
*С.Л. Йосипенко,
кандидат філософських наук,
докторант Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України*

УКРАЇНСЬКІ ЦЕРКОВНІ ІНТЕЛЕКТУАЛИ ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ XVII – ПОЧАТКУ XVIII СТОЛІТЬ І СТАНОВЛЕННЯ МОДЕРНОСТІ

Ця тема постала в межах історико-філософського дослідження української ранньомодерної духовної культури, зокрема відбору таких критеріїв, джерел і напрямів аналізу, які дали б змогу відповісти на його основне запитання – якою є роль знання, вченості, ідей у становленні модерності, – не переносячи при цьому на минуле сучасної номенклатури наукового і філософського знання, проблематики сучасної філософії та різноманітних амплуа сучасних інтелектуалів. Традиційними джерелами української ранньомодерної духовної культури є досить гетерогенний з погляду історика філософії корпус творів, передусім церковних інтелектуалів – представників того, що можна назвати, перефразовуючи Георгія Флоровського, “київським класицизмом” [1, 55]. До нього, якщо слідувати цій метафорі, слід зарахувати творчість тих кількох поколінь церковних ієрархів й інтелектуалів середини XVII – початку XVIII ст., які розробляли і виконували програму оновлення церкви, започатковану Петром Моголою. Предметом цієї статті буде визначення критеріїв, які дають змогу оцінити цей корпус творів як цілісний феномен інтелектуальної історії, а реалізовані в ньому ідеї – як чинник становлення модерності в період від Реформ до Просвітництва.

Намагаючись досягнути принципи “вченої та літературної взаємодії письменників, наприклад Лазаря Барановича, Інокентія Гізеля та Йоаникія Гаятовського, Лазаря Барановича і Феодосія Софроневича, Дмитрія Туптала і Стефана Яворського”, Микола Сумцов писав, що їхній “літературний зв’язок частково обумовлений тим, що всі ці письменники, включаючи сюди і білоруса Симеона Полоцького, були вихованцями одного й того ж вищого навчального закладу, Київської колегії, навчались тут майже одночасно і, вийшовши у світ, мали дуже схоже ієрархічне становище. Інша причина їх духовного єднання і взаємної підтримки полягає в тому, що головний ворог у них був один і той самий – войовничий католицизм. А особливо повинна була викликати духовне єднання південноруських письменників другої половини XVII ст. ще незгасла іскра національної малоросійської самосвідомості” [2, 21]. Якщо слідувати критеріям, вказаним М.Сумцовим, – ідейна, культурна і соціальна єдність, забезпечена вихованням в Києво-Могилянській академії (КМА), спільним церковним покликанням та культурною і національною ідентичністю, то до названих “письменників” можна додати ще багатьох церковних ієрархів й інтелектуалів, як тих, що були їхніми сучасниками і сподвижниками, так і представників пізніших поколінь, які вступають у активне життя вже на початку XVIII ст., зокрема Теофана Прокоповича, котрий був продуктом цього “київського класицизму” і водночас, багато чого в ньому не приймаючи, – його внутрішнім опонентом.

За такого розширеного застосування цих критеріїв перед нами постає проблема періодизації. На цілісність духовної культури періоду другої половини XVII – початку XVIII ст. неодноразово вказували різні дослідники, зокрема В.Нічик, В.Литвинов і Я.Стратій [3, 6–7], проте визначення його специфіки в термінах історико-культурних сутностей, таких як Відродження, Реформація, Бароко та Просвітництво, що спираються на реконструкцію відповідних їм комплексів ідей та способів мислення в текстах, самі по собі ще не розкривають тих соціальних механізмів, на підставі яких можна говорити про роль цих ідей та способів мислення у становленні модерності. Злагожденість творчої і практичної діяльності названих М.Сумцовим “письменників”

не могла бути забезпечена лише спільністю виховання та поглядів (багато хто з них, так само як і більшість професорів Києво-Могилянської академії, навчались не лише в ній), їхня взаємодія зумовлена також і тими обставинами, які робили можливою саму діяльність могилянки з підготовки церковних інтелектуалів такого типу, а отже, для визначення цього періоду як цілісного періоду в обраній перспективі слід звернутись до аналізу цих обставин та тих процесів, що спричинили як їх виникнення, так і їх зміну.

Першою з таких обставин є метаморфози, які в ранньомодерний період відбуваються у сфері освіти. Маючи всі підстави називати середньовіччя добою університетів, ми не можемо сказати те саме про ранньомодерну добу: якщо спробувати визначити її за найпомітнішим явищем освітнього життя, то це доба конфесійних навчальних закладів. Середньовічний університет був чимось більшим, аніж навчальний заклад, це був інститут, який втілював єдність європейської культури в межах єдиної церкви, єдиної мови, єдиної світоглядної парадигми, тоді як конфесійні навчальні заклади функціонують на зовсім іншій основі – немає єдиної релігії, є конкуруючі конфесії, проте залишається єдиний образ вченості, якому колегії, семінарії та конфесійні університети чи не однаковою мірою завдячують як середньовічному університетові, так і гуманістичному ідеалу знання доби Відродження. Змінились і їх функції – система конфесійних навчальних закладів у всій Європі була спрямована передусім на формування класу церковних інтелектуалів, які меншою мірою залежали б від місцевих феодальних інститутів, і більшою мірою – від централізованої церковної організації. Жак Лебрен підкреслює, що “великою революцією” XVII ст. є саме “революція семінарій, яка уможливило формування нового духовенства” [4, 417] – священнослужителів, які мають добру загальну освіту, володіють навиками роботи з текстами і дискусій з опонентами, мистецтвом проповідувати слово Боже і працювати з паствою. Немає підстав вважати, що цей тип священнослужителя наприкінці XVII – на початку XVIII ст. став поширеним в Україні чи в будь-якій країні Європи, проте можна стверджувати, що активне рекрутування українців на різноманітні церковні посади в Росії цього періоду свідчить про запитаність людей такої формації, про те, що Російська держава потребувала таких інтелектуалів і не лише для церковних потреб.

Заклад, де готувались українські церковні інтелектуали, виконував те саме завдання, що й інші конфесійні навчальні заклади – Києво-Могилянська академія ставила гуманістичний ідеал вченості і передбачений ним набір знань на службу церкві. Проте діяльність церковних інтелектуалів далеко не завжди вміщалась у межах тих функцій, на які їх орієнтувало їхнє виховання. Значною мірою тому, що це були інтелектуали “широкого профілю”: програма академії і колегій пропонувала значно більше, аніж це було потрібно для того, щоб зробити церковну кар’єру (яскравим свідченням цього є те, що дуже довго не було необхідності закінчувати повний курс навчання, або хоча б відповідати якомусь вищому освітньому цензові, щоб стати священником; для православного білого духовенства, де сини чи зяті парафіяльних священників були першими кандидатами на їхнє заміщення, для посідання цих посад був достатнім значно менший багаж знань). Зрештою Києво-Могилянська академія засновувалась не як семінарія, а як загальноосвітній конфесійний навчальний заклад, що прилучав до загальноприйнятої європейської вченості і мав на меті не лише гартування духовенства, а й виховання “конфесійно свідомих” освічених представників різноманітних прошарків суспільства – шляхти, козацької старшини, міщан, вільних селян, знання яких мали приносити користь як їм особисто, так і церкві чи державі. Саме тому в основу освітньої програми подібних закладів покладалась передусім не релігійні дисципліни і практики, а профанні моделі; наприклад єзуїти, “в тому, що стосувалося освітніх методів, об’єднали методики різних шкіл, включаючи навіть педагогічні правила Меланхтона” [4, 204].

Тому конфесійні навчальні заклади помітно сприяють не лише поширенню загальної освіченості, а й становленню на її основі професійного знання у різних галузях. Цю їхню роль можна простежити на прикладі становлення професійної філософії. На думку Ярослави Стратій, “філософія Києво-Могилянської академії була за своєю суттю першим етапом у розвитку професійної філософії в Україні. Вона була підпорядкована приматові теології, розглядалася переважно як помічник у справах віри, являла собою одну з модифікацій шкільної, так би мовити, “відчуженої” філософії, часом була доволі несамостійною. Проте її значення полягає у створенні власного інформаційного поля, необхідного для майбутнього розвитку філософського мислення” [5, 83]. Якщо взяти до уваги, що філософські ідеї функціонували в різних формах в Україні і раніше, а метою викладання філософії в академії не було формування фахових філософів, то роль цього “створення власного інформаційного поля” полягає передусім в інституюванні, легалізації та професіоналізації філософського знання шляхом засвоєння певних моделей ученості. Одним з найочевидніших і найсприятливіших наслідків цього, як підкреслює Я.Стратій, було подолання “інтелектуальної ксенофобії” кінця XVI – початку XVII століть, яке уможливило звернення до “зовнішнього”, нерелігійного і позаконфесійного знання [5, 74].

Інституювання та легалізація філософського знання в системі освіти відіграє особливу роль з огляду також і на те, що філософія того часу і в межах тодішнього образу вченості мала значно ширші інтелектуальні та інституційні функції, аніж сьогодні, відтак її включення до навчальних програм мало не лише теоретичне значення. Наприклад, у освітньому проекті Яна Амоса Коменського так визначаються три основні галузі, в яких реалізується людина: “Стосунки з природою, які встановлюються за допомогою універсального знання, представленого філософією та здобутого шляхом освіти; стосунки з іншими людьми, що регулюються гідністю та не мають на меті встановити політичний порядок; стосунки з Богом, які переживаються в релігії” [6, 275–276]. Становлення ранньомодерної освіти зумовлене цими практичними завданнями, проте інституціалізація масової освіти в цей період є проблематичною з двох пов’язаних між собою причин: вона передбачає масове поширення знання, організованого відповідно до елітарної моделі вченості, а засвоєння теорій (у давньогрецькому значенні цього слова) слугує меті їх практичного застосування. Описана система освіти постає передусім як чинник соціального перетворення, де освітня інструменталізація знання (в якій ідеї і теорії використовуються не відповідно до внутрішньої логіки їх використання, а відповідно до зовнішньої їм логіки) визначена передусім його соціальною інструменталізацією. Ця обставина є однією з головних умов постання інтелектуальної практики, яка зводиться не до пошуку і розв’язання нових наукових проблем, як це робить наука, яку можна назвати “наукою нового часу”, а до формулювання і обмірковування проблем та ідей, їх аргументації, передачі і поширення. Відтак для оцінки творчості і діяльності українських церковних інтелектуалів важливо не стільки розглядати корпус їхніх творів як продукт самостійної теологічної, наукової, філософської творчості, скільки аналізувати його як вираження складнішого феномена, центральним пунктом якого є постать інтелектуала – не філософа, в античному сенсі цього слова, не середньовічного вченого, і не вченого модерного типу, а соціального дієвця, наділеного здатністю перетворювати інтелектуальні практики на чинники релігійних, духовних і соціальних перетворень.

Поява категорії інтелектуалів є результатом інституювання згаданих інтелектуальних практик. Якщо середньовіччя, ця доба університетів, як твердить Ален де Лібера, “винаходить новий тип людини – “університарія” [7, 143], то ранньомодерний період – доба семінарій, колегій, академій та вчених товариств, породжує інший тип – інтелектуала. Вілем Фрайгоф наголошує, що “виникнення інтелектуалів є великою новацією модерної доби, це члени інтелектуальних та вільних

професій, буржуа, які живуть з їхніх рент, каноніки та посідачі інших доходів, вільні, щоб присвятити себе наукам і мистецтвам, духовні та світські, які навчилися самодостатньо обґрунтовувати і формулювати власну думку, а також незалежній творчості за допомогою методичних та наукових методів, якими їх наділив університет. Коли у XVIII ст. сподівання великої кількості з них виявляються фрустрованими, вони можуть стати силою, що загрожуватиме встановленій владі, якщо вони політики, церковники чи науковці” [8, 160]. Цей акцент на сподіваннях інтелектуалів є важливим з огляду на те, що інтелектуали – це не стільки служителі знання, скільки люди, покликані в індивідуальному порядку застосовувати це знання в певній професії і, ширше, в суспільному житті, відтак їх реалізація визначається як професійним успіхом, так і запитаністю в суспільстві.

Отже, позиція інтелектуала не є виключно інтелектуальною, це також позиція, яка впливає з соціального та інституційного поділу інтелектуальної праці та місця окремого інтелектуала в ньому. Проблема стосунків інтелектуалів та влади постає в ранньомодерному розподілі інтелектуальних і соціальних позицій, оскільки категорія інтелектуалів з’являється на основі того модерного розуміння знання, яке засадничо передбачає владний аспект, відповідно до беконівського гасла “знання – сила”. Щойно народжений прошарок інтелектуалів ототожнює себе передусім з певною владою – духовною чи світською, і це владне ангажування є не стільки зовнішнім, скільки внутрішнім інтелектуальним ангажуванням. Ален де Лібера підкреслює, що поява інтелектуала є “вирішальним моментом в історії Заходу, проте феномен, описаний соціологічно істориками, залишається все-таки не оціненим філософськи”. На його думку, саме “середньовічний університет є чітким відправним пунктом поділу праці, який сьогоднішня реальність дає змогу легко сформулювати: функція модерного інтелектуала є критичною, що відрізняє його від університарія. Інтелектуал є дівцем соціальних змін; університарій – безстороннім спостерігачем” [7, 143]. Відтак філософський інтерес до соціального ангажування окремого інтелектуала реалізуватиметься передусім у з’ясуванні внутрішньої детермінації цього ангажування, яку необхідно розглядати відповідно до тих реєстрів, згідно з якими організовується індивідуальна, але соціально структурована думка і дія. Цей комплекс реєстрів, на мою думку, окрім власне ідейно-теоретичного, повинен включати також культурно-психологічний та соціально-історичний; саме така градація дасть змогу перейти від збірного поняття інтелектуалів як соціального прошарку, що конститується на основі інституювання певних інтелектуальних практик, до аналізу діяльності окремих інтелектуалів, з урахуванням їх інтенцій і намірів, які розглядатимуться не лише як власне ідейні, зумовлені теоретично, чи особисті, зумовлені збігом обставин, а як соціально структуровані, зумовлені культурно-психологічними моделями поведінки мотиви. Можна стверджувати, що внутрішня суперечливість та проблеми соціального ангажування інтелектуалів виникають саме через автономізацію чи неузгодженість між собою тих логік, які діють на цих реєстрах.

Підставою розгляду діяльності інтелектуала саме в такій перспективі є його професіоналізація в соціальному сенсі та депрофесіоналізація в сенсі філософському; власне, це те, що відрізняє інтелектуала від мислителя чи від теоретика, від філософа в давньогрецькому розумінні, тобто від того образу, який тяжіє над європейськими інтелектуалами, університаріями та випускниками університетів з моменту прийняття в межах християнства аристотелізму, постання університетів та доби Відродження. Саме університет як інституція створює умови для цього явища, яке є пунктом зародження європейських інтелектуалів. На думку Алена де Лібера, “депрофесіоналізація філософії є тим, що визначає справжній момент народження інтелектуалів: епізодом, який передбачає і вимагає наявність міста... епізодом, який неможливий без університету, без контакту з його ідеалом, без поширення його самоствердження, коротше кажучи – без постання справжнього університетського філософського життя” [7, 12]. У

ранньомодерний період чинниками депрофесіоналізації виступають також інституції модерного типу: церква, яка намагається зберегти монополію на істину, і, приймаючи нову антропологічну ситуацію, забезпечує підготовку нових інтелектуальних кадрів священників; держава, яка дедалі більше потребує службовців для бюрократичного апарату. Разом вони зацікавлені в перетворенні університету на “кузню кадрів”, через що наука модерного типу не знаходить собі місця в ранньомодерному університеті і шукає інші способи інституювання – академії, товариства, “республіка учених”, продукція яких друкується і продається (в окремих країнах майже без обмежень), тоді як автори університетських курсів і підручників змушені прилагоджуватись до цього нового знання, до нових авторів, критику яких вони добре знають. Через це в дослідженні інтелектуальної історії модерності важливо не обмежуватись власне інтелектуальною творчістю чи її теоретичними аспектами, а брати до уваги також проблеми соціальної інструменталізації знання та особистого ангажування.

Такий розгляд творчості і діяльності інтелектуалів неможливий без переходу в аналізі соціальних механізмів інтелектуальної історії від соціальних структур до прагматики, тобто до інтенцій, що постають на ґрунті особистого зацікавлення, сприйняття, розуміння, збігу обставин тощо. Так, Мартін Мульсов у своєму дослідженні радикального раннього просвітництва в Німеччині, зосереджуючись на провідному значенні в постанні цього руху “європейської практики вчених дискусій та амбівалентної посередницької ролі ліберальних учених” [9, 1], наголошує, що при вивченні інтелектуалів слід брати до уваги як їхній соціальний статус, так і прагматичний вимір їхньої діяльності, який він пропонує вивчати передусім засобами філософської макроісторії, а не різних способів аналізу самих текстів: “чи може опис філіації ідей чи перебігу дискурсів здійснити те, чого вимагає такий задум? Дискурсивний аналіз свідомо знеособлює та робить анонімним, історія ідей працює з впливами текстів на тексти. Проте коли стає необхідним виявлення контекстів чи первісних намірів, слід вдатись до цілком конкретних особистостей і до якнайбільшого наближення до інтенцій дієвців. Якими би спокусливими не здавались переваги аналізу дискурсу в стилі Фуко, таке дослідження належить проводити в протилежному напрямку” [9, 27–28].

Відтак, визначаючи роль інтелектуалів у становленні модерності, цю роль слід визнати не лише за інтелектуалами як соціальною категорією, але й, враховуючи “збірний” характер цієї категорії, за її здатністю до персоналізації. Ця персоналізація відбувається відповідно до соціальних умов її функціонування, звичайно, якщо ми, як підкреслює сучасний соціолог, вважатимемо “соціальними умовами також і безпосередні обставини та орієнтації професійної діяльності філософа, а не тільки його стать, вік та класову належність” [10, 31]. Тому, на мій погляд, для історико-філософського дослідження духовної культури продуктивнішим буде аналіз текстів не за їх статусом продукції академічного чи неакадемічного виробництва (навіть якщо кожне з них можна вважати окремим і єдиним полем), а відповідно до їх класифікації як продукції окремих авторів інтелектуалів, включених у загальнокультурний інтелектуальний обмін, що включає міжконфесійні, політичні, філософські та теологічні дискусії. Умовою задіяння текстів у історико-філософському дослідженні такого жанру буде не приписування їм філософської цінності відповідно до зовнішніх критеріїв філософського тексту, а реконструкція філософської цінності джерел відповідно до їхнього функціонування у вченому полі їхнього часу, а при визначеності репрезентативності джерел для такого дослідження найважливішою стає їх соціальна та культурна запитаність (яку не слід плутати з читацьким попитом), задіяність у контраверзах, коротше кажучи, прагматика текстів, свідченням якої однаковою мірою можуть бути як явно чи приховано присутні в тексті інтенції, так і його слідування рутині обраної традиції.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. – Paris, 1983.
2. *Сумцов Н.Ф.* К истории южно-русской литературы XVII в. Вып. III. Иннокентий Гизель. – К., 1884.
3. *Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М.* Гуманістичні та реформаційні ідеї на Україні. – К., 1990.
4. *Nouvelle histoire de l'Eglise.* – Т. 3. Réforme et Contre-Réforme. – Paris, 1984.
5. *Стратій Я.М.* Філософія в Києво-Могилянській Академії // Київ в історії філософії України. – К., 2000.
6. *Pintacuda F.* La dignité de l'homme chez Comenius: les rapports de l'individu avec Dieu, la nature, les hommes // L'individu dans la pensée moderne. XVI–XVIII siècles. – Pisa, 1995.
7. *Libera A.* de Penser au Moyen Age. – Paris, 1991.
8. *Frijhoff W.* L'université à l'époque moderne (XVI–XVIII siècles) // Les universités en Europe du XVIII siècle à nos jours. Espaces, modèles et fonctions. – Paris, 2004.
9. *Mulsow Martin.* Moderne aus dem Untergrund. Radikale Fröhaufklärung in Deutschland 1680–1720. – Hamburg, 2002.
10. *Бикбов А.* Философское достоинство как объект исследования // Логос. – 2004. – № 3–4.