Юрій Сватко

ТЕОФАН ПРОКОПОВИЧ І ЄВРОПЕЙСЬКЕ ВІДРОДЖЕННЯ ЯК ОКРЕМИЙ КУЛЬТУРНО-ІСТОРИЧНИЙ ТИП

А щодо вченості його, то багато освічених людей, іноземців, які енкомії йому писали, полігістором, пансофом, теологом, філософом, поетом, оратором та іншими його називали.

Т.-Г. З. Байєр. Життєпис Феофана Прокоповича

Москва бореться з латинофільством, яке насувається з Києва. Але нема чого було протиставити зі своїх залежаних і переплутаних запасів. Прикликані греки виявлялися малонадійними, попри всю їхню ерудицію... І перемагає Київ...

Прот. Георгій Флоровський. Шляхи руського богослов'я

Все найважливіше у філософії пояснити самими лише перехідними епохами ніяк не можна. Адже, по суті кажучи, будь-яка епоха є перехідною епохою.

О. Ф. Лосєв. Естетика Відродження

Преамбула

Портрет являє нам обличчя зосереджене і навіть суворе. На ньому зморшками розписалися досвід і розум. Пильний погляд біжить за полотно і втуплюється у глядача важко й пронизливо. Планида його володаря визначилася давно, але її перипетії все ще гострять око й утримують у напруженні лицеві м'язи. Здається, чоловік з портрета ось-ось заговорить — гнівна інвектива для ворога, пишний енкомій для друга — і тоді загадка його життя розв'яжеться сама собою. Та портрет мовчить, отож на нас чекає звична робота історика: розуміння розуміння.

Хто такий *Теофан Прокопович?* Від кого веде він свій світоглядний родовід? З ким він і проти кого? Звідки взагалі ті відомі полюси, гранично озвучити які варто було б доручити двом авторам недаремно наведених вище епіграфів: Т.-Г. *З. Байєру* та *прот. Г. Флоровському?*

Перший з них — академік Санкт-Петербурзької академії наук, приятель і біограф *Теофана,* свого часу писав: «Він конгрегації постійно очолював, у сумнівних і таємних справах поради охоче давав, завжди справедливим суддею був, [інтереси] обох сторін відстоюючи, жерцем як ласки, так і справедливості: нічим не дорікаючи. [різнії справи

© Ю. Сватко, 2002

швидко й спритно з колегами обговорював, яких легко схиляв до своєї думки, у всьому старанно дотримуючись міри»

Зі свого боку, відомий російський філософ і богослов *прот. Георгій Флоровський* через два століття по тому в'їдливо зазначав: «Феофан Прокопович... був людиною жахливою. Навіть у зовнішності його було щось зловісне. Це був типовий найманець і авантюрист,— таких учених найманців тоді багато бувало на Заході. Феофан здається нещирим навіть тоді, коли він повіряє свої заповітні мрії, коли висловлює свої справжні погляди. Він пише завжди точно проданим пером. В усьому його душевнім складі відчувається нечесність. Вірніше назвати його ділком, не діячем» [2].

Звісно, ці, на перший погляд, кричущі невідповідності так просто було б списати на принципово різні світогляди двох рознесених у віках осіб або на перехідний характер *Теофанової* доби, коли люди зовні легко знімалися з місця, міняли погляди, ба навіть віросповідання, палали на вогнищі, шукали зиску, складали панегірики багатим покровителям і перебували в полоні любовних пригод.

Але, по-перше, будь-яка світоглядна заангажованість теж потребує оцінки й сама по собі часто прохоплюється про щось головне, чого аж ніяк не можна обійти в особистості, якщо ми хочемо побачити її в суттєвих подробицях життя. А по-друге, яка ж історична епоха і взагалі не є перехідною (див. третій епіграф) ? Тож сьогодні, коли нарешті впала Стіна[3] і старі міфи потроху поступаються місцем новим, ще не вельми знаним, проте так само дієвим, видається вкрай важливим неупереджено придивитися до однієї з найяскравіших постатей ранньопросвітницької доби[4] з тим, аби... Аби в черговий раз спробувати віднайти в історії самих себе.

Ясна річ, це завдання не вирішити в одній статті. Тому надалі я зосереджусь на деяких типологічних деталях творчості *Теофана Прокоповича,* насамперед — її власне ренесансній складовій, давши в кінці стислу характеристику Відродженню як специфічному культурно-історичному типу.

[1] Див. докл.: *Байєр Т.-Г. З.* Життєпис Феофана Прокоповича // *Феофан Прокопович.* Філософські твори: У 3-х т.— Т. 3.— К.: Наук. думка, 1981.— С. 364 [257].

[2] Див.: *прот. Георгий Флоровский.* Пути русского богословия.— Париж: YMCA-PRESS, 1983.— С. 89—90.

[3] Хоча в історії падіння старих стін найчастіше тут-таки призводить до зведення нових.

[4] Бібліографію праць, присвячених постаті *Т. Прокоповича* (звичайно, без претензії на всеохопність), див. хоча б у того ж таки *Флоровського* (с. 533—534), а також у: *Нічик В. М.* Феофан Прокопович.— М., 1977; пор. ще «Передмову» до тритомного видання «Філософських творів» *Т. Прокоповича* (вказ. пр.).

І. Необхідні загальнометодологічні міркування

XX століття, прощання з яким, здається, стало органічною складовою сьогоднішнього «переживання історії», вже встигло привчити нас, європейців, до певного типу світобачення і певного типу світорозуміння, чимдалі більше відкриваючись неупередженому оку як Світ Людини В самому центрі цього принципово *нового* світу стоїть людська особистість. Опановуючи світові кордони наче особисті подробиці буття, вона відкриває той світ як власну оселю. В ній — куди не кинь! — людина завжди домірна собі, завжди «вдома», завжди натикається на саму ж себе як на справжній світовий сенс і справжню світову цінність. Той сенс і ту цінність, в яких виражається не що інше, як вона сама в усій своїй абсолютизованій реальності і в усій своїй абсолютизованій дієвості. У свою чергу, ці останні вмить обертаються творчо-дієвою моделлю самого цього (вельми дивного для інших пожильців матінки-землі) світу, тобто найсправжнісіньким *міфом.* І вся ця виразна міфологія людської особистості, яка вбирає саму історію в єдину — *людську!* — точку (такий собі центр і одночасно межа світової перспективи), й має бути визначена нами як *культура.*

Отож, культура — це і є справжнє довкілля людської особистості. Виразно (тобто в кінцевому підсумку — *естетично)* утверджуючись у культурі як певний самодостатній факт, особистість усюди покладає й визначає себе сама ж, тобто *самопокла,-* дається і самовизначається у власній — цілком автаркійній — самобутності й унікальності, а тим самим — *новизні.* Тож уся її діяльність є чимось принципово небувалим і новим, життєво утвердженим у своїй самодостатності й не звідності ані на що інше — і лише відносність, часово-просторова скінченність конкретних *земних* особистостей, обтяжених своїми вже не чисто розумними, а саме фізичними (меонізованими) тілами, не дає змоги побачити цю небувалість і новизну в усій її безмежній потужності й справжній неосяжності. Та за будь-яких умов таку діяльність стосовно створення нового, що цілком автаркійно утверджується як таке, ми й називаємо *творчістю.* Творчістю, яка розгортається в культурі й осягається як *історія,* причому ця остання — саме з огляду на відносність, обмеженість людини — має принципово скінченний вимір і є, за визначенням, унікальною.

[1] Див. докл.: *Сватко Ю. І.* «Європа+»: на шляху до культури миру (Слідами «невигідної чесноти» // *Europejskie modele tolerancji.*— Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2001.— S. 117—133); *він же.* «Європа+»: на шляху до культури миру (нове тисячоліття і його виклики) // Україна — Європа: назустріч новому тисячоліттю [Бібліотека Міжнародної кафедри ЮНЕСКО в НаУКМА], 1999.— С. 7—8.

Цілком очевидно, що за таких обставин будь-який факт, що претендує на «справжність», може засвідчити цю свою справжність, лише пройшовши своєрідний тест на «культурність» та «історичність», бувши «впізнаний» у культурно-історичній комунікації європейців як факт Світу Людини. Так історичні пейзажі європейського світу разом із вписаними в них картинами природи [1] отримують свій справжній сенс на тлі певних — принципово рівноцінних — культурних ландшафтів. І вся ця культурно-історична «пейзажистика» утворює, в свою чергу, цілу галерею *виразних ликів буття*, де особистісне життя світу постає в розумній ієрархії *(Лосєв)* або атетичних констеляціях *(Беньямін — Адорно)* своїх специфічних *символічних* форм *(Кассірер)*. «Суспільство» й «держава», «влада» і «закон», «особа» й «колектив», «природа» і «господарство», «наука» і «техніка», «освіта» і «виробництво»... Граючись у ці «кубики», Європа, здається, добачає й актуалізує саму себе, всмоктує в себе із мало не завершальною ясністю будь-яку «іншість» як певний — і вже не суто історичний, а просто-таки *естетичний* — факт[2].

А відтак будь-яке гуманітарне дослідження сьогодні має неодмінно враховувати цю культурно-історичну налаштованість європейських епістемологічних студій. Якщо ж останні при цьому передбачають ще й певне упорядкування фактичного матеріалу в усій його наочній виразності («фігурності») [3], ми маємо прямо говорити тут про *культурно-історичну типологію.* Вона бо й дає змогу точно вказати місце того чи іншого факту в історії європейської культури на тлі «паралельних» (за влучним визначенням *Е. Панофського*) культурних феноменів. Таким чином, подальше дослідження і матиме на увазі ту мету, яка сформульована в його заголовку саме в зв'язку з цією вельми своєрідною «духовною ситуацією часу» *(К. Яксперс).*

[1] Адже й сама природа тут є наскрізь соціальною і «теж історична» (див.: *Хайдеггер М.* Бытие и время.— М.: Ad marginem, 1997.— С. 388) в конкретних історичних моделях її тлумачення.

[2] Докл. див. про це: *Сватко Ю. І.* Між іншим, і «цивілізація жесту» (кілька штрихів до розуміння латинського християнського середньовіччя як окремого культурно-історичного типу) // *Шмітт Ж.-К.* Сенс жесту на середньовічному Заході.— Харків: Око, 2002.

[3] Стосовно категорії «тип» див.: *Лосев А. Ф.* Диалектические основы математики // *Лосев А. Ф.* Хаос и Структура.— М.: Мысль, 1997.— С. 236.

II. Теофан Прокопович у біографічних подробицях та в культурно-історичних вимірах своєї доби

Теофан Прокопович, чия біографія відома нам насамперед з життєписів, складених *Т.-Г. З. Байером* та Д. С. *Дамаскіним-Руднєвым,* народився в Києві у купецькій родині 1677 (за *Байєром)* або 1681 (за *Дамаскіним-Руднєвим*) року[1]. Рано залишившись без батьків, *Теофан,* який тоді іще був *Єлисієм* (або *Єлизаром* – за *Руднєвим*) [2], перейшов під опіку дядька з материного боку *Теофана Прокоповича 1.* 1684 р. його було віддано до початкової школи при Києво-Братському монастирі, а вже осінь 1687 р. *Єлисій – Теофан* зустрічає в стінах Києво-Могилянської академії, де слухає згодом курс філософії.

Не відбувши курсу теології і бажаючи поглибити знання в гуманітарних студіях, він — цілком у дусі свого часу — подається до Європи [3] і в 1698 р. опиняється в Римі[4] серед студентів колегії *Св. Атанасія (Collegium Graecum)* під ім'ям *Самійла.* Студент «великих здібностей та найвищого успіху», *Самійло* зацікавлює своєю персоною отців-єзуїтів, проте вже 1701 р., набувши чудового вишколу у вивченні античної та ренесансної філософської спадщини, ознайомившись із філософським доробком Нових часів і заживши слави справжнього ерудита, таємно тікає з колегії. Пішки, через протестантські країни, дістається він Почаєва, де знову переходить у православ'я [5], щоб 1704 р. опинитись у рідному Києві й постригтися в ченці при вступі до Київського брат-

[1] Існує і ще одна дата, яку наводив *О. Яблоновський*, а саме 1684 р., проте для нашого дослідження це не вельми суттєво.

[2] Прізвище *Прокопович* він успадкував від матері. Можливо, прізвище його батька — *Церейський* (принаймні, саме воно зафіксоване в матрикулі колегії *Св. Атанасія*).

[3] Через Львів (або Володимир-Волинський). Тут, в одній з місцевих колегій, він два роки читає курси поетики і риторики, навернувшись перед цим у греко-католика і взявши ім'я *Самійло*.

[4] Очевидно, через Польщу й Німеччину.

[5] Ці переходи, за зовнішнім формалізмом яких відчувається ренесансна інтуїція природної загальності релігійного шляху людини до Бога-Творця (пор. знамениту формулу *Кузанця: una religio in rituum varietate* — «єдина релігія у різноманітності обрядів»), врешті-решт надають *Прокоповичу* можливість припадати до різних джерел, які суто *логічно* вкрай важко узгодити між собою. Але в тому-то й сенс і специфіка доби, яку потім трохи незграбно назвуть Добою Розуму, що, постійно й наполегливо вирізняючи, розрізняючи й відрізняючи (бо ж розрізнити для свідомості — це й означає визначити будь-що як «щось», тобто як щось відмінне від іншого, таке, що має певний смисл), вона може навіть і не опікуватись якимись там логічними, або, точніше, діалектичними узгодженнями, об'єднуючи різні онто-, гносео- чи епістемологічні засади суто *життєво* і суто *функціонально* у самій людині. Адже це саме в ній невдовзі буде зосереджено мало не всю останню правду про світ і речі світу. Мине ще якийсь час — і ця людина, продукт світ-

ства, прийнявши ім'я і прізвище померлого ще 1689 р. дядька-опікуна.

З 1705 р. новоспечений *Теофан Прокопович II* стає професором поетики Києво-Могилянської академії, де впродовж наступних чотирьох років викладає риторику (1706), а потім філософію (1707—1709). Пройшовши шлях від професора до префекта і ректора Києво-Могилянської академії та ігумена Братського монастиря [1], наш герой зажив слави своїми курсами поетики і риторики, філософії й математики. Ті курси, звичайно, не були авторськими в нинішньому розумінні цього слова [2], проте й донині вони справляють гарне враження вибором, кількістю та якістю опрацьованих джерел, через які антична і західна вченість уперше приходить на вітчизняні простори вже не як випадкова звістка, а як робочий інструмент професійного спілкування.

Саме в цьому — справжня оригінальність доби. І саме в цьому — справжня оригінальність самого *Прокоповича,* який у дійсності не був оригінальним [3] філософом, ритором чи математиком, тобто не стояв біля витоків нових наукових теорій чи нових систем дисциплінарного знання, але був оригінальним творцем тих нових особистостей, які по всій тогочасній Європі преображали себе через вивчення мов, освіту й державне служіння на засадах доброчесності[4]. Цей творчий запал дивовижним чином перетво-

ської релігійності ренесансних часів і новочасної моралі замість живої релігії особистого Бога, і взагалі спробує прийняти на себе весь світ як справжню запоруку його остаточного спасіння. Такий «володар світу» і «завершувач світової історії» і справді може дозволити собі збирати врожай істини з усіх ланів. Та сучасний постмодернізм — то вже надто далекий наслідок описуваних подій, щоб залучати його до нашого аналізу.

[1] А були ще петербурзькі роки служби *Петру I*, фактичного керівництва його «вченою дружиною», політичних зусиль щодо утвердження російського абсолютизму, єпископського служіння у Пскові та архієпископського — у Новгороді, де 1736 р. і завершився життєвий шлях *Теофана*.

[2] Див. опис курсів риторики і філософії: *Стратий Я. М., Литвинов В. Д., Андрушко В. А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии.— К.: Наук. думка, 1982.— С. 55—57; 208—217. Стосовно викладацької та педагогічної діяльності *Прокоповича* в КМА див. також матеріали щодо першоджерел академічних курсів, читаних у КМА: *Микитась В. Л.* Давньоукраїнські студенти і професори.— К.: Абрис, 1994.— С. 153—160; *Пилипюк Н.* Київські поетики і ренесансні теорії мистецтва // Європейське Відродження та українська література XIV—XVIII ст.— К.: Наук. думка, 1993.— С. 75—110; див. ще: *Серяков С. О.* Характерні риси єзуїтського шкільництва в освітній діяльності Києво-Могилянської академії в XVII столітті // Національний університет «Києво-Могилянська академія» / Наукові записки.— Т. 18 [Ювілейний випуск, присвячений 385-річчю КМА].— К.: КМ Academia, 2000.— С. 24—28.

[3] Див. лат. *originalis (e)* — первісний, первинний; див. ще: *originarius (a, um)* — також: природний, місцевий.

[4] Отож, скажімо, курси риторики, як і курси поетики, у даному випадку «мали тільки допоміжну функцію», тобто служили «важливішим педагогічним цілям,

рював (або принаймні з часом міг би перетворити) Україну із сторонньої глядачки на освічену *сучасницю* того європейського спектаклю, в якому зрілий (і перезрілий) Ренесанс потроху поступався місцем Новим часам, а барочні метушіння й афектація врівноважувалися і набували конвенційної «правильності» в класицистській за духом «праці розуму»

Така життєво важлива справа потребувала величезної культурної роботи.

Тут людська особистість, яка ще тільки вчиться в усьому виходити із власної автономності, перебирати на себе весь світ і нести на собі всю світову відповідальність, відразу ж стикається з принциповою неможливістю здійснити цю грандіозну життєву програму відразу і цілком. А відтак, починаючи від часів Відродження, вона переходить у постійне *становлення,* до інтенсивного *пошуку* покладеної їй природної межі, того пошуку, який об'єктивно веде до втрати людиною власної внутрішньої цілокупності, до певної *функціоналізації* життя, а суб'єктивно переживається як *прогрес.* При цьому будь-яка особистісно забарвлена функція тут може набувати мало не абсолютного і водночас якогось від-

а саме: вивченню класичних мов (здебільшого латинської) і плеканню характеру учня та його розумових здібностей. Центральною ланкою, яка у виховному процесі поєднувала обидві цілі, була риторична теорія похвали добрих вчинків і догани пороків» (див.: *Пилипюк Н.*, вказ. пр.— С. 75). А відтак не варто надавати «літературній теорії, кодифікованій київськими професорами, незалежний статус, яким насправді вона ніколи не втішалася» (там само.— С. 80), оскільки «була похідною за своєю суттю» (с. 82). Звідси — закономірний висновок дослідниці: «...оригінальність не була для нього (*Прокоповича.— Ю. С.*) пріоритетом» (с. 89). Додамо, що оригінальність взагалі дуже складно і неоднозначно кореспондує з відомими всім університетськими вільнотами, які насамперед є вільнотами *політичними*, тоді як усередині самих університетів і досі панує досить жорстка структурна організація і корпоративний дух, що їх суворо оберігають навчальні плани, навчальні програми і його величність підручник.

[1] Ця ситуація швидкого наслідування, просто-таки всмоктування іншого знаттєвого досвіду і взагалі вкрай характерна для вітчизняної традиції. Часто перебуваючи не стільки «позаду», скільки «збоку» від тієї ж таки європейської традиції, ми, здається, ніколи не віддаляємося від неї на критичну відстань, у певний час, наче за командою, припадаючи до європейської просвіти з тим, аби подолати раптом усвідомлену дистанцію «єдиним ковтком». Тут варто згадати хоча б «Слово про Закон і Благодать» *влад. Іларіона Київського*, в якому успадкований від уславлених візантійських істориків V—VI століть: *Руфіна*, *Сократа Схоластика*, *Саламана Єрмея Созомена*, *преп. Теодорита Кирського*, *Євагрія Схоластика* etc. історичний оптимізм, осяяний гострим переживанням мало не остаточного втілення християнського світу аж до його «руського» краю (що нараз перетворювало Русь на новий ключовий феномен всесвітньої історії), вельми красномовно характеризує культурно-історичний потенціал тогочасного християнського Сходу, втрачений у подальших лихоліттях (див. докл.: *Svatko Yu.* The Earthly City in the Latin West and in the Land of Rus'. Toward a Typology of Medieval Cultures // Russian Studies in Philosophy.— Spring 2000 / Vol. 38, N 4, p. 62—71). Щось подібне ми бачимо і сьогодні, за часів розбудови нинішньої української державності. Цікаво, що при цьому транслюється саме спосіб знання, а не спосіб життя. Та про це — іншим разом.

окремленогобільше того — специфічно приватного (так і хочеться сказати: приватновласницького!) значення (пор.: наука, освіта, виробництво etc.), в той час як чинники, що «працюють» на неї, можуть сприйматися, сказати б, нейтрально-утилітарно, як певні конвенційно визначені «правила гри».

Тож не дивно, що *Прокопович*, та, зрештою, і вся очолювана ним інституція, здається, не дуже переймаються переважно світським характером могилянського викладання [2], в якому дивним чином збігаються схоластичний вишкіл і латинська дресура єзуїтських колегіумів, «освічене благочестя» *(pietas litterata)* протестантських гімназій, силогістика *Арістотеля*[3] і пізньосередньовічна та ренесансна алегореза, антикатолицький запал ректорату і *Дунс* чи *Тома* під рукою, а ще *Фр. Бекон* і *Декарт* etc. Все це цілком відповідає тактиці «перелопачування» (характерне слівце *Аоренцо Валли)* і «наслідування» *(imitatio)* знань, яку легалізує й символізує багатюща бібліотека *Теофана*[4].

Звичайно, кожну з цих складових має бути піддано (а деякі не раз піддавалися) всебічному аналізові. Але з огляду на заявлену на початку цієї розвідки тему надалі я зосереджуся саме на деяких ренесансних інтуїціях *Теофанової* спадщини, які попередньо будуть тут озвучені з тим, щоб надалі вони виявили свій справжній вимір на тлі стислої характеристики Ренесансу як окремого культурно-історичного типу.

[1] Див. у зв'язку з цим блискучий попередній аналіз культурно-історичних типів європейського життя і світопочування: *Лосев А. Ф.* История эстетических учений // *Лосев А. Ф.* Форма — Стиль — Выражение.— М.: Мысль, 1995.— С. 321—404.

[2] Пор. питому вагу античних і святоотчих авторитетів, свідчень, прикладів тощо в його «Риториці», де представлено насамперед класичний від часів античності риторичний канон з п'ятьма складовими, які виглядають таким чином: 1: *inventio*, або «віднаходження матеріалу»; 2: *dispositio*, або «розташування матеріалу»; 3: *elocutio*, або «словесний вираз»; 4: *memoria*, або «запам'ятовування»; 5: *actio hypocrisis*, або «інсценування мовлення» завдяки інтонації, жесту, дикції, складається з *pronuntiatio*, що відноситься насамперед до гри *голосу*, і *actio*, пов'язаного щонайперше з грою *тіла*).

[3] Досить придивитись до процедури доведення, яку постійно застосовує *Прокопович*, і ми відразу помітимо, що його аргументація найчастіше базується виключно на авторитетному для нього цитуванні (особливо — *Арістотеля*: єзуїтське шкільництво надовго засіло в голові) чи на обожнюваних «шкільною» філософією формально-логічних процедурах умовиводу, тоді як власне змістовна частина тверджень залишається неначе «за кадром».

[4] Матеріали щодо неї див. хоча б у: Бібліотека Феофана Прокоповича (Витяг з опису) // *Феофан Прокопович*. Філософські праці.— Цит. вид.— Т. 3.— С. 373—442.

III. Теофан Прокопович у витягах і стислих зауваженнях: штрихи до типологічних узагальнень

При аналізі власне філософської спадщини *Прокогювича*[1] насамперед впадає в око чіткий (але вже багато в чому й формальний[2]) розподіл світу на божественний і. земний. Перший є справжнюю причиною другого — і *Теофан,* наслідуючи у своїй «Фізиці» давню теологічну і власне філософську традицію, з цього приводу зауважує[3]: «...Найважливіший поділ діючої причини — це поділ на першу та другу. Під першою розуміється та, що в можливості є другою причиною, а від неї походить все, і такою є сам лише всемогутній Бог. Під другою розуміються всі речі, що [йдуть] після Бога, бо жодна з них не є настільки давнюю, Щоб вона не мала чогось ранішого від себе» [4].

Божественне впізнається через речі світу[5], які є Його своєрідними «слідами», «...справді Бог є в речах»,— каже *Теофан.* І додає: «...Він рухає (тіла.— Ю. С.) як зовнішня причина» [6].

Така «зовнішність» надає речам певної іманентності, незалежності й об'єктивності, тож природа виявляється справжньою земною мірою всього — аж до витворів мистецтва: «...природа є

[1] На даному етапі — практично без коментарів, бо своєрідним коментарем буде цілісний аналіз західноєвропейського ренесансного типу розуміння життя, який очікує на нас у наступному розділі.

[2] Що тільки підкреслює ренесансно-новочасну «самообґрунтованість» філософії, коли її онтологічні підвалини підтверджуються радше авторитетом філософів, аніж авторитетом святих отців.

[3] Попередньо зазначивши: «Діюча причина переважно називається причиною у власному значенні» (*Феофан Прокопович.* Філософські твори.— Цит. вид. Т. 2.— С. 160 [83]).

[4] Там само.— С. 161.

[5] Варто згадати, що ідея творіння як прямого доказу Божественного Буття у більш чи менш філософському контексті присутня вже у працях перших апологетів. *Св. Теофіл Антіохійський* в I книзі *De Autolicum* саме вказує на можливість пізнання Бога через *творіння*: «Як душа в людині невидима і незбагненна для людей, але пізнається через рухи тіла, так і Бога не можна бачити очима людськими, але він осягається і пізнається з Його провидіння і дій» (Ранние отцы церкви. 1988.— С. 460). Подібний «хід» ми знаходимо і в діалозі «Октавій» *Мінуція Фелікса,* який зауважує: «...так, ми тому і віруємо в Бога, що не бачимо Його, але можемо Його відчувати серцем. Бо в усіх справах Його, в усіх явищах світу ми вбачаємо безконечну силу Його...» (там само.— С. 582). Та ж інтуїція світового порядку і світової єдності, які цілком залежні від єдиного у своєму Бутті Бога, присутня і в II книзі трактату *De libero arbitrio бл. Августина.* Так потроху намацує раннє християнство старий платонічний зв'язок між сутністю та енергією, а ще — між енергією, іменем і творенням. Той зв'язок, у якому тварний світ відкривається як принципово *символічний* і принципово *пойменований* (в т. ч. і в благодатних жестах християнських таїнств).

[6] Там само.— С. 149.

мірою мистецтва, а мистецтво є певним наслідуванням природи, бо мистецтво здатне наслідувати природу й намагається зображати щось таке, яке воно бачить, що його створює природа[1]. Звідси чимало створінь видів мистецтва мають [свій] початок і походять від створінь природи... Внаслідок цього одні називають це мистецтвом, подібним до природи, а інші — «другою природою» справді, досконалість мистецтв прирівнюється до норми природи» [2].

Очевидно, що за таких обставин природа в цілому набуває характерних рис самостійності[3] й певної автаркійності, виявляючи себе як достатня для рефлексії причина земних речей. І вже не дивно, коли *Теофан,* відтворюючи у своїй «Натурфілософії, або фізиці» ускладнене середньовічними схоластичними студіями і Ренесансом *Стагіритове* вчення про причини, зауважує: «...ціле визначення природи збігається з Богом стосовно природних речей, у яких Він з необхідністю існує і які Він рухає» [4].

Але тоді природа як причина, або фактичний початок і обґрунтування світових речей, є просто-таки їхнім істинним творцем. При цьому, на відміну від мистецтва, яке працює з уявними «образами», «природа творить справжні речі» [5]. А справжніми для *Теофана,* як засвідчено в його «Міркуванні стосовно безбожності», є ті речі, які наслідують власні-зразкові форми, що вони в Божественнім Розумі, «як в архетипі, тобто першообразі, постійно знаходились» [6].

[1] У перекладі — так!

[2] Там само.— С. 152.

[3] Адже якщо між будь-якими двома речами (у даному випадку і взагалі між природою і Богом) є хоч якийсь момент спільності, значить, ці речі, взяті як такі, у своєму граничному вимірі, «під кутом зору вічності», обов'язково виявляються *тотожними*, бо ж інакше і взагалі нема жодної з цих речей як уже далі не звідних ані на цю світових індивідуальностей. Звичайно, для земних речей таке ототожнення з Божеством можливе не субстанційно, а лише в Імені Божества, тобто в таїнствах і молитві (йдеться, зрозуміло, про християнський світогляд), для чого треба і собі отримати справжнє ім'я, тобто передусім стати істинною особистістю, та про це у «Фізиці» *Прокоповича* мови нема.

[4] Там само.— С. 149.

[5] Там само.— С. 153.

[6] Ці (нео)платонічні за духом розмови про архетипи в середні віки живились насамперед авторитетом *бл. Августина* і благополучно дожили до часів *Бонавентури* і *Томи* (див. про це: *Герольд В.* Философия и теология в европейской культурно-образовательной среде XIV — начала XV века // Новые идеи в философии / Ежегодник Философского общества СССР.— М.: Наука, 1991.— С. 68). Пор. також їхнє відбиття в теорії партиципації (*partitipatio*) «у виконанні», скажімо, того ж таки *Вільгельма Овернського* або в трактаті *Ульріха Страсбурзького* «Про прекрасне» (див. докл.: *Бычков О. В.* Эстетические представления средневековой схоластики в трактате Ульриха Страсбургского «О прекрасном» // Историко-философский ежегодник '91.— М.: Наука, 1991.— С. 5—18).

Звідси виникає інтуїція гожої речі й досконалого світу, цих «образів образів», які є насамперед сутнісно визначеною річчю й сутнісно визначеним світом, отож, такою річчю і таким світом що беруться тут у своїй повній розумній очевидності. За все ж, що є незрозумілим і неусвідомленим, відповідає арістотелівська доля, яка для християнина врешті обертається тільки «здійсненням Божого передбачення, що впорядковує та рухає речі відповідно до пізнаних Ним, але для нас невідомих цільових причин»

Відтак кінцевою метою світу є Бог, а «найвищою внутрішньою основою» світу виявляється *розумна* людина, адже-«до людини... відносяться всі ті речі, які тільки існують, як взяті у цій матеріальній масі» [2]. Власне, це саме «Бог, немов художник і-творець, будуючи всесвіт, вважав людину кінцевою метою і все створив заради неї» [3]. Таким чином, справжнім ідеалом тут — світу у *Прокоповича* є ніщо інше, як *природна особистість*, про яку ми детальніше поговоримо в наступному розділі, і світ речей отримує всю свою вимірюваність і усвідомленість лише «за причетності» цій так зрозумілій особистості, яка і є його справжньою межею, де сам той світ вже виглядає «немовби святим храмом Божим» [4].

Така природна (насамперед — людська) особистість, яка, по суті, цілком титанічно воліє перебрати на себе весь світ, у свою чергу наслідує свого Божественного Творця. Тож вона й сама має стати творцем, вільним для своїх творчих благих дій під проводом розуму, «бо хто був би настільки нерозумний,— зазначає *Теофан* у своїй «Етиці»,— щоб бажав шкоди, яка в жодному випадку не допомагає» [5]. Вона і стає ним, потроху звільняючись від окремих власних недоладностей, щоб зрештою обернутися певною смисловою «монадою», яка відкрита для всього іншого, тобто для такої ж самої смислової одиничності й індивідуальності, в просторі абсолютистської держави, де надто «неформальним» здається, між іншим, уже й живий містичний досвід Церкви [6]. А щоб іти цим шляхом розумного вдосконалення навпрост, а не блукати манівцями, людині й дані науки та мистецтва, в т. ч. й «та цариця Душі, княгиня мистецтв», яку називають красномовством і «яка сама по собі справді настільки корисна, що її належить викладати не лише для вашого добра, а й на благо релігії і батьківщини» [1].

---

[1] *Феофан Прокопович.* Вказ. праця.— С. 179.

[2] Там само.— С. 311.

[3] Там само.— С. 312.

[4] Там само.— С. 311.

[5] Там само.— С. 512.

[6] Який зовсім не випадково підпорядковується у Прокоповича розумно-«правильним» приписам Синоду.

[7] *Феофан Прокопович.* Про риторичне мистецтво...— Цит. вид.— Т. 1.— С. 103

Ось яким бачиться загальне облаштування поцейбічного буття, справжня доля світу і доля людини крізь призму філософських курсів *Теофана.* І нам залишається тільки прояснити те тло, на якому й розгортається це «академічне» філософування, в якому відчутно транслюється й ренесансна філософська традиція. Тож надалі на нас чекає стислий огляд тих висхідних інтуїцій, які й забезпечили своєрідність цього ж таки філософування, утвердивши добу Відродження як специфічний культурно-історичний тип. Необхідні ж зіставлення матеріалів третього і четвертого розділів цієї розвідки (на рівні цілком очевидних й іноді простотаки разючих збігів) я залишаю зробити самому читачеві.

IV. Європейське Відродження як окремий культурно-історичний тип [1]

Європейське Відродження потроху починає перебирати на себе історичну ініціативу саме в той момент, коли християнський латинський Захід практично завершує послідовний перехід від моделі «життя—релігія» через модель «життя—знання» до моделі «життя—мистецтво», які з різною мірою інтенсивності розгортаються впродовж принаймні десяти століть його й досі до кінця не усвідомленої історії[2]. В тому переході ключову роль відіграє специфічна смислова «оптика» історичного процесу, пов'язана з ключовим для християнства Фактом Боговтілення.

Справді, що глибше у віки відсувається безпосередня реальність сліпучого Факту Боговтілення, то більше безпосередньо-життєве переживання цієї величезної Події, характерне для «раннього» (= «першого») середньовіччя, опосередковується спробою Її розумного осягання за доби «зрілого» (= «другого») середньовіччя, а там і символізується у знаковій діяльності людини, як це відбувається вже за часів «пізнього» (= «третього») середньовіччя. Інакше кажучи, чим вужче тут поле життєвого факту, опертого на досвід живого бачення істин віри, тим більше місце самого факту в усій його безпосередності заступає рефлексія над ним, а потім і його відчутна символізація в термінах чи знаково переосмислених подробицях життя. Одночасно тим гостріше переживається і осмислюється ірраціональна невідповідність тварного світу первісному розумному Божому задуму.

[1] У цьому розділі використано матеріали курсу «Філософія комунікації: європейські моделі спілкування (IX—XX ст.)», який читається автором у Києво-Могилянській академії з 1997 р.

[2] Докладніше це культурно-історичне «моделювання» представлене в університетському курсі «Типи християнськи-середньовічного філософування на латинському Заході», який викладається автором у Національному університеті «Києво-Могилянська академія» з 1996 р. Див. про це також: *Сватко Ю. І.* Між іншим, і «цивілізація жесту»...

Звичайно, за цим, як завжди, стоїть певне розуміння Абсолюту доби як її справжньої та надійної міри.

На початку середніх віків Бог сприймається як Реальна Абсолютна Особа, спілкування з якою передбачає безпосередність життєвих дій і фактичне спасіння як особисту субстанціалізацію у вічності[1]. Надалі в усвідомленні Абсолюту на перше місце висувається його розумний момент, і Бог відкривається як Розумна Абсолютна Особа, або Первопринцип, Який однаковою мірою потребує вже не стільки життєвого подвигу віри, надії та любові, скільки надрозумних містичних бачень і сумлінного логізування[2], в якому логіко-поняттєва конструкція речей і виявляється останньою правдою про річ і просто-таки справжньою річчю[3]. Нарешті, наприкінці латинського середньовіччя виявляється, іцо Бог відсувається тут у таку граничну далечінь[4], коли Божественна Трійця як Реальна Абсолютна Особа вже в «Сумі теології» *Аквіната* відкривається передусім як Ідеальна Абсолютна Особа, своєрідна Причина Причин[5], Яка *фактично,* а не суто смислово (і це взагалі характерно саме для причини) обґрунтовує все, що не є Вона Сама, тобто виступає як справжній Творець[6]. За такого розуміння Абсолюту будь-яка річ світу виявляється справжнім *знаком* і — саме з огляду на принципову незалежність знаку від будь-якої суб'єктивності або об'єктивності — до певної міри смисловою причиною самої себе, хіба хцо не витвором мистецтва, який не звідний далі ані на що інше[7] у своїй притаєній спричиненості і справжній зовнішній благоліпності, де творчо-дієво означуються і сама головна Причина світу речей, і всі причетні до неї другорядні причини земного буття. При цьому в розумі такий процес означування набуває вигляду притаманних саме «третьому» середньовіччю термінологічно оздоблених формально-

[1] Цьому етапу відповідає середньовічне філософування «за дійсністю».

[2] Звісно, в аспекті тих самих віри, надії та любові — на те у нас і християнська доба!

[3] Цьому етапу відповідає середньовічне філософування «за явищем», яке сьогодні трохи недоладно називається «схоластикою».

[4] Цьому етапу відповідає середньовічне філософування «за сутністю».

[5] Відтак, послідовно розрізняючи дві причини (*causa prima і causa secunda*), *Тома* на віки сформулює для Європи те, що потім дістане назву закону загальної підстави: *nihil potest sibi esse causa essendi.* Додамо, що саме ця своєрідна причинність замість реальної цілісності Особистості Трійці і спровокує згодом, в умовах уже зовсім іншої філософської і нефілософської дійсності деїзм *Декарта* і численні інтуїції т. зв. «бога філософів».

[6] Зазначу, що така апологія творця і творчості завжди є ознакою філософування «за сутністю» з його внутрішньою («причинною») апофатикою, зовнішньою («означувальною») символізацією та творчою дієвістю.

[7] Тому знову актуальним стає філософування в дусі *Арістотеля*, який саме і стверджував, що ідея речі притаєна у самій речі.

логічних ігор, коли головним стане вміння відрізняти і виокремлювати [1].

Але що мали означати такі знакові ігри для самого тодішнього життя?

Передусім вони означали, що життя, яке будується на таких засадах і принципах, обов'язково має зрештою виявити себе як секуляризоване життя в його підкреслено символічно-знаковому оформленні. У ньому рано чи пізно має статися розподіл єдиної духовної сфери на виокремлені і, таким чином, не звідні вже далі одна на одну сфери релігії, філософії, науки, освіти, техніки, господарства, політико-правової культури тощо. І кожна з них обов'язково прагнутиме відтворити себе вже на власних засадах. У свою чергу, такий підкреслений іманентизм зрештою сягатиме аж до розробки власної зовнішньої атрибутики (від кольору сутани в різних чернечих орденах до мантії магістра або конкретної ознаки певної цехової належності).

Але ж виокремлення релігії врешті повинно перетворити її на опрічну — хай і найважливішу — функцію людини. Сама ж ця людина у зазначеній епістемологічній ситуації якраз і має перейти від наперед даної цілісної особистісності до такої цілісності, що видобувається людською особою із суми своїх конкретних проявів — функцій. Тому, зрештою, традиційна середньовічна релігія Абсолюту має тут обернутися передусім релігією мирської людини.

Ця релігія, орієнтуючись на вже згадувану раніше виокремлювальну природу людської свідомості, й надалі прагнутиме відтворювати Абсолют саме в Його виразній окремості, самодостатності та формальності. Тому вона розумітиме цей Абсолют не стільки з точки зору всієї наперед даної реальності Його власного Абсолютно-Особистісного Буття, скільки як абсолютно притаєну в собі справжню Причину світу природи і світу людини. Назовні ж така принципова притаєність виявлятиметься передусім у творчо-оформлювальній ролі Абсолюту щодо світу. Тобто передусім це має бути Бог-Творець, усемогутній Автор всесвіту як довершеного художнього твору, причому і Він Самий, і продукти Його творчості є предметом уже мало не естетичного задоволення.

Про все це нам щойно вже довелося говорити, і сама по собі така «картина світу» тут не є новиною. Справжня ж новина полягає в тому, що це задоволення віднині отримає відчутне особистісно-людське обґрунтування [2]. А відтак, і сама людина стає в цій ситуації справжнім образом і подобою Божою лише тією

[1] Бо ж сутність і смисл саме й відрізняють річ серед інших, виокремлюють її з речовинної плинності світових подій.

[2] Див.: *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения.— М.: Мысль, 1982.— С. 351.

мірою, якою вона здатна бути творцем, або майстром, в облаштованому (чи прилаштованому) для неї та її численних потреб світі природи. Так на латинському Заході починає вимальовуватися напрочуд актуальна в майбутньому *проблема автора.*

Саме тут ми й зустрічаємося з принципово новим світом. ;

Цей новий світ, світ т. зв. «Відродження» з його підкреслено людським облаштуванням, до певної міри «напливає» на «третє» середньовіччя, надаючи йому відчутного протогуманістичного і навіть ширше — протоpенесансного виміру [1]. Кінець середніх віків, як ми щойно констатували, все ще осяяний звичними для попередніх століть абсолютно-особистісними інтуїціями. Але принципова перехідність цієї історичної доби владно заявляє про себе в новому дуалістичному досвіді й новому дуалістичному переживанні життя, що все більше концентрується навколо відносної, власне людської, особистості в її природному втіленні.

З одного боку, латинський Захід продовжує уважно придивлятися до отриманих «третім» середньовіччям лише певним чином іманентних речей у все ще, безперечно, богоопікуваному світі, наче балансуючи на межі їхнього статусного визнання чи невизнання. Ті речі, що стверджуються як такі саме в просторі знаку, у своєму емпіричному інобутті теж є передусім певними позначками Божественної Присутності, своєрідним об'явленням щодо Неї. І тому, зазначає, скажімо, *Бонавентура,* Бог від початку саме й осягається *per vestigium,* або за власними слідами, у звичайних чуттєвих речах. Це — початок того інтелектуального сходження, наприкінці якого досягається справжній, уже цілком незалежний від будь-якої речовини світу, *екстаз* як бачення того, що існує *supra se* — вище за самий людський розум. Отож, емпіричні речі виявляються цілком об'єктивними у своєму існуванні поза свідомістю людини, зберігаючи цю свою об'єктивну даність і в будь-яких логічних операціях діяльного розуму.

Таким чином, у ці часи виявляється, що майстер може створювати предмет, що є передусім саме предметом мистецтва, отже — чимось принципово незалежним від самого життя і призначеним не для досягання певних життєвих завдань (наприклад, власного спасіння), але для незацікавлено-самодостатнього споглядання. Звичайно, щоб створити предмет такого вільного споглядання, потрібна була вільна особистість майстра. Тому він і сам, на кшталт власного твору, мав перетворитися на певного самодостатнього індивіда, або іманентного самому собі творця. Саме так творчість оберталася чи не найбільшою громадянською чеснотою, що цілком справджувала перебування людини на цій землі, більше того, фактично прирівнювала її до самого Бога або, принаймні, до природи-митця.

[1] Як це засвідчено вже в однойменних роботах «Відродження XII століття» видатних медієвістів XX ст. американця *Г. Гаскінса*, англійця *К. Брука*, французів *Паре*, *Брюне* і *Трамбле*, а також у «Становленні Відродження» англійця *Р. В. Сазерна*, в «Ренесансі і Відродженні в західному мистецтві» німця *Е. Панофського* або в «Естетиці Відродження» росіянина *О. Ф. Лосєва.*

Звісно, зазначена об'єктивність — можливо, передусім через змішування, сказати б, усієї «емпірики» речі та речі в її ж специфічно «слідовому» (= богоприсутньому) моменті — далеко не всюди і не завжди послідовно вирізняється і проводиться. Тому у *Оккама* чи у його наслідувача *Бурідана* ми можемо зустрітися із твердженнями про суб'єктивність універсалій або про повну незалежність імені від іменованої речі[1]. Та все ж загалом уся епоха XIV ст. неначе насолоджується самою можливістю оцінювати ці давно знайомі речі, відштовхуючись не тільки від свого знання про них, але насамперед від них самих в усій їхній неперевершеній індивідуальності [2]. Сповнена загального мистецького азарту, вона добре пам'ятає слова *Мейстера Екхарта* про те, що «форма мистецтва, скажімо, будинок у свідомості митця,— то певне породження, витворене, зроблене і, сказати б, створене тим, що існує поза свідомістю, тобто будинком».

Цілком очевидно, що цей внутрішній творчий потенціал речей існує тією мірою, якою вони є саме *створеними* речами, *витворами* знаменитої пізньосередньовічної Природи-митця, яка творчо наслідує божественні зразки. Як такі, вони якраз і є образами цих божественних первообразів — «парадейгм», і, як такі, вони принципово незалежні від будь-яких буквальних буття чи небуття. І цю плотінівсько-августиніанську ниву ще впродовж усього XIII ст. багато і наполегливо обробляють і *Тома,* і *Бонавентура* (див. розділ III), і їхні численні прихильники, а щойно згадуваний *Мейстер Екхарт,* відтворюючи власне гносеологічний аспект проблеми, у проповіді «Про вічне народження» прямо проголошує: «...душевні сили можуть пізнавати тільки в образах, до того ж сприймають вони і пізнають кожну річ в її особливому образі: вони не можуть пізнати птицю в образі людини; і так... усі образи приходять іззовні» [3].

Отож, з одного боку, «справжність» речі пов'язана з її творчо-божественним походженням, і саме це божественне звідси, в напрямку від обріїв земного тут-буття до його небесної Вітчизни надає речам, так би мовити, абсолютно-образного виміру. Але, як ми бачимо у того ж таки *Мейстера Екхарта,* паралельно існує гостре переживання зовсім іншої, а саме відносної, сказати б, «горизонтально-земної» образності речей світу. Діючи в межах власної кінцевості, земні речі, крім іншого, постійно виявляють

[1] Власне тут Європа, зачудована поступовим вивільненням людського розуму від його звичних обґрунтувань, наче наперед випробовує «на зуб» майбутню кантівську «річ у собі» перед лицем «чистого мислення».

[2] Адже, за висловом *Петра Авреолія*, «все індивідуальне через самого себе, і нічого більше».

[3] *Мейстер Экхарт.* О вечном рождении // *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения.— М.: Политиздат, 1991.— С. 18—19.

себе ж, наче «повторюючи» свою земну сутність у безлічі зов_ нішньо-емпіричних образів-якостей.

Раніше, коли річ розглядалася передусім у своїй логіко-поняттєвій схематиці, всю цю «позасхемну» образність можна було незворушно відкидати як певне життєве і філософське марево [1] Та нині, в епоху майстерно розбудованого життя-мистецтва, коли панують образно-знакові інтуїції речі, така позиція виглядає не надто доречною і просто-таки несучасною. Адже це ж саме в згадуваних виявах речі утверджують і означують в своїй уже власне земній самоочевидності. Віднині вони — не просто випадковість, а емпірично засвідчені тут і тепер знаки самих себе. Так нове (творчо-мистецьке) розуміння божественного в речах парадоксальним чином провокує відкриття їхньої — знакової за духом — іманентності.

А відтак Відродження робить і ще один висновок.

Діячі ренесансної доби наполегливо стверджують, що світ і взагалі твориться та існує передусім у своїх речах. Тобто світ усе більше постає саме як речовинний земний світ. Інакше кажучи, тут потроху намічається тенденція відсування небесного на задній план заради власне земного як уже цілком самостійної проблеми.

Ясна річ, небесне так чи інакше залишається тут абсолютною мірою всього. Та чи обов'язково постійно відмислювати саму цю абсолютну міру, аби зрозуміти світ природних речей?

Цілком очевидно, що зовсім не обов'язково спеціально зупинятися на ній, так само, як, скажімо, фіксуючи половину яблука, ми можемо щоразу спеціально не розглядати питання про те, що таке, власне, ціле яблуко. Принаймні, не менш природною, коли мова йде саме про речовинний світ, виглядає епістемологічна позиція, в якій увага спрямовується на те, що саме вимірюється. Тобто Ренесанс хоче поставити питання про тут-буття як таке, про буття, що *після* Бога, а також про вже власні буттєві виміри і власні онтологічні підвалини цього буття. І Бог у даному випадку — не стільки кінцевий пункт будь-якого пізнання, скільки його своєрідна «діюча причина» *(causa efficiens)*, тобто витік і одночасно засіб [2].

Справді, то є засіб досягання реального кінця шляху, а саме урозуміння земного світу природи. Й до того ж — урозуміння цього вже ні на що далі не звідного світу не просто в його творчому задумі, а в усій належній повноті його земних утілень. Інак-

[1] Чим, до речі, вже в новій епістемологічній ситуації зловживає сам *Мейстер Екхарт*, що й не дивно з огляду на підкреслено містичний, а відтак і дещо абсолютистський характер притаманного йому типу світосприйняття.

[2] Див.: *Валла Лоренцо*. Про истинное и ложное благо // *Валла Лоренцо*. Об истинном и ложном благе. О свободе воли.— М.: Наука, 1989.— С. 229—230.

Саме так — у трактаті *Валли* «Захист філософських тез» (*Defensio questionum in philosophia*), де Бог «не щастя, а джерело щастя».

ще кажучи — в досягнутому, але й наперед заповіданому Богом *блаженстві* остаточного поєднання земних «кінців та начал», мало не справжньому Раю [1]. Відтак, як це стане зрозумілим трохи згодом, характерний для «діючої причини» присмак каузальності врешті має обернутися на обслуговуючий «кінцеву причину» С *causam fincdiem)* присмак телеологічності, або, простіше кажучи, мети[2].

Повертаючись до головної теми, ще раз наголосимо: питання про тут-буття повсякчасно актуалізується в ренесансну добу, хоч та доба ще не може остаточно розв'язати його, залишаючись усе *ще* — хай вельми специфічною — релігійною епохою. Саме тому в своєму загальному визначенні вона є перехідною добою.

І тут виникає окреме питання. Воно стосується вже специфіки самого ренесансного — не середньовічного — розуміння іманентності речі, що осмислюється в її власних межах, а відтак і можливості її відкритості для іншого (насамперед для спілкування і розуміння).

Виходячи з того, що Відродження — на відміну від середньовіччя — повернулося обличчям від чистого споглядання Абсолюту безпосередньо до створеного Ним світу, попередньо зазначену проблему можна було б сформулювати у такий спосіб: «Як взагалі можлива іманентна річ у світі, що увесь тримається ще Божим опікуванням?».

Очевидно, що мова тут має йти насамперед про давню проблему причинності, точніше, про специфіку її ренесансного розуміння.

Власне, кожна річ світу є наслідком і водночас закономірним результатом дії певних внутрішніх і зовнішніх відносно неї життєвих причин. Причинність зумовлює всю можливу структурність речі, всю її буттєву оформленість. Зрештою, конкретні причини й визначають будь-яку річ у тому, що саме, у чому саме, через що саме і задля чого саме вона є як така.

Отож, уже найпростіші життєві інтуїції засвідчують безумовну причинність світу речей. Неусвідомлення цієї причинності призводить до інтерпретації подій як випадкових. На це колись звернув увагу ще *Арістотель* у 5-й главі II книги своєї «Фізики». І от задля осягання самої цієї випадковості в її так чи інакше зрозумілому особистісному вимірі європейська цивілізація раз по

---

[1] Який у того ж таки *Валли* розуміється як чаша всіх можливих, духовних і тілесних, насолод, насолод вічних і напрочуд різноманітних.

[2] Адже, як зазначає П'єтро Помпонацці в трактаті «Стосовно причин природних явищ, або Щодо чародійства», «природа нічого не чинить дарма» (*Пьетро Помпонацци.* Трактаты о бессмертии души и о причинах естественных явлений, или О чародействе.— М.: Акад. обществ. наук при ЦК КПСС, Ин-т научного атеизма, 1990.— С. 274).

раз видобуває з кишені по-різному осмислювану інтуїцію Долі або Фортуни

Сама по собі вона, звичайно, зовсім не відміняє випадковості як такої. Просто в даному випадку спеціально підкреслюється саме її неусвідомлюваний, справді протилежний щодо самого смислу, принципово позасмисловий характер [2]. Адже випадкове за *Арістотелем,* це передусім супротивне розуму, тобто саме наслідок певної неусвідомленої причини [3]. Підхоплюючи цю думку, глава флорентійської школи неоплатоніків Марсіліо Фічіно у 2-й пол. XV ст. в листі до купця Джованні Ручеллаї «Про те, що таке Фортуна і чи в змозі людина протистояти їй» зазначає: «...ударам Фортуни не може протистояти людина і людська природа як така, але тільки людина розважлива і людська розсудливість» [4].

Виникає природне питання: «Якщо все у світі є принципово спричиненим, то звідки ж узагалі береться сама причинність?».

Відповідаючи на нього, ми постійно переходимо від однієї причини до іншої, більш «сильної». Тим часом раз по раз ми постаємо перед вибором принаймні з трьох можливих варіантів:

1) або безконечно відшукувати наступну причину, щоб врешті через власну скінченність постати перед неможливістю вказати справжню причину для якоїсь із речей, а відтак проінтерпретувати її як випадкову, отже — втратити увесь причинний ланцюжок;

2) або, постійно зводячи одну річ на іншу, послідовно втрачати можливість остаточно визначити кожну з них як таку, аж доки всі речі світу зіллються вже в одну своєрідну суперріч;

3) або, надалі, віднайти таку причину причин, «у якої,— як зазначає все той же Фічіно в листі до тогочасного правителя Флоренції *Лоренцо Мединчі*— нема ніякої іншої причини, і сама вона стане причиною будь-якої причини» [5].

[1] Власне, «місцеві умови», за Платоном, або «випадкова причина», за Цицероном.

[2] «Я,— каже Фортуна у «Вигнанні тріумфуючого звіра» *Дж. Бруно,*— та причина, що її, чим менше знають, тим більше поважають і страхаються, чим більше жадають й домагаються, тим менше вона сама дружиться й зближується... Більше достоїнства і величі в тому, що менш відкрите, більш неясне й найбільш притаєне» (див.: *Джордано Бруно.* Изгнание торжествующего зверя. О причине, начале и едином.— Мн.: Харвест, 1999.— С. 131).

[3] Той самий хід ми знайдемо вже у нові часи. Звісно, на відміну від античносередньовічної доби нова епоха вже й зовсім не потребуватиме аніякої Долі, і в 1748 р. Д. Юм у своєму «Дослідженні щодо людського розуміння» зауважить: «Хоч у світі не існує нічого, подібного до випадковості, наше незнання істинної причини якогось явища справляє на розум таке враження й відтворює такий вид віри, або гадки».

[4] Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век).— М.: МГУ, 1985.— С. 218.

[5] Там само.— С. 224.

Вдумливі філософи звичайно обирають передусім останній варіант. Адже у ньому мова йде про переривання дурної безконечності причин задля певного надпричинного Х-у. Цей Х, таким чином, з одного боку, є Сам по Собі як певний саморухливий двигун, або, власне, є над-причинним, а з іншого — є саме Причиною всього принципово іншого Йому Зрештою, притаманна Йому саморухливість буквально розлита по всьому причетному до Нього світу [2], хоча, звичайно, всюди виявляє себе принципово порізному. А інакше зовсім незрозуміло, яким, власне, чином нам і взагалі хоч іцо-небудь являється у сьому світі як осягнута розумом причина.

Для епохи Відродження таким Х-ом є, безперечно, християнський Бог — «сам причина всьому і нічим не зумовлений», як слушно зауважує один з найяскравіших людей усього XV ст. Джо*ванні Піко делла Мірандола*[3]. Але тут знов-таки постає вже ціла низка питань, які мають бути надалі послідовно пронумеровані й досліджені.

Отож, по-перше, іцо означає ця запропонована *Піко* формула для самого Бога?

Вона саме й/бзначає, що ми маємо мислити Бога цілком абсолютно. Тобто Сам по Собі Він є справжня Безвідносність, або Надпричинність, і відтак — Вільнота. Вільнота бути Собою як для Себе Самого, так і для всього іншого Собі.

Але як же тоді мислити все, що *після* Бога?

Звичайно, все, що після Бога, все, що належить до світу принципово кінцевих речей, має бути відносним, причетним, або інакше — причинно зумовленим. Так кожна річ, остаточно визначаючись на іншій речі, виявляється причиною для цієї-таки іншої речі. В той же час для неї самої завжди можна вказати на якусь іншу їй річ як на певну вищу причину. Або ще: пов'язати дві речі між собою через одну, а саме спільну для них обох причину[4]. Отак і виходить, що справжню причину речі, між іншим, треба начебто шукати у сфері іншого.

[1] «...тому,— зауважує *Леонардо Бруні Аретіно* у своєму «Вступі до науки про мораль» (1421—1424),— начало і причина будуть одним і тим самим, якщо тільки насправді існує рух, оскільки завдяки йому все двигне усім» (там само.— С. 52).

[2] Адже він і справді причетний до Неї — саме як наслідок своєї первопричини.

[3] Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век).— М.: МГУ, 1985.— С. 278.

[4] Пор. в одному з листів, виданих *Марсіліо Фічіно* у 1495 р. (а саме, в листі до учасника Платонівської академії *Леонардо ді Тоне*): «Будь-яка річ у природі є або причиною тебе, або твоїм наслідком, або пов'язана з тобою завдяки одній спільній причині» (Соч. итальянских гуманистов...— Цит. вид.— С. 215).

Таким чином, річ перебуває у постійному становленні, з-поза якого визирає старий античний принцип *міфу,* тієї субстанції яка визначається відомою формулою «все в усьому», або більш сучасною формулою Кузанця «будь-що у будь-чому». Та оскільки це становлення є саме становленням заради визначення себе в іншому і на іншому, воно виявляє себе як нескінченне *взаємоспілкування,* в якому мало б згасати будь-яке розрізнення, будь-яка відмінність.

Отож, знов-таки дурна безконечність? Не зовсім так.

Тут нема, сказати б, у чистому вигляді, дурної безконечності постійного зведення однієї речі на іншу, про яку йшлося трохи раніше. Адже, по-перше, хоч як дивно, це інше і є в певному розумінні сама досліджувана річ. І то є принциповим моментом розуміння причинності взагалі Перебувати у відношенні «причина —» наслідок» означає передусім лише той принциповий факт, що дві причинно пов'язані між собою речі неодмінно мають бути схожими. Й навіть більше того: вони повинні обов'язково збігтися [2]. Збігтися бодай в одному моменті своєї життєвої «біографії», а саме там, де діє знаменита causa finalis, кінцева мета речей [3]. А інакше чому, власне, ми взагалі визначаємо певну причину як причину саме цієї речі, а певну річ — як наслідок саме цієї причини? [4] Справді, річ і її власна причина, так би мовити, «кінцево-цільово» є принципово тотожними мок собою саме у випадку причинно обумовленої речі (на манір батьків і дітей) — і в будь-якому іншому випадку про таку обумовленість годі й говорити.

По-друге, ми, таким чином, завжди можемо сказати, що саме стає, оскільки всі природні речі в такому своєму принциповому ототожненні являють собою не що інше як *світ природи.* Вони просто-таки збігаються в цій останній як у своїй справжній поцейбічній причині. І тому, досліджуючи специфіку їхнього тут-

[1] Пор. у *Фічіно* (там само.— С. 215—216): «Люблячи себе, ти маєш любити свою причину, адже сутність твоя знаходиться скоріш у причині, аніж у тобі самому, і причина більше присутня в твоєму бутті, аніж твоя власна сутність. Ти також маєш любити свій наслідок, бо якщо ти любиш себе, для тебе є природним любити те, що в тобі, для тебе, від тебе, твоє, частина тебе і твій образ. І невже ти не любиш того, що так само, як і ти, залежить від єдиного начала?..».

[2] Коли вже наслідок так чи інакше передбачений у причині, а сама причина так чи інакше виявляється в наслідку, тобто просто-таки наявна в ньому.

[3] Майстер створив річ. Річ створена майстром. Задля чого вся ця життєва метушня? Та хоч би й для такої собі позаутилітарної насолоди. І ось, у цій самій насолоді, яка стільки ж є відповіддю на питання «для чого?», скільки й на питання «чому?», принципово збігаються і самий майстер, і створена ним річ.

[4] З цього приводу Фічіно в листі «Про моральні чесноти», адресованому учаснику платонівської Академії Антоніо Каніджані, зауважує: «Адже щось притаманне тому, з чим воно за природою споріднене. Та те, що є спорідненим, те, звичайно, має бути схожим і з цієї причини узгоджуватися й відповідати тому, з чим споріднене і чому подібне» (там само.— С. 211).

буття, можна вже й зовсім не сягати якихось трансцендентних висот, а прямо й безпосередньо вказувати на їх природне походження.

Отож, маючи справу з природними речами, ми тим самим маємо справу зі становленням самої природи як еволютивно даного буття. Інакше кажучи, то є процес втілення власне природного смислу на матеріальному тілі окремих природних речей. Такий смисл у тут-світі якраз і надає єдності абиякому матеріальному становленню. Більш того, самий цей смисл тільки і може остаточно виявити себе через таке становлення у своєму осмисленому в перспективних побудовах ренесансного мистецтва або у філософській творчості *Кузанця* «жаданні безконечності» [1] як жаданні нарешті виявити себе саме цілком.

Як суто природний, такий процес *втілення* смислу в речовині природи набуває вигляду еволюційного сходження від неживих до вже власне живих, або органічних, форм. У тому сходженні будь-яка річ (або — з огляду на подальше розгортання сюжету — потенційна особистість) може бути дана поки що принципово знеособлено, як природний організм. І ось у цьому організмі саме й здійснюється безупинний символічний перехід від природної ідеї речі до існуванні самої природної речі як такої, що втілює всю свою можливу ідеальність, і навпаки — від конкретної речі до природної ідеї, в якій осмислено всю її наочно дану фактичність.

Нарешті, по-третє, ми можемо не лише відповісти на питання, що саме тут стає, а й вказати справжню межу і мету такого природного становлення, розкрити його своєрідну телеологію.

Адже мова йде про становлення саме певного чогось. Інакше залишалося б геть незрозумілим, чому тут узагалі йдеться про становлення. Тому можна не лише безконечно спостерігати й досліджувати всю зазначену процесуальність, а й відразу вказати на її очікуваний результат. Тому виникає питання: «Що ж є межею і метою самого природного становлення?».

Щоб відповісти на це питання по суті, попередньо маємо зауважити от що.

Очевидно, що функціонування абиякої речі передбачає ту або іншу спрямованість її життєвого руху, отже постійне досягання нею певного життєво важливого результату такого функціонування. Власне, в цьому результаті й можна побачити відповідь на питання: «Для чого існує ця річ?». Оскільки ж мова тут іде саме про природну річ, яка у своєму ототожненні зі світом речей взагалі дає природу як таку, то зазначене питання має набути такого, вже остаточного вигляду: «Для чого існує сама природа?».

Але ж природа, каже Відродження, відбиває, так чи інакше віддзеркалює певні божественні зразки. Християнський же Бог

[1] *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения.— Цит. вид.— С. 294.

завдяки творчим здобуткам середньовіччя відтепер навіки має ро зумітися цілком особистісно [1]. А це, в свою чергу, передбачає особистісний вимір і для будь-яких окремих моментів так зрозумілого Абсолюту, та й для будь-яких Його витворів або ж подоб Або, простіше кажучи, для всіх Його незліченних образів і подоб Адже ми вже спеціально позначили ту характерну прикмету змирщеного ренесансного світосприйняття, коли найцікавішим є вже не самий Бог (як субстанція), а те, в чому Він з'являється або виявляє Себе (= якості-образи як такі) [2].

Тому справжньою межею і метою ці/жом знеособлено-природного становлення є саме особистість. У ній знаменита природна процесуальність має виявити себе в революційному стрибку від нерозумної тваринності (= «нетями») до вищого розумного вияву генія (= «свідомості»). Ось це й буде таким граничним пунктом розвитку природи, де її матеріальне втілення має вже в межах тут-світу збігатися зі своїм творчо-розумним Божественно-особистісним зразком[3]. А те, що такий граничний пункт природного розвитку пов'язаний саме з особистістю, настійливо підкреслюється в ренесансних інтерпретаціях Природи як митця.

Отож, каже Ренесанс вустами своїх знаних пророків, у самій Природі треба вміти вирізняти:

1) її власну — цілком об'єктивну — ідею, чисту форму, або ще — смисл, як смисл природного буття взагалі;

2) її — власне особистісні — межу і мету;

3) все її — матеріально-випадкове — становлення.

Щодо третього моменту природного плану буття, а саме сліпо-природного становлення, не може не постати питання: «Як же осмислювати принципово неосмислюване, тобто саму оцю матеріальність-випадковість ?».

От для осмислення дії ідеї у сфері позасмислової фактичності одиничних речей [4] Ренесанс і видобуває стоїчну ідею Фортуни.

[1] Якщо ж таке особистісне розуміння і буде подекуди втрачатися у Новітні часи, все одно вже ніколи не втрачатиметься принаймні самий особистісний вимір в інтерпретації світу.

[2] «...Бог Самий є... блага,— зауважує з цього приводу *Валла* в трактаті «Про істинне і хибне благо», — але в Ньому є певна осібність. Адже блаженство наше не є Самий Бог, але від Бога виходить, як, наприклад, радість, яку я отримую, коли бачу світло або чую приємний голос, не те ж саме, що світло чи голос, але вони, сприйняті моїми чуттями, дарують мені радість». І трохи далі: «Я не згоден, що Бога треба любити заради Нього Самого: начебто любов і насолода існують заради мети, а не є скоріш самою метою» (*Валла Лоренцо*. Цит. праця.— С. 229). Додамо — особистісною метою.

[3] Адже геній — це саме синтез Природи та Її божественного зразка, тобто саме природна особистість як така. Вона ж бо і є справжнім мистецьким фактом.

[4] Як смисл, узятий в аспекті його переходу до не-смислу (= факту), до того, що з необхідністю ще тільки має бути осмислене, але без самого цього переходу.

Ця Фортуна є своєрідним потенційованим смислом, або моментом причинності в самому оберненому до св

Вона ж бо якраз і здатна посприяти можливому фактичному перетворенню матерії або на своєрідний принцип речовинної краси (у разі повного втілення ідеї у матерії, інакше — фактичної перемоги ідеального), або на принцип речовинної потворності (у разі неповного втілення ідеї у матерії, інакше — фактичної перемоги матеріального). Крім того, сама концепція Фортуни незаперечно свідчить про те, що в запасі у Відродження, окрім синтезу під проводом тільки ідеї (або форми) чи тільки матерії (або випадковості), є ще й третя можливість, коли ідея природи і природна матерія принципово збігаються, але вже безвідносно до всіх своїх фактичних відмінностей.

Ось таким моментом їхнього справжнього збігу, де сама природа дана як жива свідомість, і є природна особистість (передусім — природна особистість людини як найвищий прояв природної особистості у світі речей взагалі[2]). І саме ця природна особистість виявляється специфічним загальним ренесансним принципом іманентизму речі в цьому світі[3].

Отож, іманентними тут є:

1) або природа, що дісталася своїх особистісних кордонів і відтепер природно втілює і себе, й усю особистісність світу;

2) або особистість (передусім, людина), яка опанувала власними природними кордонами й відтепер особистісно визначає і саму себе, й усю природну речовинність світу[4].

[1] Який, нагадаємо, Сам до Себе є цілком надпричинним, отже є причиною усього іншого Собі.

[2] Адже, як зазначає *Помпонацці* в уже цитованому трактаті, що присвячений чародійству, «людина є все завдяки її причетності як вищим, так і нижчим субстанціям» (*Помпонацци Пьетро*. Цит. праця.— С. 146).

[3] Якщо середньовіччя зосереджене передусім на Абсолюті як такому, то Відродження, як ми не раз зазначали, зосереджене на відносному тут-світі. Тому воно й актуалізує вже природну (і врешті — людську) особистість, яка відтепер набуває панівних рис у світі плинної речовини як його — подібна до Самого Бога — міра. Очевидна подальша абсолютизація такої міри у принципово відносному світі має надати цій природно-людській особистості справді титанічного розмаху. В свою чергу, така ж очевидна відносність самої цієї міри, її принципова залежність від іншого забезпечує справжній трагізм її існування на лоні безконечного становлення. І той трагізм саме й має зніматися у спілкуванні з іншими особистостями. Це і є справжня міра іманентності речі в дусі Ренесансу.

[4] Ще раз про головне: чому мова взагалі йде саме про природу й особистість?

З огляду на принциповість цього питання для ренесансної доби вважаємо за потрібне знову розставити наголоси. Адже бути чимось — це передусім просто бути. Для природної ж речі це означає мати саме природне буття. Завдяки йому тільки й можливі будь-які подальші якісні ознаки цього ж таки буття. Якщо ж розглядати природу як щось зовнішнє, або явище, то його внутрішнім, або сутністю, і є особистість. І це цілком зрозуміло саме з огляду на попередній — середньовічний — досвід інтерпретації Абсолюту як абсолютної особи, про що вже йшлося трохи раніше.

Виникає справедливе питання: «А якщо відмовитися від цих формально-логічних "або-або"?».

У цьому випадку на нас чекає вкрай цікавий синтез, той справді синтетичний, власне природно-особистісний аспект осягання світу, коли світ постає як граничне оформлення речі ідеєю. Відтак кожна річ в такому природно-особистісному світі врешті виявляється саме цією, тобто вже далі не звідною на іншу річчю. Взята в ясній перспективі свого нескінченного становлення, вона безпосередньо відкрита всеосяжному для цієї перспективності особистісному баченню в усій своїй справжній самодостатності. Але фактично, в реальному творчому процесі речі, звичайно, відкриваються не цілком, а лише тією чи іншою мірою, а саме, алегорично [1]. Отак ми й потрапляємо до оздобленого інтуїціями алегоризму та прямої перспективи храму ренесансного мистецтва.

У свою чергу, суто природний аспект інтерпретації світу речей [2] закономірно приводить до розвитку принципово іманентистської ренесансної натурфілософії з її інтуїціями «істини Природи» як «Бога в речах» *(Бруно)* або «храму Всесвіту» *(Коперниц)*. Й нарешті, його власне особистісна інтерпретація живить не менш знаменитий іманентистський персоналізм Відродження. І тут рке *Макіавеллієва* фортуна, за якою у самого *Макіавеллі* криється не просто необхідність, а й Сам Бог, протистоїть власне людській доблесті у пропорції 50 : 50 — з огляду на те, що земний світ на цей час цілком усвідомлює і власну самоцінність, і власну межу.

Відтак виникає наступне питання: «Що ж криється за цією доблестю з огляду на вже засвідчену специфічну особистісну іманентність ренесансної речі?».

Ми вже неодноразово згадували про розлиту в світі (завжди тією або іншою мірою) причинність — саморухливість, в якій наслідується життєва саморухливість Абсолюту.

Оскільки ж цей Абсолют є саме Абсолютною Особою, то й уся Його дієвість — саморухливість — активність (як і взагалі будь-що в особистості) набуває справді розумного і справді особистісного виміру. В такій Своїй активності Особистість, духовне Єство безперервно виявляє Себе як Особистість, наново визначається в Своєму інобутті, невпинно перевідкриває Себе — передусім, звичайно, для Себе ж Самої. І в кожному з цих Своїх виявів Вона немовби ставить Себе перед фактом власного існування.

І ось уже видається, що замість Однієї відтепер діють Дві Особистості: Одна — притаєна, власне, справжня Першооснова будь-якої особистісності взагалі, а Друга — та ж сама Першо-

[1] Коли ідея речі, так би мовити, ширша за вираз цієї ідеї.

[2] Коли природа розуміється як принцип втілення ідеї на матерії, але засобами самої матерії.

основа, але взята вже в усій Її явленості, або визначеності, через її ж власне інобуття. «Дивись-но,— здається, кажуть ці дві Особистості Одна Одній,— он яка Ти є. Я — Твій істинний кордон, упізнай Мене, впізнай у Мені — Себе».

А й справді: хіба ж ті дві Особистості — то не Одна й та сама Особистість, але представлена тут у двох своїх — внутрішньо-притаєному і зовнішньо-явленому — станах?

Звісно, так воно і є. Адже від початку рухалася, діяла і тим виявляла Себе (= поверталася до Себе) лише одна Особистість. Тож у цієї Особистості виникає непереборне бажання будь-що перетнути ту межу між двома власними станами, що неначе опирається Її адекватній явленості Самій Собі (= Її абсолютній самоявленості). Або ще: перейти Саму Себе, ступити за Себе — задля вже остаточного ототожнення...

З ким? Та з Самою ж Собою!

Отож, з'ясовуючи смислові подробиці згаданої саморухливості особистісного Абсолюту, її власне філософські аспекти, ми маємо сказати таке: перед нами 1) Особистість, але 2) не Сама по Собі, а в Її 3) визначанні — покладанні 4) Себе 5) для Себе ж Самої як 6) визначеної через 7) інобуття в аспекті Свого 8) ототожнення з 9) ним, коли це інобуття виявляється 10) Нею Самою. Власне кажучи, Це і є те, що — з різних точок зору і в певній (не завжди строго догматичній) системі координат — можна розуміти як Абсолютну Волю (= Свободу, Творчість, Життєдайність), або — максимально широко — Духа Святого.

Але яке відношення мають усі ці загальнокатегоріальні подробиці розумного життя особистісного Абсолюту до людини?

Щодо людини, то за цим потужним вольовим становленням Абсолюту, в якому Він обмежений лише Самим Собою, здається, криється той давній — ще середньовічний — принцип *свободи волі,* який так чи інакше засвідчений в авторських назвах головних трактатів доби. Ось він-то й має надавати людській особистості справді іманентного статусу[1] в її осмисленому прагненні бути собою.

Загострімо щойно отримане твердження, переформулювавши його у новому питанні: «Як же треба розуміти іманентність особистості у зв'язку із принципом свободи волі?».

Звичайно, цю іманентність треба розуміти таким чином, що будь-яка особистість (і навіть більше того — будь-яка річ) є іманентною собі, отже, для Ренесансу — власне особистістю (або ж особистісно визначеною річчю) саме тією мірою, якою вона є вільною.

[1] Це добре розуміють ренесансні діячі. Як тонко зауважує з цього приводу *Бруно*, «людина в усіх своїх здатностях виявляє всі види свого єства» (*Бруно Дж.* О героическом энтузиазме.— К.: Новый Акрополь, 1996.— С. 107).

Вільною — але від чого?

З огляду на принципову природність ренесансної особистості — вільною від власної природно-матеріальної плинності (і\ завдяки розумно-особистісній втіленості (2) своїх справжніх вже цілком осягнутих природних причин (3), або завдяки розум но-особистісному опануванню ними (4) а відтак і самою р$_{е}$ човиною (5), яка таким чином перетворюється вже на певний принцип речовинності взагалі (6). Природа ж бо, як ми пам'ятаємо, є, між іншим, постійним становленням, постійною жагою бути (власне, тут — просто жити). І в тому становленні, через нього як принцип будь-якої речовинної краси вона наполегливо виявляє, актуалізує, нарешті — просто утверджує себе як певну первісно притаєну (природну ж) можливість, або власну, спершу «фортуноподібну», причину причину власного життя).

Що ж забезпечує особистості таке кінцеве самоствердження ототожнення із собою, або інакше: як досягається особистісна свобода?

Для початку зауважимо, що зовсім недарма флорентійський гонфалоньєр правосуддя за часів *Козімо Медині Аламанно Рінуччіні* у своєму знаменитому «Діалозі про свободу» (1479) визначає свобод, передусім саме як «можливість жити» [2], тобто можливість природно реалізувати себе як себе ж. З іншого боку, та ж таки можливість, але вже саме в аспекті її безпосередньої реалізації в цьому світі постійного становлення практично втілюється в звичайній людській волі, яка розумно керує природним алогізмом пристрастей. Ось цей хід, зрештою, й відтворюють і вже згадуваний *Рінуччіні* (під проводом розуму), і — трохи пізніше — *Макіавеллі,* і *Бруно,* який зауважує: «Капітан... є людська воля, яка міститься в надрах душі, керуючи за допомогою маленького правила розуму пристрастями деяких внутрішніх сил, проти хвиль природних поривів шаленства» [3].

Тут рке не просто можливість жити, а «можливість діяти і працювати» [4], отже — жити осмислено-розумно, або доброчесно. Адже, як услід *Арістотелю* пояснює *Аеонардо Бруні Аретіно* у цитованому вже «Вступі до. науки про мораль», «вона (чеснота.— Ю. С.) є характером і набувається вправами душі й діяльністю,

[1] З огляду на це можливе таке визначення особистості: особистість — то така специфічна природна річ, яка осягнула власну причину як своє істинне місце в природі (і тим саме опанувала собою, а отже й самою природою). Пор. з цього приводу відоме зауваження *Піко делла Мірандоли* в «Промові про достоїнство людини»: «О, найвище й захоплююче щастя людини, якій дано володіти тим, чим забажає, і бути тим, ким захоче» (див.: Сочинения итальянских гуманистов...— Цит. вид.— С. 31).

[2] *Бруно Дж.* О героическом энтузиазме.— Цит. вид.— С. 169.

[3] Там само.— С. 51.

[4] Там само.

так, що вона сама вправно й мудро завершує діяльність» От у такій доброчесній життєдіяльності, виконуючи те, «для здійснення чого вона народилася» [2], людина як особистість наближається до свого остаточного тут-втілення. Власне, можна сказати, що за даних обставин особистісно-людська причина і особистісно-людська мета і справді кінцево збігаються в цій життєвій утіленості власної іманентності як у своєрідній *causa finalis*.

І тут з'являється ще одне питання: втіленості — але задля чого? «Для загальної користі»,— відповідає Бруні, натякаючи на те, що справжнім синтезом природи й особистості є суспільство. І (водночас) — повертаючи нас до проблеми визначення специфічно ренесансного стилю спілкування.

Тобто він наголошує на тому, що ця досконало втілена через чесноти в характері іманентність прямо працює на загал, на спільноту, на те спілкування усіх з усіма, в якому має народжуватися щось специфічно ренесансне, про що річ піде трошки пізніше. Але ще перед тим, відтіняючи вже добре знайомі нам перехідність і дуалізм цієї доби ще не втраченої, але вже все більше і більше світської релігійності, наш автор зауважує: «...цілком очевидно, що споглядальне життя є ближчим до Бога і нечастим» [3]. І це має бути цілком зрозумілим, адже Абсолют усе ще залишається безумовно іманентним витоком усього цього умовно-іманентного світу. Тому насолода від споглядання первісних начал має самодостатній характер і відтінок справжнього естетичного акту.

Але ж і саме змальоване споглядання, і будь-яке суто утилітарно-діяльне або навіть і справді мистецьке використання цієї втіленої іманентності «задля спільної користі» однаково передбачають не що інше, як *відкритість* щойно отриманої самодостатності як такої для всього іншого їй.

Звідси — підсумкові питання: «Яким же чином особистісна іманентність відкривається як іманентність?».

З попереднього викладу має бути цілком зрозумілим, що іманентність відкривається в *свободі*. Тобто свобода особистості, яку ми перед тим прямо пов'язали з волею самої особистості — це і є шлях до справжньої відкритості. Особистість сама вольово відкриває себе через свободу в своїй особистісній не-від-чого-незалежності.

Ця у волі явлена свобода знаходить своє діяльне втілення: 1) або в оберненій до творця природно-незалежній споглядальності; 2) або в оберненій до людської спільноти активній праці; 3) або в творчості (= відтворенні особистої самодостатності).

[1] *Бруно Дж.* О героическом энтузиазме.— Цит. вид.— С. 56.
[2] Там само.— С. 52.
[3] Там само.— С. 66.

Тут виникає цікаве методологічне питання: «Чим же має завершуватися кожен із зазначених вільно-вольових виявів?».

Якщо перший з них звичайно має своїм результатом 1) мудрість, 2) знання і 3) розуміння, то другий — 4) досвід, а третій — 5) мистецтво Всі ці п'ять інтелектуальних чеснот і є найвищими конкретними вільно-діяльними виявами власної особистості в ренесансну добу. Інакше кажучи, саме в них знані особистості Відродження й відкривалися довколишньому світу.

Але тут постає нове питання, пов'язане вже зі звичайною природною річчю: «А в чому ж відкривається іманентність природних речей, що безпосередньо не є ще ніякими особистостями?».

Звичайно, в даному випадку мова аж ніяк не може йти про вказані раніше власне вольові вияви, а відтак і види діяльності.

Тобто все, що *до* людини в цій природній табелі про ранги, просто є, або, точніше (як природний організм), просто живе, втілюючи саме в природному житті свою частку світової саморухливості як природного ж витоку свободи взагалі. Отож і спілкування з речами світу має бути: 1) діяльним з боку людини; 2) справді життєвим з боку самої речі.

Але в такому житі ,.во-діяльному спілкуванні річ не просто підтверджує свій природно-буттєвий статус. Тут вона вже не просто є. Вона є як певне щось, як певна сутнісно визначена річ. Адже й справді є різниця між «просто бути» і «бути чимось». Це «щось» може не тільки ідеально-смислово споглядатися через свою причетність до світу божественних зразків. У тут-світі таке «щось» буде ще й постійно особистісно втілюватися в своїх конкретних матеріально-життєвих або мистецьки-знакових виявах, тобто безконечно перевизначатися, через свою причетність до наново віднаходжуваного світу людини.

У першому випадку таке перевизначання виявляється: а) щодо самої особистості — становленням поки що тільки «паралельного» природі світу історії як історії особистісного оволодіння природою, або, точніше, утилітарно-діяльнісного знання; б) щодо особистісно визначеної речі — становленням світу господарства як світу виробництва, або, точніше, утилітарно-виробничого досвіду. У другому ж, так би мовити, «артистичному» випадку це буде: а) щодо самої особистості — становленням «паралельного» стихійно-знеособленому мистецтву природи «прямоперспективного» авторського мистецтва генія як особистісного мистецтва біографії[2], або, точніше, нормативно-діяльнісного знання (= правило/канон); б) щодо особистісно визна-

[1] Див.: *Бруно Дж.* О героическом энтузиазме.— Цит. вид.— С. 66.

[2] Пор.: портрет в образотворчому мистецтві, роман і життєпис у словесних мистецтвах або принцип колоризації вільних голосів хоралу як авторська мелодійна інтерпретація канонічного першоджерела).

ченої речі — становленням мистецтва як творчості задля виробництва краси[1], або, точніше, творчо-виробничого досвіду (= метод/прийом) [2].

Відтак річ як об'єктивне «щось» у земному світі особистісних метаморфоз — це завжди ще й певне «щось» *стосовно людини*.

Але залишається ще одна вкрай важлива проблема, без розуміння якої нам не осягнути ренесансний утопізм.

Пригадаймо, що вже за часів пізнього середньовіччя особистість, а значить і всі власне особистісні життєві прояви могли розумітися (а іноді й досить настійливо розумілися) вельми формально. То була передусім певна причина, завдяки якій усі можливі якості й ознаки речі можуть ідентифікуватися як якості й ознаки саме цієї речі. Той щойно згаданий підхід і породжує питання: «Як же у світлі такої формальної (суто причинно взятої) особистості може розумітися іманентність речі?».

Ось для такої суто формальної особистості, що розуміється у своєму власне причинному (або ідеально-смисловому) вимірі, передбачається відповідь у дусі старого платонічно-піфагорійського ходу. У ньому схоплюється момент внутрішньої нумеричної єдності речі. Той момент виявляється назовні через гру суто смислових категорій тотожності-відмінності, що втілюються у протилежних якостях речі. Завдяки такій єдності річ — то саме вона, і ніяка інша річ, несе на собі свою самототожність. А з іншого боку вона ж відмінна від будь-якої речі, що не є нею самою, отож — цілком іманентна собі в усій реальній безконечності своїх конкретних якостей і ознак.

Цей хід залюбки відтворює *Кузанець*, постійно повторюючи: «...нема такого сущого у світі, яке не було б тим самим для себе та іншим для іншого» [3]. Ось тут-то, в межах природної особистості, де всі природні речі світу є іманентними собі, а відтак і людині як своєрідному завершальному моменту такої природної гармонії, й закладається вимога гармонійного синтезу реальної безконечності природного світу в усіх його суперечностях і його ж безпосередньої наочності. Саме вона зрештою дає мистецтво ренесансної перспективи (про це вже йшлося) і соціум ренесансної утопії.

[1] Пор. метод прямої перспективи або прийоми уособлення чи алегорії (згадаймо хоча б творчість *Дюрера*).

[2] З огляду на це показово, що *Леонардо Бруні Аретіно* в уже цитованому творі зазначає: «...мистецтво... належить до того ж роду, що й досвід, але різниться з останнім у тому, що мистецтво виявляється в творчості, тоді як досвід — у діяльності» (*Леонардо Бруни Аретино*. Цит. праця.— С. 66).

[3] Див. той самий хід у *Піко* в листі-трактаті «Про Суще і Єдине»: «Адже воно (тобто "єдине".— *Ю. С.*) хоч яким би було саме по собі, неподільне й відокремлене від інших, що не є воно саме; саме це ми маємо на увазі, коли кажемо "єдине" або, переходячи на мову *Платона*, "тотожне собі та інше для іншого"...» (Сочинения итальянских гуманистов...— Цит. вид.— С. 226—227).

Отже, іманентність тут — це передусім та внутрішня (= при чинна) єдність, перед якою упадали *Фічіно, Піко* та інші ренесансні платоніки. І ця внутрішня єдність тільки й здатна об'єднати, зробити причетними одна до одної всі речі в цьому світі А інакше вони навіки лишилися б тільки цілком відмінними або цілком невизначеними у своїй зазначеній уже самототожності

Тож саме ця освячена єдність, що утримується природною особистістю, і має бути справжньою основою спілкування між речами і людьми, оскільки в ній одночасно і зберігається, і згасає вся тотожність і відмінність речовинного світу. І *Піко,* завершуючи VIII главу трактату «Про Суще і Єдине», зачудовано пише: «В сутності речей... ми можемо захоплюватись могутністю Бога що творить, в істині — поважати мудрість Майстра, в благу — віддячувати любов'ю за щедрість того, хто любить, в єдності осягнути, так би мовити, незвичайну простоту Творця, яка об'єднала будь-яку річ саму по собі, всі речі між собою і з нею самою, закликаючи кожну річ любити себе саму, інше і, нарешті, благо» \

Як же має відкриватися ця іманентність — єдність речі?

Звичайно ж, вона відкривається назовні[2] як обчислюваність світу таких речей-одиниць. Вони ж бо, ці речі, цілком тотожні як такі одиничності. Відтак конкретні їхні життєві невідповідності абсолютно нічого не варті перед цією.остаточною єдністю світу взаємозаміщуваних речей. І для підтвердження цієї відкритості в світі, що живе за принципом «все у всьому!», саме й потрібні *алхімія, астрологія* та *магія.*

Що ж до суспільства, що складається з таких осіб-одиниць, то воно має відтворюватися як певний непорушний взірець, де окремі індивідуальні якості громадян тільки закривають від нас цю узагальнено-одиничну взірцевість, а відтак — відкидаються як непотріб. Так настає час для щойно згадуваних нами страшнуватих ренесансних соціальних утопій. І залишається останнє питання щодо самого життєвого типу особистості, який має прийняти на себе всю актуальну, задану висхідною єдністю світу безконечність природно-матеріального формовтілення в його звичайній наочно-людській даності: «Що ж практично-життєво за таких умов означає для особистості цей речовинний "вихід у відкритість"?».

Це саме й означає намагання для особистості у власних творчо-вольових діях або в удосконаленні власних якостей остаточно ствердити власну іманентність — самопричинність як справжню видиму межу будь-якої власне природної іманентності. Адже, нагадаємо, відтепер, у тут-світі, мова йде вже не про абсолютизацію божественної Трійці у незрівнянній енергійній потужності

[1] Сочинения итальянских гуманистов...— Цит. вид.— С. 278.

[2] При переході від поняттєвої діалектики одиничного — загального до виразної діалектики цілого — частки.

земного світу речей, який здатний щонайточніше пізнати Її як справжню причину всього, а самий світ безпосередньо відобразити в його тут-бутті як принципово само-причинний, або одуцієвлено-живий, творчо-вольовий світ.

Цим моментом і є людська особистість, але взята як справжній титан, що прагне обійняти себе і весь світ у наполегливому творенні. Це титан, що повинен — як кордон для природної знеособленості — принципово обійняти саме всю природу. А оскільки власна скінченність практично унеможливлює таке титанічне завдання, він усюди має стикатися з тим, як життя руйнує всі його титанічні надії. Та, звичайно ж, за тієї руйнації саме вказане завдання буде лише й надалі стверджуватися в усій своїй взірцевості. Ось так титанізм і піде шляхами ренесансних надій пліч-о-пліч із справжньою трагедією своєї історичної несили.

Теоретичного загострення ця тема досягає в XV столітті.

Саме в цей час людська складова світу починає набувати абсолютизованого, якщо не вирішального значення. Йдеться про те, що «згідно з християнським віровченням, Бог створив людину за своїм образом і подобою, але Бог — істота ніким не створена; отже, створена людина також повинна створити саму себе, тобто вільно і без будь-якої принуки ствердити себе у Бозі, у вічності»

Але ж створити себе як такого — це створити себе саме цілком, отже — не лише ідеально, а й матеріально-природно. На цьому творчому полі б'ються або ж взаємодіють розумна людська воля і Фортуна. Відтак до звичних середньовічних міркувань про розумність як таку додається відчутний присмак алогічності приймаючого на себе всю цю розумність матеріально забарвленого буття. Це той матеріальний вимір життя, завдяки якому тільки і може втілитися в конкретну земну особистість будь-який її власне смисловий, або розумний, момент. Той вимір, який перетворює ренесансну особистість на повнокровно-тілесну, сповнену ціннісно визначених примх та бажань людину.

І ось рке *Піко* в трактаті «Про гідність людини» таким чином розвиває знамените вчення про творення людиною самої себе: «Не даємо ми тобі, о Адаме, ані визначеного місця, ані власного

[1] *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения.— Цит. вид.— С. 350.

Треба тільки додати, що в будь-якому випадку згадувана земна Іманентність завжди і всюди залишається все ж таки цілком умовною. Адже і природа, й особистість іманентні саме за причетністю до світу Абсолюту, тієї сфери Чистого Смислу, де речі вічно і непорушно існують у своїх Божественних зразках. А відтак і сама відносність набуває там абсолютного статусу, перетворюється на абсолютну відносність (точніше — абсолютність самої відносності, або саме причину як таку!). Тут відкривається світ уже не відносних причин, а саме абсолютної причини, адже, за *Піко*, «Бог може бути просто, не як причина, інші ж речі не можуть бути, якщо не зумовлені Ним» (Сочинения итальянских гуманистов.— Цит. вид.— С. 279).

образу, ані особливого обов'язку, щоб і місце, й лик, і обов'язок ти мав за власним бажанням, згідно з твоєю волею і твоїм рішенням. Ти, не обмежений жодним кордоном, визначиш свій образ за власним рішенням, на волю якого я тебе віддаю. Я ставлю тебе в центрі світу, щоб звідти тобі було зручніше оглядати все, що є у світі» Це і є те культурно-історичне тло, на якому тільки й можна по-справжньому поставити і вирішити питання щодо специфічного для Ренесансу типу й стилю спілкування.

Який тип спілкування має бути притаманний цій своєрідній епосі?

Очевидно, що специфіка ренесансного типу спілкування саме й полягає в тому, що відтепер спілкування насамперед відкривається вже не як напружене Богоспілкування середніх віків, а як суто людська творчість.

Адже особистісно бути в ті далекі часи вже справді європейських первоначал — це й означає творити. Творити себе, творити світ навколо себе і навіть... Так, навіть творити наново *resp.* пізнавати самого Бога як певний, цілком самодостатній мистецький твір. Твір, завдяки надзвичайно простій єдності якого кожна річ, зауважує *Піко* у вже неодноразово цитованому незавершеному листі — трактаті «Про Суще і Єдине» (1492), може «любити себе саму, інше і, зрештою, Бога» [2]. Тому будь-яка завершена річ у цьому світі, що так чи інакше пов'язана з людиною, є не тільки певне «щось», а ще й обов'язково щось творчо-особистісно визначене, отже — гарне вже саме по собі[3], тобто є принаймні двомірною. Відтак у цілому загальна формула ренесансного типу спілкування мала б виглядати таким чином: *спілкування* є 1) життєво- 2) діяльне 3) відтворення 4) речовинного 5) світу передусім у 6) природній 7) особистості 8) людини, яке щодо 9) самої людини визначається як 10) самостворення.

І ось уже т. зв. «гуманісти» буквально закидають одне одного дружньо-інтимними листами-дослідженнями, а власні країни — промовами і доповідними записками-проектами щодо майбутніх перетворень (згадаймо *Піко* або *Леонардо*). Це багато в чому авторська і багато в чому уявна реальність, реальність фантазії, або ймовірності, а отже — і роману. І за всім цим жевріє одне найголовніше прагнення: максимально виявити себе, засвідчити власне творче начало — справжню підоснову особистісної свободи.

Ось чому саме в цей час має розквітнути стара риторика в її новому, принципово особистісному вимірі. Справа тут, звісно, в тому, що будь-яка риторика завжди насичена саме логікою ймо-

[1] Цит. за: *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения.— Цит. вид.

[2] Там само.— С. 278.

[3] Як створене вже й справді на власній основі.

вірності\ або справжньою життєвою логікою. Більше того, вона сама і є: 1) такою логікою ймовірності; 2) але взятою тут у її виразно-словесному оформленні. І це цілком відповідає раніше сформульованій вимозі до речі бути певним чином двомірною річчю, тобто сутнісно визначеною річчю, що спеціально береться в аспекті: 1) своєї творчо-самодостатньої споглядальності *(фічіно);* 2) або активно-особистісного обґрунтування *(Піко).*

У межах риторики треба не стільки абстрактно-логічно доводити, скільки пристрасно переконувати. Адже справжні речі, щодо яких висуваються ті чи інші припущення або твердження, звичайно, насправді існують і взаємодіють зовсім не абстрактно-логічно, а відповідно до законів самої живої дійсності. Ось чому вже *Аоренцо Валла,* папський секретар, а потім власник приватної ораторської школи у Римі і доктор Римського університету, фактично приходить до необхідності справжнього *ототожнення* об'єкта філософського дослідження з об'єктом риторики.

У зв'язку з цим у своєму трактаті «Перелопачування усієї діалектики разом з підставами загальної філософії» (бл. 1439—1440), написаному з точки зору саме «повсякденного людського досвіду», він промовисто зазначає: «Діалектика була тим, якщо визначати цілком коротко і просто, що дає змогу міркувати за аналогією з риторикою». І трошки згодом додає: «...оратор прагне не тільки вчити, як це робить діалектик, а також дарувати насолоду і ще збуджувати, що має для перемоги інколи більше значення, аніж саме доведення... І я не знаю, хіба це не найвеличніша річ, те, що ми народжені, як ми вважаємо, щоб віддати шану справам Господнім й самому Творцю...». І нарешті — характерний висновок: «...оратор є немовби правитель і вождь народу» [2].

У цих останніх словах тридцятитрирічного Валли відкривається принципово новий вимір ренесансної проблеми спілкування, що набуває тут уже безпосередньо загальносуспільного значення. Щоб точніше зрозуміти цей новий сюжетний «хід», треба знову повернутися до головної «іграшки» гуманістів — людської особистості. Така послідовна абсолютизація людини, що остаточно виявляє себе вже у Нові часи, мала призвести (і дійсно призводить) до певних наслідків.

[1] Саме це, окрім інших мотивів, і має на увазі вже згадуваний нами *Піко* в листі до свого приятеля — відомого гуманіста, патріарха Аквілеї *Ермолао Барбаро* від 10 червня 1485 р. з Флоренції. У цьому листі він, між іншим, пише: «Якби я вважав, що красномовство не заслуговує на увагу і ним можна на догоду варварам нехтувати (зазначимо: у попередньому контексті за варвара вважається *Іоан Скот Еріугена*! — *Ю. С.*), я не зрадив би їх майже повністю заради красномовства (що я нещодавно зробив), заради писань греків, заради твого *Фемістія* (ритора і філософа II пол. IV ст.— *Ю. С.*), хвали якому ніколи не бувають надмірними (там само.— С. 262).

[2] *Валла Лоренцо.* Про истинное и ложное благо.— Цит. вид.— С. 351—352.

Отож, чим обертається поява людини в позиції абсолюту?

Власне, корінь усієї цієї проблеми полягає в тому, що людина принципово скінченна, обмежена простором і часом. Вона приходить у світ скінченних речей, щоб засвідчити їхню відносність. Але ж така відносність вимагає міри, а така міра вимагає засвідченості, інакше з огляду на що ми взагалі осмислено говоримо про саму відносність? Мірою однієї відносності, звичайно, не може бути інша відносність. А людина ж саме і є така відносність з огляду на власну плинність або на те, що філософи позначають категорією становлення. І тому абсолютизована вже Ренесансом людська особистість буквально розривається на безліч окремих функцій, стає поліфункціональним суб'єктом, або людиною-дробом у нескінченних мріях про власний усебічний розвиток.

Виникає питання: «Чи усвідомлюють це самі гуманісти?».

Звичайно, вони так чи інакше усвідомлюють цю ваду, бо ж перед нами саме перехідна епоха, яка ще аж ніяк не позбулася багатьох інтуїцій середньовічної доби.

Бог усе ще Бог, а людина все ще людина. Вона перебуває лише на початку того довгого шляху, що приведе до людинобожого атеїзму Нового часу. І тому вона просто намагається осягнути Абсолют рке не лише з огляду на Його засвідчену середньовіччям напередданість світу, а ще й з огляду на Його засвідченість у досвіді конкретної людини.

Тут, як ми вже пересвідчилися, є розуміння того, що бути вільно-самодостатнім — це передусім мати розумно впорядковану волю, тому що саме розумна воля, зводячи докупи будь-які окремі, або саме всебічно розвинені, людські якості, тим долучає людину до божественної простоти. Але ж далеко не кожна людина є розумно-вольовою (отже, в певному розумінні досконалою) особистістю саме такою мірою, щоб досягти зазначеної незалежності (= простоти). Незалежності в опануванні власною тілесністю і вольовому об'єднанні власних якостей саме під проводом розуму, завдяки чому тільки й можливо жити насправді, а не постійно вмирати живучи [г]. Більше того, виходячи із сучасного йому стану речей, гуманіст *Анджело Амброджині* на прізвисько *Поліціано* у своїй лекції-промові «Про Фабія Квінтіліана і

[1] Ось чому недоладно виглядає головна теза софіста *Протагора* про людину як міру всіх речей.

[2] Саме так, наслідуючи *Сенеку*, формулює цю проблему платонік *Піко* у вже згадуваному нами трактаті *De Ente et Uno*. Адже справді живе той, хто долучився до життя як такого, тобто розумного життя, що ніяк не обмежене тією тілесністю, яка калічить будь-який втілюваний на ній чистий смисл. Зрозуміло, що таке життя можливе лише за причетністю або у світлі божественного опікування. А щоб долучитися до такого опікування повною мірою, саме й треба відтворити себе у первісній чистоті і єдності, стати своєрідним першим Адамом до моменту гріхопадіння.

"Сільви" Стація» (1481) слушно зауважує: «...у природі людській нема нічого в усіх відношеннях досконалого...»

Відтак постає питання: «То де ж вихід?».

Отут і з'являється те, що, можливо, є тією остаточною метою всього ренесансного типу і стилю світосприйняття, до розуміння якої ми зараз і переходимо.

Справді, важко чекати на вже згадувану нами вольово стверджувану розумність у межах окремої людини [2]. Відтак, продовжує на хвильку полишений нами *Поліціано,* в такій ситуації «треба мати перед очима достоїнства багатьох, і хай одне належить одному, інше — другому, і кожен може вибрати те, що він уподобав» (там само). Тобто людську розумну волю треба шукати в людській спільноті, або в суспільстві як у справжньому синтезі природи й особистості. Вона з'являється саме тут, на притаманних саме людині шляхах міжособистісного спілкування, яке, таким чином, тільки й здатне привести нас до жаданої Піко розумно-самодостатньої єдності із самими собою, іншими і Богом. Проте для цього треба вміти спілкуватися.

Тому виникає нове питання: «Як же навчитися правильно спілкуватися?». Тут — остання таємниця ренесансного зачудування риторикою. Адже саме освячена філософською мудрістю і філософськими чеснотами риторика і сам ритор-філософ і здатні відтворити ідеал вільної (= розумно-вольової, або всебічно розвиненої) людини для всього суспільства в цілому. І тому, завершуючи цю тему, *Поліціано* пише: «Що може бути більш чарівним, аніж, звертаючись до людської громади, настільки проникати до їхніх сердець і умів, щоб спонукати їх до того, чого прагнеш, чи відволікати їх від чогось за власним бажанням, і мати можливість або пом'якшувати, або ж збуджувати всі подібні почуття і врешті володарювати над бажаннями і настроями людей... отож, одна ця річ і роз'єднаних допіру людей поєднала в одних стінах, і примирила між собою незгодних, і долучила їх до законів, звичаїв і, нарешті, до всього людського і громадянського виховання» [3].

Звичайно, надалі не може не постати питання: «А якою, власне, системою ідеалів має обернутися така занурена у філософськи-риторичну теорію-практику спільнота?».

Отут ми й дістаємо можливість зробити останній хід.

Уже з попередніх зауважень стосовно пізньосередньовічних студій ми пам'ятаємо про ідеали розумної, або законної, самовладності, втілені у державі як такій на чолі з її законним князем. А тепер треба лише навчитися розуміти цю розумну владу і цю

[1] Сочинения итальянских гуманистов...— Цит. вид.— С. 247.

[2] Принаймні, Відродження XV ст. ще не вміє гранично чітко сформулювати такі очікування, інакше ми мали б вести розмову про значно ближчі до нас часи.

[3] Сочинения итальянских гуманистов...— Цит. вид.— С. 248.

державу вже в їхньому принципово особистісно-людському вимірі, тобто поза будь-яку їхню Богоданість У новій, специфічно ренесансній, тобто природно-людській, особистості практично згасають усі її окремі лише тілесно-матеріальні і лише розумно-матеріальні вияви, і вона у своїй наочній безконечності нараз перетворюється на певну розумно-вольову одиницю як своєрідний будівельний матеріал самої людської історії.

Саме так ми й отримуємо знаменитий і в іншому випадку цілком незрозумілий феномен Макіавеллієвого володаря і Макіавеллієвої *держави*. То якась цілком уніфікована і навіть по-своєму прекрасна в цій своїй зловісній уніфікованості, задля якої справді «можливе усе», синтетично-числова монада. І власне особистісний характер цієї монади підтверджується тим, що вона має назву «батьківщина — народ» [2].

То є початок кінця ренесансного титанізму, що вочевидь обертається вже проти самих титанів.

Абсолютизм державної влади, абсолютизм етикетної норми, абсолютизм стилю і моди всюди має тут наштовхуватися на напружений психологізм окремого людського життя. Це життя згодом побачить уже не лише саму безпосередність природних законів і правил, а й запрагне їхнього настирливого видобування і осягання задля майбутнього звільнення від них. Так народжуватиметься той, кого ми сьогодні знаємо як новоєвропейського суб'єкта. Але та культурно-історична колізія ще й досі до кінця не збагненного переходу від Ренесансу до наступної епохи з огляду на її принципову важливість для подальшої долі Європи, безперечно, потребує окремого дослідження.

Повертаючись від цих епохальних перипетій ренесансної доби до героя нашої розвідки, треба констатувати: ось на якому тлі так чи інакше розгортається філософування *Теофана Прокоповича.*

За браком місця я не розглядатиму тут згадану проблему переходу від ренесансного типу світорозуміння до власне новочасних інтуїцій, які, зрештою і вкоротили віку ідеалам Відродження і які тією чи іншою мірою представлені в творчості цього, можливо, найяскравішого «філософуючого» в лоні тодішньої вітчизняної культури. Усьому свій час.

[1] Точніше, таким чином, коли ця Богоданість стверджується саме завдяки цьому творчо-особистісному виміру і саме в ньому.

[2] Див. докл.: *Лосев А. Ф.*— Цит. вид.— С. 562—563.