

Віталій Даренський (Київ)

ЕВРИСТИЧНІСТЬ ДІАЛОГІЧНОГО МИСЛЕННЯ Г. С. СКОВОРОДИ ЯК ФЕНОМЕН «КРИТИЧНОГО РОЗУМУ»

Vitaliy Darenskiy (Kyiv)

Heuristic Aspects of G. Skovoroda's Dialogical Thinking as a Phenomenon of Critical Mind

The author considers the heuristic aspects of G. Skovoroda's dialogical thinking, which are determined by scientific strategy of critical mind. The paper shows that the thoughts of philosopher contain alternative project of "enlightened" mind, which does not brake relations with mystic experience and Cristcentrism of European philosophical tradition, but actualizes that powerful potential of "enlightened" reason's critic which they contain. Typology of structural levels of dialogue as a philosophical method and as a special method of philosophizing, realized in Skovoroda's texts, is grounded here.

Дослідження філософії Г. С. Сковороди в силу його ключового значення для оригінальної філософської традиції в Україні є невід'ємним елементом розвитку сучасного філософування. Утім, з іншого боку, органічна включеність Г. С. Сковороди в контекст складних і неоднозначних процесів у європейській філософії XVIII століття ще не набула адекватного осмислення (попри всі декларативні заяви про «європейськість» філософа). XVIII століття – це доволі парадоксальний період *паралельного* розвитку контрверсних парадигм європейського філософування – від секуляризованого раціоналізму до нової містики і християнського неоплатонізму. Отже, Г. С. Сковорода є цікавим саме із «загальноєвропейської» точки зору саме тим, що унікальним чином поєднував у собі практично увесь ідейний спектр цього одночасно «мудрого і безумного» століття. До такого ж поєднання, наприклад, був здатний великий Гете, а взагалі подібних прикладів дуже мало.

© В. Даренський, 2010

«Атмосфера» текстів Г. С. Сковороди – це *напружене самовдосконалення розуму, який постійно рухається*, наполегливо долаючи власну обмеженість. Тут ми знаходимо специфічну стратегією «критичного розуму», яка, утім, принципово відрізняється за методом і стилістикою від того, що набуло назви «критичного розуму» у його Кантівському варіанті. Отже, мислення цього філософа містить у собі альтернативний проект «просвітництва» розуму, який не тільки не пориває із містичним досвідом і христоцентризмом європейської традиції, але навпаки, актуалізує той потенціал критики «природного» розуму, який вони у собі містять. Взагалі «критичний» розум відрізняється від неритичного або «природного» розуму тим, що перший віднайшов у собі ті базові структури досвіду, що не мають «емпіричного» походження, відрізняв їх від усього іншого і далі вдосконалює себе як у напрямі поглиблення цього базового досвіду, так і напрямі звільнення від «ілюзій» і просто помилок, які входять у суперечність з першим. Утім, робота «критичного» розуму матиме різний характер в залежності від того, що саме віднайдене в якості перісного, тобто над-емпіричного досвіду. Зокрема, у Кантівському варіанті цей досвід локалізовано в межах трансцендентальних структур «чистого» розуму, щодо яких все інше має бути лише емпіричною даністю. Однак, існує і принципово інший варіант локалізації предметності «першодосвіду», щодо якого Кантівські трансцендентальні структури самі виявлятимуться лише певною емпірично даною формою функціонування розуму у певних умовах, і не більше того. В рамках останнього підходу йдеться, насамперед, про досвід богопізнання, на який спирається класична метафізика. Цей досвід, набуваючи раціонально відрефлектованої форми, наприклад, дозволяє Р. Декарту стверджувати таке: «існування Бога я вважаю значно очевиднішим, ніж існування будь-якої чуттєвої речі» [5, с. 83]. А отже, якщо, наприклад, виявлені трансцендентальні структури «чистого» розуму не дозволяють нам зрозуміти, звідки в нас береться ця очевидність, то ми маємо визнати саме їх лише «трансцендентальною ілюзією», а зовсім не Предмет цього досвіду.

Класичним представником другого варіанту є Р. Декарт. А саме, можна згадати, як Р. Декарт у «Метафізичних розмислах» зауважує: «я шукав причину свого існування не тільки як речі мислячої, а в основному тому, що серед низки інших думок визнаю, що в мені присутня ідея суверенного досконалого буття, адже тільки від цього залежить сила мого доведення. По-перше, тому що ця ідея дає мені пізнати, що таке Бог, принаймні наскільки я здатен це збагнути... По-друге, тому що саме ця ідея дає мені нагоду дослідити, чи я існую сам по собі, чи через когось іншого, й виявити свої вади. І останнє, саме ця ідея вчить мене, що існує не тільки причина мого існування, але – що більше – ця причина містить у собі всі можливості вдосконалення, а тому вона – Бог» [5, с. 84]. Якщо окреслити своєрідну логічну схему

цитованого свідчення Р. Декарта, то вона матиме вигляд своєрідного «герменевтичного кола»: висхідна «ідея суверенного досконалого буття», по-перше, «дає пізнати, що таке Бог», по-друге, виявити джерело власного існування, а також «вади», що роблять його несправжнім; утім, і навпаки, висхідна «ідея суверенного досконалого буття» виявляється саме «ідеєю Бога» тільки після того, як пройшла «шлях» через названі висновки. «Критичність» розуму тут набуває граничної напруженості саме тому, що він повинен постійно обертатися в рамках цього «кола», постійно нарощуючи глибину рефлексії і достеменність першодосвіду. Утім, все це відбувається в межах індивідуального акту *cogito*, принципово абстрагуючись від факту інтерсуб'єктивності як основи формування структур досвіду.

Г. С. Сковорода належить до другого типу реалізації «критичного» розуму, утім, принципово відходячи від моделі *cogito*, розбудовуючи філософування або в формі діалогічного розуму, або художньо-молитовного дискурсу (строго кажучи, останній є граничною формою першого). Точніше сказати, філософ реалізує стратегію «розірваного *cogito*» (П. Рікер) як у «горизонтальному» (різносуб'єктність мислення), так і «вертикальному» (якісне самоперетворення розуму) вимірах. Якщо загальна логічна схема, висхідна «модель» рефлексій Г. С. Сковороди є доволі близькою до Декартівської (і, напевно, є похідною від неї на рівні загального інтелектуального контексту свого часу), то метод її розгортання є принципово іншим – *діалогічним*, тобто орієнтованим на інтерсуб'єктивну активність. Загалом повертаючись до моделі Сократівської *майевтики*, Г. С. Сковорода збагачує її, по-перше, діалогікою внутрішньої рефлексії, якої не знала Античність; по-друге, дискурсивними засобами християнської молитовної практики як форми рефлексивності.

На жаль, діалогічний метод філософування Г. С. Сковороди до цього часу не був предметом спеціального дослідження з точки зору його евристичності. Як відомо, в українській філософії першим зразком заглибленої і системної рефлексії над філософією Г. С. Сковороди є монографія Д. Чижевського 1934 року, у якій Г. С. Сковорода показаний, насамперед, як містик, причому у контексті західноєвропейської традиції. Визначення містики як способу пізнання у Д. Чижевського яскравим чином пов'язано із вищою діалогічністю людського буття: «сутність містики – у практичній сфері і полягає у науці про форми виходу людини за межі власного ества і зближення її з Богом» [16, с. 181]. У радянський період дослідниками переважно акцентувалися натурфілософські аспекти філософії Г. С. Сковороди, які штучно тлумачилися в термінах матеріалізму. Автентичне дослідження його спадщини, тобто у контексті християнської філософії, відновилося у 1990-ті роки. Зокрема, у статтях О. В. Роменця і Л. В. Ушкалова досліджувалися структури саморефлексії розуму як форми самопізнання, що

є ключовою темою всіх текстів мислителя [Див.: 13; 14]; І. П. Бетко знову повернулася до аналізу містичної природи мислення філософа [Див.: 2]; і, нарешті, В. А. Малахов переконливо показав *христоцентричний принцип* філософування Г. С. Сковороди [Див.: 10].

Виходячи із названого доробку, можна зробити наступний крок в аналізі принципів мислення класика української філософії: показати їх органічний зв'язок із *діалогом* як такою *формою*, яка не тільки безпосередньо відповідає кордоцентричній і христоцентричній філософії, а завдяки цьому набуває *смыслопороджущого* характеру як специфічний *метод* «критичного» розуму. Це дозволить конкретніше концептуалізувати спадщину Г. С. Сковороди в якості загальноєвропейського феномену «іншого», християнського Просвітництва.

Основною тезою даною статті є твердження, що для філософії Г. С. Сковороди є притаманним діалогізм не тільки як жанрова форма виразу думки, але, насамперед, як її внутрішня структура, «породжувальна модель». «Діалогічним, по суті, було все життя мислителя, сповнене пошуку шляхів до досягнення людського щастя» [4, с. 104], – зазначав В.С. Горський. Ця особливість визначається, насамперед, основним спрямуванням філософування Г. С. Сковороди, яке полягає у наполегливому зазіранні у таємничі безодні душевного і духовного буття – ті «глибини сердечні», в яких дух людини безпосередньо спілкується із Духом Святим, а душа стає здатною до понадчуттєвих переживань, до «духовних почуттів» (В. І. Шинкарук). Отже, специфіка предмета визначає специфіку методу і конкретну текстуальну форму філософування. Дійсно, предметність філософських рефлексій Г. С. Сковороди може розкриватися тільки через *діалог* у його чотирьох основних типах: 1) діалог «зовнішньої» (тіло і розсудок) і «внутрішньої» (*серце* як орган вищого пізнання) людини всередині самої особистості; 2) діалог у самій «внутрішній» людині двох різних онтологічних рівнів – *душі* і *духа*; 3) діалог людини як цілісності (вже без розрізнення на «зовнішню» і «внутрішню») із Богом, Який звертається до людини через Своє Слово у вигляді тексту Біблії, а також через специфічні переживання самої людини; 4) діалог між людиною і людиною, який не тільки виступає як літературний жанр, але і як специфічна форма пізнання і самопізнання, що пробуджує в людині внутрішній душевний неспокій, самокритичність і жагу духовного пізнання.

Всі чотири названі типи діалогу призводять до такого структурування свідомості, при якому реалії матеріально-предметного і соціального буття набувають функції символічних «шифрів» особистісного, духовно-душевного буття людей. Саме у діалогічному зіткненні внутрішній світ людини структурується як символічний «мікрокосм», глибинна «топологія» якого задана текстами Святого Письма. Отже, первісна, фундаментальна онтологія будь-якого діалогічного спілку-

вання задана своєрідним «трикутником»: людина («мікрокосм») – світ («макрокосм») – Біблія («мезокосм»). Біблія тут виступає як «світ» універсальних символів, що не тільки «опосередковують» смислові структури двох перших «світів», але – і це головне! – надають їм *софійного* виміру, виявляючи їхній *передвічний смисл*, явлений через Слово Боже. У своєму підсумковому творі «Діалог. Імя ему – потоп зміин» сам Г. С. Сковорода висловив це від імені «Нетлінного Духу» в словах, сповнених не тільки бездонного смислу, але й специфічної «барокової» краси:

«Не прекрасний ли храм премудраго Бога мыр сей? Суть же три мыры. Первый есть всеобщий и мыр обительный, где все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великий мыр. Другиі два суть частинныи и малыи мыры. Первый мікрокозм, сиречь – мырик, мырок или человек. Второй мыр символичный, сиречь Библия... А Библия есть символичный мыр, затем что в ней собранныя небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вечныя природы, утаенныя в тленной так, как рисунок в красках своих» [11, с. 338]. Зрозуміло, однак, що Біблія тут названа лише одним з «малих мирів» суто з точки зору матеріально-емпіричної (повсякденної), оскільки виглядає лише як одна з книжок посеред інших. Але за своїм *змістом*, містячи у собі прообрази усього тварного сушого так, як вони явлені через Премудрість Божу, *за змістом* незрівняно перевищує усе інше. Отже, через текст Біблії людина, за Г. С. Сковородою, має можливість бачити все тварне суще (макро- і мікрокосм) буквально *sub specie aeternitatis* – з точки зору вічності, тобто, *як і задля чого* воно творилося Богом. У свою чергу, опосередкування будь-якого пізнання і світобачення в цілому текстом Слова Божого – передвічного Логоса – власне, і співпадає із первісним, етимологічним смислом слова «діалог», оскільки воно складається із частки дйб – «через» і слова лпгпт, яке у своєму первісному значенні означало не просто «слово», але й «закон», «порядок», «смисл», тобто охоплювало увесь спектр значень, пов'язаних із тим, що М.Гайдеггер називав «світуванням світу» (*welten der Welt*). Отже, *філософування Г. С. Сковороди є «діалогічним» не тільки і не стільки у тому тривіальному значенні, що воно має відповідну жанрову форму або пафос «правдошукання», але, насамперед, тому, що воно полягає у опосередкуванні будь-якої думки і будь-якого предмету мислення явленим людині передвічним Логосом.*

В історії філософської думки, гранично узагальнюючи, можна типізувати два способи мислення, що визначають принципово різну предметність, методологію і стилістику філософського дискурсу. Перший з них пропонуємо називати *фізіоморфічним*, оскільки тут Універсум розуміється як сукупність природних процесів, а принципово надприродне буття (соціальне і духовне) осмислюється через

аналогію з певними елементами і явищами природної реальності. Граничними виразами цього типу є такі світоглядні орієнтації, як натуралізм і матеріалізм, які взагалі не визнають існування надприродного суцього, але певні елементи такого мислення є притаманними навіть Гегелю.

Другий тип можна визначити як *логоморфічний*, оскільки тут, навпаки, матеріально-предметне суще осмислюється як своєрідний «текст», тобто як символічно артикульоване опредметнення певного метафізичного смислу (звідси, наприклад, вислів Шеллінга про природу як «застиглий розум»). У своєму чистому і повністю розгорненому вигляді логоморфічне сприйняття суцього у європейській традиції було сформоване тільки в християнській філософії, хоча й вона (особливо у своєму західноєвропейському варіанті) часто використовувала традиційні фізіоморфічні стереотипи мислення, успадковані від Античності. Однак, з іншого боку, і в язичництві, окрім суто природнього для нього фізіоморфізму, були наявні також і елементи логоморфічного світосприйняття. Наявність останніх можна пояснити тим, що і у язичництві, як правило, зберігалася пам'ять про творення світу передвічним Словом, хоча тут цей акт був приписаний не єдиному Богові-Творцю, але розумівся як «розподілений» між багатьма «духами» стихій.

Центром біблійного логоморфізму є наскрізна ідея пізнання Творця через впорядкованість і красу його творіння – космосу і людини. Про це каже Псаломспівець: «Небеса проповідують славу Богу, і про діла рук Його віщає твердь... Немає мови, і нема наріччя, де б не було чути їх голос» (Пс. 18: 2, 4); «від величі краси створінь порівняно пізнається і Винуватець буття їх» (Прем. 13: 5); «адже невидиме Його, вічна сила Його і Божественність, від створення світу через споглядання творінь бачимо» (Рим. 1: 20). Дуже характерним і навіть парадоксальним є перший фрагмент, цитований із вісімнадцятого псалма, у якому йдеться про те, що «голос» небес і «тверді», що є «ділами рук» Божих, чути у всіх мовах і наріччях. Тобто тут знаходимо розуміння мови людської як свого роду «відголоску» того всезагального космічного Логосу Премудрості Божої – Софії, що «опредметнений» у бутті тварного світу. Звідси походить відома метафора «Книги Природи», яка, у свою чергу, «восходить», – зазначає С. С. Аверінцев, – до стародавнього уявлення про світ природи як певний «текст», що підлягає прочитанню і тлумаченню... Християнство бачить у природі створіння Того ж Самого Бога, Який розкрив Себе людям у Біблії; звідси витікає відомий паралелізм природи і Біблії як двох «книг» одного і того ж Автора (природа – світ як книга; Біблія – книга як світ). Ця ідея, одним з перших розвинена св. Максимом Сповідником, залишається популярною до епохи Бароко включно; вона, наприклад, висловлена у віршах англійського поета ХVІІст. Ф.Кварлі: «Цей світ – книга in folio, у якій великими

літерами набрані великі діла Божі: кожне створіння – сторінка, і кожна дія – красива буква, бездоганно надрукована» [1, с. 114].

Принциповий крок у трансформації логоморфічного світосприйняття саме в період пізнього Барокко було зроблено Г. С. Сковородою, який змістив акцент із природи (макрокосму) як «книги» на людину (мікрокосм) як «книгу», відповідне прочитання якої має передувати прочитанню «книги Природи»: причому останнє без цього, за Г. С. Сковородою, є взагалі неможливим: «Хотя бы ты все Коперниканский мыры перемерял, не узнав плана их, который всю внешность содержит, то бы ничего из того не было... Но кто может узнать план в земных и небесных пространных материалах, прилежавшихся к вечной своей симметрии, если его прежде не мог усмотреть в ничтожной плоти своей? Сим планом все создано и слепленно, и ничто держаться не может без него. Он всему материалу цепь и веревка. Он-то есть рука десная, перст, содержащий всю персть, и пядь Божия, всю тлень измерившая, и самый ничтожный наш состав. Слово Божие, советы и мысли *Ego* – сей есть план, по всему материалу во вселенной нечувствительно простершийся, все содержащий и исполняющий. Сія есть глубина богатства и премудрости его. И что может обширнее разлиться, как мысли? О сердце, бездно всех вод и небес ширшая!.. Коль ты глубока! Все объемишь и содержишь, а тебе ничто не вмещает» [11, с. 132].

Таким чином, Г. С. Сковорода інтерпретує логоморфічну структуру тварного буття як таку, що необхідним чином є «замкненою» на людину, а, отже, без «самопрочитання» сутності самої людини є принципово неможливою і «розшифровка» зовнішнього світу як Книги. На перший погляд, у такому повороті думки можна знайти прояв антропоцентризму Нового часу, певну конгеніальність «коперніканському повороту» І. Канта, який відбувся в той самий час. Однак, насправді, Г. С. Сковорода просто актуалізує одну із «архетипних» думок православної філософської традиції, класичний вираз якої знаходимо, наприклад, у наступному фрагменті з творів св. Василя Великого, який є коментарем до Божого поклику «Дослухайся себе» (Втор. 15: 9). «Точне спостереження самого себе, – коментує св. Василій, – дасть тобі достатні вказівки і до пізнання Бога. Адже якщо «дослухаєшся себе», ти не будеш мати потреби шукати слідів Творця в розбудові всесвіту, але у собі самому, наче у якомусь малому світі, роздивися велику премудрість свого Творця» [Цит. за: 15, 69]. Отже, філософський імператив самопізнання як умови пізнання усього іншого не є чимось специфічним для західного антропоцентризму, як це інколи вважається; більш того, можна стверджувати, що саме там він поступово втрачає свою онтологічну глибину, деградує до різних форм суб'єктивізму і агностицизму (а це, у свою чергу, потребує рефлексії його справжніх витоків).

Цитований фрагмент з «Наркіссу» Г. С. Сковороди фактично відтворює думку св. Василя Великого, надаючи їй певної конкретизації, принаймні у двох напрямках: у гносеологічному і антропологічному. У першому з них відбувається концептуалізація «серця» як органу вищого пізнання; у другому – уподібнення «мислей» людського розуму – самому Логосу Премудрості, що є передвічним «планом» тварного світу. У цьому контексті – у контексті глибинної специфіки логоморфічного способу мислення і світосприйняття – розкриваються онтологічні підвалини діалогізму Г. С. Сковороди.

Чотири типи діалогу у Г. С. Сковороди, сформульовані на початку статті, є чотирьма модусами логоморфічного способу світосприйняття і принципово відрізняються від того розуміння поняття «діалог», якого воно набуло у сучасній філософії. На відміну від останньої, де «діалогічність» частіше за все розуміється як «здатність суб'єкта сприймати і враховувати правомірність, внутрішню обґрунтованість не лише власної думки, а й інших способів міркування і висловлювань, що їх утілюють» [9, с. 324], у Г. С. Сковороди, як вже зазначалося, має місце саме «діалог» у його етимологічно первинному значенні – як *опосередкування індивідуальної думки всезагальним Логосом*. Утім, з точки зору правомірності інших світоглядних способів міркування філософування Г. С. Сковороди може здаватися абсолютно «монологічним», адже для нього «правомірним» є лише один-єдиний спосіб міркування – той, що веде до Істини, тобто до пізнання Спасителя Боголюдини через самопізнання. Отже, репрезентантою всезагального Логосу у даному випадку виступає сама людська природа, що розкривається через самопізнання. Звідси радикальне переосмислення міфічного Наркіса у Г. С. Сковороди: замість сюжету про егоцентричну самозакоханість виникає сюжет про відкриття божественної «внутрішньої людини» у глибинах гріховного земного «Я». Переосмислення міфічної постаті Наркіса (Нарцисса) є, взагалі, надзвичайно показовим щодо здатності християнського мислення знаходити у язичницькій спадщині саме такі граничні моменти, які «аналогічно» підводять до розкриття нового досвіду, що даний у Євангелії і у тому типі свідомості, який воно формує.

Отже, і сама «зовнішня», жанрова форма діалогів більшості творів Г. С. Сковороди є причетною до того фундаментального «діалогосу», що полягає у пізнанні Бога і безсмертної душі через «прочитання» індивідуального «Я» – саме таким чином, що ця форма слугує ефективним засобом налаштування на процес *трансформацій* смислових структур свідомості. Утім, у «Потопі Зміїному» – по суті, підсумковому тексті Г. С. Сковороди – відбувається граничне зближення форми і змісту, коли персонажами «діалогу» (як жанрової форми) стають безпосередньо Душа і Дух, що відповідають структурі «внутрішньої», «божественної» людини. Власне, саме *розрізнення* Душі і Духа, що на-

очно виступає лише наприкінці тексту, із самого початку являло собою той первісний елемент, протоструктуру «текстуальності» самого людського «Я» як носія власного «логоса», зверненого до пізнання Істини. Отже, те первісне, імпліцитне *розлічання* (йому відповідає концепт *différance* Ж.Дерріда) Духа і Душі спочатку виступало у різних «масках» («симулякрах», кажучи мовою постмодерну) співучасників ранніх діалогів, кожен з яких, як правило, репрезентував один з елементів цих бінарних опозицій. Хто саме і якою мірою – це, насамперед, предмет філологічного аналізу. Утім, з суто філософської точки зору важливим є остаточний «сюжет» розгортання Г. С. Сковородою вказаної опозиції як способу мислення і трансформації свідомості.

Загальна логіка цього «сюжету» полягає у проходженні кількох етапів, що відповідають чотирьом вказаним вище типам діалогічних процесів, у відповідному порядку. Першим етапом є «сократичний» тип діалогу між співрозмовниками, один з яких є досвідченим філософом (утім, характерно, що у «Наркісі» він виступає під ім'ям «Друга»). Результатом цього етапу стає майевтичний ефект усвідомлення менш досвідченими співрозмовниками реальності духовного буття, розрізнення «зовнішньої» і «внутрішньої» (і це вже перехід у другий етап). На третьому етапі більш досвідчений діалогіст починає говорити вже не від себе, не від власного розуму, а виступає як медіатор, екзегет Слова Божого, тобто переводить діалогічність у граничний, абсолютно-смысловий режим опосередкування передвічним Логосом (характерно, що на цьому етапі, як вже вказувалося, поняття «діалог» повертається до свого етимологічного значення). Нарешті, четвертий етап, чітко відображений у останньому творі, своєрідному філософському «заповіті» Г. С. Сковороди, полягає у дерзновенній «інтеріоризації» смислів передвічного Логосу – Слова Божого – індивідуальним людським розумом і душею, де у просторі між ними відбувається той завершальний Діалог у хронотопі вічності. Наскрізною символічною «фігурою» на всіх трьох етапах виступає розрізнення в людині смертного («староверного, пепелного... сегосветского» [11, с. 144]) і «нового» [11, с. 132] людського *серця*. Паралельно також виникає у Г. С. Сковороди і символічна пара, пов'язана з образом голови: «Но если не приблизишься и не сопряжешься с Тем, Кой есть твоей голове Головою, то останешься мертвою тенью и трупом. Если есть Тело над телом, тогда есть и голова над головою и вышше старого новое сердце» [там само]. Отже, як бачимо, традиційне розрізнення «зовнішньої» і «внутрішньої» людини розгортається тут за літургійною образною системою, адже його висхідним образом стає саме образ Тіла Христового, тільки за аналогією з Яким і стає можливим казати про *нові* «серце» і «голову». Таким чином, символіка двох «сердец» і двох «голів» у людині, що відображає її *онтологічну смерт-*

но-безсмертну двоскладність, не є у Г. С. Сковороди лише якоюсь «бароковою примхою», як це схильні трактувати деякі автори, але є результатом послідовного біблійного складу мислення.

Граничність такого режиму діалогу визначається *абсолютною інакшістю* Особистості Бога для людини, для подолання якої, відповідно, потрібна і гранична відкритість новому досвіду – зокрема, незрівняно більша, ніж для пізнання іншої людини або наукового дослідження матеріальних процесів. А парадоксальність у тому, що Бог найбільше безпосередньо відкривається людині начебто «у» ній самій – як поза-буттєва реальність у граничній глибині її власного особистісного «Я», що завжди є співвіднесеним з абсолютним «Ти». Ця співвіднесеність може не усвідомлюватися на рівні рефлексії, але без неї не може виникнути і сама людська свідомість, що існує тільки як «квазабсолют», здатний вмщати в себе нескінченність. Сам Г. С. Сковорода розмірковував про це у віршах за мотивами Псалмів:

Бездна дух есть в человеке, вод всех ширший и небес.

Не насытишь тем вовеки, что пленяет зрак очес...

Знай: не будет сыт плотским дух...

Бездна бездну удолвит вдруг. [11, с. 41-42]

Тим самим, йдеться про «співрозмовництво» або «двійництво» людини стосовно своїх власних буттєвих глибин, у який відкривається Надбуттєве. З іншого боку, саме тут ховається і найбільша небезпека, коли у рамках «природньої» свідомості, що не пройшла цей шлях, Бог як абсолютний Інший може заміщуватися у свідомості людини фантазією, що виступає під Його ім'ям (адже наше «я» тут просто проєктується на абсолютне «Я»).

Варто відзначити, що рефлексії над двоскладністю людини, а, отже, її внутрішньою сутнісною діалогічністю, стало однією з провідних тем філософії і богослов'я останнього століття. Утім, у цей період частіше застосовується термін «Я», у чому не можна не вбачати певний відхід від традиційної літургійної символіки, що була природньою для Г. С. Сковороди, а також вплив новітньої феноменології. «Саме в особистісному бутті, у граничній визначеності особистості і її знання про себе, – пише, наприклад, А. Ванеєв, – необхідним і достовірним чином вбачається, що наше “я” через розрив співпадає із абсолютним “Я”, що особистісний центр емпіричного індивідуума співпадає із абсолютним особистісним центром. «Через розрив» означає: дійсність такого співпадіння включає в себе смерть і воскресіння... оскільки із боку абсолютного “Я” це співпадіння є актуальним і дійсним завжди» [3, с. 229]. В нашому контексті маємо право додати до цього, що «через розрив» також означає і те, що саме це «через» (δια) передвічне Слово (λογος) забезпечує живу «актуальність і дійсність» для індивідуального емпіричного «я» відкритість його нетварного джерела і буттєвого осердя – образу Божого, «вну-

трішньої людини». Зазначимо також, що використання феноменологічного терміну «я» (ego) тут несе у собі небезпеку втрати апофатичного виміру богопізнання і тому має бути врівноваженим традиційною символікою, один з прикладів якої ми знаходимо у творах Г. С. Сковороди.

Сутнісна діалогічність самопізнання, що полягає в опосередкованості саморозуміння людини передвічним Логосом, даним у Святому Письмі, взагалі стає можливою тільки в тому випадку, коли відбувається онтологічна трансформація особистості, яка захоплює всі виміри її життя. Як пише В.С. Горський, «Г. С. Сковорода, спираючись на великі традиції східнохристиянської філософії, розуміє акт самопізнання не як гносеологічний, а онтологічний процес реального наближення людини до Бога шляхом заглиблення у себе. І результатом цього постає... переображення людини, обоження її. У самопізнанні... людина розкриває саму себе, повертається до глибинних основ свого життя» [4, с. 106]. «Розкриває себе» означає у даному випадку – розкриває у собі безсмертний образ Божий, який поступово стає сутнісною домінантою особистісного буття, що, власне, і фіксується традиційним богословським терміном «обоження» (утім, сам Г. С. Сковорода його не вживає, очевидно, із дидактичних міркувань). Обоження (θεώσις), за визначенням сучасного православного богослова митрополита Ієрофея (Влахоса), – «це причетність до нетварної благодаті Божої. Обоження ототожнюється і пов'язане зі спогляданням нетварного Світла. Воно називається обоженням по благодаті, оскільки досягається дією благодаті Божої. Це спільна дія Бога і людини, у якій Бог є діючим, а людина співдіючою» [7, с. 128]. Варто відзначити, що обоження людини починається спочатку як розумова дія, тобто як дія реального сприйняття Слова Божого, Якому співдіє внутрішнє слово людського розуму. Це і є «діалогосом» і у первісному сенсі «опосередкування словом», і у більш модерному сенсі діалога як «слова двох» – тобто синергії Слова Божого і людського. Сприйняття Слова розумом, активно-синергійною розумовою дією людини, у свою чергу, стає передумовою просвітлення і душевно-тілесного складу людської істоти, без чого обоження людини не відбувається.

Утім, реальне християнське пізнання є пізнанням *соборним*, оскільки неможливе поза причетністю до Церкви Христової, у якій принцип буттєвої причетності як основи пізнання безпосередньо реалізується у таїнстві євхаристії, і Яка зберігає *соборний розум* у формі догматичної системи і Священного Предання. Як писав прот. Василь Зеньковський, «Християнство вчить, що що істина відкрита не індивідуальному розуму, а *розуму церковному* – в понятті Церкви і треба шукати метафізичної опори пізнання – там пізнання спирається на Абсолют, який є Творцем буття. Тільки так можна пояснити *реальність* пізнання. Але поняття «церковного розуму» може бути

проясненим лише з вчення про Христа як Главу Церкви. Ми приходимо до *христоцентричного* розуміння знання, тобто до визнання того, що світлоносна сила, яка утворює наш розум і регулює пізнавальні процеси, походить від Христа (відповідно до формули у Євангелії від Іоанна, гл. I, про Христа як світло, «яке просвітлює кожну людину, яка приходить у мір»). Таке розуміння знання радикально заперечує принцип «автономії» розуму, що потребує перегляду всіх принципів сучасної науки» [6, с. 252]. Тексти Г. С. Сковороди у цьому контексті являють собою феномен збереження *культури соборного мислення* у двох його сутнісних вимірах: у висхідному розумінні «світла Христового» як *енергійного джерела зростання розуму* (зокрема, і принцип *lumen naturalis* філософії Нового часу насправді є раціональною експлікацією одкровення про наявність «образу Божого» в людині); у суто діалогічному сенсі розуміння Істини, що завжди відкривається «поміж» людьми. У свою чергу, принцип *соборності* як головної передумови та імманентної характеристики християнського пізнання може досліджуватися у багатьох аспектах.

Перший з них стосується сутнісного діалогізму християнської свідомості, яка конституюється як зверненість до вічного «Ти» свого Творця і Спасителя, а також як зверненість до «Ти» свого ближнього, у якому прозирається образ Божий. Принциповий аспект цієї теми пов'язаний із глибинним, первісним розумінням діалогу, що найбільшою мірою притаманне саме релігійній свідомості і також стає потужним чинником творчого самопрояву людини. Воно несе у собі особливий евристичний потенціал, бо не дає забути, що «діалог» первісно мислився не у контексті *розрізнення суб'єктів взаємовідносин*, але навпаки — в контексті їх *глибинної спільності* у межах єдиного, надсуб'єктного Слова, *через* яке тільки і можливе спілкування і взаєморозуміння людей з різними життєвими світами. Таке онтологічно первісне розуміння діалогу було концептуалізоване М. М. Бахтіним у метафорі «абсолютний третій», що означає той граничний смисловий горизонт «мене» та будь-якого «іншого», тільки завдяки наявності якого «я» з «іншим» взагалі *конституємося* у якості *співвідносних суб'єктів*, здатних до взаємодії і взаєморозуміння. Різним змістовним рівням діалогу відповідають принципово різні «треті співрозмовники», але сама їх наявність залишається інваріантною. Для типу, який умовно може бути визначений як тривіальний, таким «третім» є безпосередній життєвий світ співрозмовників, зафіксований у формах масової та групової свідомості; для діалогу в горизонті граничних, сакральних смислів «третім» стає Бог, являючи Своє Слово через Святе Письмо і через безпосередній духовний досвід віруючого.

П. Рікер у книзі «Сам як інший» вдається до аналізу глибинного аспекту становлення особистості, необхідним законом і «механізмом»

якої виявляється необхідність постійного *самоіншування*, яке фактично є нічим іншим як самотворенням *себе-як-іншого-собі*. За визначенням П. Рікера, «іншість не додається до самості іззовні, в якості запобігання можливим соліпсичним висновкам, а належить до її внутрішнього сенсу й до онтологічного конституювання самості... Я говорив... про розірване *Cogito*, щоб означити цю надзвичайну онтологічну ситуацію. Слід додати тепер, що вона створює об'єкт для *самого розіраного свідчення* в тому сенсі, в якому іншість, з'єднана з самістю, свідчить про себе лише в розрізних досвідах, відповідно до різноманітності побутування іншості» [12, с. 378–380]. Йдеться про своєрідну внутрішню полісуб'єктність і внутрішній діалогізм людської особистості, про фундаментальний характер «розіраного *Cogito*», який означає необхідність онтологічної вакансії певного «надсуб'єкту» в самій людині, наявність якого дозволяє їй постійно реінтегруватися із «розіраного» полісуб'єктного стану, підтримувати континуальність свідомості і осмисленість свого буття. Таким «надсуб'єктом», очевидно, в першу чергу, стає засвоєний, інтеріорізований людиною «текст» культури, який утворює апріорні смислоформи і навички індивідуальної свідомості. Однак, з іншого боку, сам «текст» культури завжди є внутрішньо суперечливим і фрагментарним (особливо у його індивідуальному сприйнятті) і тому стає таким «надсуб'єктом», що здатен реінтегрувати «розіране *Cogito*» лише *функціонально*, завжди залишаючи великий ризик «не спрацювати» у найбільш відповідальний момент. Однак, якщо «вакансію надсуб'єкту», окрім «тексту» інтеріорізованої культури, в свідомості і духовному досвіді людини «займає» також і Бог як джерело вічного буття і неосяжного смислу, то реінтеграція «розіраного *Cogito*», очевидно, стає незрівнянно потужнішою і змістовнішою. Це має безпосередній вплив і на творчі здібності віруючого розуму – він виявляється не тільки більш інтегрованим на основі досвіду трансцендентних смислів, але – саме завдяки цьому – і більш здатним до *активності* щодо «тексту» культури, маючи таку «точку опертя» поза ним, яка дає особливу *свободу* ставлення до наявних стереотипів культури, але поєднану із вищою *відповідальністю* за результати творчості в «горизонті» граничних цінностей.

Отже, в контексті описаної П. Рікером глибинної структури особистості релігія має розглядатися як *спеціальне культивування* внутрішньої відкритості не тільки розуму і свідомості, але і усєї людської сутності до нового досвіду – досвіду Іншого у символічному смислі: іншого смислу, іншого життя, Богу як абсолютному Іншому. Останній тип «іншування», очевидно, є найглибшим і найрадикальнішим, і тому саме він *найбільшою мірою культивує сутнісну відкритість людини як таку*. Акт віри у цьому відношенні є процесом *рефлексивного самоіншування* – відштовхування від свого недосконалого смертного «Я», від хибності й обмеженості попередніх форм досвіду. Тут діє принцип,

який латиною можна сформулювати як *transformo, ergo credo* або *reflecto, ergo credo*. Біблія утворює для людини світ, основним принципом буття у якому є стає *reflectio* у етимологічно точному смислі цього слова – саме «відштовхування» від власної смертної природи.

Інший важливий аспект діалогічного мислення Г. С. Сковороди полягає у широкому використанні природної символіки, що виступає своєрідною емблематикою духовних процесів. Логос природного буття – «макрокосму» – є найчастіше вживаним мислителем саме на першому з названих етапів духовного сходження. Внаслідок свого великого різноманіття і яскравості він потребує окремого розгляду, переважно з філологічної точки зору. Власне, філософсько-діалогічний аспект цієї символіки полягає у тому, що духовні «шифри», які відкриває Г. С. Сковорода у, здавалося б, повсякденних і нічим не визначних природних явищах, насправді також є невід'ємним елементом наскрізного діалогу трьох Світів, що знаходить своє завершення в обоженні і безсмерті людини. Через людину стає причетною до вічності і вся твар, – так само, як, за християнським вченням, вона стала смертною через наше гріхопадіння. «О, як помиляються ті, – писав великий православний мислитель О. Ф. Лосев, – хто вбачає у спостережуваних нами незмінних законах природи справжнє вираження сутності природи, як не бачать їх очі і вуха не чують таємного голоса природи, яка стогне від свого теперішнього життя і прагне до обоження!» [8, с. 149]. Отже, багата природна символіка, що використовується Г. С. Сковородою у діалогічних наближеннях до Істини, ніякою мірою не може бути зведеною лише до алегоричного стилю мислення, притаманного добі Бароко. Насправді вона несе у собі глибокий онтологічний зміст, який робить Природу невід'ємним співучасником вселенського Діалогу людини з передвічним Логосом.

Короткий розгляд глибинно-онтологічного смислу, який лежить в основі діалогічного філософування Г. С. Сковороди дозволяє зрозуміти не тільки «внутрішні механізми» його особистого мислення, але й сутнісну природу діалогічності як такої, зокрема її трансцендентні, метафізичні виміри, які витікають із онтології людини як *homo religiosus*. Підсумовуючи, можна визначити такі сутнісні елементи цього типу мислення: 1) ієрархічність рівнів; 2) опосередкованість містико-символічними структурами; 3) інтеріорізованість діалогічних процесів, а відтак, і внутрішня діалогічність самої людини як особистості; 4) вкоріненість у *христоцентричному* молитовному досвіді. Кожен з названих елементів має стати предметом окремого дослідження. В цілому, відкривається перспектива осмислення Г. С. Сковороди не тільки як важливого представника загальноєвропейського «іншого Просвітництва», але також і як попередника «філософії діалогу» ХХ століття.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Аверинцев С.С.** *София–Логос: Словар* / Аверинцев С.С. – К.: Дух і Літера, 2001. – 460 с.
2. **Бетко И.П.** *Сковорода-мистик в культурологической концепции Д. Чижевского* / Бетко И.П. // *Филос. и социол. мысль.* – 1994. – № 5-6. – С. 37-46.
3. **Ванеев А.** *Вторая новизна* / Ванеев А. // *Символ: Журнал христианской культуры.* – Париж, 1994. – № 32. – С. 211-248.
4. **Горський В.С.** *Історія української філософії: Навч. посібник.* / Горський В.С. – К.: Наук. думка, 2001. – 375 с.
5. **Декарт Р.** *Метафізичні розмисли* / Декарт Р. ; [Пер. з фр. З. Борисюк та О. Жупанського]. – К.: Юніверс, 2000. – 304 с.
6. **Зеньковский В., прот.** *Очерк моей философской системы* / Зеньковский В. В. // *История русской философии.* – Т. II (Ч. 2.). – С. 252.
7. **Иерофей (Влахос), митрополит.** *Православная духовность* / Иерофей (Влахос); [Пер. с новогреч.] – Свято-Троїцкая Сергієва Лавра, 1999. – 134 с.
8. *«Любовь на земле есть подвиг...»* (Из писем А.Ф.Лосева) // *Октябрь.* – 1998. – № 10. – С. 139-151.
9. **Малахов В.А.** *Етика: Курс лекцій* / Малахов В.А. – К.: Либідь, 2000. – 384 с.
10. **Малахов В.А.** *Христологічні мотиви у творчості Г.Сковороди* / Малахов В.А. // *Образ Христа в українській культурі: Монографія* / Під ред. В. С. Горського. – К.: КМ Академія, 2001. – С. 103-116.
11. **Сковорода Г. С.** *Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи.* / Сковорода Г. С. – К.: Наукова думка, 1983. – 542 с.
12. **Рикер П.** *Сам як інший* / Рикер П. – К.: Дух і Літера, 2000. – 412 с.
13. **Роменець А. В.** *Источник огненный (Учение о самопознании в диалоге Г. С. Сковороды «Наркисс»)* / Роменець А.В. // *Филос. и социол. мысль.* – 1992. – № 8. – С. 129-161.
14. **Ушкалов Л.В.** *Смысл «зеркальной» диалектики самопознания Г.Сковороды* / Ушкалов Л.В. // *Филос. и социол. мысль.* – 1992. – № 5. – С. 128-137.
15. **Флоровский Г.** *Восточные Отцы IV века* / Флоровский Г. – М.: Паломник, 1992. – 240 с.
16. **Чижевський Д.** *Філософія Г. С. Сковороди.* / Чижевський Д. – Варшава: Вид. Укр. наук. ін-ту, 1934. – 225 с.

Vitaliy Darenkiy, PhD in philosophy, Research fellow at the National Academy of managers in the sphere of Culture and Art

Віталій Юрійович Даренський – кандидат філософських наук, доцент, докторант Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв.
