аналізуючи філософську спадщину якого Д.Чижевський пише: ”Основна парадоксія полягає, на думку Сковороди, в тім, що етичний ідеал може бути характеризований лише протирічним в собі ім`ям — “нерівна рівність”, бо з одного боку — усі люди лише “тіні” дійсної Людини, іншими словами — усі ми рівні перед Богом, з другого ж — усі ми різні” [187, 59].

Українська дійсність, в контексті моральної філософії Л.Барановича, переставала бути непорушною та незмінною в своїй конфліктності й безладності. Вона мала повністю, на його погляд, оновитися на ґрунті гуманістичної етики, спертої на православ'я. Дотримуючись традиційних поглядів на божество, як джерело всього морально досконалого, Л.Баранович, в той же час стверджував талант і творчість людини, спроможної морально оновитися особисто й морально перебудувати суспільство. Думка була така: коли кожен “пере-образується”, то і все суспільство оновиться.

Дані погляди Л.Барановича свідчать про значний поворот, який проходив в суспільній свідомості на Україні в поглядах на мораль простої людини від середині XVII ст. Проте утвердження нових поглядів на суспільну мораль в Чернігово-Сіверщині розпочинається ще на початку XVII ст.

К.Транквіліоном-Ставровецьким, який також вбачав у становленні моральної особистості один із основних чинників суспільного оновлення. Досліджуючи філософські ідеї на Україні XVI-XVII ст. І.Паславський відзначає: “У повсякденній діяльності на благо суспільства Транквіліон бачив основний сенс життя. Засуджуючи лицемірство ченців, які облудною тезою про “християнську простоту” виправдовували відмову від суспільно корисної праці, він підкреслював, що смисл життя полягає не в тому щоб дотримуватися посту, попелом голову посипати і бити поклони. Справжнє життя для нього — це “земні тягости”. К.Т.-Ставровецький гостро полемізував з тими людьми аскетичних уподобань, котрі заперечували значення світської науки та освіти, протиставляючи їм все ту ж “християнську простоту”. Транквіліон вважав, що є простота двоякого роду: перша — це “свята простота”, яка тотожна скромності і честі, друга — це невігластво і безпросвітність лінивих людей, котрі під гарним слівцем “християнської простоти” приховують свої духовні злидні та лінощі. Знання, наука і освіта, на думку Ставровецького, не суперечать справжній людській простоті і скромності [118, 47].

Таке світоглядне розуміння буття пересічної людини, отже, було типовим в українській філософській думці XVII ст. Не винятком були і морально-етичні уподобання Л.Барановича. Мислитель, як і його видатні попередники, надає велике етичне значення людській мудрості та освіченості зазначаючи: “Той гідний шани, хто через трудність Потів немало — узяв таки мудрість”[4, 172]. Для Л.Барановича мудрість в його філософській концепції оновлення суспільства виступає єдиним чинником, котрий виводить людину на шлях до щасливого життя, бо тільки: “...мудрий зна в небо дорогу” [4, 171].

Причому Л.Баранович, як цілком справедливо підкреслює Б.Крива, у своїх поглядах на світ і суспільні перетворення перевагу надає філософському тлумаченню, домінуванню світського сприйняття над теологічним,

морального виміру подій над церковно-догматичним. Зв'язок між небом і землею, а, отже, між Богом і людьми, “царством небесним” і суспільством стає віддаленим “цілим рядом образів”, а весняне оновлення природи виявляється тотожним суспільному оновленню, тобто нагадує у Л.Барановича картини раю, що “зійшов на землю”. “У цього ж автора, — вказує далі Б.Криса, — є також вірші, про які можна сказати, що вони конкретизують просторову невизначеність пекла: воно тут, на стражденній Україні” [80, 92].

Через це Л.Баранович рушія суспільного оновлення вбачав не в “небесній” моралі ченця-подвижника, який лише уповав на небо, а у загальногромадянській моралі, в якій християнська мораль, виражена образом Христа, виконувала б функцію стрижня. На перше місце мислитель ставить утвердження людини, як “Нового Адама”, в новій Україні (“Новій Церкві”) замість стражденної України. Хоч шлях такого оновлення пролягає через переображення (“преображеніє”) кожної окремо взятої особистості, воно неможливе, якщо кожен намагатиметься задовольнити тільки власну мету, пов'язану з нагромадженням речового багатства. Загальне моральне оновлення українського суспільства можливе, вважав Л.Баранович, перш за все через освіту: “Не ведущего научить, — писав він, — есть дело милосердия” [124, 106].

Моральні основи оновлення українського суспільства, таким чином, мислилися Л.Барановичем багатопланово і брали до уваги насамперед загальну політичну ситуацію, що мала місце як в Малоросії, так і по всій українській землі і навколо неї. Звичайно, питання моральних підстав суспільних перетворень у творах мислителя заслуговує, вважаємо, більш детального вивчення, що вийшло б далеко за межі теми даної дисертації. Звертаючись до цього питання, ми хотіли підкреслити той факт, що провідник Чернігівського літературно-філософського кола Л.Баранович при розгляді проблем переходу українського суспільства від стану Руїни до мирного творчого життя мислив, що одних суто адміністративно-політичних

та спонтанно-конструктивних підстав, котрі у формах обміну здібностями та спілкування надають суспільству самобутність і соціокультурну окремішність, вважав недостатньо. Основним чинником, що мав би надавати українському суспільству стійкі форми, повинна була виступити якісно нова мораль.

Прагнення щастя, добра і свободи, вважав Л.Баранович, надихає людей на конструктивну дію лише тоді, коли вони згуртовані навколо спільного позитивного морального ідеалу. Мислитель міркував, що “старий Адам”, який був штучно створений, давно втратив глузд і ріціональні моральні основи життєдіяльності. Віруючи в ідолів, у всемогутність мертвого, штучно створеного багатства, ставши його рабами, потомки “старого Адама” збурюють в Україні війни, чвари, втрачають, зрештою, надбане. Тому тільки “новий Адам”, тобто Христос, який органічно народжується від бездоганних батьків і навчає людей жити по-новому, спираючись на знання, таланти і доброзичливість, здатний бути моральним ідеалом для українського народу. Переобразуючись за зразком Христа, кожен в Україні, вважав Л.Баранович, може морально оновитися. Одночасно моральне оновлення кожної людини мало б привести до суспільного життя на основі нових моральних цінностей.

ВИСНОВКИ

Розглядаючи питання про чинники або фактори утвердження нового суспільства в Україні, Л.Баранович, вбачав їх в національній державності, суспільно-політичній та духовній злагоді, гуманістичній моралі, заснованій на принципах рівності всіх людей від природи і перед Богом, яких він, гадалося, наділив різними талантами, але кожного особисто. Домагаючись втілення даних ідей в суспільстві, Л.Баранович виступав проти церковної (католицької) зверхності і експансії чужих держав та проти будь-якого поневолення українського народу. Тому його концепція нового суспільства насичена глибоким реформаційним та гуманістичним змістом.

Треба враховувати складність ситуації, що була в Україні другої половини XVIIст., коли православ'я більш послідовно світоглядно й організаційно виражало інтереси широких мас населення Малоросії та всієї України, ніж козацька влада. Остання в цілому не відзначалась сталістю, характеризувалася такими трьома зовнішньополітичними тенденціями: об'єднання із Московією, союз із Польщею; спілка з Туреччиною. В цих умовах нерационально було ставити питання про підпорядкування церковної влади світській. Тому Л.Баранович свою концепцію оновлення українського суспільства пов'язує з “Новою Церквою”, яка викладена мислителем у творах “Меч духовний” та “Труби словес проповідних”.

Враховуючи це, ми маємо досить підстав, щоб розвіяти сумніви у правильності оцінок філософії Л.Барановича стосовно обґрунтування ідеї української національної державності. Незважаючи на теологічну форму, його філософія йшла до раціонального пояснення української дійсності, спираючись на європейську філософську спадщину і сучасну йому наукову думку. Мислитель у своїх творах з повагою відносився до людини, високо цінував її мудрість та таланти. Тому розглядаючи українську державність як чинник суспільного оновлення, він вважав, що базу цього оновлення має утворювати не тільки держава, а передусім співпраця людей, сперта на обмін

талантами. Перевагу у цій справі Л.Баранович надавав не подвижницьким діянням ченців, відокремлених від світу монастирськими стінами самітників, а людям, котрі “друг друга тяготи носят”, тобто живуть різнобічним життям суспільства на основі “компенсації нездібностей”. Ця компенсація, тобто взаємне доповнення здібностями, має творчий зміст, а тому оновлює суспільство.

Суттєвим чинником суспільних змін Л.Баранович вважав мораль. Схиляючись до світської інтерпретації моралі, Л.Баранович все-таки вважав, що стрижнем морально-етичних підвалин нового українського суспільства має бути православно-християнська мораль, котра, як він гадав, виробила універсальний етичний ідеал-образ Христа як “Нового Адама”. Орієнтуючись на цей ідеал, думав мислитель, кожна людина здатна оновитися морально, стати освіченою, дійти до істинного щастя.

Щастя в новому суспільстві Л.Барановича залежить від того, як кожний із його членів дотримуватиметься моральних норм та поважатиме права і потреби інших людей. Умовою досягнення згоди у суспільстві є додержання кожною особою доброчинства та доброзичливості, які ґрунтуються на пізнанні себе, своїх талантів, а також на самообмеженні для блага суспільства та заради його оновлення. Коли кожен йтиме шляхом “Нового Адама”, тоді, вважав Л.Баранович, утвориться в Україні й нове суспільство.

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

Історико-філософський аналіз вчення Лазаря Барановича про оновлення українського суспільства показує, що в його творах “Меч духовний”, “Труби словес проповідних” та інших, розроблялась оригінальна концепція соціального розвитку України XVII ст. Підсумовуючи розглянуте в дисертації, можна твердити, що згадані праці Л.Барановича, як визначного українського просвітника XVII століття, провідника неформального Чернігівського літературно-філософського осередку, що склався в другій половині XVII ст., являються важливим джерелом і пам’яткою української філософської думки того часу. В них зосереджені його роздуми про світ, суспільство, людину, про світоустрій і суспільні перетворення, життя людини в українському суспільстві, котре розгорталося на його очах. Оскільки, твори Л.Барановича до появи їх в друкованому вигляді читалися і редагувалися такими визначними просвітниками і філософами як І.Гізель, В.Ясинський тощо, остільки ці твори повинні розглядатися не лише як авторські, але і як виразники і показники стану літературного і філософського мислення української інтелігенції другої половини XVII століття в цілому .

Представляючи собою праці, що в літературно-художньому плані відносяться до стильових особливостей українського бароко, “Меч духовний” і “Труби словес проповідних”, і це помітили ще дослідники XIX століття, характерні домінуванням світського, філософсько-практичного (морально-етичного) аспекту над теолого-богослівським. Вивчення цих творів показує, що вони у формах барокового мислення і на основі використання християнської символіки аналізують суспільне життя в Україні другої половини XVII ст., міркування Л.Барановича про необхідність його оновлення (реформування), про способи і шляхи оновлення тощо. Поширюючись через систему церковних служб і проповідництва в Україні, такі міркування Л.Барановича мали суттєву підтримку серед усіх верств українського населення, але зустрічали неприйняття й осуд за межами

України. Про це свідчить факт заборони й спалення в 1690 році книг Л.Барановича та інших українських просвітників у Москві на підставі рішення Московської патріархії.

Разом з тим вивчення наукової літератури по темі дисертації показує, що творчість Л.Барановича в цілому і його філософії, зокрема, надзвичайно мало і слабо вивчені. Більше досліджена діяльність просвітника як літератора і проповідника, але майже не вивчено його філософський доробок. Праць, що ставлять мету вивчити філософію мислителя і видного політичного діяча Гетьманщини Л.Барановича, обмаль і обмежуються публікаціями В.Євдокименка і В.Дмитриченка (кінець 50-х років ХХ ст.) та переважно окремих теперішніх істориків філософії, котрі працюють в Чернігові. Всі інші дослідження мають або довідковий характер (І.Огородник, В.Огородник, М.Русин), або історико-літературний зміст (А.Макаров, В.Шевчук та інші). Причому погляди Л.Барановича на суспільство і процес оновлення українського суспільства в загальних рисах розглянуті на сьогодні лише в історико-філософських публікаціях В.Шевченка.

Все це утворює суперечність між тим, яке місце займало вчення Л.Барановича про оновлення українського суспільства, викладене в його творах “Меч духовний”, “Труби словес проповідних” та інших (“Лютня Аполонова”, “Камінь істини”, “Нова міра старої віри” і т.д.), в суспільному житті України другої половини ХVII ст., та історико-філософським розумінням його соціально-філософського та філософсько-історичного вчення в системі філософського процесу на Україні в цілому. Вирішення (бодай наближення до вирішення) цієї суперечності було метою даної дисертації, її основним предметом.

При вирішенні даної проблеми дисертантка використала відповідну методологію і методику дослідження. Методологічною основою вивчення питань оновлення українського суспільства слугують концептуальні підходи до історії української культури і філософії, які розроблялися починаючи з

60-х рр. ХХ ст. в роботах таких вчених, як Бичко І., Бичко А., Бистрицький Є., Горський В., Гнатенко П., Кашуба М., Кримський С., Литвинов В., Лісовий В., Заїченко Г., Стратій Я., Попович М., Русин М., Табачковський В., Нічик В., Огородник І., Шинкарук В., Шевченко В., Ярошовець В., та інші. Методологія соціально-філософського аналізу суспільства і суспільних перетворень спирається в дисертації на праці Андрущенко В., Бойченка І., Кременя В., Мокляка М., Прокоф'єва Ф., Токовенка О. та інших сучасних теоретиків суспільних процесів.

Конкретно-дослідницькі питання вирішуються в дисертації на основі загальнонаукових методик: предметно-хронологічного (“історичного”) підходу, структурно-функціонального аналізу, дедукції, індукції, діалектики системності. Важливу роль відіграла компаративістика.

Характеризуючи історико-філософські підстави вчення Л.Барановича про нове суспільство, слід констатувати той факт, що в другій половині ХVІІ ст. українська еліта чітко заявила про себе як носія окремої “руської” ідентичності і цим виразно відмежувала себе від поляків. Замість “поляків” руського походження на історичній арені з'явилися українці. Тому у творах Л.Барановича “Меч духовний”, “Труби словес проповідних” та інших, розмежовуються українське та польське суспільство із його владою та католицькою церквою.

Прагнучи піднести самосвідомість українського народу Л.Баранович звеличує віру в давніх українських героїв і святих. Тому в “Трубах” та “Мечі” згадуються князь Володимир, князі Борис і Гліб, Антоній Печерський та інші. Філософське обґрунтування Л.Барановичем необхідності оновлення українського суспільства другої половини ХVІІ ст., на думку дисертантки, пов'язується ним із необхідністю продовжити традиції Київської Русі, котра мала такі атрибути держави, як територію, власний уряд, законодавство, військо та інше.

Війна 1648-1654 рр. під проводом Богдана Хмельницького внесла багато корективів у життя українського народу. Правлячою верствою, що витіснила панування польської шляхти, стало козацтво. Його виборна верхівка — гетьман, старшина, полковники — дістали громадянську і військову владу. Якщо говорити про селян, то в Малоросії фактично кріпацтво було ліквідоване, що відкривало для селян реальні перспективи вільного життя. Але особливість української державності від середини XVII ст. полягала у підпорядкуванні всіх суспільних станів завданням війни, яка точилась на той час в Україні. Адміністративно-територіальними одиницями стали полки і сотні. Сотники і військові зосередили в своїх руках не тільки військову, а й адміністративну владу. Осередки православної церкви в цей час теж мали значний вплив на політичне життя України. Ураховуючи це, дисертація показує, що Л.Баранович у своїх творах “Меч духовний” та “Труби словес проповідних” православної церкві відводить роль засобу згуртуванню людей в національні спільноти. Саме з “новою церквою” він пов’язував українську національну незалежність.

Філософськи осмислюючи перспективи українського суспільства, Л.Баранович, вважає дисертантка, рухається у контексті європейської філософської думки. Він ураховує твори греків, римлян, євреїв, італійців, англійців, голандців, чехів, та мислителів з інших держав, в роботах яких йдеться про перебудову суспільного життя. Але в цілому його погляди звернені до самобутнього укладу українського народного життя, яке повинно було проходити, за його задумом, під впливом православної церкви з її мораллю та продовжувати традиції Київської Русі.

Загалом Л.Баранович визнавав два раціонально-упорядковуючих суспільних начала: державу і православну 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 просвітник вважав

православну церкву або “Духовну Україну”. Державу ж він розглядав як особливу форму власності, котра проявлялася у “володінні” певним народом чи народами разом з їхніми предметно-речовими бажаннями. З цього він робив висновки, що церковні діячі, як громадяни, повинні визнавати державну владу, але церковні діячі як “учителі народу”, котрі задають зразки моральності, вищі, ніж державна влада. Духовенство — “чистить душі” людей, в тому числі і царів.

Особлива увага Л.Барановича, на думку дисертантки, була прикута до питань перспектив Малоросії та всієї України. Спостерігаючи політику майже десятка гетьманів, Л.Баранович скептично ставився до їхньої діяльності. Він відзначав непостійність, непослідовність, некомпетентність політичних керівників Молоросії. Тому він намагався створити загальну версію оновлення українського суспільства на основі просвітництва і морального удосконалення. Результатом його праці в цьому напрямку стала утопічна концепція оновлення малоросійського (всього українського) суспільства завдяки освіті і моральному зростанню в напрямку свободи. Зразки такого “переобразування”, на думку Л.Барановича, створив своїм життям і вченням Христос.

Розглядаючи питання утвердження нового суспільства в Україні, Л.Баранович обґрунтовував ідеї національної державності, суспільно-політичної та духовної злагоди, гуманістичної моралі, заснованої на принципах рівності всіх людей від природи і перед Богом, яких він, гадалося, наділив різними талантами, але кожного особисто. Домагаючись втілення даних ідей в суспільстві, Л.Баранович виступав проти церковної зверхності і експансії чужих держав та проти будь-якого поневолення українського народу. Тому його концепція нового суспільства насичена глибоким реформаційним та гуманістичним змістом.

Треба враховувати складність ситуації, що була в Україні другої половини XVII ст., коли православ'я більш послідовно світоглядно й

організаційно виражало інтереси широких мас населення Малоросії та всієї України, ніж козацька влада. Остання в цілому не відзначалась сталістю, характеризувалася, принаймні, тенденціями об'єднання із Московією, Польщею чи Туреччиною. В цих умовах нераціонально було ставити питання про підпорядкування церковної влади світській. Тому Л.Баранович свою концепцію оновлення українського суспільства пов'язує з “Новою Церквою”, яка викладена мислителем у творах “Меч духовний” та “Труби словес проповідних”.

Враховуючи це, ми вважаємо, що філософія Л.Барановича, була спрямована на обґрунтування ідеї української національної державності. Незважаючи на теологічну форму, вона рухалася до раціонального пояснення української дійсності, урахувуючи європейську філософську спадщину і сучасну йому наукову думку. Мислитель у своїх творах з повагою відносився до людини, високо цінував її мудрість та таланти. Тому розглядаючи українську державність як чинник суспільного оновлення, він вважав, що базу цього оновлення має утворювати не тільки держава, а передусім співпраця людей, сперта на обмін талантами. Перевагу у цій справі Л.Баранович надавав не подвижницьким діянням ченців, відокремлених від світу монастирськими стінами самітників, а людям, котрі “друг друга тяготи носят”, тобто живуть різнобічним життям суспільства на основі “компенсації нездібностей”. Ця компенсація, тобто взаємне доповнення здібностями, має творчий зміст, а тому оновлює суспільство.

Суттєвим чинником суспільних змін Л.Баранович вважав мораль. Схиляючись до світської інтерпретації моралі, Л.Баранович все-таки вважав, що стрижнем морально-етичних підвалин нового українського суспільства має бути православно-християнська мораль, котра, як він гадав, виробила універсальний етичний ідеал-образ Христа як “Нового Адама”. Орієнтуючись на цей ідеал, гадав мислитель, кожна людина здатна обновилися морально, стати освіченою, дійти до істинного щастя.

Щастя в новому суспільстві Л.Барановича залежить від того, як кожний із його членів дотримуватиметься моральних норм та поважатиме права і потреби інших людей. Умовою досягнення згоди у суспільстві є додержання кожною особою доброчинства та доброзичливості, які ґрунтуються на пізнанні себе, своїх талантів, а також на самообмеженні для блага суспільства та заради його оновлення. Коли кожен йтиме шляхом “Нового Адама”, тоді, вважав Л.Баранович, утвориться в Україні й нове суспільство.

Викладене вище дозволяє зробити загальні висновки про те, що філософія Л.Барановича та його інтелектуального оточення мала органічний зв'язок з народно-визвольним рухом та українською дійсністю XVII ст. Саме це, дозволяло Л.Барановичу істотно вийти за межі суто богослівського сприйняття суспільства і створити самобутнє філософське, утопічне за своїм характером, вчення про оновлення українського суспільства. Дане вчення сприяло загальному поступу в галузі соціально-філософської тематики в Україні.

Подальший розвиток суспільно-філософських концепцій, направлених на оновлення українського суспільства як на Чернігово-Сіверській землі, так і в межах України, відбувався і під впливом ідей Л.Барановича. Протягом другої половини XVIII століття і далі, мислителями Чернігівщини та інших регіонів України була створена ціла низка історичних та історико-філософських праць, які за своїм змістом і значенням продовжували ідейну лінію, започатковану чернігівським архієпископом Л.Барановичем та його однодумцями. Про вплив творів Л.Барановича не лише в Україні, а й у слов'янському світі говорить той факт, що його праці були надбанням багатьох бібліотек Росії, Хорватії, Словенії та на інших територіях православно-слов'янських народів.

Таким чином ми дослідили, що Л.Баранович репрезентував історико-філософський спадок українського народу, його культуру, самобутні традиції

і відобразив це в своїх творах розмірковуючи над проблемами суспільного оновлення.

Завдячуючи Л.Барановичу, великий регіон України, який зазвичай називають Північним Лівобережжям або Чернігово-Сіверщиною, відіграв виключно важливу роль у вітчизняній історико-філософській думці.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Андрусяк І., Петренко Є. Блиск і злиденність української націонал-демократії. — Київ, 1999. — 80 с.
2. Андрущенко В.П. Історія соціальної філософії. (Західноєвропейський контекст). — К., 2000. — 416 с.
3. Андрущенко В.П., Губерський Л.В., Зуєв Л.В. Проблема гуманізму в сучасній філософії. — К., 1994. — С.14.
4. Антологія української поезії. У 6-томах, Українська дожовтнева поезія. Твори поетів XI — XVIII ст. — К., 1984 — Т.1. — 454 с.
5. Аристотель. Сочинение: В 4-х томах. — М.,1983. — Т.4. — 830 с.
6. Аркас М. Історія України-Русі. — К.: Вища шк., 1993. — 412 с.
7. Асмус В.Ф. Платон. — М.: Мысль., 1975. — 220 с.
8. Бантиш-Каменский Д.Н. История Малой России — Киев, 1903.— 550 с.
9. Баранович Лазарь. // Аполонова люжня. Київські поети XVII — XVIIIст. — К., 1982. — С. 67-70.
10. Баранович Лазарь. Благодать и истина. — Чернигов, 1683. — 38 с.
11. Баранович Лазарь. Меч духовный, еже есть глагол Божий, на помощь церкви воюющий, из уст Хрестовых поданный, или книга проповедей слова Божего — Изд.1-е. — Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1666. — 481 лист.
12. Баранович Лазарь. Трубы словес проповедных на нарочитые дни праздников господских богородичных, ангельских, пророческих и т.д. и т.п. — Киев: Типография Киево-Печерской лавры, 1674. — 417 лист.
13. Бичко А.К., Бичко І.В. Феномен української інтелігенції (спроба екзистенціального дослідження). — Дрогобич., 1997р. — 115 с.
14. Бичко А.К. Народная мудрость Руси: анализ философа. — К., 1988. — 200 с.

15. Бичко І.В. Ментальна співзвучність української та європейської філософських традицій: "кордоцентричні мотиви". // Київські обрії: історико-філософські нариси. — К., 1997. — С.316-337.
16. Большаков А.В., Грехнев В.С., Добрынина В.И. Основы философских знаний. — М.,1997. — 256 с.
17. Булашов Георгій. Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях. — К., 1992. — 415 с.
18. Великие мыслители Запада. — М.: Крон-Пресс, 1999. — 656 с.
19. Вернадський В.И. Украинский вопрос и русское общество. // Дружба народов. — 1990. — №3. — С.247-266.
20. Від Вишенського до Сковороди: З історії філософської думки на Україні XVI-XVIII ст. Зб. Наук. ст. — К.: Наук. думка, 1972. — 142 с.
21. Винниченко Володимир. Сонячна машина. — К., 1989. — 619 с.
22. Вишенський І. Твори . — К., 1986. — 247 с.
23. Возняк М. Старе українське письменство. — Львів.1922. — С.296-297.
24. Волгин В.П. Очерки истории социалистических идей. (с древности до конца XVIII века). — М., 1975. — 294 с.
25. Габрович Г.Джордж. Плоди колоніалізму. // Сучасність. — 1992. — №7. — С.62.
26. Галятовський І. Ключ розуміння. — К., 1985. — 444 с.
27. Гегель Г.В.Ф. Сочинения. — Москва — Ленинград, 1935.— Т.11 — 527 с.
28. Герасимчук А.А., Тимошенко З.І. Філософія: Курс лекцій. — К.,1998. — 165 с.
29. Гнатенко П.І. Український національний характер. — К., 1997. — 116 с.
30. Гнатенко П.И. Национальная психология. — Днепропетровск: ДГУ, 2000. — 213 с.
31. Гоббс Томас. Избранные произведения. В 2-х томах. — М., 1964. — Т.2 — 748 с.

32. Гоббс Т. Левиафан. // Гоббс Т. Соч.: В 2-х т.— М.,1964. — Т.2. — С.45-676.
33. Гобозов И.А. Философия политики. — М.:ТЕИС, 1998. — 154 с.
34. Гопченко П.Г. Социальный прогресс и богословские утопии. — Одесса, 1980. — 103 с.
35. Гопченко П.Г. Критика религиозных концепций о "конце мира". Социальные истоки и идейная сущность христианской эсхатологии. — Киев - Одесса, 1979. — 192 с.
36. Горский В.С. Крымский С.Б. София Киевская как памятник древнерусской духовной культуры. // Отечественная философская мысль XI — XVII вв. и греческая культура. — К., 1991. — С.5-15.
37. Горський В.С. Історія української філософії. — К., 1996. — 288 с.
38. Горський В.С. Історико-філософське українознавство в контексті історії всесвітньої філософії: проблеми методологічної переорієнтації.// Філософська думка — 1998. — № 3, — С.122.
39. Горський В.С. Нариси з історії філософської культури Київської Русі (сер.ХІІ – сер.ХІІІ ст.). — К.: Наук. думка, 1993. — 162 с.
40. Горский В.С. Историко-философское истолкование текста. — К., 1981.— 206 с.
41. Грабовський С., Ставроянні С., Шкляр Л. Нариси з історії українського державотворення. — К.: "Генеза", 1995. — 607 с.
42. Грушевський М. Історія України-Русі: В 11-ти т., 12-ти кн. — К., 1995. — Т.9. — Кн.2. — 776 с.
43. Грушевский М. Очерки истории украинского народа. — К., 1991.— 398 с.
44. Гусев В.І. Історія західноєвропейської філософії XV-XVII ст.. Курс лекцій. — К., 1994 — 256 с.
45. Дмитриченко В.С. Нариси з історії суспільно-політичної та філософської думки народів СРСР доби феодалізму (XVII-XVIIIст. включно). — К., 1961. — 160 с.

46. Євдокименко В.Є. Суспільно-політичні погляди і діяльність Лазаря Барановича. // Наук. зап. Ін-ту філософії АН УРСР. — К., 1959. — Т.4.
47. Жижченко В.П. Послання апостола Павла в аспекті розвитку національної ідеї. // Філософія, культура життя. — Вип.8. — Дніпропетровськ: “Наука і освіта”, 2000. — С. 282-288.
48. Заиченко Г.А. Джон Локк. — 2-е Изд. дораб. — М., 1988. — 208 с.
49. Заиченко Г.А. История западной философии. Классика против постмодернизма.— Днепрпетровск, 2000. — 200 с.
50. Заїченко Г.А. Філософія мови та мова філософії.//Філософська думка 1998.— № 2. — С.14-37.
51. Заїченко Г.А. На порозі ХХІ віку. Бути чи не бути культурі і філософії ХХ віку прологом для прийдешнього: Філософія. // Монастирський острів. — 1994. — № 1. — С.129-143.
52. Заиченко Г.А. Мирозренческие искания Людвига Витгенштейна: [Австр.филос.1889-1951гг.]. // Философская и социологическая мысль. — 1990. — №4. — С.61-72.
53. Заїченко Г.А. Постмодернізм: ключові ідеї Л.Вітгенштейна і Ж.Дерріда. // Філософська і соціологічна думка. — 1992. — №4. — С.45-60.
54. Закидальський Т. Досліди в діаспорі над історією української філософії. // Філософська і соціологічна думка. — 1993.— №4. — С. 89-100.
55. Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV – первая треть XVII века). — К., 1990. — 178 с.
56. Замлінський В.О., Пашенко В. Історія України в особах. IX-XVIII ст. — К.: Україна, 1993. — 398 с.
57. Захара И.С. Борьба идей в философской мысли на Украине на рубеже XVII-XVIII веков. — К., 1982. — 160 с.
58. Игнатов А. Богословские аргументы в политической борьбе. // Вопросы философии. — 1997. — №5. — С.15-30.

59. Іваньо І.В. Про українське літературне бароко. // Радянське літературознавство.— 1970.— №10.— С.41-53.
60. Іпатій Потій. // Українські гуманісти епохи Відродження. Антологія : У 2-х частинах.— К.: Наук. думка, 1995. — Ч.2. — С.104.
61. Історія української культури / За загальн. ред. І.Крип'якевича/. — Київ: Либідь, 1994. — 656 с.
62. Каменський Я.А. Лабіринт світу і рай серця. // Хроніка 2000. — 1999. — № 25-26. — С.125-150.
63. Кампанелла Т. Город Соннца. — М., 1955. — 249 с.
64. Канак Ф., Лобас В. Конфлікти та перехідний стан національного буття. // Філософська думка. — 1999. — №4. — С.71-85.
65. Канак Ф. Суверенітет народу і його доступ до: інтелігенція й еліта між народом і урядом. // Сучасність. — 2000. — №2. — С.68-88.
66. Капитон В.П., Шубин В.И. Природа філософського знання. — Днепропетровск, 1999. — 216 с.
67. Кашуба М.В. Георгий Конисский. — М., 1979. — 173 с.
68. Кашуба М.В. Етична традиція в українській духовній культурі. // Мандрівець. — 1999. — №1. — С. 27-31.
69. Кимелев Ю.А. Філософія релігії: систематический очерк. — М., 1998. — 424 с.
70. Кістяківський Б.О. Вибране. — К.:Абрис, 1996 — 512 с.
71. Козич М.І. Із прозової спадщини Лазаря Барановича. (На матеріалі збірника проповідей "Меч духовний"). // Українське літературознавство. — Вип.4 — Львів, 1968. — С. 108-113.
72. Кондзьолки Володимир. Платон : Філософія добра. // Платон. Діалоги. — К.: Основи., 1995. — С. 5-19.
73. Кононенко П.П. "Свою Україну любіть..." — К., 1996. — 224 с.
74. Костомаров М. Історія України в життєписах визначніших її діячів. — Львів., 1918. — 494 с.

75. Костомаров М.І. Галерея портретів: Біографічні нариси. — К.: Веселка. 1993. — 325 с.
76. Кошарний С.О. Біля джерел філософської герменевтики (В.Дільтей і Е.Гусерль). — К., 1992. — 123 с.
77. Кречотень В. Українська поезія XVII ст., в системі східноєвропейської літератури барокко. // Українське барокко: Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців. — К.: АН Україна, 1993р. — С.54-64.
78. Кремінь В., Табачник Д., Ткаченко В. Україна: альтернатива поступу. Критика історичного досвіду. — К., 1996 — 248 с.
79. Кримський С.Б. Історія філософії в контексті часу й вічності. // Філософська думка. — 1998. — №3. — С.132.
80. Крива Б.С. Українська поезія XVII—XVIII ст. як результат секуляризаційного процесу. // Секуляризація духовного життя в Україні в епоху гуманізму і реформації. — К.: Наук. думка, 1991. — С.91-109.
81. Крива Б. Світоглядні основи українського поетичного барокко. // Українське барокко: Матеріали I конгресу асоціації українців. — К.: АН Україна, 1993р. — С.48-49.
82. Куценко В.И. Исторический материализм как теория социального познания и революционного действия. // Методологические проблемы общественных наук. — К., 1985. — С.30-47.
83. Ласки М. Утопия и революция. // Утопия и утопическое мышление. — М., 1991. — С.170 – 209.
84. Лекторський В.А. Идеалы и реальность гуманизма. // Вопросы философии. — 1994. — №6. — С. 22-28.
85. Лимар Е.М. Проблема людини у філософії Лазаря Барановича. Автореферат дис. к-та філософ. наук /Київський університет імені Тараса Шевченка. — Київ, 1998. — 16 с.
86. Лисяк-Рудницький І. Історичні есе. У 2-х т., — К.: Основи, 1995. — Т.2. — 573 с.

87. Лісовий В. Філософія як різновид діяльності. // Філософська думка. — 1999. — №1-2. — С.275-312.
88. Літопис С.Величка Т.1.: Давньоруські та давні українські літописи. — К.: Дніпро, 1993. — 371 с.
89. Літопис Самовидця. — Київ: Наукова думка, 1971. — 207 с.
90. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. 2-е изд. — М.: ЧеРо, 1998. — 192 с.
91. Любимий Я. Методологічний підхід в аналізі історико-філософських текстів. // Філософська думка. — 1998. — № 3. — С.139-140.
92. Лук'янець В. Філософія деконструкції: походження, стратегія, загальнокультурне значення. // Філософська думка. — 1998. — № 1. — С.81-97.
93. Людина в сфері гуманітарного пізнання. — К., 1998. — 408 с.
94. Людина і довкілля, Антологія: У 2-х кн.: Природа і людність України в пам'ятках світової і національної культури. Упорядник В.С.Крисаченко. — К.: Заповіт, 1995. — 432 с.
95. Макаров А. Світоч барокової культури. // Слово і час .— 1993. — N10. — С.3-13.
96. Макаров А.М. Світло українського бароко. — К., 1994. — 287 с.
97. Максимович М.А. Собрание сочинений: В 3-х т.— К., 1880 г. — Т.3.— 745 с.
98. Марк Аврелий. На едине с собой. — Киев-Черкасы, 1992. — С.7-8.
99. Мееровский Б.В. Гоббс — М., 1975. — 208 с.
- 100.Мень А. История религии. В 2-х кн. Кн. 2-я: Пути христианства. — М., 1997. — 224 с.
- 101.Микитась В.Л. Давньоукраїнські студенти і професори. — К.: Абрис, 1994.— 288 с.
- 102.Мильтон Джон. Потерянный рай. // Библиотека всемирной литературы. — М., 1976. — Т.45. — 573 с.
- 103.Миронов В.В. Философия. Учебник. — М., 1998. — 240 с.

104. Мірчук І. Світогляд українського народу. Спроба характеристики. // Генеза. — 1994. — №2. — С. 87-91.
105. Мор Томас. Утопія. — М., 1953. — 294 с.
106. Нагорна Л.П. Політична культура українського народу: історична ретроспектива і сучасні реалії. — К.: Стилос., 1998. — 278 с.
107. Наливайко Д.С. Українське бароко в контексті європейського літературного процесу XVII ст. // Радянське літературознавство. — 1972. — №1. — С. 30-47.
108. Наливайко Д. Становлення нової жанрової системи в українській літературі доби барокко. // Українське барокко: Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців. — К.: АН Україна, 1993р. — С.12-21.
109. Невлева И.М. Философия. — М., 1998 — 448 с.
110. Ницше Ф. Так говорил Заратустра: Книга для всех и не для кого. // Ницше Ф. Сочинения : В 2-х томах. — М., 1990. — Т.2 — С.6-237.
111. Ничик В.М. Из истории отечественной философии конца XVII—начала XVIII в. — К., 1978. — 298 с.
112. Нічик В.М. Петро Могила в духовній історії України. — К.: Український центр духовної культури, 1997. — 328 с.
113. Нічик В.М. Роль Києво-Могилянської академії в розвитку філософії в Україні. // Українське бароко: Матеріали I конгресу Міжнародної асоціації українців. — К.: АН Україна, 1993р. — С.80-84.
114. Огородник І.В., Русин М.Ю. Українська філософія в іменах: Навч. Посіб./За ред. М.Ф.Тарасенка./ — К., 1997. — 328 с.
115. Онищенко В. Українська духовність в контексті християнської філософії. // Людина: становлення та розвиток. Філософські пошуки. Вип.IV. — Львів-Одеса, 1997. — 387 с.
116. Осиновский И.Н. Томас Мор. — М., 1985. — 174 с.

117. Памятники этической мысли на Украине XVII — первой половины XVIII ст. /Сост. Пер. с лат., вступ. Статья и прим. М.В.Кашубы/. — К.: Наук. думка, 1987. — 527 с.
118. Паславський І.В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI — першій третині XVII ст. — К.: Наук. думка, 1984. — 128с.
119. Перетц В.Н. Театральные эффекты на школьной сцене в Киеве и Москве XVII — начала XVIII веков. // Старинный спектакль в России. —Л., 1928г.— С.25-37.
120. Перетц В.Н. Исследования и материалы по истории старинной украинской литературы XVI-XVIII веков. — Л., 1928. — 254 с.
121. Петров Н.И. О влиянии западно-европейской литературы на древнерусскую. // Труды Киевской духовной академии. — 1872.— №5,6,8.
122. Петров Н.И. Очерки из истории украинской литературы XVII—XVIII ст. — К., 1911. — 148 с.
123. Пилявець Л. Гуманістичні тенденції в поглядах на людину й суспільство Кирила Транквіліона-Ставровецького. // Європейське Відродження та українська література XIV—XVIII ст. — К.: Наукова думка, 1993. — С.175-194.
124. Письма преосвященного Лазаря Барановича. — Изд. 2-е. — Чернигов, 1685. — 254 с.
125. Платон. Государство. // Платон. Сочинения: В 3-х т. — М.:Мысль, 1971. — Т.3, ч.1.— С.89-454.
126. Платон. Законы. // Платон. Сочинения: В 3-х т.. — М.: Мысль, 1972. — Т.3., ч.2 — С.83-478.
127. Попов П.М. Записки до історії українського письменства XVII-XVIII ст. — К., 1923. — 24 с.
128. Попов П.М. Панигірик Крщоновича Лазарю Барановичу — невідоме Чернігівське видання 80-х років XVII ст. — К., 1927. — 32 с.
129. Попович М.В. Національна культура і культура нації.— К., 1991.—64 с.

- 130.Пронина Е.С. Учение Августина о грехе и благодати. // Вестник Московского университета. Сер.7., Философия. — 1999. — №1. — С.103-107.
- 131.Райда К. Екзистенційна парадигма розуміння історико-філософського процесу. // Філософська думка. — 1998. — № 3.— С.150-151.
- 132.Рассел Бертран. Історія західної філософії.— К.: Основи, 1995.— 759 с.
- 133.Рейснер М. Государство и верующая личность. — С.-П.Г., 1905. — С.17.
- 134.Сагадеев А.В. Ибн- Рушд (Аверроэс). — М., 1973. — 207 с.
- 135.Сас П.П. Політична культура українського суспільства (кінець XVI — перша половина XVII ст.). — К., 1998. — 296 с.
- 136.Сенека Луцій Анней. Моральні листи до Луцілія. — К., 1996. — 603 с.
- 137.Сказание об Индийском царстве. // Изборник: Повести Древней Руси. — М.: Худож. лит., 1987. — С.182-186.
- 138.Сказание о раскошном житии и веселии. // Библиотека всемирной литературы. — М., 1978.— Т.15. — С.591-593.
- 139.Сковорода Г.С. Твори . У 2-х томах. — К., 1994. — Т.1. — 408 с.
- 140.Смолій В.А. Богдан Хмельницький — особистість у контексті епохи. // Український історичний журнал. — 1995.— №4. — С.3-14.
- 141.Соболев П. Лазарь Баранович, архиепископ Черниговский. // Прибавление к Черниговским Епархиальным известиям. — 1893. — №16. — С.563-580.
- 142.Соловьев С. Лазарь Баранович (Из истории южно-русской митрополии). // Православное обозрение. — М., 1862. — Т.7. — С. 171-181.
- 143.Соловьев С.М. Владимир Соловьев: Жизнетворческая эволюция. —М.: Республика, 1997. — 431 с.
- 144.Сорокин П. Историческая необходимость // Социс. — 1989.— №6. — С.138-139.
- 145.Соціологічна думка України.: навчальний посібник. — К., 1996. — 424 с.

- 146.Стратій Я.М. Античність і філософська думка України XVII — XVIII ст. // Антична культура і вітчизняна філософська думка. — К., 1990. — С.23-35.
- 147.Стратій Я.М. Проблемы натурфилософии в философской мысли Украины XVII века.— К., 1981. — 206 с.
- 148.Стратій Я.М. Розвиток філософської та політико-правової думки в Києво-Могилянській академії. // Київські обрії: історико-філософські нариси. — К., 1997. — С.61-75.
- 149.Стратій Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. — К., 1982. — 347 с.
- 150.Стрийковський М. Про пригоди свої при пізнанні різноманітних країн світу. // Українські гуманістичні Епохи Відродження та українська література XIV-XVIII ст. (Антологія. У 2-х частинах.)— К., Наукова думка. Основи., 1995.— Ч.2. — С.92.
- 151.Строев В. Лазарь Баранович и его проповеди. // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. — 1876. — N4. — С.111.
- 152.Строев В. Лазарь Баранович и его проповеди. // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. — N14. — С.395.
- 153.Строев В. Лазарь Баранович и его проповеди. // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. — 1876. — N19. — С.530.
- 154.Строев В. Лазарь Баранович и его проповеди. // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. — 1876. — N18. — С.511.
- 155.Строев В. Лазарь Баранович и его проповеди. // Прибавление к Черниговским епархиальным известиям. — 1876. — N17. — С.394.
- 156.Строев В. Лазарь Баранович и его проповеди.// Прибавление к Черниговским епархиальным известиям — 1876. — N10. — С.288-294.
- 157.Сумцов Н.Ф. Лазарь Баранович. / К истории южно-русской литературы XVII века/. — К., 1885. — 186 с.

158. Сумцов Н.Ф. О литературных нравах южнорусских писателей XVII ст. — С-Петербург, 1906. — 24 с.
159. Сьомін С. Релігійна складова національної безпеки України. // Філософія, культура, життя. Вип.8. — Дніпропетровськ: "Наука і освіта", 2000. — С.267-281.
160. Табачковський В.Г. Деідеологізація філософії чи нова ідеологізація: роздуми про долю філософської спадщини українських "шістдесятників".// Розбудова держави. — 1995.— №10. — С.34-39.
161. Табачковский В.Г. Диалектика деятельности и культура. — К., 1983.— 296 с.
162. Таранов П.С. 500 шагов к мудрости. Т.2. — Д.: Сталкер, 1996. — 480 с.
163. Темнов Е.И. Макиавелли. — М.: Юрид. лит., 1979. — 72 с.
164. Титов Ф. Матеріали для історії книжної справи на Україні в XVI — XVIII вв. — К., 1924. — С.29.
165. Тихонравов Ю.В. Философия. — М., 1998 — 304 с.
166. Травкина О. Про викладання предметів у Чернігівському колегіумі. // Сіверянський літопис. — 1999. — №4. — С.109-123.
167. Толстоухов А.В. Самоорганізація суспільства і влада. // Філософська думка. — 2000. — №1. — С.27-41.
168. Татаркевич В. Історія філософії. Т.І. Антична і середньовічна філософія. — Львів: Свічадо, 1997. — 456 с.
169. Триодион. — Чернигов, 1685. — 866 лист.
170. Українське літературне барокко.— Київ, 1987р.— 255 с.
171. Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. — М.: Прогрес., 1991. — 405 с.
172. Ушков Л.М. Утопическая мысль в странах Востока: традиции и современность. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1982. — 184 с.
173. Філософія Відродження на Україні. Зб. наук. статей. — К., 1990.— 336 с.

- 174.Філософія. Підручник./За загальною ред. Горлача М.І., Кременя В.Г., Рибалка В.К. — Харків, 2000.— 672 с.
- 175.Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма. // Вопросы философии. — 1990.— №10.— С.78-98.
- 176.Франко І. Студії на полі карпато-руського письменництва XVII — XVIIIст. ЗНТШ — 1901. — Т.XLI — Кн.ІІІ — С.5.
- 177.Франко І. Твори в 50 т.— К.,1979. — Т.31. — 596 с.
- 178.Хижняк З.І. Києво-Могилянська академія. — К., 1988.— 268 с.
- 179.Хрусталеv Ю.М. Введение в философию. — Д.: "Феникс", 1999. — 544 с.
- 180.Цимбалістий Богдан. Політична культура українців. // Сучасність. — №4. — 1994. — С.77-90.
- 181.Чаадаев П.Я. Философические письма, адресованные даме. Письмо первое. // Русское общество 30-х годов XIX в. — М., 1989. — 446 с.
- 182.Чанышев А.А. "Град земной " в эсхатологической перспективе: переосмысление опыта античной истории гражданской культуры в историософии Августина. // Вопросы философии. — 1999. — №1. — С.124-136.
- 183.Чанышев А.Н. Аристотель. — М.: Мысль, 1981. — 200 с.
- 184.Чаликова В.А. Страна Утопия. Где она сегодня на карте реальности? // Знание — сила. — 1989.— № 9. — С.65-70.
- 185.Чижевський Д. До проблем бароко. // Україна. — 1993. — № 12. — С.8-9.
- 186.Чижевський Д. Історія української літератури. — Нью Йорк, 1956.— 480 с.
- 187.Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. — Мюнхен, 1983. — 176 с.
- 188.Чертакова Е. Утопия как тип сознания. // Общественные науки и современность. — 1993. — №3. — С.71-81.

189. Шаронов В.В. Основы социальной антропологии. — СПб., 1997.— 192 с.
190. Шевченко В.І. Нарис філософської думки Чернігово-Сіверщини (XI — початок XVIII ст.) — К., 1999 — 130 с.
191. Шевченко В.І. Образ світу у філософії Л.Барановича: стоїчні та гностичні мотиви. // Філософсько-антропологічні читання'97 — К.: Стилос, 2000. — С.177-192.
192. Шевченко В.І. Концепція пізнання в українській філософії. —К.: ІСДО. 1993. — 188 с.
193. Шевченко В.І. Філософія: історія і сучасність. — Чернігів, 1996.— 176 с.
194. Шевченко В.І. Україна як ідея та філософія поступу.// Україна на порозі XXI століття: Актуальні питання історії. — К., 1999. — С.3-10.
195. Шевчук В. Козацька держава: Етюди до історії українського державотворення. — Київ: Абрис, 1995. — 392 с.
196. Шилов Юрій. Доскитські цивілізації Подніпров'я. // Космос древньої України. Трипілля — Троянь: міфологія, філософія, етногенез. — К., 1992. — 303 с.
197. Шинкарук В.І. Проблеми філософії культури в творчості Г.С.Сковороди. // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — №1-2.— С.170-177.
198. Шинкарук В.І. Філософія і культура. // Філософська і соціологічна думка. — 1995. — № 9-10. — С.220-233.
199. Шинкарук В.І. “ Хрущовська відлига” і нові тенденції в дослідженнях інституту філософії АН України в 1960-х роках. // Філософська думка — 1998.— № 4-6. — С.5-22.
200. Шинкарук В.І. Піднімати статус громадянина. // Наука і культура. Україна: Щорічник. — К., 1989.— Вип.23. — С.20.
201. Шубин В.И., Пашков Ф.Е. Культура. Техника. Образование. — Днепропетровск, 1999. — 193с.

- 202.Шумилов О. Громадське суспільство в Україні: історія, сьогодення і перспективи. // Сучасність. — 2000. — № 6. — С.42-48.
- 203.Щасний-Гербут Ян. Розмисел про народ руський, написаний під час Московської конфедерації (1613). // Українські гуманісти епохи Відродження. — К., 1995. — С.175.
- 204.Эйнгорн Виталий. Книги Киевской и Львовской печати в Москве в третью четверть XVII в. — Москва, 1894. — С.4
- 205.Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Изд.2-е. — 1961. — Т. 19. — С.185-230.
- 206.Эразм Роттердамский. Разговоры запросто. — М., 1969. — 703 с.
- 207.Яценко Б. “Велесова книга” — героїчний епос України-Руси. // Українська мова та література.— 1997. — число 33(49). — С.1-2.