

Бондаревська І. А.

ПРОСТАК І ПРОСТОТА В ДІАЛОЗІ ТЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА «РАЗГОВОРЪ ГРАЖДАНИНА СЪ СЕЛЯНИНОМЪ ДА ПЕВЦЕМЪ ИЛИ ДЯЧКОМЪ ЦЕРКОВНЫМЪ»

Пропонується семіологічний аналіз концептів «простак» та «простота» в структурі діалогу Теофана Прокоповича та в контексті структурних змін, які відбувалися в українській культурі XVII—XVIII століть. Увагу сфокусовано на відмові від отримання знань та аргументації цієї відмови.

Образ простака має особливий статус у культурі. Він парадоксально протистоїть вимогам культурної політики і, одночасно, є умовою її існування. Він створює постійну загрозу легітимності культурної норми й тим самим підтверджує її нагальність. Але головне - він володіє тим, чим культура ніколи володіти не може: безпосередньою цілісністю та екзистенціальною повнотою звернення. Тому мудреці й філософи на різний спосіб карбують образ простацтва на скрижалях культури, намагаючись збагнути і приборкати його невмирущу силу.

Українське письменство дало низку варіацій образу простака в XVI-XVIII століттях. І сталося так, що про ідеали освіченості дослідники писали доволі часто; простакам у цьому відношенні не пощастило. Практично відсутні розвідки, у яких цей феномен був би проаналізований як елемент коду культури, а не просто риторична, просвітницька чи соціальна позиція [1]. Текст, який ми розглянемо, створено в часи, коли ідея культури втілюється як програмна ідея суспільного життя. Відповідно образи простаків цієї культури відкривають горизонт проблем, що виникають у процесі її обґрунтування та реалізації.

«Разговоръ Гражданина съ селяниномъ да певцемъ или дячкомъ церковнымъ» [2] не є достатньо вивченим, хоча ще в XIX ст. дослідники відзначали його літературну досконалість та репрезентативну цінність щодо системи мислення і світобачення Теофана Прокоповича [3]. Оскільки

останній був одним з найпослідовніших прихильників радикальних культурних трансформацій, його твір дає виразно окреслену систему значень образу простака і тим самим висвітлює внутрішню диспозицію проекту культури, який протягом XVII-XVIII століть запроваджується в суспільне життя українців. Наша мета—з'ясувати функцію простацтва в системі культури, яку пропонує або має на увазі твір Т. Прокоповича. Ми спробуємо відповісти на питання: *як і чому дискримінується простота в даному ідеалі культури і якими шляхами вона все ж таки виборює собі право на існування?*

Виходитимемо з того, що простак - це точка відліку, стосовно якої розбудовуються вимоги культури, неодмінне alter ego ідеалу культурної людини, на тлі якого вона може бачити себе, результат своїх зусиль та предметних утілень. Проте обмежитися тільки цим означало б недооцінити феномен простацтва, залишаючи йому суто негативні визначення в культурі. До глибшого осмислення образу простака спонукають принаймні відомі прецеденти: простак Ніколая Казанського, а в українській культурі - простацтво Івана Вишенського і Григорія Сковороди. В цих випадках слово *простак* (у латинському варіанті - idiot, що означає *неосвічений, необізнаний*), вже не звучить як образа, а є символом володіння найвищими знаннями. Прокопович, звісно, свідомо наголошує на негативному значенні простацтва. Провідна тема діалогу, як

зазначають дослідники, — необхідність знання для будь-якої людини; і заперечити це неможливо ні стосовно задуму твору, ні стосовно самої ідеї. Для нас, народжених у модерній культурі, необхідність знання є трюїзмом. Втім, не менш яскраво в тексті проступає й інша тема — можливість *ухилитися* від знання або від пропонуваної його форми. Маніфестації простацтва, які ми зустрічаємо в діалозі, здатні похитнути щирі спрямованість на знання. Щоб розкрити другу (ніби імпліцитну, але радше надзвичайно чітко представлену) тему, ми скористаємося семіотичним методом дослідження, що дасть можливість від богословсько-дидактичної канви діалогу перейти на рівень структур мислення.

Відтворимо позиції учасників розмови та смислові акценти діалогу.

У розмові беруть участь три особи - *Гражданин*, *Дяк (Певец)* і *Селянин*. Вибір учасників у даному випадку є важливим і корелює з певним проектом культури. Кожна особа представляє не тільки соціальну верству, а й спосіб ставлення до знання і, в сукупності, силову диспозицію культури.

Гражданин - людина середнього віку, яка представлена в діалозі як провідний мовець. Він скеровує бесіду, маса його тексту значно перевищує тексти інших учасників, вирізняється повчально-напучувальною спрямованістю і має функцію резонерських зауважень про перебіг дискусії. *Гражданин* демонструє неординарну обізнаність у Святому Письмі, в чому йому значно поступається *Дяк*, який має безпосереднє відношення до церковних відправ. Тон мовлення *Гражданина* абсолютно безапеляційний, і це не є звичайна переконаність, як у людини, що спирається на досвід власного життя, а позиція речника істини: він *знає*, і цим зумовлюється його нечутливість до висловлювань тих, хто *не знає*. Специфіка забарвлення концепту знання у мовленні *Гражданина*, а саме чорно-білий варіант атрибуції - є або немає, без акцентованих напівтонів - не припускає толерантної налаштованості на можливість якогось іншого знання. «Голос» *Гражданина* В. Шевчук цілком слушно ототожнює з позицією автора — Теофана Прокоповича [4], надто що в письменстві XVII-XVIII ст. авторське «я» не фіксується за межами твору як чинник естетичного завершення образу, отже, автор і «герой» постійно обмінюються ролями, особливо коли йдеться про головного героя.

Дяк (Певец) - це персонаж, який виконує посередницьку функцію в діалозі. Він за соціаль-

ним та освітнім статусом мусить підтримувати позицію *Гражданина*, оскільки останній є людиною вченою і пропагує Святе Письмо. Він виявляє меншу обізнаність у священних текстах, але згоден учитися у *Гражданина*. В певних випадках він стає на бік *Селянина*, приймаючи як слушні аргументи останнього; здебільшого погоджується з тим, що простій людині не так важливо *знати*, як священникові, досить і того, щоб жити доброчесним життям. *Дяк* - це єдиний учасник розмови, точка зору якого є рухливою як щодо інших двох диспутантів, так і щодо його власних поглядів. І це єдина людина, яка з розмови має користь і задоволення. Наполегливі запрошення *Селянина* піти до шинку не спроможні відірвати його від бесіди. І тут напевне має значення, що він наймолодший від усіх, з приводу чого йому закидає *Селянин*, протиставляючи, як аргумент, вагомість свого життєвого досвіду. Втім, у результаті бесіди *Дяк* навряд чи кардинально змінює свої погляди, тому що повсякчас повертається до своїх попередніх думок. Здається, йому цікавий сам процес, а не розкриття істини.

Третій учасник - це *Селянин*, і саме йому, звісно, відведено роль простака, оскільки він захищає ідіота [5], історія якого стала приводом для розмови. З тексту зрозуміло, що він людина немолодого віку (старший від *Гражданина* і *Дяка*), поважна, оскільки шанує традиції батьків, родини, дбає про дітей і має відповідне шанування з боку інших людей. Статусно-рольова ситуація *Селянина* цілком визначена й доволі позитивна; він не пройдисвіт, не маргінал, і саме тому може представляти точку зору простої (селянської або іншої) спільноти. Під час розмови він поводить себе самовпевнено, навіть агресивно у відношенні до *освіченої* премудрості, на якій наполягає *Гражданин*, нудиться розумними розмовами і поривається в шинок. В результаті бесіди він не змінює своєї позиції в жодному пункті. Проповідницькі зусилля *Гражданина* не досягають його душі жодним аргументом. І це спонукає до роздумів. Достоту твір має художньо переконливий характер саме через непоступливість простака (*Селянина*), яка очевидно має значення відмінне від того, яке б диктувалося законами суто дидактичного жанру.

Прикметною особливістю «розмови» є відсутність справжнього діалогу. Учасники, крім хіба що *Дяка*, не прислухаються один до одного. Кожен промовляє своє і реагує на іншого тільки з метою оборони. *Селянин* - тому що він має

свої переконання і не бачить жодних підстав для зміни позиції, аргументи суперника принципово відкидаються ним як непереконаливі (геть усі). *Гражданин* наполягає на своєму, тому що йому, власне, нікуди рухатися, він уже *знає*, і його мета - донести знання до іншого, а не впевнитись у цьому знанні чи уточнити його зміст. Взаємна глухота епістемологічно зумовлена вихідними позиціями співрозмовників: один виходить з досвіду світу, інший - з набутого знання. З художньо-естетичної точки зору некомунікативність ситуації належить до композиції твору, емблематичне фіксує межові позиції, не маючи на меті розмивати їхню наочність і створювати динаміку переходу. Йдеться не про розуміння суті позицій, а про їх засвідчення та чітке окреслення, позаяк тільки в їхньому розриві культура здобуває свою дійсність, отримує «поле» для діяльності.

Предметом дискусії, як уже сказано, є *знання*. Чи потрібне воно всім людям без винятку? Можливо, простій людині воно не є потрібним і обов'язковим і можна обмежитись простим життєвим досвідом, наслідуючи добре й уникаючи лихого? Спротив насаджуваному як обов'язкове знанню є імпліцитною темою діалогу.

Розглянемо детальніше докази проти знання.

Аргументацію свого права на незнання *Селянин* здійснює в різних напрямках. Спочатку він посилається на ідею подвійного карбування Закону Божого на скрижалях Мойсеевих та в серцях людей. Ця ідея була висловлена *Гражданином*, щоб довести облудність позиції зятятих простаків, які насправді знають про своє невігластво, але прикидаються дурниками і не хочуть учитися. *Гражданин* вказує на те, що за природою своєю людина вже здатна відрізнити добро від зла [6], тому всі спроби створити собі універсальне виправдання перед Богом своїм незнанням є «лжа», обман, хитрість. Посилаючись на цю саму ідею, *Селянин*, навпаки, доводить, що людині не потрібно ще чогось навчатися, якщо Богом уже на скрижалях її *серця* накреслено необхідні знання. Із самого серця, по своєму вона може черпати потрібне, сама складати молитву, безпосередньо звертатися до Бога, не дбаючи про форму і ритуал. Звісно, така інтерпретація не задовольняє уніфікаторські амбіції *Гражданина* (В. Шевчук називає їх тоталітарними), і він наголошує: якщо є / на скрижалях, а не тільки в серці, то треба зважати на скрижалі, тобто вчитися читати.

Ще один напрямок аргументації *Селянина*, це апеляція до свого досвіду і досвіду батьків, тобто

традиції, яка панує від діда-прадіда в селянській спільноті. Мова йде про закон, що передається через *звичай*, і за яким він, селянин, прожив усе своє життя. Аргумент до звичаю: «По вашому мнью будто я не хрїстіянинь есмь еже не знати, какъ Богу молитися, разві что не по книжному наученію, но по отеческому молюся, и се вамъ есть незнаніе мое. Не ишу лучшаго знанія, или выдїнія, паче сего мнумаго вамъ невидїнія, въ которомъ и умрѣты желаю» [7]. Аргумент до традиції і власного досвіду: «Аще и священники намъ сказуютъ тое, чего ны отцы, ни діди наши не знали, то хто ихъ казки станеть слухать? Пускай говорятъ, что хотятъ, еще другій попъ и молодъ есть насъ учить, получше его и васъ можемъ знати, что къ спасенію надлежить, ибо мы поболше, я мню, на свѣтъ пожили» [8]. Ці аргументи підкріплені досвідом громади і самого *Селянина*. Вони дуже вагомі, оскільки спростувати їх - означає відкинути батьківську традицію як здобуток і життєвий шлях самої людини. Контраргумент не переважає екзистенційної сили безпосереднього досвіду твердженням: «кто учился чего, тотъ лучше тое знаетъ, нежели иной, кто тогожь самого не учился» [9]. Для *Селянина* доконечним є інший тип знання і на інших підставах.

Велику силу має ще один тип аргументації - до моральності. *Селянин* стверджує, що він провадить цілком правильне, безгрішне життя і цього досить людині навіть для того, щоб виправдатися перед Богом. «Азь ныкого же убиль, ничто же укралъ, не прелюбодїйствоваль. Чего убо опасоватись имамъ на суді Божіемъ» [10]. На спростування цього аргументу спрямовано більшість висловлювань *Гражданина*. Він дає розгорнуту класифікацію простоти (невідання) [11]. І в цьому списку є лише два варіанти, які дають право на спасіння. Це простота Христа (і святих) як абсолютна безгрішність. І простота відкритих до святого Закону людей, які *не знають*, але усвідомлюють своє незнання як гріх і прагнуть спокутувати його. Решта невігласів мають «погане невідання», яке не дасть їм можливості виправдатися на Суді, тому що могли знати, та не хотіли, прикидалися святими у своїй простоті або гадали про себе, що дуже розумні, обманювали себе й інших стосовно свого невігластва [12]. Людина ж «не есть скотъ безсловесній», знає й осмислює своє добро [13], то чому не дбає про найважливіше знання. Та й що забороняє всім грамотним вчитися чи всім Писання знати? Не можна бути простаками в такому ділі [14]!

Можна думати, що набір аргументів простака корелює з традиційним і поширеним на той час (і тепер?) ставленням про знання у пересічній людини, яка займається виробничою діяльністю і не має безпосередньої життєвої користі від наук. На підтвердження слухності такої гіпотези можна навести уривок з твору популярного у другій половині XVIII ст. автора Івана Некрашевича. У сатиричному творі «Замисл на попа» маємо подібний варіант протистояння простаків правилам та вимогам церковного життя та освіченості. «Бо вже швидко мусить кінець віку мати, / Коли вакаційники стали попувати! / Через їх ніколи мирянам і погуляти...» [15]. У Некрашевича образ простака постає в комічному варіанті, але спротив упорядницькій діяльності попа, який прагнув запровадити в життя *закони* церкви, є так само затятим (і дружним, оскільки діє група селян). Селяни складають «супліку» (скаргу) на попа за «утиски», а зрозумівши приреченість свого бажання помститися (оскільки всі аргументи проти запопадливого нового попа можуть натомість обернутися свідченням проти самих скаржників), не мають докорів сумління і спокійнісінько прямують до шинку. Всі залишаються при своїх інтересах, як і у Прокоповича. Відмінність лише в морально-естетичній оцінці події. У Некрашевича панує поблажливо гумористична інтонація, у Прокоповича - серйозний намір спростувати позицію простака.

Останній аргумент *Селянина* у діалозі Прокоповича є доволі вульгарним: «И безъ писма хлѣбъ имъ...», «не совѣтуюся ни писма вашего, ни писменныхъ, егда ямъ и какъ ямъ хлѣбъ» [16]. В цьому випадку простак увіходить в образ справді тупого й агресивного неприйняття будь-якого знання і в цьому сенсі виправдовує непримирнену позицію *Гражданина*. Але тут теж, хоч і в брутальній формі, висвітлюється розрив між вимогами повсякденного життя і вимогами освіченості. Цей розрив пронизує позицію простака в усіх маніфестаціях своєї позиції. Повсякденність відкидає зовнішні щодо себе знання як надмір, надлишок існування.

Слід зауважити, що можна витлумачити текст як традиційний для тих часів проповідницький твір. Мовиться «знання», а мається на увазі Святе Письмо. Проте поборником і носієм такого знання в діалозі є суто світська особа (*Гражданин*), а не Дяк, приміром. Це вказує на певну зміну в орієнтирах культури і акцент у позиції Прокоповича. Хоча освіта в цей час усе ще залишалася значною мірою у віданні духовних осіб та інсти-

туцій, саме по собі знання становить самостійну задачу і трудність. Дається взнаки його «латинське» походження в Україні, через що царина знань не зливається зі Святим Письмом або знанням священних текстів, як це було раніше, до другої половини XVI ст. Це знання ще мотивується через необхідність розуміння і «дослідження» божественної істини, але має цілком незалежний статус і предмет. Мови, поетика, риторика, філософія, геометрія, будова людського тіла, астрономія в програмах навчальних закладів - все це значно ширше від того, що пропонує Святе Письмо. До того ж Прокопович часто в своїх творах наголошує на неформальному характері знання, яке завжди потребує ґрунтовного підходу і тривалих зусиль. Коли він вустами *Гражданина* обстоює виключну необхідність знання для всіх, то значною мірою говорить саме про знання як таке, що не дане людині від народження або як природний контекст, а є певним набутком сукупних людських зусиль. Звідси випливає, що це знання можна отримати в систематизованому навчанні як готовий результат, а не якимсь невідомим способом віднайти в собі і своєму житті [17].

Достоту все, що в цей час викладали у Київській академії та колеґіумах, не тільки не спиралося на безпосередній життєвий досвід людини, громади, воно мало спиралося на досвід попередньої культури (українців) в цілому, оскільки було сприйняте від католицького і протестантського Заходу в уже заснованій на інших підвалинах формі. «Латинники» - це узагальнююче ймення супроводжує всю історію утвердження нового типу знання та культури, і має воно безумовно негативне значення в устах простих людей і поборників традиційного православ'я. «Латинники» ледь не зжерли - так оцінює селянин перебіг розмови [18]. Звісно, простак зі своїм власним досвідом, досвідом своїх дітей і «хатнім» вихованням не вписується в таку культурну парадигму, коли передача культурного досвіду перестає бути природним процесом, розчиненим у повсякденному житті і суспільних ритуалах. У модерній культурі про таку передачу мають дбати спеціальні інституції і спеціально підготовлені агенти. Цього вимагає сама специфіка знання, яке значною мірою вже засноване на рефлексії.

Представлений у діалозі образ простака очевидно має бути різкою антитезою культурі «освічених», адже йдеться не просто про пізнання Бога будь-якими шляхами, а наголошується саме

на необхідності знань, відсутніх в інтуїції і досвіді. Т. Прокопович дуже чітко формулює відповідну тезу: християнинові, щоб досягти спасіння, потрібно мати любов (до Бога, до ближнього і до самого себе) і знання (хоча б і заповідей Господніх). А як може про це знати простий неук? Звідки він усе це вчитає і чи вміє вчитати, або вчитавши і почувши, чи зуміє зрозуміти?

В аргументації *Гражданина* вимальовується дуже чіткий образ знання, якого не хоче приймати (брати) простака. Вихідним є те, що істинне і необхідне знання *є, існує* і не зливається з повсякденним досвідом простих людей, тобто неосвічених. Більше того, існують цілком конкретні носії цього знання, наприклад, те саме Святе Письмо, священник у церкві або сам освічений *Гражданин*, який без жодного сумніву і не загинаючись цитує священні тексти. Тільки через цих носіїв можна прилучитися до подібного знання. Спосіб збереження і передачі знання відповідає його характеру. Це знання потрібно брати у тих людей, які його мають, а мають його ті, хто *вчився*. Той, хто вчився, завжди краще знає, ніж той, хто не вчився, - цей мотив червоною ниткою проходить через усю розмову. Не можна впоратися зі знаннями без посередництва передавальних механізмів. Базовим у поясненні «руху» знань є концепт «*давати*». Прокопович наголошує на цьому: в церкві піп молитву не творить, а *дає*. Він не молиться, а *дає* молитву [19]. Оце «давання», «передавання» як спосіб буття знання відтіняє аспект незмінності, завершеності самого знання. Йдеться про безумовно готове знання, стосовно якого недостатні і, головне, недоречні якісь інтуїції та спонтанні творення. Виникає досить механістичний образ циркуляції самодостатнього утворення, у відношенні до якого всі індивіди виступають лише потенційними носіями. Щось на кшталт сучасної інформаційної системи: інформація та її носії. Суб'єктивний промисел і розрахунок виключені з переліку можливих чинників трансформації знання. Але ж воно й не мислиться в діалозі як таке, що потребує трансформації. Тільки - передача. Не припускається жодних герменевтичних пом'якшень абсолютизованого образу *давання* і *передавання*. Правда, за особливих обставин інтерпретації є припустимі. В розмові *Гражданин* наводить зразок молитви, а *Селянин* звертає увагу на те, що така молитва не схожа на «Отче наш» і напевне не взята зі Священних текстів [20]. На це висувається аргумент, що в цій молитві збережено *Дух*, але для неосвічених людей годиться читати тільки

«готові» молитви, не додаючи нічого від себе. Можемо зробити висновок, що варіативність знання та інтерпретації є припустимі тільки для тих, хто вже прилучений до культури «освічених». З огляду на те, що в діалозі обговорюється ситуація простака, знання тут в жодному разі не артикулюється як герменевтична проблема, що, наприклад, є надзвичайно характерним для філософських діалогів Сковороди.

Для Прокоповича не є проблемою, де і як узяти знання, принаймні на цьому не робиться наголос. Дійсною проблемою у діалозі є навернення людини до розуміння *необхідності* узяти, оскільки виявляється, що існує значна частина людей, які не збираються брати, не відчують такої потреби і навіть чинять спротив спробам нав'язати їм такого типу знання. На цьому тлі, в осерді цієї проблеми і проявляється образ простака, який уже не може бути окреслений негативно - через відсутність знань (освіти), а постає як репрезентант іншого знання і способу його передачі.

Простака-селянин однозначно захищає своє право на *невігластво*, себто право жити власним розумом. А в конкретній ситуації це означає - поза контролем церкви, дяка, священника, поза приписами писемних джерел, навіть якщо йдеться про Святе Письмо, поза будь-якими вченими настановами і зобов'язаннями, зовнішніми стосовно його життя. «Всяк о себѣ дасть отвѣтъ предъ Богомъ, пожалуй, не учи, ты не поїть» [21]. Коли протистояння досягає кульмінації, *Селянин* вдається до блюзнірської іронії: «авось какъ умру писменный, просто до неба пойду» [22]. На що *Дяк* скрушно зауважує, що не хоче істини чоловік. І таки справді не хоче.

Принаймні у трьох місцях розмови *Гражданин* відкрито говорить, про нещирість *Селянина*. Під кінець розмови він звертається до *Дяка*: «Онъ хотя не учився писемъ, однако въдасть довольно въ чемъ есть воля Божія...» [23]. Тут доречно було б простакові сказати, що фраза ця підтверджує правдивість його небажання вчитись: якщо добре розуміє без навчання, то навіщо ж тоді вчитись? Але в контексті міркувань самого *Гражданина* фраза має інший сенс. Він намагається довести, що простака лукавить, коли відмовляється вчитись, удавано принижуючи себе через посилення на простоту. В його зреченні знання *Гражданинові* чується зарозумілість: «Не умѣть, но себе, еже глаголаты, и разумнѣйшого отъ насъ сказуеши быти и паки не умѣтность себѣ и глупость наводити» [24] (не вміє говорити, а потайки себе розумнішим

від нас вважає, навмисне напускає на себе глупоту [25]).

Підозрілість *Гражданина* - знавця Святого Письма - вносить у композицію розмови плутанину. Для висвітлення необхідності знань у людському житті зручніше було б вивести простака як людину неосвічену, темну тощо. Але простак не просто неосвічений, він затятий у своїй неосвіченості, і його підозрюють у лукавстві і зверхності. Тобто в будь-якому разі простак теж *знає*, але *не так і не те*, що *знає Гражданин* або Дяк. Йдеться про різні типи знання. На відміну від знання *Гражданина*, знання простака є «природно» притаманним людині, як істоті, котра причетна до повсякденного існування і має в ньому свій *світ*. Це світ, у якому укорінене його існування, вчинки, почуття, він не мислить себе в якихось інших контекстах, позаяк не відокремлює себе від безпосередньо даного. Цим забезпечується упертість простака, і в багатьох моментах вона справді видається слухною як точка зору здорового глузду. *Гражданин* намагається відокремити простака від його світу, розірвати його нерелевантний лад, але не знаходить ефективних аргументів, щоб зробити це. Амбівалентність ситуації простака - *знає і не знає* одночасно - спричиняється саме неможливістю комунікації з огляду на різні рівні обґрунтувань, що їх здійснюють *Селянин* і *Гражданин*. До речі, в аргументації *Гражданина* часто немає достатньої сили саме через те, що контекст, у якому набуває переконливості незвичайна практика передачі знань, сам іще має бути легітимований як авторитетна царина безумовно належного. В цій аргументації поєднується традиційна апеляція до священного авторитету з рясним цитуванням Святого Письма (і не всі цитати, як стверджує В. Литвинов, мають відповідники у посиланнях) [26], пафос проповіді та елементи логічного доведення. Проте авторитетність, якою в даному випадку опікується *Гражданин*, не є авторитетною у життєвому світі *Селянина*, що замкнений у колі повсякденного існування. *Селянин* не заперечує можливості такої авторитетності (не батьківської), але виносить усе це назовні свого світу, у царину опікування «освічених» людей.

Простак представляє свою позицію з мінімумом доведення, але вона все одно має переконуючу силу. Чи не вириває тут на поверхню тема «простака у собі» [27]? Простака в самій «освіченій» людині як alter ego носія знання, простака як перформативної умови знання і культури, інакше не могло б бути спільної мови між диспутантами і приводу для розмови. Освічений і обізна-

ний Індивід *знає* царину і потенціал неосвіченості, тому що сам із неї вийшов. Це - підґрунтя, на якому будується правота «освіченого» і його нерозв'язна проблема. *Те, що знає простак, те знає і його критик*, але для останнього це знання є проблемою, оскільки він намагається створити й відтворити не стільки можливість (як сам простак), але також і належність та необхідність переходу від знання як початкової інтуїції, що дана без вивчення Святого Письма і навчання взагалі, до знання як свідомого здобутку, отриманого в результаті послідовних зусиль і в цілеспрямованій комунікації з уповноваженими знавцями. Переходу не відбувається в самому діалозі, позаяк переконати простака не вдається, але чітко демонструється прескриптивна концепція знання-освіченості з усіма необхідними механізмами функціонування (збереження-передавання) і, також, безапеляційна вимога у відношенні до індивіда здолати *звичку*, стихійно набуті в досвіді стереотипи існування. Щоб прилучитися до такого знання, належить скасувати «батьківський» закон і прийняти інший закон, який не передається звичайними (буденними) шляхами, перебуває у віданні певних суспільних інституцій і стає доступним через певні ж такі небуденні суспільні практики. Проте мимоволі постає питання: навіщо така заміна? Що виграє від такої зміни людина? Адже вона в будь-якому випадку може бути моральною і жити у злагоді з суспільством або навпаки? Відповіді на це питання в діалозі немає. І це є проблемне поле «освічених» як в аргументації, так і в самообґрунтуванні.

Можемо підсумувати.

1. Войовничий простак (идіють) у діалозі представлений як невіглас, той, хто відкидає нагальність отримання знань, і це саме те, що потрібно, для викривання неприйнятності й неприпустимості простацтва з боку «освічених». Втім, крім просвітницького пафосу, а можливо, й завдяки послідовній його реалізації, незалежно від намірів автора, в діалозі виразно накреслюється тема простацтва як такої позиції, що має підстави і безпосередню переконливість.

2. Реконструйований образ простацтва апелює до специфічного горизонту людського існування - повсякденності, звички, звичаю. Регулятиви, які діють тут, є інтегрованими в людський світ і не потребують специфічних обґрунтувань і легітимації, виступають як первинні, отже, «природні» чинники, однаково притаманні і простаку (*Селянину*), й освіченому (*Гражданину*).

3. Жорстке протиставлення освіченого *Гражд-*

даніна й неосвіченого *простака-Селянина* є відзеркаленням зіткнення різних культурних парадигм. Суспільне життя в XVII-XVIII ст. перестає бути даною, заснованою на звичайній системі, яка має легітимну силу і спрацьовує автоматично. Натомість з'являється необхідність свідомо визначити поняття й цілі, визначити себе в суспільстві й культурі, тобто - роздвоюватися, розгтожнюватися на себе даного й себе, який має здійснитися за велінням культурного ідеалу. Онтологічний модус культури «освічених» — це модус належного і потенційного, модус простацтва - це апофеоз актуальності й даності.

4. Опозиція «простацтва» до «освіченості» виражає ситуацію зміни диспозиції авторитетів у культурі. Виокремлюється і відповідно потребує обґрунтування десакралізована сфера культури (наука як така, література як така, мистецтво тощо), яка мусить здобути статус закону духовного життя, але не підтримується вже «батьківсь-

ким» і Божественним авторитетом. Згадаємо сентенцію *Селянина* «не повчай - не піп». Це означає, що в буденному житті *Селянина* (простака) думка про легітимність повчань попа, так само як і батька, є очевидною і не потребує обґрунтувань (зрештою, ні піп, ні батько нічого екстраординарного не вимагали), але таких обґрунтувань потребує *право* і *приписи Гражданина* як речника десакралізованої і незвичайної культури.

5. У діалозі Т. Прокоповича імпліцитно репрезентується модерна проблема: як зробити безумовно необхідним те, без чого, не вступаючи у конфлікт із церквою і моральними законами, обходиться армія простаків?

Подальша розробка концепту *простоти* поглибить розуміння підвалин модерної української культури, позаяк драматична невизначеність між «освіченістю» і «простотою» стала специфічною ознакою цієї культури на століття.

1. Спробою такого аналізу можна вважати статтю В. Земи «Семіотика «простоти» в творах Іоана Вишенського» // Генеза.- К.: Генеза, 1997.- № 1.- С. 183-187.
2. Посилання в тексті зроблено на першу публікацію діалогу в книзі: *Верховской И.* Учреждение Духовной Коллегии и Духовный регламент. Материалы III отделения.- Ростов-на-Дону, 1916.- Т. 2.- С. 28-78.
3. *Морозов /7.* Феодан Прокопович как писатель.- СПб., 1880.-С. 152.
4. *Шевчук В.* Суспільно-політична думка в Україні від 1710-го по 90-ті роки XVIII ст. // Тисяча років української суспільно-політичної думки: В 9-ти томах - Т. 4,-Кн. 1.-К.: Дніпро, 2001.-С. 176-177.
5. В. Шевчук перекладає українською слово «идиогъ» як *йолоп*, при цьому втрачається певний горизонт історичних конотацій, оскільки слово приходить разом з латиною і несе в собі певну традицію вживання і тлумачення.
6. *Верховской И.* Вказ. праця.- С. 30-31.
7. Там само.— С. 34.
8. Там само.- С. 33.
9. Там само.- С. 33.
10. Там само.- С. 41.
11. Там само.- С. 32-35.
12. Там само.- С. 58.
13. Там само.- С. 39.
14. Там само.- С. 56.
15. Українська література XVIII ст. Поетичні твори. Драматичні твори. Прозові твори.- К.: Наук, думка, 1983.-С. 256.
16. *Верховской И.* Вказ. праця.- С. 57.
17. Ця антитеза доволі активно осмислювалася у письменстві протягом XVII-XVIII ст. у І. Вишенського, М. Козачинського, Г. Сковороди.
18. *Верховской И.* Вказ. праця.— С. 61.
19. Там само.- С. 34.
20. Там само.- С. 54-55.
21. Там само.- С. 33.
22. Там само.- С. 39.
23. Там само,— С. 67.
24. Там само.- С. 33.
25. Переклад на сучасну українську мову наводиться за текстом діалогу у виданні: «Тисяча років української суспільно-політичної думки»: В 9-ти томах - Т. 4.-Кн. 1.-К., 2001.-С. 381. (Переклад В. Шевчука).
26. Див. примітки до діалогу в книзі «Тисяча років української суспільно-політичної думки»: В 9-ти томах — Т. 4.- Кн. 1.- К.: Дніпро, 2001.
27. Саме в таку площину переносить питання В. С. Біблер. Див.: *Библер В. С.* Образ простеця и идея личности в культуре средних веков // На гранях логики культуры.- М.: Русское феноменологическое общество, 1997.-С. 95-137.

I. *Bondarevska*

CONCEPTS «PROSTAK» AND «PROSTOTA» IN THE DIALOG «RAZGOVOR GRAZZDANINA S SELJANINOM DA PEVTSEMILIDJACHKOM TSERKOVNYM» BY THEOPHAN PROKOPOVICH

The article offers a semiological analysis of concepts «simpleton» and «simplicity» in the structure of the dialogue by Prokopovich and in the context of changes to the structure of Ukrainian culture XVII-XVIII centennials. Attention is focused on the refusal of getting knowledge and argumentations of that.