

на до спасіння» у кожної людини може бути своя і цілком неповторна (оскільки люди дуже різняться між собою характерами, можливостями, способами поведінки, життєвими стратегіями тощо), призводить до релятивізації християнської моральної доктрини, побудови нового ідеалу благочестивого православного християнина, здатного, керуючись здоровим глуздом та порадою «людей розсудливих», провадити активне мирське життя, слідуючи не стільки букві, скільки духу Закону Божого та приписів Церкви.

Larysa Dovha

### «SOCIAL» ASPECTS IN THE ANTHROPOLOGY OF INNOKENTIY GIZEL

*Innokentiy Gizel significantly changes the emphasis taken by Orthodox theological anthropology, giving basically a new meaning to the concept of «favourable acts». Instead of the ideal that is supposed to lead to a monastic lifestyle, where 'favourable acts' are considered to be the rejection of your own will and earth life as well, Innokentiy Gizel introduces the ideal of active participation in the life of society and good acts for the common good as a merit before God. Obviously, that idea comes from Peter Mohyla and his active social and church activity. However, initially it was formed as the moral doctrine by Innokentiy Gizel in his treaties «Peace with God for Man».*

Ірина Бондаревська

### ПРО «ПРОСВІТНИЦТВО» ТЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА ТА ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

*У статті доведено некоректність визначення Теофана Прокоповича та Григорія Сковороди як просвітників. Основною тезою аргументації є риторичність їхнього способу мислення та ставлення до знання.*

В попередньому випуску «Київської Академії» опубліковано статтю Володимира Литвинова «Чи був Теофан Прокопович раннім просвітником?»<sup>1</sup>. Ця публікація стала поштовхом для моєї розвідки,

<sup>1</sup> Литвинов В. Чи був Теофан Прокопович раннім просвітником? // Київська Академія. Вип. 2–3. – К., 2006. – С. 63–73.

в якій я намагаюся сформулювати визначальні мотиви порушення самої проблеми та обґрунтувати можливість переведення її в іншу теоретичну площину.

Поставлене автором запитання «Чи був Теофан Прокопович раннім просвітником?», видається, не є запитанням, яким дійсно переймається сам автор, оскільки його позиція, як свідчить запропонований текст, залишається незмінною протягом багатьох років<sup>2</sup>. Про наявність проблеми радше свідчить ремарка редакторів щодо цієї публікації: «Редакція не поділяє концепцію автора». А концепція автора статті полягає у тому, що Теофан Прокопович таки *був* раннім просвітником. Володимир Литвинов не одинокий у своєму переконанні, проте це не заважає ще раз переглянути підстави, на яких ґрунтується таке переконання.

Що означає бути просвітником? Що означає бути раннім просвітником? На чому ми засновуємо свої судження? Де пролягає межа типового, нетипового чи маргінального у даному випадку? Врешті, що нам дає відповідь на запитання: «Чи був Теофан Прокопович раннім просвітником?» Ось коло проблем, яких я торкнуся у цій невеликій розвідці.

Теза, яку я висуюю, полягає у наступному: немає достатніх підстав вважати Теофана Прокоповича навіть «раннім просвітником» з огляду на риторичний спосіб мислення, що виразився у своєрідному тлумаченні знання, пізнання та освіти, тобто ключових понять, тематизованих Просвітництвом.

Щоб обґрунтувати цю тезу, я здійсню порівняльний аналіз способів мислення Теофана Прокоповича та Григорія Сковороди. Це допоможе розкрити істотну єдність їхніх настанов, попри різне (навіть протилежне) ставлення до освіти та процесу пізнання загалом, і уможливить виокремлення саме того, що не дає змоги назвати їх обох просвітниками. Зауважу, що Григорія Сковороду називають просто просвітником<sup>3</sup>, без обережного «ранній», хоча таку оцінку його теоретичного доробку поділяють не всі<sup>4</sup>.

### Методологічні зауваги

У статті Володимира Литвинова наведено перелік ознак, за якими можна визначати того чи іншого автора як раннього просвітника. Автор стверджує, що своєрідність раннього Просвітництва полягає у синтезі «двох попередніх ідеологій – гуманізму епохи

<sup>2</sup> Див.: Литвинов В. Д. Ідеї Просвітництва у працях Ф. Прокоповича // Філософська думка. – 1982, № 1. – С. 72–82.

<sup>3</sup> Грицанов А. А. Сковорода Г. С. // Всемирная энциклопедия: Философия. – М., Мн., 2001. – С. 942–943.

<sup>4</sup> Див., наприклад: Малинов А. Философские взгляды Григория Сковороды. – СПб., 1998. – С. 13. Автор вважає Сковороду несучасним своїй добі, архаїчним або середньовічним за способом мислення та поведінкою.

Відродження й Реформації», і наводить низку конкретних характеристик: вивільнення філософії з-під влади теології; посилений інтерес до природознавства, відхід від схоластики та догматизму в науці та від спекулятивного методу вивчення природи; популяризація знань, освіти серед широких верств суспільства; боротьба за світський характер усього суспільного життя; критичний перегляд Біблії; секуляризація церкви [? – І. Б.]; толерантність; поява буржуазного світогляду; інтерес до внутрішнього життя людини; введення національних мов у науку замість традиційної латини тощо<sup>5</sup>. Не вважаю за доцільне вдаватися до коментування точності запропонованих формулювань. Загалом вони стандартні, надто широкі та гетерогенні за сферами їх експлікації. Зауважу лише, що, по-перше, своєрідність раннього Просвітництва не може бути визначена через «синтез попередніх ідеологій», оскільки означення «ранній» передбачає поняття вивершеного стану Просвітництва, яке дає можливість теоретично реконструювати його передісторію як таку, що ще несповна відповідає поняттю Просвітництва. Отже, починати в будь-якому разі потрібно з визначення Просвітництва як такого.

По-друге, існує філософська традиція визначення Просвітництва саме через специфіку способу мислення, і ця традиція не згасає від французьких енциклопедистів і Канта до новітніх досліджень Мішеля Фуко й Юргена Габермаса. Я пропоную скористатися саме філософськими визначеннями Просвітництва, щоб не втрачати цілісності погляду на предмет, який достоту є мисленим предметом, отже, залежним від мисленої налаштованості як тих, кого досліджують, так і тих, хто досліджує. Ми будемо рухатися від поняття до історії, яка тільки завдяки вже наявному поняттю (в онтологічній проекції – явищу) може бути реконструйована.

Предметом мого аналізу буде спосіб мислення, культивований просвітництвом<sup>6</sup>, – зміни в ставленні до знання, пізнання та освіти і, відповідно, можливість експлікації такого мислення в творах Прокоповича та Сковороди.

### «Освіта» і «знання» як непевні атрактори

Володимир Литвинов аргументує свою позицію шляхом підбору ілюстрацій, які мають засвідчити, що Прокопович глибоко переймався розвитком освіти та поширенням знань серед різних верств суспільства. Питання, про яку освіту та про яке знання йдеться, у статті не порушене. Проте знання і освіта бувають різні.

<sup>5</sup> Литвинов В. Чи був Теофан Прокопович раннім просвітником? – С. 64.

<sup>6</sup> На цьому наполягає Е. Кассіер у своїй класичній праці «Філософія Просвітництва»: Cassirer E. The Philosophy of the Enlightenment / Translated by Fritz C. A. Koelln and James P. Pettegrove. – Boston: Beacon Press, 1962.

Литвинов, зокрема, посилається на «Разговор гражданина из селянином да пѣвцем или дячком церковным» як на зразок «апології освіти» Прокоповичем, що має бути аргументом на користь його «просвітництва». В першому наближенні до тексту важко заперечити коректність судження щодо «апології». Квінтесенція цієї теми: «...Что возбраняет всѣм грамотѣ учиться и всѣм Писанія вѣдать?»<sup>7</sup> Проте детальний аналіз ключових опозицій та аргументів, представлених у творі, спонукає до більш обережних оцінок щодо його власне «просвітницького» сенсу.

Мені вже доводилося давати детальний аналіз понятійної структури зазначеного твору та наведеної в ньому аргументації щодо необхідності «знання».<sup>8</sup> В загальних рисах уявлення Прокоповича про знання та освіту за цим твором можна подати так.

Знання, про яке йдеться у діалозі, – це знання молитов, Святого Письма і правил життєвої поведінки, які з цього знання випливають. Проте наполегливість, з якою автор наголошує на необхідності «знань» для простого селянина (і будь-якої людини) дає підстави вважати, що мова йде про знання у більш широкому сенсі, ніж того вимагає культова практика<sup>9</sup>. Йдеться про «знання», яке має стати підвалиною істинного життя і забезпечити людині спасіння. Відмова від такого знання, відповідно, загрожує відмовою у спасінні. Дійсно, Прокопович проголошує, що без знання людське існування неможливе; що незнання не має виправдань, крім випадку, коли воно є «святим», а таке притаманне тільки Христу. Тому «должен бо таковій невѣжда испитовати от писаній, или сущи не книжній учителей вопрошать, аще то есть истинно...»<sup>10</sup> Важливим моментом у творі є наголос на тому, що знання неможливо просто мати, знайти у собі, здобути у повсякденному житті. Його потрібно *узяти* у того, «хто знає»<sup>11</sup>; а той, хто знає (священик), *дає*, а не *творить* це знання (молитву)<sup>12</sup>. Отже, поняття *знання* окреслюється в межах даного і призначеного для точної передачі.

<sup>7</sup> Прокопович Ф. Разговор гражданина из селянином да пѣвцем или дячком церковным // Верховской П. В. Учреждение Духовной коллегии и Духовный регламент. Материалы III отделения. – Т. 2. – Ростов-на-Дону, 1916. – С. 56.

<sup>8</sup> Про структуру та аргументацію в роботі див.: Бондаревська І. А. «Разговор гражданина из селянином да пѣвцем или дячком церковным» // Наукові записки НаУКМА. Теорія та історія культури. – К., 2004. – Т. 24. – С. 22–28. Порівняння концептів «знання» у Вишенського, Прокоповича та Сковороди див.: Бондаревська І. А. Парадоксальність естетичного в українській культурі XVII–XVIII ст. – К., 2005. – С. 68–107.

<sup>9</sup> Таку ж думку висловлює П. Морозов: Морозов П. Феофан Прокопович как писатель. Очерки из истории русской литературы в эпоху преобразования. – СПб., 1880. – С. 156.

<sup>10</sup> Прокопович Ф. Разговор гражданина из селянином. – С. 36.

<sup>11</sup> Репліка дяка: «...Кто учился чего, тот лучше тое знает, нежели иной, кто тогож самого не учился» (Прокопович Ф. Там само. – С. 33).

<sup>12</sup> Там само. – С. 34.

Справді, критика зятого у своєму невігластві простака є темою твору, і дійсно йдеться не тільки про релігійне знання, оскільки позицію «освіченого» репрезентує світська особа – «гражданин». Проте було б помилкою розглядати ідею твору крізь призму абстрактної опозиції знання / незнання, освіченість / невігластво; тому що те, що в очах захисника «знань» постає як невігластво, є просто іншою формою знання або іншим розумінням знання. Адже «невіглас»-селянин твердить, що ті знання, які він уже має, є достатніми для того, щоб жити у злагоді та добрі: «По вашему мнѣнію будто я не хрыстіянин есмь, еже не знати, как Богу молитися, развѣ что не по книжному наученію, но по отеческому молюся, и се вам есть незнаніе мое»<sup>13</sup>. Аргументація «невігласа» виглядає більш переконливою з огляду на її підвалину – досвід, чого не можна сказати про аргументацію «освіченого», оскільки вона подається у формі приписів, обов'язковість яких жодним чином не впливає з буденного досвіду. «Невіглас»-селянин говорить про випробуваний самим життям «батьківський» закон, тоді як «освічений» (гражданин) говорить про закон, даний тим, «хто знає», і стверджує, що цей закон має забезпечити людині найвище благо у житті і по смерті.

Два концепти знання, які конфліктують тут, не тільки відсилають до опозицій буденне / теоретичне, традиційне / модерне, старе / нове (всі опозиції мають оціночні конотації), а й вказують, що знання різняться за змістом, механізмами збереження і передачі. В конкретно-історичній проекції – це опозиція знання, яке знаходять «у собі» (прибічники пізнання через «самопізнання»), і знання, яке шукають «назовні», яке беруть у тих, хто вже навчився («хто знає»). Перша концепція відтворена Прокоповичем за допомогою образу селянина, проте вона має свого реального (надзвичайно послідовного) історичного апологета – Григорія Сковороду.

Обґрунтування переваг «батьківського» закону і критика освіти в «училищах» міститься у творі Сковороди «*Благодарный Еродій*»<sup>14</sup>. «У них науки, якоже на торжищах купля, киплят и мятутся», – висловлюється автор про сучасну йому освіту і протиставляє їй звичайне благочестя, тобто «подлое» домашнє виховання. По прочитанні цього твору не спаде на думку приписати Сковороді просвітницьких починань. Щоправда, у комплексі з іншими його працями апелювання до «батьківського» закону в діалозі набуває іншого забарвлення. Проте загалом опозиційність Сковороди до сучасної йому інституалізованої освіти виявляється доволі чітко

<sup>13</sup> Репліка дяка: «...Кто учился чего, тот лучше тое знает, нежели иной, кто тогож самого не учился» (Прокопович Ф. Там само.– С. 34)

<sup>14</sup> Сковорода Г. С. Благодарный Еродій // Сковорода Г. С. Повн. збір. творів у 2-х т.– Т. 2.– К. 1973.– С. 99–118.

і в інших творах саме через надання переваги самопізнанню над пізнанням довколишнього світу.

На основі двох творів – «Разговор» Прокоповича та «Благодарный Еродій» Сковороди – можна схематично реконструювати дві концепції знання так:

Знання	Теофан Прокопович	Григорій Сковорода
Джерела знання	Знання отримується ззовні, не дане у повсякденному житті	Знання належить індивіду природно, дане у повсякденному житті
Легітимні носії знання	«Ті, хто знає», освічені люди, в тому числі і священники, які в свою чергу їх від когось отримали. Носій знання отримує легітимність від інших	«Батько» і потенційно кожен, хто стає батьком; тобто кожен вже потенційно є легітимним носієм знання
Характер знання	Кодифіковане, передбачає точність фіксування і <i>правильність</i> засвоєння і відтворення	Мінімальний набір вимог, в усьому іншому індивід діє вільно, відповідно до власного розуміння
Способи передачі знання	Знання «дають» і «беруть». Має бути соціальна інституція, яка забезпечує збереження і передачу знань	Передача знань здійснюється у потоці життя, природно, оскільки самі знання відповідають природі людини
Функції знання	Знання повинно забезпечити спасіння, але за умови, що воно правильно засвоєне і застосоване	Знання забезпечує гармонію життя і насамперед добре самопочуття індивіда

За основними характеристиками дві концепції знання є протилежними, і разом з тим вони цілком репрезентативні щодо позиції кожного з авторів. Прокопович наголошує на *належному* і *правильному* знанні, яке не припускає довільної форми та інтерпретації<sup>15</sup>. Загалом його «пропаганда» знання є декларативною у тому сенсі, що апелює до того, що «так треба», не доводячи, у чому полягає «треба» ним стверджуваного знання та чим воно краще за те «треба», яке невіглас природно реалізує у своєму житті. Натомість знання, що його проповідує Сковорода (Еродій, невіглас), не передбачає жодного примусу і є легким, природним.

<sup>15</sup> Прокопович припускає вільне, «не слово в слово», читання молитви тільки для людей освічених, неосвіченим же потрібно брати «готову молитву»: Прокопович Ф. Разговор гражданина из селянином. – С. 54–55.

До того ж, воно не вимагає вимірювання щодо правильності, оскільки не є нормативним, тобто включає «правила», які кожна людина знає<sup>16</sup>. Таке знання ґрунтується на наслідуванні елементарних вимог суспільного існування, явно поліпшує це існування і тому не потребує окремих приписів.

Певну *репресивність* концепції знання, яку обстоює автор «*Разговора*», можна простежити в інших його творах. Очевидно, до них належить «*Духовний регламент*», який має на меті розумно розписати поведінку людини в усіх сферах соціального існування. Подібну інтенцію примусовості істинного має і «*Мистецтво риторики*», про яке йтиметься далі. Наразі варто зазначити: у Прокоповича істина ніби вивершується у примусі, фактично нав'язується людському існуванню, не маючи в останньому ні очевидного підтвердження, ні життєвої привабливості. Вона реалізується в імперативній вимозі *належного*, на відміну від істини як «радості серця» у Сковороди.

В соціальній проекції логіка міркувань обох мислителів виявляється теж протилежною. В одній логіці (Прокопович) людині доводиться узгоджувати своє життя із соціальними інституціями, правильно відтворювати те, що вже вважається істинним; в іншій (Сковорода) — від людини вимагають самостійно збагнути, що потрібно робити у цьому житті: орати чи читати книжки. В останньому випадку істина ніби розгалужується в індивідуальних про-явах-істинах, шляхи відкриття цих істин індивідуальні, а *рівною* може бути тільки сердечна радість, яку отримає кожен<sup>17</sup>. За такої умови неприпустимо підкорятися порядку, який нав'язується суспільством; його можна або ігнорувати, як зробив сам Сковорода, або освоювати, якщо дійсно в усьому можливо знайти «внутрішнє» — вічне і радісне.

За тією логікою поверхневої інтерпретації «*Розмови*» Прокоповича та «*Благодарного Еродія*» Сковороди можна було б зробити такий висновок: Прокопович за просвіту, Сковорода — проти; перший спрямовує у модерний світ, другий повертає до архаїчних форм життя. До речі, деякі дослідники саме так, без жодних застережень, оцінюють історичний сенс письменства Григорія Сковороди<sup>18</sup>. Проте є підстави стверджувати, що Сковорода таки сприяв поступу культури. Достоту окрім «апології освіти» можуть бути інші критерії оцінки того, якою мірою «просвітницькою» є позиція того чи іншого автора.

<sup>16</sup> Див. також Притчу про Марка: Сковорода Г. С. Розговор пяти путников о истинном счастье в жизни // Сковорода Г. С. Повн. збір. творів.— Т. 1.— С. 346.

<sup>17</sup> Сковорода Г. С. Розговор, называемый алфавит, или букварь мира // Сковорода Г. С. Повн. збір. творів.— Т. 2.— С. 435.

<sup>18</sup> Малинов А. Философские взгляды Григория Сковороды.— СПб., 1998.

## Мислити самостійно

У відомому творі Канта «Відповідь на запитання: що таке просвітництво?» девіз Просвітництва формулюється чітко: «Sapere aude!» — «Дерзай мислити!», «Зважуйся користуватися власним розумом!» Варто зауважити, що йдеться не про освіту та знання як ознаки Просвітництва, а про характер мислення. Більше того, залежність від освіти, від тих істин, норм, правил, які здобуваються у процесі освіти та виховання, вважаються свідченням *неповноліття* людини і суспільства. Бути «просвіченим» означає не потребувати допомоги зовні (чужих думок, приписів), а повністю покладатися на себе, на свою здатність мислити у відповідності до ситуації, за різних обставин життя. На основі Кантового міркування про Просвітництво як добу переходу від незрілості до повноліття належить зробити такі висновки: 1) освіченість сама по собі не є гарантом зрілості людини; освічений не меншою мірою, ніж неосвічений, може ставати заручником зовнішніх впливів, настанов, готових рішень; 2) освіта має бути засобом здобуття незалежності мислення, хоча і не є достатньою підставою такої незалежності. Тобто «освіченість» безпосередньо не корелює з «самостійністю мислення».

Якщо вимогу: «Дерзай мислити!» ми спроекуємо на ті моделі знання, які стверджують Прокопович та Сковорода, то ближчою до цієї вимоги належить визнати позицію останнього. Наведу такі аргументи.

Сковорода критикує людей за схильність замість власного мислення користуватись «мнїнієм». «Мнїніє» в його інтерпретації — це стихійно, некритично засвоєна думка, тобто думка, яку взято у *готовому* вигляді, а не вироблено самостійно. «Мнїніє» він найчастіше означає прикметником «застарѣлое», що вказує на його неавтентичність щодо конкретного індивіда, а також на відсутність внутрішньої роботи, яку належить зробити індивідові, щоб отримати істинну думку. Причому критика стосується як «мнїній» буденного життя (для простих людей), так і «мнїній» інтелектуальних (для людей освічених). Думка у повсякденному житті засвоюється некритично (ніби «родились с нею»)<sup>19</sup>, але й академічна вченість орієнтує на бездумне повторення чужих думок. Не випадково у діалозі «*Благодарний Еродій*» у зв'язку з «училищами» фігурують «мавпи» та «папуги». Отже, Сковорода далекий від того, щоб підносити автоматизм здорового глузду на рівень зразка та істини, як може здаватися при першому ознайомленні з «*Благодарним Еродієм*». Він нагадує: «враги человеку домашние его»<sup>20</sup>. Ворогом людини є також і вченість, якщо багато читати, але «немысленно».

<sup>19</sup> Сковорода Г. С. Разговор пяти путников о истинном счастье в жизни // Сковорода Г. С. Повн. збр. творів.— Т. 1.— С. 345.

<sup>20</sup> Там само.



Хоча «батьківська» наука, видається, є привабливішою для Сквороди, її привабливість коріниться у бажанні розкритикувати штучність і марнославність академічної науки. Головне — критика «немысленного» читання і спілкування. Тому можна стверджувати: в його творах постулюється вимога самостійності мислення, і цю вимогу обґрунтовано. Ця теза може видаватися дивною, але вона випливає з аналізу текстів.

Мова йде про той аспект вчення Сквороди, який найчастіше позначають терміном «символізм». Потрібно розрізнити *внутрішнє* і *зовнішнє* у тексті, щоб дійти його істини. Спонтанне розуміння («мнїніє») буде хибним через те, що не здійснено розрізнення, а значить, лише *зовнішнє* взято як смисл. Розрізнення ж внутрішнього та зовнішнього в будь-якому висловлюванні спонукає до пошуку неявного, прихованого смислу, більше того — смислу, який взагалі неможливо виразити у зовнішньому. Постійно повторювані Сквородою заклики «Раздели!», «Разжуй!», «Блудите яко опасно ходите!» цілком суголосні Кантовому «Sapere aude!» в аспекті вимоги автентичного акту мислення. Мислити, а не повторювати; зрозуміти, а не запам'ятати. Акт мислення супроводжується «радістю», яка, фактично, означає автентичність цього акту, або його істинність. Звісно, контекстуальний сенс цих закликів — уявлення про те, що означає мислити самостійно — істотно відрізняється від Кантового, але в обох випадках мова йде про індивідуально здійснюване зусилля.

Наразі ж Скворода порушує проблему неочевидності смислу і тим спонукає індивіда до дії, ментальної процедури: розщепити самототожність висловлювання (літеральний сенс) і продукувати сенс невидимий, таємний, який теж неможливо вивести у «наружность», але можна зафіксувати як стан — «радість серця». Кожне висловлювання підлягає такому опосередкуванню недовірою до очевидного (*зовнішнього*) для його розуміння-осмислення, і кожен індивід має здійснювати його самостійно, вибудовуючи власні відносини з текстом та встановлюючи безпосередній зв'язок з істиною. Має бути своя думка, а не запозичена, не готова, хоча йдеться лише про смисл у межах наданих висловлювань. Небезпечно швидко приєднуватися до думки: «испытай опасно всякое слово»<sup>21</sup>.

Варто ще раз наголосити, вимога автентичності думки у Сквороди не означає, що він є прибічником незалежного способу мислення на зразок того, яке обстоє Кант. Тут взагалі не йдеться про раціонально-дискурсивне мислення. Скворода опікується смислами (хоча вживає «мысли») та безпосередністю їх пере-

<sup>21</sup> Скворода Г. С. Наркісс: Разглагол о том: узнай себе // Скворода Г. С. Повн. зібр. творів. — Т. 1. — С. 161.

живання. Проте вимога автентичності (*своїї думки*) акту осмислення в його творах є однією з ключових, і саме вона, на мою думку, виявляє його чутливість до наростаючих змін у способах мислення і ставлення до знання<sup>22</sup>.

Просвітництво, у власному сенсі, інакше стверджує самостійність мислення, і не випадково це мислення асоціюється з мужністю. Таке мислення має бути не так автентичним, автономним щодо людських «мнѣній», як відповідальним, оскільки позбавлене гарантій щодо принципової повноти і досяжності істини. Коли два століття по тому пафос звільнення трансформувався у нову залежність – у страх перед істиною, виявилось, що відповідальності (героїчності) можна уникнути, перекинувши її тягар на колективного суб'єкта та ідеологію (Теодор Адорно, Макс Горкгаймер). Проте у XVIII ст. вимога мислити самостійно означала кардинальний поворот у проектуванні способу мислення.

Усвідомлення, що істина – це те, що вважають істиною, є далеким історичним наслідком Просвітництва; для XVIII ст. актуальною була віра у розум як силу, що здатна не тільки акумулювати і передавати знання, але також (і насамперед) здобувати нове<sup>23</sup>.

### Суд розуму

Критичний погляд щодо приписуваних Прокоповичу просвітницьких устремлінь, пов'язаних із поняттям раціональності, представлений у роботі Ренати Лахманн «Демонтаж красномовства», де вона докладно аналізує «*Ars rhetorica*» Прокоповича. Дослідниця констатує, що єдина раціональна (раціоналістична) інтенція цієї праці, яка, власне, і дає підстави говорити про просвітництво її автора, – це прагнення надати риториці універсального статусу через упорядкування мовленнєвої діяльності в різних сферах соціального життя. Однак ця праця, що надзвичайно важливо для нашої теми, жодним чином не змінює ставлення до функцій мови і мовлення<sup>24</sup>.

Риторика є певним зводом правил, тому вона логічно переходить від описання цих правил до запровадження їх як норми в академічній сфері (дисципліна), у практиці публічного мовлення та формах колективної поведінки, які врешті також підпорядковані комунікативним завданням. З цього випливає, що риторика може бути використана як потужне знаряддя впорядкування соці-

<sup>22</sup> Докладно ця тема розвинута у моїй доповіді «Проблема “целого человека” в произведениях Григория Сковороды: между риторикой и смыслом» на Міжнародній конференції «Человек в культуре русского барокко» (Москва, 26–30 вересня, 2006; у друці).

<sup>23</sup> Cassirer E. The Philosophy of the Enlightenment. – P. 9.

<sup>24</sup> Лахманн Р. Демонтаж красноречия: Риторическая традиция и понятие поэтического / Пер. с нем. Е. Акерман и Ф. Полякова. – СПб., 2001. – С. 172.

альної поведінки, *правильність* (відповідність) якої завжди можна виміряти. Саме в такому аспекті аналізує риторичну теорію Прокоповича Рената Лахманн. Дослідниця доводить, що значення риторичної теорії Прокоповича виходить за межі роботи зі словом, включаючи також і соціальні практики, які програмуються через форми мовлення та академічну (риторичну) освіту: «Риторика виростає у вчення про соціальну поведінку, яка спирається на випробувані зразки»<sup>25</sup>. Отже, є всі підстави говорити про «риторизацію суспільного життя», «риторичну поведінку», яка нав'язується суспільству<sup>26</sup> через регулювання (раціоналізацію) мовленевих актів і комунікації.

На користь цієї думки свідчить ретельна розробка Прокоповичем учення про типи аргументації, де зроблено наголос на врахуванні соціального контексту для правильного добору прийнятної аргументації. Сюди також належить віднести правило *decorum*'у (відповідності, доречності), яке можна вважати, за Ренатою Лахманн, базовим принципом усієї праці Прокоповича. Завдяки цьому правилу риторика стає засобом утвердження раціональності, тобто здатності розуму давати собі правила та контролювати їх дотримання з метою впорядкування й організації людського існування. Риторика *decorum*'у формує настанову *відповідального* мовлення, і першість тут належить комунікативній цілісності взаємовідносин між індивідами.

Прагнення Прокоповича сформулювати загальнозначущі правила риторики та намагання зробити риторичку обов'язковою для суспільства через поширення освіти серед *усіх* громадян, виходить за межі суто риторичного проекту культури, оскільки останній передбачає опозицію нормативного літературного і ненормативного «народного» мовлення<sup>27</sup>. Проте весь позитивний сенс його прагнень залишається в межах риторичного мислення:

Риторичний спосіб мислення відкриває суспільній свідомості певні сфери, в яких ця свідомість набуває досвіду, але цей досвід залишається у кожному разі замкненим відповідно до прийнятих суворих рекомендацій<sup>28</sup>.

Зовсім іншу ситуацію маємо, коли письменство і поведінка орієнтуються не на правило, а на зразок, як це має місце у Сковороди. Зразок не передбачає точності (правильності) повторення, він так само індивідуальний, як і будь-яка його копія. Якщо таку відмінність правила і зразка спроектувати на епістемологічні моделі, реконструйовані на основі двох творів Прокоповича та Ско-

<sup>25</sup> Там само.— С. 173.

<sup>26</sup> Там само.— С. 169–170.

<sup>27</sup> *Лахманн Р.* Два етапа риторики «приличия» (*decorum*) — «Риторика» Макария и «Искусство риторики» Теофана Прокоповича // Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII — начала XVIII вв.— М., 1989.— С. 162.

<sup>28</sup> Там само.

вороди (див. вище таблицю), можна помітити ще одну розбіжність у їхніх позиціях. Те знання, яке захищає Прокопович, є уніфікованим і може бути компактно сформульоване і представлене. Сковорода репрезентує таку модель пізнання, яка орієнтована на зразок – «батьківську науку», текст Біблії. У Сковороди тому і не йдеться про правильність тлумачення – в сенсі такої правильності, яку можна словесно зафіксувати і виставити як вимогу для контрольованого використання.

Незважаючи на те, що Сковорода приділяє надзвичайно велику увагу тлумаченню біблійних текстів, в його теорії процес і результат тлумачення залишається особистою справою людини, оскільки перевірити його «відповідність» бодай якомусь стандартів істинності неможливо. Єдиним правилом, як уже було зазначено, є «Раздели!», яке створює необхідний розрив між тим, що висловлено, і тим, що належить зрозуміти в акті самостійного (актуального) мислення. І хоча істина, за Сковородою, є безумовно даною, в кожному конкретному випадку індивід повинен діяти на власний розсуд, беручи до уваги усвідомлений розрив між літеральним і прихованим сенсом. Саме тому неможливо створити універсальне правило просування до істини, та й сама ідея правила знецінюється через систематичне повернення до початкового зразка. Сковорода вважає достатнім «єдину» книгу читати<sup>29</sup>, тому немає сенсу працювати над упорядкуванням комунікативного поля і сподіватися при цьому на інструментальну цінність правил мовлення: «Вездѣ есть Бог, к чему же переходит с мѣста на мѣсто, от одной внѣшности к другой?»<sup>30</sup> А істина (і порозуміння) досягається буквально «по той бік» мовних репрезентацій. Отже, процес і результат розуміння опиняються за межами норми, контролю і, відповідно, примусу. Індивідові не загрожують жодні санкції, тому що тільки він «знає» (?), про що думає, але назовні думка, в її автентичній формі, не виноситься, оскільки вона не може бути відмінною від того, що нібито міститься у вже існуючому тексті. За таких умов здійснити «суд» і керівництво розуму над процесом пізнання практично неможливо. Можна тільки вимагати автентичності акту мислення, яка фіксується як почуттєвий стан.

Можливо, саме тому діалоги і трактати Сковороди залишають відчуття якоїсь непевності щодо їхнього смислу, коли не брати до уваги набір «прописних істин», яких там завжди вдосталь. Твори ж Прокоповича видаються ясними і добре структурованими.

Опозиція правила і зразка корелює з опозицією пізнавальних

<sup>29</sup> Сковорода Г. С. Убогий Жайворонок // Сковорода Г. С. Повн. збір. творів. Т. 2.– С. 125.

<sup>30</sup> Сковорода Г. С. Симфонія, наречення книга Асхань о познаніи самого себе // Там само.– Т. 1.– С. 246.

моделей, запропонованих Прокоповичем і Сковородою. І хоча кожен з них ставить перед індивідом завдання щодо *упорядкування* власного мислення і поведінки, наслідки такого упорядкування не сягають далі облаштування вже наявного «острівця» незаперечної істини. Натомість до здобутків Просвітництва відносять радикальний розрив з уявленням про істину як даність (у тексті чи у людській голові). «Загальне місце» одвічної істини, освяченої традицією та авторитетом (не має значення – персоніфікованих (батько) чи абстрактних («той, хто знає»)), втрачає легітимність у сфері мислення і пізнання. Жоден авторитет і традиція, тобто звичність уявлень і думок, не можуть гарантувати істинності останніх. Усе має постати перед судом розуму. Однак наразі має значення, звідки розум бере свої правила та на що спрямована його енергія.

### Фактор «дійсності»

У просвітницькому способі мислення, якщо скористатися традиційною термінологією, відбулася зміна відношення між *verba* і *res*. Якщо риторичний тип мислення передбачає тотожність слова і речі, Просвітництво рішуче розриває цей зв'язок, використовуючи слово лише як засіб пізнання дійсності. В цьому сенсі і Прокопович, і Сковорода залишаються за межами Просвітництва, навіть раннього. «Прокопович не пориває з ідолами Бекона, не приходять до скептицизму у ставленні до мови і до слова»<sup>31</sup>, – констатує Рената Лахманн. Не можна не погодитись з такою думкою. Достоту так само можна стверджувати стосовно мислення Сковороди.

Статус «слова» – його значення і функції – є надзвичайно важливою характеристикою не тільки типу мислення, а й культури загалом. У сучасній гуманітаристиці широко застосовуються поняття «риторична поведінка», «риторичне мислення», «риторична культура»<sup>32</sup>. Всі вони вказують на таку поведінку і мислення, які базуються на тотожності *слова* і *речі*. Як пише Олександр Михайлов, риторична культура – це культура готового слова<sup>33</sup>. Відповідно, суть риторики у такій культурі полягає у тому, щоб надати слову статус готового, канонічно визначеного і затвердженого. Будь-який акт мислення за таких умов перехоплюється і спрямо-

<sup>31</sup> Лахманн Р. Демонтаж красноречия.– С. 172.

<sup>32</sup> Крім зазначеної праці Ренати Лахманн, див.: Михайлов А. В. Поэтика барокко: конец риторической эпохи // <http://ukma.kiev.ua/pab/MWT/text/Michaylov/2.htm>; Его же. Античность как идеал и культурная реальность XVIII–XIX вв. // Античность как тип культуры.– М., 1988.– С. 308–324; Его же. Судьба классического наследия на рубеже XVIII–XIX вв.; Его же. Обратный перевод.– М., 2000.– С. 19–33; Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской культурной традиции.– М., 1996.

<sup>33</sup> Михайлов А. В. Поэтика барокко: конец риторической эпохи.

ується заздалегідь визначеними шляхами до продуманих і легітимованих смислів. Саме тому мають велике значення традиція і авторитет. У риторичній культурі, як наголошує Михайлов, принципово неможливо «побачити» дійсність, вона не відокремлена від мовлення про неї, тобто, умовно кажучи, слово весь час «затуляє» дійсність. Дійсність у такому разі має мислитися як те, що існує незалежно від мовлення і безпосередньо дане у дорефлексивному досвіді. Мова — це лише те, за допомогою чого здійснюється процес мислення і пізнання. Отже, риторична культура базується на переконанні: «що є істина та що є істина» — уже відомо<sup>34</sup>.

Такого типу культура, як вважають дослідники, існує від Античності до XVIII ст. Від доби Просвітництва конфігурація визначних взаємовідносин між *словом* і *реччю* докорінно змінюється. *Річ* стає незалежною від *слова*.

Відтепер усе, що відбувається, відбувається саме в дійсності, а вже потім виражається у слові. Дійсність не залежить від людини, її знань і правил мовлення. Істина мислиться як протилежність риторики як мистецтва переконувати і «запалювати серця», вона безпристрасна, об'єктивна. Про істину і знання відтепер будуть говорити, не посилаючись на правила і приклади, тобто не «всередині» самої мови. Вольтер підносить Ньютона не за знання, які він мав, і навіть не за відкриття, які він зробив, а за те, що вмів сумніватися<sup>35</sup>. А «ранній просвітник» П'єр Бейль буде вшанований за те, зробив рішучий поворот від традиції до фактів дійсності.

В результаті виокремлення «дійсності» змінилося розуміння істини, пізнання, освіти. Панівним настроєм доби став скептицизм. Раціональність традиційного (риторичного) типу, орієнтована на тотальність та єдність остаточної істини, звільнила місце для раціональності, яка мислиться процесуально (Юрген Габермас). Вона має бути підтверджена в самій дійсності, бажано експериментально, тому її інтенція до всеохоплення та єдності залишається лише програмою, тобто тим, що потрібно здобути, а не тим, що є. Відтепер ніхто не стане стверджувати, що «є істина, і що вона є». Ернст Кассієр наголошує, що розум Просвітництва — це не вмістилище ідей; він є, швидше, діяльною силою, яка скрізь проникає і дошукується до дійсних причин. Зрозуміло, що порядок і контроль над речами і подіями неможливий без суворої уніфікації<sup>36</sup>, проте таку уніфікацію неможливо було прийняти як факт, її потрібно було виявити у самій дійсності, у відношеннях речей, як природний порядок. Така настанова мислення радше

<sup>34</sup> Михайлов А. В. Античность как идеал и культурная реальность.— С. 310.

<sup>35</sup> Вольтер. Основы философии Ньютона // Вольтер. Философские сочинения / Пер. с франц. С. Я. Шейнман-Топштейн.— М., 1989.— С. 301.

<sup>36</sup> Cassirer E. The Philosophy of the Enlightenment.— P. 23–24.

живить скептицизм, аніж допомагає розвіювати сумніви<sup>37</sup>. Хоча «Енциклопедія»<sup>38</sup> була амбітним просвітницьким проектом систематизації й уніфікації різнорідних знань і вмінь, накопичених людством, вона жодним чином не претендувала на роль остаточного і завершеного знання – нової Біблії. Йшлося про критичний огляд того, що вже здобуто, досягнуто. Освіта ж мала формувати *здатності*: пізнання, бажання та почуття.

Щоправда, у Прокоповича знаходимо твердження про те, що завдяки красномовству люди відокремилися від «тваринного і дикого життя», «вдосконалили душу шляхом навчання»<sup>39</sup>; але означення риторики як «цариці усіх наук»<sup>40</sup> вказує на очевидну обмеженість у розумінні продуктивних можливостей навчання і пізнання.

Фактор «дійсності» пов'язаний з історичністю мислення. На цей аспект звертає увагу Мішель Фуко, інтерпретуючи Кантове визначення Просвітництва<sup>41</sup>. Мислити «тут і зараз», тобто в самій теперішності, виокремлюючи в ній нашарування минулого досвіду, знаходити вічне у швидкоплинному («героїзація теперішнього») – це справжня настанова модерності, яку легітимізує Просвітництво. Доречно порівняти настанову Просвітництва на «теперішність» із міркуваннями Сковороди про «здѣ». Якщо нове мислення, за Фуко, відзначається спрямованістю на «тут і тепер», Сковорода невтомно повторює: «не здѣ, не днесь, не ныне»<sup>42</sup>. У такий спосіб він прагне відкрити символічний вимір тексту, створити простір для актуальності мислення, межею якого є вже заданий єдиний смисл. Тому і «не здѣ», що істина перебуває за межами всіх конкретних її виражень та актів осмислення, є одна і незмінна. Автентичне мислення, якого вимагає Сковорода, є переживанням всезагальної істини як своєї. В такий спосіб програмується актуалізація причетності до смислу загалом, оскільки, як раніше було зазначено, індивідуальність осмислення залишається неартикульованою у жодній словесній формі.

Акт історичного мислення співвідноситься не з даним смислом, а з чимось непередбачуваним – дійсністю, тобто з тим, що нібито відкривається безпосередньо, що має відкриватися безпосередньо

<sup>37</sup> Епатажна постать французького Просвітництва – Ламетрі – запекло критикує релігійні догми й ідею субстанціальної природи мислення і раптом зізнається, що не може стосовно безсмертя душі і субстанцій стверджувати щось напевне: *Ламетри Ж. О. Человек – машина // Ламетри Ж. О. Сочинения / Пер. с франц. – М., 1983. – С. 225.*

<sup>38</sup> «Енциклопедія, або Тлумачний словник наук, мистецтв та ремесел» видавалася у Франції (1751–1780).

<sup>39</sup> *Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво / Пер. з лат. // Прокопович Ф. Філософські твори у 3-х т. – Т. 1. – К., 1979. – С. 111.*

<sup>40</sup> Там само. – С. 109.

<sup>41</sup> Йдеться про працю Мішеля Фуко «Що таке Просвітництво?» (1983).

<sup>42</sup> *Сковорода Г. С. Діалог. Імя ему – Потоп Змін // Сковорода Г. С. Повн. збір. творів. – Т. 2. – С. 167.*

і що виявляється, приміром, у дорефлексивному досвіді почуттів (до того, як промовлено слово). Отже, у риторичному мисленні не йдеться про *нове* знання, яке становить пафос Просвітництва. Мислення не виходить і не прагне вийти за межі вже відомого знання, лише впорядковує і переживає його заново.

Тією мірою, якою «дійсність» починає визначати пізнавальні стратегії та уявлення про істину, відбувається відокремлення знання (науки) від моралі. Об'єктивність як ідеал науки вимагає вилучення з пізнання всього, що не належить самій дійсності. Цілі людського існування та людські почуття потрапляють у відомство науки тільки як об'єкти теоретичного дослідження. Звісно, що на цьому тлі Сковорода і Прокопович не виглядають як представники Просвітництва. Для них знання – це насамперед шлях до щастя і спасіння. Хоча для Прокоповича воно також і шлях до здобуття певного соціального статусу<sup>43</sup>.

Якщо підсумувати і схематизувати уявлення Прокоповича і Сковороди про істину та її досягнення в загальному плані, отримуємо таку картину:

Теофан Прокопович	Григорій Сковорода
Істина у правильно висловленому	Істина у невисловленому (відношення висловленого і невимовного)
Потрібно звертати увагу на текст і контролювати мовлення (не будь-який текст є істинною молитвою)	Потрібно подвоювати текст у розумінні (внутрішнє / зовнішнє); потрібно мати на увазі неістотність форми мовлення
Текст неприпустимо довільно змінювати	Текст незмінний, тому що безглуздо його змінювати
Шляхом до істини є правило	Шляхом до істини є зразок
Істина – правильно реалізований шлях до істини	Істина – індивідуально актуалізований смисл (істина)

Обидва автори майже не розмірковують над тим, що є істина. Вони розробляють шляхи осягнення вже існуючої істини, а це значить, що зберігається статична і завершена модель знання (пізнання), притаманна риторичній культурі як культурі «готового слова».

Очевидно, перед лицем «дійсності» як фактора мислення втрачає сенс схема пізнавальних дій, запропонована Прокоповичем. Знання потрібно «брати» у тих, «хто знає»? Але, по-перше, *хто* знає? Кому належить привілей бути речником істини? І чи не

<sup>43</sup> Див.: Прокопович Ф. Про риторичне мистецтво.– С. 106–111.



«речником» істини сама дійсність, а всі індивіди лише скромно претендують на хоча б часткове осягнення її таємниць? По-друге, в новій концепції пізнання індивіди втратили право на беззастережне володіння істиною, тому не відомо, що «брати». За новою пізнавальною моделлю можна «взяти» тільки засоби для нескінченного за своєю суттю процесу пізнання, адже істина у власному сенсі не є. вона має бути відвойована у дійсності без певності щодо «правильності» окремих пізнавальних дій та отриманих результатів.

Пізнавальна концепція Сковороди відрізняється в деталях, але не за суттю. У Сковороди те, *що* пізнається, хоча і не має чітких формулювань, оскільки будь-яке означення не є достатньо репрезентативним щодо істинного смислу, все ж таки чітко означається – Бог і Біблія. Той, хто пізнає, не просувається до нового смислу, а повертається до того ж самого істинного смислу, «оновлюючи» його в кожному акті мислення.

Просвітництво є антириторичним у своїх визначальних настановах. Натомість риторичний принцип мислення – замкненість у колі заданих словесних форм і смислів – це саме те, що об'єднує позиції Прокоповича та Сковороди, і власне те, що відмежовує їх від Просвітництва.

Обговорення приналежності Прокоповича і Сковороди до кола «просвітників» пов'язане із бажанням збагнути поступ історії, реконструювати логіку історичних перетворень. Однак потрібно бути обережним, коли йдеться про «некласичні» загалом форми розвитку східнослов'янських культур, оскільки «класика» в такому разі визначається мірками культури західноєвропейської<sup>44</sup>. До того ж, важливо сформулювати підходи, які забезпечували б цілісність бачення предмету дослідження.

Керуючись філософським визначенням Просвітництва, я показала, якою мірою мислення Прокоповича і Сковороди залишалось традиційним, тобто риторичним у розумінні знання, пізнання й освіти. *Знання* мислиться ними як дане і завершене, тоді як Просвітництво ставить під сумнів усі наявні знання, тобто традицію і авторитет. *Пізнання* тлумачиться як прилучення індивідів до існуючої традиції (правильне знання та індивідуально осмислене знання), тоді як Просвітництво проголошує пізнання процесом, спрямованим у невідоме, ще не відкрите взагалі. *Освіта* трактується як передача знань (апологія або критика цього процесу), тоді як Просвітництву притаманна концепція освіти як розвитку здатностей.

Отже, немає достатніх підстав вважати Теофана Прокоповича та Григорія Сковороду просвітниками («ранніми просвітниками»),

<sup>44</sup> Про коректність застосування терміна «гуманізм» див.: Гнатюк О. До переоцінки культурного процесу XV–XVIII ст. (Огляд публікацій давньої української літератури) // Європейське відродження та українська література XIV–XVIII ст. – К., 1993. – С. 237–266.

якщо не розмивати самого поняття Просвітництва, тобто не скасовувати саму суть історичної типології, пов'язаної з цим поняттям як означенням межі між традиційною та модерною культурами. При цьому не можна заперечувати внеску цих мислителів у формування передумов модерної культури, але це відбувається за рахунок ресурсу і в межах культури традиційної.

Врахування поняття *риторичного* («риторична поведінка», «риторична культура», «риторичне мислення») як принципу історичної типології, в даному разі, дає можливість цілісно та контекстуально оцінювати доробок мислителя, не висмикуючи окремих висловлювань і понять.

*Iryna Bondarevska*

### ABOUT «ENLIGHTENMENT» OF THEOPHAN PROKOPOVYCH AND GRYGORIY SKOVORODA

*The author proves idleness of defining Theophan Prokopovych and Grygoriy Skovoroda as enlighteners. The main thesis is their rhetoric way of thinking and attitude to knowledge.*

*Максим Яременко*

### ГОРЕ З РОЗУМУ, АБО ПРО МОГИЛЯНСЬКУ НАВЧЕНІСТЬ ЯК ПІДСТАВУ ДЛЯ ГОНОРУ

*Які «соціальні аванси» сподівалися отримати могилянські вихованці за навчання? Як сприймали факт своїх студій? Одну з можливих відповідей на ці запитання подано у статті.*

Очевидно, ніхто не ставитиме під сумнів важливість освіченості для ранньомодерної людини. Зазвичай, коли дослідники хочуть наголосити на значенні друкованого та писаного слова в її житті (а отже – й інтелектуальної спроможності ним послуговуватися), приміром, у XVIII ст., то нагадують сповнене глибокого пієтету та любові «*Митрополита Рязанського та Муромського слізне з книгами прощання*»<sup>1</sup>. Цей твір та інші подібні репліки (наприклад, не

<sup>1</sup> Аполлонова лютия. Київські поети XVII–XVIII ст. – К., 1982. – С. 101–102; Українська література XVIII ст. – К., 1983. – С. 46–47.