Філософська та художньо-літературна творчість Г.С. Сковороди у контексті проблем сучасного людського буття

Матеріали
Всеукраїнської науково-теоретичної конференції
(квітень 2021 року)

ДРОГОБИЧ – 2022

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка
Кафедра філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного

Філософська та художньо-літературна творчість Г.С. Сковороди у контексті проблем сучасного людського буття

Матеріали
Всеукраїнської науково-теоретичної конференції
(квітень 2021 року)

Дрогобич – 2022

УДК 1(477)(092):101.9
Ф 56

Редакційна колегія:
Володимир Возняк – доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка
Тетяна Суходуб – кандидат філософських наук, доцент Центру гуманітарної освіті НАН України (Київ)
Мар'яна Галущак – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного ДДПУ імені Івана Франка

Рекомендовано до друку Вченою радою історичного факультету Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка від 10 травня 2022 року, протокол № 4.

Р е ц е н з е н т и :
Савельєва Марина Юріївна – доктор філософських наук, професор (Київ)
Ткаченко Олександр Анатолійович – кандидат філософських наук, доцент (Дрогобич)

Ф 56 Філософська та художньо-літературна творчість Г.С. Сковороди у контексті проблем сучасного людського буття : Матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної конференції (Дрогобич, 2021) / Ред. колегія: В.С. Возняк (головний редактор), Т.Д. Суходуб, М.С. Галущак. – Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ ДДПУ імені Івана Франка, 2022. – 152 с.

Збірник містить статті, підготовлені за підсумками Всеукраїнської науково-теоретичної конференції, присвячена майбутньому 300-річному ювілею з дня народження видатного українського мислителя (Дрогобич, 2021 р.). Творчість Г.С. Сковороди розглянута та проаналізована з різних сторін: моральнісно-особистісні вибори філософа, сократівський діалог мислителя, релігійний контекст творчості, екзистенціальний та філософсько-освітній виміри. Міститься філософсько-релігієзнавча аналітика ряду творів мислителя.

Для науковців, студентів, всіх, хто цікавиться творчістю Г.С. Сковороди.

Статті друкуються в авторській редакції.

© Возняк В.С., Суходуб Т.Д., Галущак М.С. 2022

Тетяна Суходуб (Київ)

СОКРАТІВСЬКИЙ ДІАЛОГ Г.С. СКОВОРОДИ: МОРАЛЬНІСНО-ОСОБИСТІСНІ ВИБОРИ ФІЛОСОФА

Традиція діалогових філософських роздумів, яка йде від Сократа, знайшла у творчості філософа, поета Г.С. Сковороди гідне продовження.

Але що маємо на увазі, коли звертаємось до поняття «сократівський діалог»? У відповіді на це питання індивідуалізація інтерпретацій, звісно, не тільки допустима, а й закономірна, адже без цього не буває герменевтичного пошуку смислів тих чи інших соціокультурних феноменів. Втім, цілком можливо виділяти і якісь їх тлумачення, що є сталими в історико-філософських розмислах.

Так, щодо сократівського філософствування як безпосереднього спілкування людей, які співбесідують один з одним, бажають істинно пізнавати себе і світ, незмінно підкреслюється розуміння давньогрецьким мудрецем філософії як способу життя, коли філософська «теорія» і вчинки тих, хто філософує, стають гранями індивідуальної самосвідомості та життєвого шляху людини. Напевно, не зайве нагадати і про те, що сократівська діалектика пов'язувалася насамперед з *іронією*, що передбачала пошук слабких місць у висловлюваннях учасників діалогу, виявлення в них логічної суперечливості або відсутності послідовності у міркуваннях, тим самим закладався сумнів у істинності підсумкових тверджень, а також з *майєвтикою* – особливим мистецтвом, яким *має* володіти філософ, покликаний допомагати людям пройти шляхом істинного пізнання.

Такі зобов'язання, відповідно до сократівської логіки, пов'язані з виконанням головного завдання філософії – «другого» народження людини *людиною*, причому такої, яка справді *знає*, отже зорієнтованої у своєму житті, діяльності, творчій активності на знання об'єктивне, тобто таке, що не залежить від чуттєвості, власної чи чужої думки (тим паче, гадки), а спирається на безумовні, всезагальні начала буття, їх розуміння на основі раціонально обґрунтованих суджень.

У такому спрямуванні діалогова традиція філософствування, що формується, тлумачила істину як ідеал пізнання (на відміну, наприклад, від вчителів Сократа софістів). Істина виступала якоюсь всезагальністю (Логосом, законом, необхідністю), в сутність якої можна проникнути лише поєднуючи людські зусилля та зіставляючи різні гносеологічні позиції. Інакше висловлюючись, бесіда, що об'єднує людей у «сократівському діалозі», служила умовою досягнення істинного знання. Але не лише в

цьому єднанні людей заради істинного розуміння себе та світу, проявляється суть філософської справи, згідно зі сократичною традицією.

Головне, мабуть, полягає у тому, що філософи *діалогової* культури мислення визнають передусім (і завжди!) верховенство *думки*, верховенство думки над самими собою, тобто, визнають найпершу значущість саме *Думки*, *Мислення*, а не авторського «я» – тому-то сократівська іронія і має незмінне завершення: «Я знаю, що нічого не знаю». І скепсис цей закономірний, бо над філософом-людиною, що йде шляхом Діалогу, спілкування з іншими, завжди матиме першу позицію думка, істина (добро би, якби такою людиною і відкрита…, хоча останнє і неістотно). Маючи ж, таким чином, знання про своє *не*знання, людина, звичайно, не зупиниться на якомусь етапі обраного нею шляху, а пізнаватиме себе саму (а разом із собою і світ) далі, адже шлях пізнання як *само*пізнання нескінченний. Інакше кажучи, філософія як майєвтика навчає людину, яка прагне пізнавати, завдяки майстерності вчителя *народжувати* в спілкуванні з іншими в собі самій *думку*, що веде до розуміння істини, але і дає, що цілком закономірно, усвідомлення і власної обмеженості в пізнанні, а це, напевно, і є особливим знанням, яке прийнято називати філософською мудрістю.

Тобто, цілком зрозуміло, що у сократівській тезі про знання як власне *не*знання проявляється не стільки моральнісна скромність або розуміння неможливості досягти всієї повноти знання, скільки переконаність у правильності вибору – вибору шляху філософського пізнання, що веде людину від сумніву в істинності існуючих відповідей та критичної оцінки предмета дискусії – до дефініції та судження, що несе істину, і тому стає переконанням. Ось така орієнтація на *думку*, зацікавленість у її народженні дозволяє філософам діалогу бути незляканими – яким би грізним не було б будь-яке інше «верховенство», що йде не від людей, які філософськи бесідують між собою та ставлять перед собою завдання дійти у своїх міркуваннях до істини. «Верховенство» ж, яке визначається соціально ієрархічно, або точніше – начальницьким «старшинством» сильних світу цього (що не знають діалогової традиції та й не бажають спертися на культуру мислення керованих, зате мають часто хибну «авторитетність»), не має значення для філософів діалогу. Тому якими би не були важкими конкретні долі, філософи, які слугують культурі діалогового мислення, назавжди вписані в історію людства. У цьому сенсі Сократа невипадково називають «людиною людства». Але такою ж самою «людиною людства» є і Григорій Сковорода.

Як доводили ці авторитетніші мислителі (і насамперед своїм життям), філософія діалогічна не тому, що метафізичні міркування можуть бути побудовані у формі діалогу (хоча це саме й прийнятне), а насамперед тому філософія *діалогічна*, що вона *не*догматична. Тобто, для філософського

мислення важливим є духовно-інтелектуальний пошук, сумісний роздум людей про «єдину» (одну на всіх) філософську істину. Некритично ж прийняті істини мало стоять, ціннісно є мізерними і тому будь-якої миті можуть бути замінені іншими «істинами». Саме тому філософ – завжди *спів*розмовник, наставник, просвітитель, у гіршому разі – інтелектуальний опонент, але ніколи – не ворог і не противник, не суддя і не прокурор для людей, котрі стали на шлях філософського пізнання, хоча про мислення та людські помилки, заблудження судити може із інтелектуальним задоволенням. Але це «суд» думки над думкою, «вирок» зрілої думки – думці незрілій, не вивіреній спілкуванням між людьми. Ворогом же філософ не виступає ніколи, навіть стосовно своїх неправедних суддів та несправедливого суду. Про це говорить як ситуація суду над Сократом, що мала місце у 399 р. до н.е., так і вихід з соціального світу своїх сучасників в інший – світ духовного буття, вибір Сковородою мандрування як образу життя, зроблений філософом у 1766 р.

Здавалось би, навіть з погляду елементарного здорового глузду дивно виглядає, що філософ, який *виключно міркує*, який навчає інших *мистецтву мислити*, починає викликати *не*прийняття. Причина одна – не можна мислити, коли дозволено *не*мислення. Звідси, позиція філософів (хоч Сократа, хоч Сковороди) не могла не заважати усім зацікавленим у закріпленні «потрібного» (у чиєїсь свідомості) стану справ. Вони ж, вільно мислячі, «заважали»: заважали *розумним*, але таким, що міркують прагматично, з позицій розсуду, або відповідно до конформістського світогляду розумним (при цьому, звичайно, таким, хто насправді розуміє справжню ціну й *іншому* уму, який в даний момент виганяється, усувається зі світу людей), але, як стверджував Григорій Савич, «Всяка имѣет свой ум голова…» [8, с. 205]. І, напевно, нікуди від цієї різниці розумів не подітися…, бо, як правило, не складається можливість їх мирного співіснування... Долі філософів якраз і виказували цю ситуацію – такі різні «уми» та «голови» й існують у цьому світі принципово по-різному. Заважали філософи і *нерозумним* (які не втомлюють себе справою справжнього пізнання і тому цілком задоволені викривленим знанням, що лише приймає образ істини – у цій свідомості «остаточної»); заважали вони і тим віруючим співвітчизникам, які хотіли вірити лише з позиції їхнього власного тлумачення «правильної» форми віри. Неугодність, таким чином, філософів насправді демонструвала неугодність філософської думки, несприйняття обивательського штибу світовідчуттям метафізичного типу мислення.

Звичайно, зазначені позиції виступають у своїй суті типовими як для часу Сократа, так і для часу Сковороди, втім, і для інших часів, так як всі ці людські типи, свідомо чи мимоволі стверджують, причому не тільки в пізнанні, а й у житті, нерозумний догматизм або настільки ж нерозумний

фанатизм, принципи викривленого, отже і хибного, шляху пізнання, що глушить, по суті, будь-яку вільну думку, не дозволяє розвинутися культурі справді філософського мислення. Тому цілком зрозуміло, що філософська позиція і Сократа, і Сковороди, які бажають відійти, відмежуватися від будь-якої догматики, від підпорядкування думки якимось наперед встановленим, кимось для чогось створеним «правилам» життя і відповідно – «правилам» нібито істинного розуміння, не могла не бути неугодною. Роздум, що відкриває філософську Істину, опинявся, отже, в обставинах процвітання невігластва, і, по суті, був незатребуваним, непотрібним.

У цьому відношенні дуже точно описує історію розриву Г.С. Сковороди з інституалізованим соціальним світом та його відхід у світ мандрівництва, творчості, у світ вільної думки В.Ф. Ерн: «Сковороді було 44 роки. Він уже став відстоюватися, впізнав свою “думку” і тому *правила доброзичливості* юнацтву захотів вселяти по-своєму. Ось перші слова його першої “лекції” (у Харківському училищі – Т.С.), що показують, якоюсь певною мовою заговорив Сковорода: “*Весь світ спить*, та ще й не так спить, як сказано про праведника: якщо впаде, не розіб’ється... Спить, глибоко простягнувшись. А наставники, що пасуть Ізраїля, не тільки не пробуджують, але ще й погладжують”. Як каже Срезневський, “хвилювання було готове”. *Єпископ обурився*. А коли ці лекції записані були Сковородою, їх вимагали на розгляд. “І тоді буря повстала на нього всією силою”. Пішли пояснення, унаслідок яких Сковорода знову було вигнано. Це було останньою спробою Сковороди йти звичайною дорогою» (виділено – Т.С.) [10, с. 337].

Як бачимо, безпосередній «вихід» Григорія Савича зі звичного кола життя супроводжувався драматичними та малоприємними подіями, що перервали його щире викладацьке служіння молодим умам. І хоча новий життєвий етап був сповнений творчими відкриттями, ідеями, що мають неминуще значення для культури філософствування, зауважу, що життя, яке так радикально змінилося, для самого філософа було справжнім випробуванням, невидимою нікому трагедією, в якій Сковороді потрібно було самісним чином визначатися й цілком самостійно… І «він поставився до свого завдання мужньо, активно, – як оцінював вибір філософа В.Ф. Ерн, – і, читаючи Сковороду, найменше можна захотіти повзати рачки, як глузливо висловив Вольтер своє враження від читання Руссо» [10, с. 340].

Слову В.Ф. Ерна про філософа віриш і тоді, коли він (як сам пояснював, «з деяким перебільшенням») заглядав у те, що «…може бути названо “підпіллям” Сковороди… Дехто схильний вважати Сковороду ідилічно цільним, наївно-гармонічним. Це глибоко невірно. Цільність Сковороди *трагічна*, і гармонія його – плід болісного καθαρσις’у (катарсису – Т.С.), *ним пережитого*» (виділено – Т.С.) [10, с. 326]. Цим новим буттям, що розширило горизонти розуміння життя, мабуть, можна пояснити і

опосередковану «полеміку» Г.С. Сковороди із новоєвропейською філософською думкою. Він знайомий з ученнями І. Ньютона, Н. Коперника, але проблематика їх роздумів не цікавить філософа. Сковорода *інакше* відчуває світ. Так, якщо Г. Лейбніц існуючий світ бачить «найкращим із усіх можливих світів», то в цей же час Г. Сковорода носить у душі своїй глибоку скорботу, бо чує таємні ридання світу: «Ах ти туга проклята! о докучливий смуток! / Гризеш мене замолоду, як моль сукні, як іржа сталь! / Ах ти нудьга, ах, ти мука! люта мука! / Де не піду, все з тобою, всюди всякий час. / Ти, як риба з водою, завжди біля нас. / Ах ти нудьга! ах ти мука! люта мука» [8, с. 216].

Якщо в цьому сенсі спробувати порівняти філософський світогляд Г.С. Сковороди з подальшою історією філософії та культури, то цілком закономірно, на думку В.Ф. Ерна, що сковородинський песимізм буде чутним у «таємних сльозах світу» – образі, створеному Ф.І. Тютчевим, і в ідеї «сірого філософа» у В.С. Печерина, й у нестерпній нудьзі як світовідчутті, що так мучив В.С. Соловйова… Не можна не відзначити і ту обставину, що песимізмом, трагічним умонастроєм буде переповнена і вся *не*класична філософська думка (від А. Шопенгауера, С. К'єркегора, Ф. Достоєвського і до Ф. Ніцше, Е. Гартмана, М. де Унамуно). Тон трагізму у творчості наступного покоління філософів змушує уважніше вдивитися у творчість Г.С. Сковороди, адже трагічні передчуття філософа XVIII століття, часу панування «просвітницького» оптимізму та ідеї цілковитого прогресу, у цьому контексті просто дивовижні.

Проте, всупереч *не*прихильності долі та внутрішньо переживаному трагізму людського буття, філософ не став, образно кажучи, пустельником-одинаком. Крім близьких друзів, постійною супутницею його життя була Біблія, з якою він ніколи не розлучався і «ставився до неї, як до живої істоти, називав її нареченою своєю…» [10, с. 340]. А в поетично виписаному діалозі *людини* та *мудрості* філософ показав істотний зв'язок своєї «нареченої» з попередньою духовною традицією: «*Людина*: Люба сестра! Чи як тебе назвати? / Доброти всякої ти / і струнокості ти мати. / Скажи мені ім'я ти, / Скажи своє сама; / Адже всяка без тебе дурна у нас дума. / *Мудрість*: У греків звалася я Софія в древній час, / А мудрістю кличе всяка руська людина. / Але римлянин мене Мінервою назвав. / А християнин добрий / Христом мені ім'я дав…» [6, с. 241].

Проте, відходячи, ухиляючись, відвертаючись від світу, що насувався на нього – світу чужих і байдужих до філософської справи людей, Сковорода, ділячись своїми враженнями про проблемність людського існування в листі до друга, розумів, що «плаває в гавані той, чиє життя позбавлене метушні. Хто далекий від турбот та честолюбства. Хто обережно довіряє себе хвилям цього світу…» [5, с. 370]. Наслідуючи цю настанову, філософ набував нового досвіду буття, судити про який

повніше, з розумінням смислів поставлених ним акцентів, допомагають, як можна припустити, псевдоніми, що говорять як про духовний світ мислителя, так і про його досвід «нового» життя: йдеться про такі, наприклад, псевдоніми як «Пустельник», «Любитель і син світу», «Любитель священної Біблії», які, швидше, не вигадані, а вистраждані імена філософа Сковороди.

І на всьому цьому непростому життєвому шляху важливим для Сковороди співрозмовником залишався Сократ [див.: 1, с. 65]. Зв'язок між цими чудовими особистостями, як можна припустити, ніколи не переривався. Далекий друг притягував філософа, звичайно, глибинною близькістю їхніх учень, життів, світоглядних переконань. У листах Г.С. Сковороди до М.І. Ковалинського можна знайти прямі звернення до античного філософського побратима: «Найдорожчий Михайле! Дехто, каже Сократ, живе, щоб їсти і пити, а я – навпаки. Далі, *більшість* зовсім *не знає, що означає жити*…» (виділено – Т.С.); «…Сократ серед чуми залишився неушкодженим, звикнувши до найсвятішого способу життя, до простої та помірної їжі…» [5, с. 361, 362].

Крім того, для Сократа діалог, спілкування – шлях пізнання та мистецтво. І для Сковороди це також пізнання і мистецтво, але зодягнене не тільки в живе слово, філософське слово, а й у слово поетичне та епістолярне. Інакше висловлюючись, діалог у Сковороди – не тільки літературний жанр, а й жанр філософських роздумів, спосіб філософствування і образ життєвого шляху, що дарував філософу нескінченні зустрічі з самими різними людьми, досвід спілкування з ними, через який розумілися смисли людського буття. Чимало творів філософа вже в назвах своїх несуть поняття діалогу, бесіди, розмови: наприклад, «Наркіс. *Розголос* про те: Пізнай себе», «*Діалог*. Ім'я йому: Потоп Зміїн», «*Діалог*, або *розголос*, про стародавній світ», «*Розмова* п'яти подорожніх про справжнє щастя в житті», «*Бесіда*, наречена двоє…», «*Розмова*, названа Алфавіт, або буквар світу» (підрозділ «Дружня *розмова* про душевний світ» (курсив – Т.С.) та ін.

Справді, у цих мудреців є багато спільних рис. І один і інший вважають людину предметом філософського знання, розуміють філософію як мудре слово, як любомудрість, смисл же філософування – стати образом життя (звідси життя і вчення – грані одного й того самого людського покликання – бути філософом). Та й кредо мислителів тотожне – древній напис на Дельфійському храмі Аполлона: «Людина! Пізнай саму себе». Інакше висловлюючись, обидва мудреці виходять із того, що джерело істинного філософського знання – людське *само*пізнання, оскільки не можна знати світ, не розгадавши самого себе. А зв'язок людини зі світом є такий, що все, що існує у великому світі, не може не існувати і в малому світі, тобто в людині. Силу ідеї самопізнання, з якої виходив філософ Г.С.

Сковорода, особливо відзначив В.Ф. Ерн у своїй доповіді, прочитаній 9 березня 1911 року на засіданні Релігійно-філософського товариства пам'яті Вол. Соловйова: «Особистість Сковороди, – сказав він, – яка знайшла сильний вираз у його житті, – не менш велика філософська цінність, ніж його твори», «Якщо Сковорода, син простого козака, стає одним із найцікавіших європейських філософів XVIII ст., то цим зобов'язаний він не школам, в яких навчався, не середовищу, в якому обертався, не впливам, що отримуються від оточуючих людей, а єдино собі, силі свого устремління до філософського самопізнання» [10, с. 321].

Отже, вищезазначені вихідні ідеї сократичного типу філософствування проростають у літературній та філософській творчості Г.С. Сковороди, у його ученнях про щастя людини, яке полягає у спорідненій праці, про дві натури – (видиму, тварну) і невидиму (Бог, «безначальне єдиноначало») і три світи (або види буття). Латинське слово «natura» означає природу або єство, їм «означається все-на-все, що тільки родиться у всій світу цього машині; а що знаходиться ненароджене, як вогонь, і все, що народжується взагалі називається світ» [7, с. 263]. Розгорнуте міркування про дві натури знаходимо в «Наркісі»: «Весь Світ складається з двох натур. Одна видима, інша невидима. Видима називається тварь, а невидима – Бог. Ця невидима натура, або Бог, всю тварь пронизує і містить» [3, с. 103].

Видима і невидима «натури» становлять основу кожного із трьох світів: макрокосму – світу помешкання людини (всезагальний, великий світ, «обітельний», космос, природа); мікрокосму (малий світ, «мирок», «мирик», людина) – світ людини, соціуму; символічний світ (біблійний світ) – таємноподібний, що є системою символів, що говорять про невидиму натуру. Нескінченний у своєму розвитку макрокосм («вінок з віночків») чи «перший світ» розглядається філософом як сукупність особливих видів буття, що мають свої закони існування. Світ символів пов'язаний з «невидимою натурою», сутністю світу, тобто Богом: «Слово твоє істина є. Євангеліє твоє є запаленим ліхтарем, а Ти сам – у ньому світло» [3, с. 108].

Згідно Сковороді, людина, прийшовши до невидимої натури, народжується вдруге, стає духовною істотою, вільною і вічною людиною, бо невидиме не зникає. Завдяки цьому в людині над тілом завжди панує дух чи думка. Інакше висловлюючись, тимчасовим, тлінним є лише матеріальне, якому філософом протиставляється Бог чи вічність. Вічність і тлінне – подібні до яблуні та її тіні, тобто до живого і мертвого. У людині ж зосереджено і тимчасове, і вічне, звідси виростає сковородинське вчення про внутрішню людину, яка є людиною істинною. Смерть як межа буття земного і трансцендентного відокремлює людину «внутрішню» від «зовнішньої», але істинна (внутрішня) людина ніколи не вмирає, а втрачає

тільки тінь свою. Але це лише суха ідейна канва сковородинського вчення, яка, звичайно, не розкриває всю живу привабливість його слова про досвід духовного сходження людини до *вічного*.

У цих сковородинських ідеях, безумовно, відчувається і платонівський ідеалізм, і християнський креаціонізм, але не менш важливо побачити в них і власне його, філософа Сковороди, інтерпретацію натур і світів, що представляє собою оригінальне вчення про людину, здатну подолати у видимій (тварній) натурі власний «нарцисизм», самозакоханість, некритичне сприйняття себе та побудувати свій шлях до вічності «невидимої натури». По суті, вчення філософа підводить людину до того, щоб вона сама поставила перед собою *над*завдання – перетворитися, серйозно попрацювавши над собою, усвідомивши, що «…не тільки в одній людині, а й у інших тварях невидимість є первинною» [3, с. 89], а, зрозумівши це, прийняла би позицію: «У що хто закохався, у те перетворився. Кожен є тим, чиє серце в ньому. Кожен є там, де серцем сам» [3, с. 81]. Інакше висловлюючись, образ давньогрецького Наркісса (Нарциса) виникає у філософа зовсім невипадково.

Підкреслимо, що цей образ-символ несе в собі не відомий сенс егоцентричної людської «природи», а саме – такої її ознаки як самозакоханість, а принципово інший – можливості набуття людиною справжньої любові, яка спрямована як назовні, так і всередину, і яка здатна повернути людині, яка стає на *істинний* шлях *само*пізнання, *само*повагу, прийняття самої себе як подорожнього, що йде за Істиною. Звідси стверджується, що «Священне Писання є ліхтарем, що Божим світлом листає для нас, подорожніх. Вірую, що так воно є, а тільки дивуюся, що мовлення його відмінним тече зразком, не подібним до інших письменників» [9, с. 161].

Тобто, у Г.С. Сковороди йдеться про особливий «нарцисизм», коли «Воістину блаженна є самолюбність! якщо вона свята; і справді свята! якщо істинна...» [3, с. 81]. У цій «самолюбності» присутній вже не тільки заклик філософа до людини пізнати саму себе, а й думка про важливість поваги людини до самої себе – як тієї істоти («мирка»), яка гідна *іншої* долі, яка має бути *іншою, сходити до вічного*, до *себе іншого*. Сковорода пише: «Біблія є людина, і ти людина. Вона є тілець, і ти теж. Якщо дізнаєшся про неї, одна людина і один тілець будеш з нею. Дізнайся ж перш за себе. Вона з дурнем погана, а з преподобним преподобна. Неробі падіння, а доброму сходження. Пізнай же себе» [9, с. 171].

Звичайно, досвід сходження самого філософа до вічного неповторний, бо тільки до нього можуть бути віднесені слова – «вічність торкалася його душі» (В.Ф. Ерн). Але при цьому саме сковородинський досвід буття створив такий культурний код життєвого шляху людини, який завжди приваблюватиме людей, так що: «Вічності повчимося…» [3, с. 104].

Як мислить філософ, гідно пройдений життєвий шлях обдаровує людину благом «духовного прозріння», розумінням того, що щастя не приживається на тлінному, що його неможливо отримати через спокуси матеріального порядку, предмети «обітельного світу». Саме звідси зростає націленість Г.С. Сковороди у розумінні справжнього людського буття на вічність. Причому «як би незвично для нашого утилітарного розуміння життя не виглядав сковородинський пошук вічного, – наголошує С.Б. Кримський – у ньому присутній і запит сучасності. Перспектива вічності є затребуваною і нашим прагматичним часом. <…> …ідеали вічності надають стійкості нашому життю, включають у нього далекі горизонти загальнолюдського досвіду, без якого наше життя легко перетворюється на фарс дрібниць, чвар і безглуздостей» [2, с. 158].

Завдяки своїм подорожам філософ Григорій Сковорода добре вивчив і характери своїх сучасників, виписував їх в образах учасників створюваних ним діалогів («розмов», «розглаголів», «розголосів», «бесід», «книг» та «книжечок»). Філософ, звичайно, був знавцем людських душ, мав особливий дар – бачити людей у всіх їхніх достоїнствах та пороках: виявляючи граничну людяність у відношенні до інших, він прозорливо визначав витоки людських вчинків, моральну незрілість окремих людей, даючи деяким людським типам досить жорстку оцінку: «Прості – не дурні, але відкриті, не брехливі, не притворники і порожні, бо цей рід людей я більше за Тартар ненавиджу. О, якби в нас було таких менше! Але що робити, якщо цей світ, тобто більшість людей складається з таких? “Світ – клітина дурнів і лавка пороків”, – як співає наш Палінгеній» [5, с. 353]. Таке зіставлення «простих» і «порожніх» людей схоплює, мабуть, картину і деяких нинішніх моральних колізій, що зустрічаються серед людей.

У «Розмові п’яти подорожніх…» бажання одного з героїв інший називає «квасом», маючи на увазі «надто скверний» настрій людини, який «умертвляє» його душу, змушує йти *не*істинним шляхом. Узагальнююче поняття «квас» служить у Сковороди ключем до розуміння як людини, так і суспільства. Філософ показує, як із хибного самоствердження людини виростають не тільки біди особисті, а й соціальні: «Де мені знайдеш душу, не напоєну цим квасом? – пише він. – Хто не бажає почестей, срібла, волостей? Ось тобі джерело ремствування, скарг, печалів, ворожнечі, позовів, воєн, пограбувань, татьби, всіх машин, гачків і хитрощів. З цього джерела народжуються зради, бунт, змови, викрадення скіпетрів, падіння держав, і вся нещасть безодня» [7, с. 266]. А ось уже не в художньо-образному поясненні, а в особистому листі другові філософ розмірковує про хвилюючий його *світ людей* і людські *персонажі*: «Хіба світ і натовп не найкраще видовище, до того ж безкоштовне на зразок відомого Піфагорівського торжища. Ти побачиш, як один стогне під тягарем боргів, другий мучиться честолюбством, третій – скупістю, четвертий –

нездоровим бажанням вивчити безглузді речі. І хто їх усіх перерахує? Поясни емоції душі і ти переконаєшся» [5, с. 386].

На противагу життєвому шляху, що залежить «від безпутних думок», коли людина нічого не бачить, «крім стихій», коли «солодкий людині хліб брехні…» [див.: 4, с. 298], філософ створює інше коло взаємозв'язків людини зі світом: в індивідуально-особистісних началах бачить він таємницю універсального; мотиви, інтереси, норми поведінки виводяться їм із того, *як* практично співіснують у людині такі виміри буття як природне і культурне, метафізичне та містичне, раціональне та ірраціональне в *серці* людини, її внутрішньому духовному світі, душевному досвіді, як пов'язується в самій людині світ «видимий» та «невидимий». Звідси народжується найунікальніший із «світів» – серцевий, представлений досвідом серця – цей світ має особливий статус, коли націлений, безумовно, на категорію вічного. У міркуваннях філософа серце ототожнюється з самою людиною: «*Глибоко серце людини*, більш всього, і це людина, і хто пізнає її?», «Пророк називає *людиною* серце» [3, с. 87]; серце містить у собі весь світ («макрокосм»): «О серце! Безодня, всіх вод і небес ширша!.. Наскільки ти глибока! Все обіймеш і утримуєш. А тебе ніщо не вміщує» [3, с. 92]; серце представляє собою, несе у собі культуру «раціо»: «… прихована *думок* наших *безодня* і *глибоке серце* – все одно» [3, с. 87].

Звідси і культура філософського мислення розуміється Г.С. Сковородою в контексті власне особистого існування людини, бо діє не «зовнішнє тіло», а думка, що народжується з її внутрішнього духовного світу. Так, Г.С. Сковорода пише: «Думка, володарка його (тіла – Т.С.), знаходиться в безперервному хвилюванні день і ніч. Вона-то міркує, радить, визначення робить, примушує. А крайня наша плоть, як приборкана худоба або хвіст, мимоволі за нею піде. Так ось бачиш, що думка є головною нашою точкою і середньою. А тому-то вона частина і серцем називається» [3, с. 86]. Для Г.С. Сковороди таким чином зрозуміла думка (серце) – «головна наша людина», тому «Розорити і умертвити серце своє є єдиним і рідним злополуччям» [4, с. 298].

Отже, філософське учення Г.С. Сковороди асоціюється насамперед із ідеями спорідненої праці, двох натур, трьох світів, розумінням людини як «мирка», «мікрокосму» та ін., але якщо було б запропоновано назвати одне слово, що розкриває смисл життєвого та творчого шляху філософа, то таким словом має бути, як мені видається, «діалог». Діалогове філософствування – особливе *мистецтво мислити*, у якому привілейоване становище займає лише Думка. Діалоговість літературної та філософської творчості Г.С. Сковороди виказує головний урок сократичної традиції в історико-філософському процесі, який полягає в тому, що поза *бесіди, розмови,* «*розглагола*», *суперечки, дискусії, спілкування* з *Іншими*, не тільки неможливе філософське пізнання, а й життя, причому і людини, і соціуму.

Вічне життя філософа Сковороди багато в чому і визначається його щирою увагою до людини, до її непростих життєвих ситуацій, усвідомити які, почерпнути досвід життя, істинне розуміння того, як *належно* людині *бути*, можна лише в співбесіді з іншими, у діалогах на теми, що турбують кожного. Григорій Савич Сковорода володів філософським словом так, що й досі воно привабливе.

Література

1. Зеньковский В.В. История русской философии. Т. I. Часть I. – Ленинград: «ЭГО», 1991. – 221 с.
2. Крымский Сергей. Философ, которого «не поймал мир» // Украина Incognita / Под общей редакцией Л. Ившиной. – Издание первое. К.: АОЗТ «Украинская пресс-группа», 2004. – 432 с. – С. 156–158.
3. Сковорода Григорий. Наркисс. Разглагол о том: Узнай себя // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2-х т. Т. 1. Трактати та діалоги / Пер. російською мовою Р. Кисельова під ред. С. Йосипенка. – К.: Богуславкнига, 2011. – 432 с. – кол. вклейка 16 с. (рос. мовою). – С. 79–122.
4. Сковорода Г.С. Кольцо // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2-х т. Т. 1. Трактати та діалоги / Пер. російською мовою Р. Кисельова під ред. С. Йосипенка. – К.: Богуславкнига, 2011. – 432 с. – кол. вклейка 16 с. (рос. мовою). – С. 289–342.
5. Сковорода Г.С. Письма к Михаилу Ковалинскому // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2-х т. Т. 2. Проза. Поезія. Переклади. Листи. Різне / Пер. російською мовою Р. Кисельова, за участі М. Кашуби та Я. Стратій, під ред. С. Йосипенка. – К.: Богуславкнига, 2012. – 488 с. – кол. вклейка 16 с. (рос. мовою). – С. 331–424.
6. Сковорода Григорий. Разговор о Премудрости // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2-х т. Т. 2. Проза. Поезія. Переклади. Листи. Різне / Пер. російською мовою Р. Кисельова, за участі М. Кашуби та Я. Стратій, під ред. С. Йосипенка. – К.: Богуславкнига, 2012. – 488 с. – кол. вклейка 16 с. (рос. мовою). – С. 241–242.
7. Сковорода Григорий. Разговор пяти путников об истинном счастье в жизни (Разговор дружеский о душевном мире) // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2-х т. Т. 1. Трактати та діалоги / Пер. російською мовою Р. Кисельова під ред. С. Йосипенка. – К.: Богуславкнига, 2011. – 432 с. – кол. вклейка 16 с. (рос. мовою). – С. 257–288.
8. Сковорода Г.С. Сад божественных песней, прозябший из зёрен Священного Писания // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2-х т. Т. 2. Проза. Поезія. Переклади. Листи. Різне / Пер. російською мовою Р. Кисельова, за участі М. Кашуби та Я. Стратій, під ред. С. Йосипенка. – К.:

Богуславкнига, 2012. – 488 с. – кол. вклейка 16 с. (рос. мовою). – С. 193–234.

9. Сковорода Григорий. Симфония, нареченная Книга Асхань, о познании самого себя. Рождённая 1767-го лета // Сковорода Григорій. Повне зібрання творів у 2-х т. Т. 1. Трактати та діалоги / Пер. російською мовою Р. Кисельова під ред. С. Йосипенка. – К.: Богуславкнига, 2011. – 432 с. – кол. вклейка 16 с. (рос. мовою). – С. 123–180.

10. Эрн В.Ф. Жизнь и личность Григория Саввича Сковороды // Лики культуры: Альманах. Том первый. – М.: Юрист, 1995. – 527 с. – (Лики культуры). – С. 321–350.

Валентина Бодак (Дрогобич)

РЕЛІГІЙНИЙ ЗМІСТ ТВОРЧОСТІ Г.С. СКОВОРОДИ

Релігійний зміст творчості українського філософа Г. Сковороди (1722–1794) обумовлений низкою чинників, які сформували релігійність як характерну ознаку українського народу: геополітичні, вплив ландшафту, події етнічної історії, тип господарювання, дохристиянські вірування, колективні психологічні настанови тощо. Серед названих найважливішими можна вважати етнопсихологічні (за А. Колодним [1], М. Костомаровим [2], Л. Филипович [1], М. Шлемкевичем [5], В. Янівим [6] та іншими). Так, особливості релігійності українців свого часу визначив М. Костомаров: «В українців міцне почуття Божої всеприсутності, душевне розчулення, внутрішня розмова з Богом, таємне розмірковування про Промисел над собою, сердечний потяг до духовного, невідомого, що не постає в уяві, таємного, але відрадного світу» [2, с.71].

Релігійним змістом наповнена уся філософсько-літературна творчість Г. Сковороди – в алюзіях, ремінісценціях тексту Біблії, творів отців Церкви, конотаціях християнського вчення, власних роздумах та міркуваннях, значна частина яких побутує і сьогодні як афоризми, правила життя тощо.

Аналізуючи релігійний зміст творів Г. Сковороди в контексті історичного розвитку філософії та релігії, фіксуємо суперечність, яку необхідно усунути, **між** очевидною відповідністю мотивів творчості Г. Сковороди постулатам релігійної екзистенційної філософії **та** відсутністю фундаментальних досліджень цього аспекту проблеми.

Бібліографія вивчення філософсько-релігійного змісту творів Г. Сковороди чисельна, однак формат статті дозволяє виокремити українських та зарубіжних філософів, релігієзнавців, які в різні періоди виявили основні мотиви філософсько-релігійної творчості мислителя, обґрунтували приналежність його спадщини до української світоглядної традиції «філософії серця», встановили значення творчості в контексті національної та світової культури тощо. Це дослідження Д. Багалія, А. Бичко, І. Бичка, М. Грушевського, Т. Закидальського, В. Зеньковського, А. Колодного, О. Лосєва, В. Нічик, І. Огієнка, М. Поповича, В. Скотного, Л. Филипович, Д. Чижевського, М. Шлемкевича, В. Шинкарука та ін. Однак досліджувана проблема зберігає свою актуальність, що й обумовило вибір теми нашої статті.

Метою статті є виявлення основних мотивів релігійного змісту творчості Г.Сковороди в контексті розвитку релігійної філософської традиції.

Феномен життя і творчості, дій і діяльності Г. Сковороди засвідчують устремління українського любомудра до скромності і простоти, а подекуди

й спрощення своєї присутності у світі. І Григорію Савичу вдалося повністю реалізувати це прагнення, про що свідчить відповідність його вчення реаліям особистісного буття. Упродовж чверті віку Г. Сковорода мандрував світом з посохом і торбиною, в якій була його улюблена книга – Біблія, проповідував Слово Боже, відмовився від грошей і життєвих зручностей, можливості мати власну сім'ю і дім. Не раз повторював, що обраний ним шлях дає йому щастя, душевний мир, сердечну веселість а відчуваючи наближення смерті, склав епітафію: «Світ мене ловив, але не спіймав». Це був автономний шлях, незалежний від зовнішніх чинників світу, взірець екзистенціального істинного буття. Йому вдалося досягти душевного миру і злагоди самого себе з самим собою, яка дала можливість уподібнити такий стан і себе у ньому кульці, якій усе однаково, куди її покотять – «не розуміти себе самого – це те ж таки, слово в слово, що згубити себе. …пізнати самого себе, і відшукати себе самого, і знайти людину – одне і те ж» [3, с. 155]. Г. Сковорода пізнав справжнє, некорисливе життя і задоволення малим у ньому, йшов до помірності і нехтування всім непотрібним, прагнув зберегти самого себе в цілості духовній шляхом боротьби із самим собою і світом, щоб краще виконати заповіт любові до ближнього, в шуканні слави Божої, а не слави людської.

Сутність християнської філософії Г. Сковороди полягає в антитезі двох начал – вічного і тимчасового, духовного і матеріального, та в доказах переваги першого над другим. Ці два начала існують і в людині, вчить філософ, тому щастя як мету власного існування відповідно до задуму Божого потрібно шукати на засадах вічності, а не у сфері матеріальних благ, тобто не в багатстві, чинах, здоров'ї тощо. Пізнавши цю мудрість, досягне людина щастя, яке буде можливим і неважким. Щастя всередині нас, пізнаючи себе ми знайдемо душевний спокій, що досягається мудрістю і доброчинністю. Щоб досягнути цього потрібно злити свою волю з волею Бога, виявити в собі нахили і здібності, дані Богом, реалізувати їх в «спорідненій праці» і в такий спосіб знайти Царство Боже всередині себе. Виходячи з такого розуміння щастя, Г. Сковорода возвеличує простоту життя, близьку природі, бідність і корисну працю. Це вчення зосереджено в основних творах Г. Сковороди «Наркіс. Розмови про те: взнай себе», в циклі «Дружня розмова про душевний світ», в трактатах «Ікона Алківіадська» та «Дружина Лотова», «Пря біса з Варсавою», «Діалог. Ім'я йому – Потоп Зміїний» та ін. [3; 4].

У спадщині Г. Сковороди на засадах християнського вчення розроблено концепцію про те, що людина тоді пізнає ідеал життя, якщо зуміє визволитися з-під влади жорстокої дійсності, де панують хибні ідоли в матеріальних благах. Філософ вчить, з чим повинна боротися справжня людина, вказує на те, що стоїть на заваді цього шляху і від чого необхідно звільнитися – це багатство, втіхи плоті, дармоїдство, спокуса хибними

ідеалами. Людина як духовна істота є гідною Божого начала в собі і може досягнути самодостатнього, автономного стану «республіки духу», якщо буде будувати своє життя на принципах моральності, зокрема це споріднена праця, в якій найповніше розкриваються здібності людини.

Людина, за Сковородою, є найголовнішою святинею у храмі буття, це єдина в світі прометеївська сила, що здатна подолати хаос темряви на шляху до сонячної гармонії щастя, добра і краси, істини і свободи. Істинна людина, в термінології Г. Сковороди, є сонцем за ознаками свого серця, котре характеризує її духовний світ, почуття і думки: «… істинною людиною є серце в людині … душа – це справжнє єство, і суща справжність, і сама есенція (як кажуть) і зерно наше, і сила, в якій тільки є життя та існування наше, а без неї ми є мертва тінь » [3, с. 169]. «Кожен є тим, чиє серце у ньому. Кожен є тим, де серцем сам» [3, с. 151 – 152]. Починаючи з «Наркіса», думка про серце як основу сутності людини, стає однією з провідних ідей морально-філософського вчення Г. Сковороди. Це постулат «філософії серця», який визнає за основу психічного життя людини не свідомість, не процеси мислення, а переживання, що носять несвідомий характер і позначаються поняттям «серце». Поняття «серце» у творах Г. Сковороди визначає суму активностей живої душі. Мова йде про одне із важливих тверджень християнського вчення по те, що святинею в людині є її внутрішній духовно-душевний центр, про який ми забуваємо.

Важливими концептами філософсько-релігійного вчення Г. Сковороди є поняття «любові» та «дружби». Пізнання людської сутності і святості в її стосунках із світом і в процесі самореалізації неможливе без любові. У цьому пункті Г. Сковорода виявляє платонівський спосіб мислення – засобами Логоса, божественного Еросу осягнути внутрішнє, духовне в людині.

Серце в роздумах Сковороди : «А як навчив Єремія, і йому віримо, що істиною людиною є серце в людині, глибоке же серце і одному тільки Богу доступне є не що інше, як думок наших неограничена безодня, просто сказати, душа, себто суттєва істота і існуюча суть, і сама есенція, як кажуть, і зерно наше, і смисл, в котрій виключно лежить наше власне життя і живот наш, а без неї ми мертва тінь [3, с. 169]. Однак, чистота сердечна, вчить Г. Сковорода, досягається в людині в боротьбі із спокусами зовнішнього щодо людини світу («Пря біса з Варсавою»).

Г. Сковороди використовує концепт «серце» як конотацію щодо понять «людина», «існування», «душа» тощо. Ці поняття філософсько-релігійного вчення мислителя лягли в основу морально-етичної теорії, яка підпорядкована не розв’язанню виключно теоретичних проблем, а практичній цілі. В цьому виявляються національні особливості філософування Г. Сковороди: вирішення не глобальних, всесвітньо значимих проблем, а допомога людині пізнати і прийняти себе як задум

Божий, проект самої себе, усвідомити, що і виконавцем цього проекту є власне сама людина в кожний момент свого існування.

Філософсько-релігійне вчення Г. Сковороди корелюється з релігійною течією екзистенціальної філософії, вченням про екзистенцію, що є не просто-буттям – буденним і несправжнім, а спрямоване на усвідомлення людиною себе, навколишнього світу, свого істинного буття, в трансцендентній спрямованості – до Бога. У вченні філософа знаходимо розмежування повсякденного емпіричного буття людини і ядра людського буття – серця як екзистенції, що є способом буття та одним із способів бути.

Шлях до серця у Г. Сковороди неможливий без свободи, яка є самоусвідомленням, актом творення і спробою зрозуміти людиною саму себе, можливістю вибору, зокрема вибору спорідненої із своїми здібностями та нахилами праці.

Істинна людина прозріла свою душу, пізнала своє серце, а тому схиляє голову перед найбільш цінним в бутті – перед можливістю пізнати сутність іншої людини. Така комунікація є найвищою здатністю екзистенції. В листах Г.Сковороди до різних осіб знаходимо взірець такої екзистенційної комунікації, формі вияву якої філософ дає визначення – «дружба така божественна, така приємна річ, ніби вона сонце життя» [4, с. 244].

Релігійний зміст філософсько-літературної творчості Г. Сковороди репрезентує його релігійність як особистісну світоглядно-ментальну рису професійного філософа-любомудра. Проблеми буття не були для Г. Сковороди відчуженим об’єктом пізнання на засадах епістемної, понятійно-теоретичної філософії.

Різножанрова творчість Г. Сковороди представляє тип софійного способу філософування, всеосяжне осмислення проблем буття на засадах діалектичного підходу. Це особистісний досвід віри, що у рефлексії професійного філософа і непересічного майстра Слова є цілісним морально-етичним вченням про буття людини у її стосунках із Богом, світом і собою. Провідним мотивом релігійного змісту творчості та філософського вчення Г. Сковороди є мотив нероздільного поєднання духовної реальності із серцем, що відповідає традиції «філософії серця», релігійній течії екзистенційної філософії. Це визначає перспективу подальших досліджень проблеми в здійсненні порівняльного аналізу ідей С. К’єркегора та Г. Сковороди.

Література

1. Колодний А., Филипович Л. Релігійна духовність українців: вияви, постаті, стан. Монографія. Київ: Логос, 1896. 182 с.
2. Костомаров М. Две русские народности. URL: http://litopys.org.ua/kostomar/kos38.htm.

3. Сковорода Г.С. Твори: У 2 т. К.: АТ «Обереги», 1994. Т. 1. Передм. О. Мишанича. 528 с.
4. Сковорода Г.С. Твори: У 2 т. Київ: АТ «Обереги», 1994. Т. 2: Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. 480 с.
5. Шлемкевич М. Загублена українська людина. Київ: Фенікс, 1992. 158 с.
6. Янів В. Релігійність українця з етнопсихологічного погляду. Нариси до історії української етнопсихології. 2-ге вид перероб і доп. Київ: Знання, 2006. 341 с.

Олександр Кирилюк (Одеса)

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА ПРО СТРАТЕГІЇ ЖИТТЯ У «ЧЕТВЕРТОМУ СВІТІ» [1]

Скільки світів налічував Григорій Сковорода? Перед тим, як перейти до висвітлення винесеного у заголовок питання, слід, внаслідок застарілого невірного обмеження вчення Г. Сковороди лише трьома світами, дати відповідь на питання цього підпункту. Це необхідно зробити передусім тому, що, попри неодноразові публікації із спростуванням цієї добре законсервованої помилкової думки, вона повторюється від публікації до публікації, від статті до статті [8]. Такими застиглими у часі рисами, без звернення до першоджерела, наділяють у нашій філософії Платона та Аристотеля, Берклі та Канта.

Приміром, виклад філософії Платона зводять лише до вчення про ейдоси, що поділяє реальність на два світи, тоді як вони є останнім етапом еманації надсвітового «Одного» через Благо, Нус, Числа, Розум, Бога-деміурга, окремих богів тощо, і згадка про ейдоси поза цим контекстом є просто спрощенням до примітивізму вчення Платона та неоплатонізму, котрий налічує більше ніж дві тисячі років.

До багатьох екзаменаційних питань та енциклопедичних статей входить матеріал під назвою «Вчення Аристотеля про чотири причини», тоді як насправді він налічував їх не чотири, а, принаймні, тридцять чотири [7].

Дж. Берклі філософські плітки приписують думку, за якою він начебто заперечував існування об'єктивних речей [5], хоча для виправлення такого помилкового тлумачення вистачило б однієї його цитати про те, що він аж ніяк не сумнівається у тому, що матеріальні речі, які він може побачити, почути, торкнутися тощо, реально існують. Єдина річ, існування якої я заперечую, писав він, це та, яку філософи звуть матерією або тілесною субстанцією.

І це насправді так. Як реально не існує дерева як такого поряд з окремими деревами, так не існує ніякої матерії десь поруч з матеріальними речами. Дерево взагалі – це загальне поняття, а матерія взагалі – це найширше поняття. Зрозуміло, що поняття в об'єктивному вигляді не існують, якщо тільки не ставати на позицію Платона або реалізму Середніх

[1] Доповідь зроблено у розвиток та популяризацію ідей, висловлених у: Кирилюк О. С. Універсалія безсмертя у дискурсі Долі: Г. Сковорода, О. Пушкін, Т. Шевченко, Л. Толстой, М. Кирієнко-Волошин – До 200-річчя Т. Г. Шевченка – ЦГО НАН України. Од. філія – Південний наук. центр НАН України – Од. обл. орг. Тов. «Знання» України ; автореф. книги рос. ; резюме англ.; бібліогр. за розд. напр. книги – Одеса: ЦГО НАНУ, 2014 – 280 с. – Універсалії культури і семіотика дискурсу (Серія).

віків. Хто це заперечує, нехай розповість, як вона, матерія сама по собі, виглядає.

І. Канта здавна записали в агностики, перекрутивши його вчення про річ-саму-по-собі та річ-для-нас. Особливо постаралися у цьому плані Ф. Енгельс та його епігон В. Ленін. Але коли ми говоримо, що той, хто твердив, що можна тільки здогадуватися, скільки дивних відкриттів нам ще принесе наука, заперечував пізнання світу, то це не просто суперечить істині, це межує з абсурдом та невіглаством [6].

Те ж саме стосується й заяложеного повторення того, що Григорій Сковорода вчив про три світи. Здавалося, що є простішого – не повторювати цю спрощену версію викладу вчення нашого мудреця, а звернутися не до одного, де йдеться саме про три світи, а до всіх текстів самог**о** любомудра, або хоча б задуматися, від якого світу тікав Сковорода і який його ловив та не спіймав. Зрозуміло, що він біг не від Макросвіту, не від себе як Мікросвіту і, тим більше, не від Символічного Світу Біблії. Тоді від якого с**а**ме?

Перед тим, як дати відповідь на це запитання, необхідно сказати, що, строго кажучи, Григорій Сковорода був, якщо можна так сказати, «полімондіалістом», тобто, він дотримувався ідеї про множинність світів. Це стає ясним з його вказівки на те, що «Мїр» «составлен из безчисленных Мїр Мїров». Світи у Григорія Сковороди подвоюються у діахронії, через їхню трансформацію (окрім світу Біблії), та у синхронії, через наявність у трьох з них (окрім Четвертого світу) невидимої натури. Думку про подвоєння світів у першому значенні Сковорода успадкував від Оригена, а ідею множинності світів у синхронії – від Епікура, але не тільки як одночасне співіснування багатьох фізичних світів, а як актуальну подвійність кожного з них через притаманну їм бінарну, видимо-невидиму натуру, в чому видно добре засвоєну ним філософію Платона з його двома світами – світом ідей та світом речей.

У такому відтворенні Г. Сковородою полімондіального вчення видно вплив не тільки давніх філософів, але й його недавніх сучасників – Джордано Бруно з його вченням про незчисленну множинність фізичних світів і Ґ. Ляйбниця з його теорією про «безщетныя» монади як окремі світи. Наш світ, пише український філософ – це «дом вечнаго», що складений з «безщетных садов-вертоградов» [18, с. 737]. У кожній яблуні нашого світу містяться «безчисленныя садов милліоны, дерзаю сказать: и безчисленныя Мїры» [17, с. 480]. Паралель с «Монадологією» (пункт 67) Ґ. Ляйбниця тут очевидна, адже той писав, що «всяку частину матерії можна уявити на зразок саду, повного рослин, і ставка, повного риб. Але кожна гілка рослини, кожен член тварини, кожна крапля його соків є знову таким же садом або таким же ставком».

Таким чином, усього світів Григорій Сковорода (якщо не брати до уваги концепцію множинності світів) налічував мінімум десять – чотири реальних світи (Макрокосм, людський «мірок», світ Біблії та Четвертий світ (4), їхні двійники у невидимій натурі (для 3-х світів), та їхні трансформації через перетворення у часі (теж для 3-х світів).

Вводячи у науковий обіг принципово нову, доповнену Четвертим світом інтерпретацію своворединівського вчення про кількість світів, для мене було важливо, щоб ця інтерпретація ґрунтувалась не на якійсь реконструкції або герменевтичному тлумаченні текстів філософа, а на його власних викладках, тому що іноді можна почути такі варіанти розуміння того світу, котрий ловив мудреця, котрі не мають ніяких відповідностей в оригінальних текстах мислителя.

Четвертий «Мїр» – це світ низьких людських пристрастей. Звертаючись до даного питання, у першу чергу слід відмітити вкрай негативну оцінку, що дає цьому світові Григорій Сковорода. Четвертий світ – це «мїр блядословный», «удица, всех уловляющая», «ключ всем врата адова отверзающїй», «соблазнь всем путь на небеса оскорбляющая», «украшенная гробница Царская», «полна мертвых костей и праха», «прелщание старых, младыя и дети» [16, с. 832], «море потопляющихся», «страна моровая», «язва прокаженных», «ограда лютых львов», «острог плененных», «торжище блудников», «удица сластолюбна», «пещь», що розпалює «похоти», «пир беснующихся та пьяно-сумозбродных» сліпців» [15, с. 910].

Бажання втекти від такого світу виникло у Григорія Сковороди тоді, коли він усвідомив, що у чудовому, Богом створеному світі, як наслідок гріховних вчинків людей та з їхньої власної недоброї волі виникає ще один світ, *світ людської спільноти*, сповнений жагою до багатства і влади, насичений безчестям та хтивістю. Він за визначенням не може бути створінням Божим, бо Бог зла не робить – все, що є поганим у людях та світі є таким з відсутності в них Божого добра. Тому від того, що Г. Сковорода в одному з діалогів («Потоп Змиїн») виокремив лише три світи, ми не повинні ігнорувати фактичне впровадження ним транквіліонова поняття «злосливого світу» в іншій праці («Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: Легко быть Благим») у межах поняття «богомерзской троицы» – «сатаны, плоті» та, власне, «мїру» [16, с. 832]. Вочевидь, у Григорія Сковороди тут мова йде про той самий світ поєднання злих людей з дияволом, про який говорив Кирило Транквіліон-Ставровецький як про один з чотирьох своїх світів.

Без сумніву, це й є той самий світ, котрий «ловив», але «не спіймав» народного українського мудреця. Ним є світ людей, до якого як звичайна людина належав Григорій Сковорода. Але попри цю незаперечну приналежність з причини ясного усвідомлення ним потворної сутності

такого світу, наш мудрець інтенсивно шукав у собі духовні сили задля того, щоб не попасти у липке павутиння його зваб.

Що цей «мїр» визнається у першу чергу соціумом, видно з вживання Г. Сковородою його визначень через особливі риси людей, котрі цей світ складають. Він визначає, що це є світ «потопляющихся», «прокаженных», «львов», «плененных», «блудников», «сліпців» тощо [15, с. 910]. Тобто, такий світ є, по суті, соціальним світом, наділндивідуальною об'єктивною сукупністю людей, світом у значенні «світське», але не як антоніму терміну «клерикальне», а у сенсі, який ми вкладаємо в це слово, наприклад, у вислові «вищий світ», «дама світу» тощо. Тобто, йдеться про світ людини, взятої в її родовому, суспільно-громадському аспекті, що деяким чином відповідає відомому вислову «Світ – це світ людини».

Разом з тим Четвертий світ приваблює людей, через що він є світом «прелщенія». Усі ті порочні риси світу, на котрі вказує філософ, небезпечні тим, що вони, як магніт залізо, притягують до себе людей, приваблюють їх так, як жіноча удиця – чоловіків, обіцяючи їм спочатку, як писав З. Фройд, приголомшливу насолоду, надмірна тяга до якої через сластолюбство веде до перелюбства і, кінець-кінцем, доводить слабодухих людей до тілесного «болезнїя» та гіркоти душевного спустошення. Четвертий світ має всі риси наркотика – вслід за блаженним станом неодмінно настає душевна деградація та тілесний розпад.

Тепер постає питання, у який спосіб подібний світ уловлює людей? Для образного відтворення ситуації безвиході та неволі, у яку попадає людина, що увійшла у цей світ, Григорій Сковорода використовує «емблематичні символи» риболовних неводів, силків для птиць та павутиння для мух. Як спокушує нас плоть та Сатана, так і «мїр» розставляє всюди свої тенета, в'яжучи «прелести, аки птенцы в сети» [16, с. 832]. У цих берких, липучих мережах світу ми «заплутываемся, как кровожаждная муха, в пагубную паучину плотских дум подло ползающаго сердца нашого, падаем в сеть и мрежу нечистых уст наших, погрязаем, как олово, в потопе лстиваго языка, погибаем вечно в священнейшем сем лабиринте, не достойны вкусить сладчайшїя оныя Пасхи» [14, с. 436].

Утягуючись у вир тілесних пристрастей, люди, втрачаючи можливість вільного руху, прилипають до розставлених цим світом глейких сітей, не в силах вирватися з їхніх спокусливих тяг. «Плоть! мір! – скликує з цього приводу Г. Сковорода, – о несытый аде! Все тебе яд, всем ты яде! День, нощь челюстьми зеваеш. Все без взгляду поглощаеш. Кто избежит сети?»

Проте уникнути тенет цього світу можна. Як істинний мудрець, Григорій Сковорода любить людей і не бажає їм поганого попри їхні недобрі риси. Тому він розповідає нам, як можна уникнути попадання у сіті цього світу, як не зловитися на гачок спокус, як взагалі слід будувати

відносини зі світом «соблазна» і «прелщения» тим, хто усвідомлює його гріховність, але сам не хоче ставати грішником.

Три варіанти стосунків людини з Четвертим Мїром. Людина, приходячи у світ, застає його таким, яким він є. Той світ, якого біг Григорій Сковорода, є світом, як видно з тих епітетів, котрими наділяв його філософ, світом недобрих людей. Відповідно, з цього виникає проблема – як людині, що не бажає бути недоброю, вибудовувати свої стосунки з таким світом?

Пріоритет того варіанту цих стосунків, котрого вибере людина, зрештою, залежить не від цього світу, а від сам**о**ї неї. Одна людина може обрати цілком конформістський шлях і, не прагнучі докладати хоча б малих зусиль з протистоянню цьому світові, пливе за течією, котра, зрештою, рано чи пізно утягує цю людину у каламутний вир сплюндрованого «Мїру». Інша людина вважає, що тимчасові переваги та зручності, що їх можна легко отримати в обмін на прийняття норм цього поганого світу, не йдуть у ніяке порівняння з тими мстивими наслідками, які після малодушного вчинку, неадекватної поведінки чи дотримання поганих життєвих принципів починають гнатися за цією людиною та неодмінно з часом її наздоганяють.

Таким чином, у стосунках з Четвертим світом людина може обрати наступні їхні варіанти. По-перше, людина може прийняти цей світ таким як він є, та, виправдовуючи себе («З вовками жити – як вовки вити»), говорити, що не ми придумали всі ті погани «норми», за якими живуть люди. Тому вона, цілком погоджуючись на «правила гри», згідна стати так само злою, хтивою, жадною, брехливою особою, як і всі інші в цьому світі.

Другий варіант ставлення до світу ґрунтується на бажанні відкинути цей світ «прелщенія» шляхом його залишення з метою позбавивлення себе від усіх його проблем через чернецтво, усамітнення, відлюдництво, мізантропію, наркоманію чи алкоголізм тощо. Іншими словами – немає контактів з цим поганим світом – немає й проблем, що виникають при входженні у нього. Це, по суті, своєрідне соціальне самогубство, коли людина, заперечуючи світ, заперечує й себе у своїй родовій, соціальній сутності, чи, скоріше, зводить свою соціальну сутність до маленького вузького побутового «мїрк**а**». Крайнім проявом даного типу ставлення до Четвертого світу людей є самогубство фізичне.

Щоб не коїлось у цьому страшному світі, подібна людина ухиляється не тільки від втручання в якісь негативні процеси, що в цьому світі відбуваються, щоб їх виправити, вона утримується навіть від оціночних суджень про них, знову-таки посилаючись на заяложені сентенції «Ми люди маленькі», «Про это знает Бог и барин». Таку вертляву позицію демонструють декотрі громадяни України, відповідаючи на питання «Чий Крим?». Приміром, український боксер Усик спочатку говорив, що Крим є

українським, потім – що Крим «кримський», кримчан, а потім – що він є «Божим».

Деякі наші громадяни, маючи якісь інтереси в РФ, але не бажаючи отримати звинувачень у сепаратизмі та підтримці окупантів твердять, що півострів по закону український, але де факто – російський тощо. Це все одне, що говорити, що вкрадена річ де факто належить крадію, а де юре – законному власнику. Право власності на поцуплену річ у злодія не настає ні де факто, ні де юре, навіть за умов незаконного заволодіння нею, інакше він як «фактичний» власник речі не відповідав би за цей злочин і не відбував би покарання, як відповідає зараз втратою вже ста мільярдів доларів доходів через санкції Російська Федерація, котрій у майбутньому ще й буде треба виплачувати Україні величезну контрибуцію за вкрадене у Криму майно та за інші збитки, наприклад, за викрадений Луганський патронний завод та затоплені шахти.

Третій тип стосунків з Четвертим світом щодо вказаних вище є діаметрально протилежним. Він полягає не у пасивному пристосуванні до цього світу та не у залишенні його через самозаперечення, а в активних спробах змінити цей світ шляхом зміни на краще самої себе задля зміни «злосливого» світу на «добрий». Оскільки світ людей – це сам**і** люди, то подібна радикальна трансформація поганого світу відбуватиметься шляхом само-вольної, з власної волі, переміни на краще більшої частини тих людей, які перебувають у цьому світі, коли кожна з них має починати позитивне перетворення цього світу перш за все з власного перетворення.

Проте, історичний досвід показує, що всі спроби знайти способи покращання людини як в теоріях, так і в реальних проектах їхнього втілення у життя зазнавали невдачі. Людину прагнули виховати у відповідності до принципу калокагатії (ідеальне єднання фізичної краси та духовної досконалості) у Давній Греції, або зростити «правильну» людину на підставі переконання, що вона від природи не є ані поганою, ані доброю, і що такою її роблять ті чи інші «написи» на ній як на «чистій дошці» в європейському Просвітництві, і що треба лише просвітити людей, темно необізнаних, як «кроху» Володимира Маяковського, щоб вони знали, «что такое хорошо, что такое – плохо».

Дані принципи виховання отримали розвиток в європейській класичній педагогіці, де ставилось завдання виховання всебічно розвинутої особистості, підхоплене гуманістичним, раннім марксизмом і хворобливо-садистські перекручене у «перевиховних» концтаборах ГУЛАГу, а також сучасних КНР та КНДР, цілком за гаслом знищеного його ж власною системою видного більшовика: «Мы железным кулаком загоним людей к счастью». Усі ці спроби щоразу розбивались об сталість людських пороків. Не в останню чергу це викликано тим, що «вихователь», котрий мав би бути «сам вихований» (Карл Маркс), часто насправді був ще гіршим за тих, кого

він мав би змінити на краще. Невдачею закінчилися й спроби реалізації на практиці утопічних, як виявилось, проектів, зокрема, у комунах-колоніях.

Вимога, за якою декларант етичних ідеалів повинен сам, особисто, їх дотримуватись (Ніколо Аббаньяно), фактично ніколи не виконувалась. Більш того, деякі церкви, наприклад, Російська православна церква прямо апологетує тих своїх священників, котрі живуть у пороках – перелюбствують [2], і не тільки з особами протилежної статі [4], займаються черевоугодництвом, пиячать, та ще й сідають за кермо [3], прилюдно співають у храмі гімн кримінального світу «Мурка» [12]. У багатьох країнах світу, включно з Україною та Росією, стали відомі факти педофілії священників [13].

І цих «святих» отців, котрі мали бути для пастви моральним зразком, одначе живуть не Заповітом Божим, ця церква виправдовує тим, що, попри всі свої пороки, вони все ж таки доносять Благодать Божу до мирян, стверджуючи, зокрема, що навіть якщо священик грішний, недостойний, благодать, яка йому в Таїнстві хіротонії дана, дозволяє здійснювати церковні таїнства. Поки Господь цього священика з Церкви не вилучить, Він через нього все-таки буде давати людям благодать. Люди-то не винні, що священик такий. А у Бога несправедливості немає [10].

Але чому можуть навчити паству такі «пастирі»? І чи цій Церкві все одно, хто несе Слово Боже у народ – грішник смертного гріха, який гарантовано заслуговує на Пекло, чи праведник? Грішник, який проповідує праведне життя – це чистий оксюморон. Та і як може вчиняти у таких випадках Церква, діяльність котрої після попередніх жорстоких вбивств тисяч її священнослужителів тільки за їхній релігійний сан була відновлена в СРСР під контролем радянської таємної політичної поліції, а деякі її вищі церковні ієрархи обґрунтовано звинувачуються у тому, що вони цією поліцією завербовані як секретні агенти, і суди це підтверджують [1].

Допомогу в тому, як, живучі в світі «прелщенія», уникнути його сітей, надає набір життєвих стратегій, імпліцитно сформульованих Григорієм Сковородою, котрий, сам перебуваючи у третьому типі відношення до Четвертого світу, добре розумів, що більшість людей не має таких, як у нього сам**о**го, здібностей уникати його тенет. Тому він, як мудрець, не тільки прагнув показати, як уникнути спокус цього світу, але й вивів, що людина має робити, якщо вона вже як «кровожа**ж**дная муха» прилипла до його «павутиння». Звертаючись до тих людей, котрі ніяк не збираються приймати правила розбещеного «мїру» (заперечуючи перший варіант відносин «людина – «Мїр людей»), але, тим не менш, не відчувають у собі сил боротися з ним та перероблювати його (другий з окреслених вище варіантів ставлення до «мїру» як ухиляння від нього у той чи інший спосіб), український любомудр запропонував їм декілька можливих стратегій життя

як всередині, так і осторонь цього розтлінного Четвертого світу. Розглянемо їх детальніше.

Не йдіть у Четвертий світ, не виходьте на човнику в крижане море. Злосливий Четвертий світ становить собою вкрай небезпечне середовище. Григорій Сковорода порівнює його із загрозливим морем взимку, коли падіння з човника у це моря однозначно веде до загибелі людини. В образі човника тут представлений свій власний «мїрок» окремої людини, який є певним «острівцем безпеки» серед бурхливих крижаних хвиль страхітливого моря – Четвертого світу. У цьому човнику деякий час можна перечікувати, поки даний світ якось зміниться на краще.

Проте цей човник є ненадійним, він може не витримати ударів бундючних хвиль та затонути. Тому філософ радить взагалі не виходити у таке море – тобто, не поринати у світ сплюндрованих людських стосунків – адже навіть за умови, коли людина сповнена багатьох достойностей, логіка відношень з порочними людьми може примусити й цю доброчесну людину вчиняти з ними (нехай у відповідь) погано, а це поставить її на один рівень з мерзотниками і урівняє її з ними. Через це Сковорода радить триматися пристані, тобто, не встановлювати, говорячи сучасною мовою, комунікативних стосунків зі спільнотою, що населяє Четвертий світ.

Щоправда, досвід такого плавання у зимному морі, іншими словами, досвід спілкування з цими поганими людьми, може допомогти уникнути небезпек. Таке уникнення можна порівняти з відомим правилом навчання певним навичкам на кшталт «Роби як я», але з протилежним знаком. Ось чому перед тим, як зважитися на такий крок, варто, «доки не звідав ще ти всіх небезпек цього моря», не плавав раптом в тумані, «злигодні інших людей» візьми «в науку собі» і «Не роби, як вони», натомість «пристані міцно тримайся, доки Христос тебе учить» [21, с. 1110] – пише мудрець.

Допоки цей шалений світ не змінився на краще, не слід вступити з ним у стосунки, хоча утриматись від цього не так вже й легко, адже «вабить диявол у море навіть обачного мужа». Філософ застерігає від плавання вночі та взимку, тобто, коли на необережну людину, що «квапливо довірилась морю оцьому мирському», чатують біди, «хисткий стан» у житті. Треба знати й те, що тих, хто все ж таки вирішив відпливти у нічну зимну темряву, тобто, поринути у світ «суети суетствїй» [19, с. 790], «в хвилях відкритого моря Христос не завжди порятує».

Філософ радить, «поки шаліє зима», «не відв’язувати свого човна» і не пускатись у небезпечне плавання у світському «морі». Як моряк «жде погідного дня, тихої жде він весни», так і всі люди – «ждіть же день Божий».

Стій на містку над морем життя. Розвиваючи вказаний тип життєвої стратегії, Сковорода говорить вже не про човник, а про рятівний місток над мирським морем, ще раз радить учитись на чужих помилках та пропонує всі людські пристрасті, котрі вирують у Четвертому світі, розглядати як

деяку «виставу». При цьому стосовно власних тяжінь він на перше місце ставить шукання правди, застерігаючи від рабства у вигляді підкорення жазі багатства та слави.

Серед цих навіяних мудрістю стародавніх і сучасних йому філософів настанов, Григорій Сковорода виокремлює й таку, котра забезпечує людині певну відсторонену позицію споглядача за чужими помилками начебто «зверху», з деякого «містка над морем життя», котра виключає вихід у море, тобто, занурення у світ негідних пристрастей, хоча несе у собі небезпеку падіння у це море, тобто, втрату чеснот. Ця стратегія життя дозволяє нам дивитися на Четвертий світ (море мирських зваб та пристрастей) начебто згори, як з місточка над морем.

Така позиція дає людині певні переваги. У листі до Михайла Ковалинського Григорій Сковорода згадує вислів Демонакса, лаконця, котрий йому дуже подобався тим, що «славився не так красномовством, як дотепністю й відданістю чесноті»: «Вчися на чужих прикладах і будеш вільний від нещасть, тобто, не зазнаєш лиха». Стоячі осторонь, «мудрі люди … вивчають з користю для себе нещастя інших» і, радіючи, «дивляться на них згори», але не через те, «що з іншими щось сталося, а тому, що бачать себе непричетними до цих нещасть і почуваються в безпеці». У листі кінця червня 1763 року Г. Сковорода радить М. Ковалинському, щоправда, трішки з іншого приводу, берегтися, щоб його ніхто не зіштовхнув з мосту, «з чесноти на моральне зло». «Якщо б ми, – пише Г. Сковорода, – учились на досвіді інших, виносячи з нього корисне нам, і якщо б ми вдивлялися в життя інших, неначе в дзеркало, то значно менше стосувалися б нас слова: досвід – наставник дурнів» [21, с. 1136]. Саме внаслідок того, що ми не вчимося на чужих помилках, ми страждаємо.

У вжитому філософом сенсі зривання у «мїрскоє» море людських пристрастей і «торжищ» з безпечного місця, «мосту», або, за Г. Сковородою, падіння у моральне зло, рівнозначне помиранню людського начала у людині, через що коли вже немає ніяких можливостей це моральне зло в світі здолати, то принаймні слід жити у ньому так, начебто ти переходиш місток над небезпечним морем, і, вдивляючись вниз, радіти з того, що не маєш причетності до мордувань самого себе досадами честолюбства, стяжательства, марнославства тощо.

Світ в усіх його непорядних проявах для спостерігача ззовні, з «містка», постає як «розкішне театральне видовище» «надзвичайно приємне», до того ж – безкоштовне, «подібне до знаного Пітагорівського торжища». Ми бачимо тут «світ і юрбу», де «один стогне під тягарем боргів, другий мучиться честолюбством, третій – скупістю, четвертий – нездоровим бажанням вивчити безглузді речі».

Окрім метафор *моря* та *спектаклю*, людський світ порівнюється Г. Сковородою також і з *базаром*. Згадане нашим філософом «Пітагорівське торжище» було йому відомо, скоріше за все, від Діогена Лаерція (VIII, 8), суть якого полягає у прирівнюванні життя окремих людей до безладної базарної товкучки, котру інші спостерігають як виставу: «Людське життя схоже на якесь гульбище, куди одні приходять заради змагання, інші – заради торгівлі, а найщасливіші – аби подивитися; так і в житті: одні, на манер рабів, жадібні до слави та багатства, а філософи прагнуть самої тільки правди».

У «Тускуланських бесідах» (V, III, 8-9) Цицерон виклав цю сентенцію Піфагора дещо під іншим кутом зору, акцентуючи на поясненні специфіки філософського ставлення до життя та особливостей філософів як людей з незвичайною життєвою позицією. У такому переказі Піфагор зазначав, що «людське життя нагадує йому святкове торжище», де одні люди хочуть отримати слави, інші бажають щось купити або продати та нажитися тощо. І лишень деякі з людей, найрозумніші, залишивши всі подібні справи, тільки уважно вдивляються у природу речей. Це й є філософи – вони тільки дивляться і нічого не шукають собі. Еразм Роттердамський у «Гамірливому бенкеті», теж передаючи цю думку Піфагора, таких людей назвав «насправді щасливими», тому що вони «вільні від турбот і радіють просто так, безкорисно» [27, с. 1213-1214].

Блаженні вбогі духом. Дорослі люди у силу їхнього віку вже мають досвід перебування у світі людських вад та недоліків. Інша справа – молодь, яка тільки вступає у життя і подібного досвіду ще не має. Тому свої поради щодо тієї стратегії життя у цьому світі, котра спирається на обмеження власних потягів до принад «мїру», Григорій Сковорода дає передусім юнакам – людям, ще не зіпсованим «прельстительным» світом. Разом з тим у них не вистачає життєвого досвіду для того, щоб устояти перед його спокусами, особливо з огляду на те, що ці поваби тому й звуться так, що є настільки привабливими, що сам**і** люди тягнуться до них, з власної волі, а не всупереч їй.

Попадання під владу такого світу визначається ще й тим, що в цілому люди є доволі неміцними у своїй непохитності до пороку. «Око ваше есть слепо, – зазначає філософ, – «а злодей ваш хитр». Коли мудрець замислюється про «юноши, в «Мїр» устремляющихся», то «во ум» йому припадає притча про вовка, котрий, «пожерши матерь незлобных агнцев и надев кожу ея на себе, приближился к стаду», і тут до нього, оманливого, й кидаються нерозумні ягнята, які були ним легко поїдені. Так само «птицы тетерваки, ганяющіися за изобиліем пищи», уловляються, тоді як «чайки, соседки и дятлы бережливее их», і тому до пастки не потрапляють.

Аналогічним чином мають поводити себе й юнаки, демонструючи таку ж обережність щодо приманок світу, як і ці сторожкі птахи щодо

оманливого та підступного їхнього підкорму. Юнаки також повинні проявляти таку ж сторожкість, утримуючи себе від зваб світу та вгамовуючи свої бажання отримати від нього максимально можливі радощі. За часів Григорія Сковороди зграї птахів були настільки великими, що їх вловлювали за допомогою розвішаних на великих жердинах сітей. Проводячи відповідну аналогію, мудрець повчає: у цьому світі «сети простерты на лов, вельми бережися», а бажання «роскошно жити» відкинь, будь «довольными малым, за многим не гоняйся».

За тими ж, хто все ж таки не втримається перед спокусами світу, «всегда ся запинают сети», і картина страждань цих пропащих людей, коли «триста пали в неволю по горячей страсти, шестьсот плачут в болезнях за временны сласти», має слугувати наочною пересторогою, що буває з тими, хто «всем мыром не сыт». «Благодарна душа», обачна людина, навпаки, тенет «избежит» [15, с. 901].

Як бачимо, Г. Сковорода радить молоді задовольнятися малим, бути «вбогим (нищим) духом», насичуватися мірою тим у світі, що не веде до страждань, котрі невмолимо настають після тимчасових насолод примарними радощами світу або реальними його благами, але у перевершенні потреб. Заклик бути задоволеним малим, не прагнути багатства, є закликом бути вбогим духом. Тобто, дух людський щодо матеріальних благ має бути злиденним. Це означає, що він із свідомо прийнятого принципу відкидає всі матеріальні багатства світу, статок і добробут. Оскільки дух таких людей ними не сповнений, оскільки вони у такому дусі відсутні, то внаслідок цього їхній дух є бідним, вбогим у матеріальному сенсі. Натомість у духовному сенсі такий дух зовсім не вбогий, він багатий духовними діамантами істини, правди, добра та краси. Така стратегія життя у невірному «мірі» себе виправдає, коли ти будеш привертати погляд свого серця до Господа, вимолюючи у нього хліба сьогодні, і хліба у першу чергу духовного – закінчує свої напуття з цього приводу Григорій Сковорода.

Дякуй Богові за все та будь незворушним. Стратегія самообмеження у бажаннях мати те, що ще не маєш, доповнюється у Григорія Сковороди близькою до неї стратегією незворушного (атараксичного) ставлення до втрати того, що мав. «Не бываймо бешенно падки и жадны к богатству и чести» – закликає він, і тоді втрата їх нас не «обезпокоит». У того, хто має «жаркую жадность», народжується «жестокій страх» втратити надбане, і це заважає людині насолоджуватися тим, що в неї вже є. Натомість той, хто «утвердил сердце свое духом премудрости и разума, дерзновенно Богу скажет: „Боже мой! даруеш ли что мне? Благодарю. Отнимаеш ли? Не рыдаю”. … Отнят ли чин? Скажи так: „Я на то брал, чтоб возвратно отдать”. Лишен ли богатства? Скажи: „Знаю, что оно протекающее”. Неверна ли жена? Скажи: „Она добра, однако же

жена”. Изменил ли друг. Скажи: „Человек яко трава! днесь цветет, утро сохнет”. Не говори: „Не ожидал я сего, не чаял, что последует”».

Надалі Григорій Сковорода радить не боятися того «що пусто тревожит», адже буває так, що річ сама по собі не страшна, але лише «мнится быть страшной». «Не вменяй комаря во льва», не «почитай» нестрашну річ страшною, і «тогда не повредит тебе» вона ні душі, ні тіла. Відомо, що люди часто бояться Фатуму, але перейматися цим не варто, оскільки такі острахи притаманні всім людям: «сіе (зима, смерть и протчее) вообще всех безпокоит». Тому можливі негаразди, яких може принести Рок, не слід відносити до власної долі, всі люди, зазвичай, з тривогою вдивляються у майбутнє, оскільки воно може повернутися й на погане. З огляду на це, треба визнати, що можливі небезпеки є однаково загрозливими для всіх людей, і тому не слід занадто переживати з можливої втрати того, що маєш.

При цьому важливим моментом ставлення до ймовірних примх долі має бути стан незворушного душевного спокою. Цей стан повинен ґрунтуватися на впевненому переконанні, що кожна людина має дещо таке, чого жодна Фортуна людину не може позбавити. Таким є істинне добро, котре «внутрь нас тайно живет, … которое ни тля не тлит, ни тать не подкапывает. Зачем же ты, человече, боишся фортуны?» – запитує Г. Сковорода. Вона не здатна відібрати внутрішнє добро людини, над справжнім добром, котре знаходиться у вічній до людини приналежності, вона не владна, у її владі лише можливість позбавити людину того, що в неї є «пустим». Такими непідвладними поганій Долі внутрішніми цінностями кожної людини є «сердце твое, мысли твои, дух твой и разум, иже есть корень и начало твоея фортуне подверженныя плоти, разумееш ли?» Щоб це зрозуміти, необхідно пізнати головне – самого себе.

Живи, пізнаючи себе. «Пізнання себе» як передумова істинного щастя у житті становить провідний мотив філософії Григорій Сковорода. Він з цього приводу пише: «Ах! узнай себе, человече! тогда дерзостно до фортуны то же, что сказал Сократ, скажеш: „Клеветники мои могут тело мое убить, но не сердце”. Тело ты, о фортуна, озлобить и отнять можеш, но дух благочестія, дух премудрости и разума, дух истины со мною пребывает во веки … Царство и сила воцарившіяся в сердце мудраго премудрости Божія легко от всех бед избавляет» [20, с. 1049-1050].

З приводу цих максим Григорія Сковороди інший наш великий мудрець – Мирослав Попович, примічає, що «людина, згідно з ученням Сковороди, не тільки пізнає себе, а й сама тче „нитку Аріадни”, свою Долю» [11, с. 218], вибудовуючи на підставі віковічних цінностей особистого благочестя, розуму, істини та премудрості Божої стратегію життя, зведеного на такому принципі, як незворушне ставлення щодо всіх земних бід, що, бува, настають, коли Лихо перестає сміятися. Навіть коли людину

у житті спіткає Недоля, вона здатна власними силами зберегти всі ті внутрішні опори духовної стійкості, котрі недобра Судьба відняти не спроможна, і через це, попри життєві негаразди, ця людина все ж таки може мати «власноруч» створену добру Долю.

Життєва стратегія життя під тінню смерті. Вселенська світоглядна трагедія – невічність земного буття – невідворотно торкається без винятку кожної людини. Її особливостями є сута індивідуальність, бо «кожен помирає на самоті» (Ганс Фаллада). З огляду на неминучість завершення земного життя, ця проблема стає проблемою самог**о** життя, і формулюється вона так: «Як ми можемо жити, радіти якимсь плинним речам, займатися повсякденними турботами, щось планувати та на щось сподіватися, коли над цим грізьбливо нависає страшна перспектива? Як нам всім ставитися до цього»?

Відповідь мудреця Григорія Сковороди насправді мудра. Як на нього, тільки «безумный трепещет смерти и посему боится от тела разрешитися», навіть якщо життя йому не подобається та «всяк день тирански его мучит». З цього можна зробити висновок, що стратегія життя з такою перспективою полягає у свідомому та, зрештою, спокійному, виважено-позитивному прийнятті того, що є неминучим.

Ці сентенції Сковороди наводять думку про аналогічні міркування з цього приводу нашого сучасника Габріеля Марселя, котрий писав, що нам відомо про те, що життя несе в собі смерть як свою «темну половину», і це не дає можливості беззастережно прийняти платонівську ідею приготування до смерті або відсунути цю проблему за межі турбот мудрія. Ми маємо проявити «трагічну мудрість», сутність якої полягає у *зречення життя*, визнавши, що його кульмінація лежить поза його межами. З огляду на це ми маємо бути смиренними, свідомо дотримуючись такої життєвої стратегії, яка спирається на гайдеггерівський термін «Zum Tode Sein» (“буття, обернене до смерті”) [9]. Отже, коли ми усвідомлюємо, що наше життя проходить під знаком смерті, то це визначає й відповідний загальний тон його сприйняття.

Є й такі люди, котрі виносять цю проблему «за дужки», говорячи, як Єрошка з толстовського твору, що після нас просто «трава буде». Така життєва позиція бездумного ставлення до смерті певним чином визначає й бездумне ставлення й до життя, адже легковажне ставлення до смерті ігнорує ту значну роль, котру відіграє усвідомлення фінальної перспективи для оціночних суджень про власне життя. Мова йде не про те, щоб плюндрувати собі життя постійним згадуванням про неї у будь-якій життєвій ситуації, а про те, що все життя людини, її життєві вчинки, надбання та втрати, досягнення та прорахунки після того, як життя мине, будуть оцінюватися саме з фінальної точки зору, тобто, як певний підсумок того, що доброго встигла або не встигла зробити людина, або могла

зробити, але з якихось резонів відмовилась від цього. Скінченність людського життя за умов свідомого ставлення до цього факту може визначати протилежні рішення та вчинки людей.

Якби людина жила вічно, то у неї залишалась би можливість виправити свій поганий вчинок, наробивши бід, компенсувати це значно більшою за обсягом доброчинністю, уникаючи при цьому каяття. І лише коли виправити вже нічого неможливо, коли життя промайнуло, і на добрі справи часу вже не залишилось, люди можуть відчайдушно каятися та гірко жаліти про таким чином бездарно та марнотратно витрачений життєвий час.

Саме через це смерть не слід сприймати трагічно, більш того, до неї варто тягнутися, жити «до» (zum) неї, чекати на неї та вважати її приємністю – наводить слова Цицерона Григорій Сковорода. Тужити та вбиватись з того, що на людину чекає смерть, особливо, якщо вона припаде на «позднейшіи лета», абсолютно не розумно. Як «не скорбит разумный земледел» з того, що після «весенной пріятности последовало лето и осень», так і ми на схилі років не маємо сумувати з цього приводу, оскільки смерть у старості цілком природна, вона подібна до догорілої свічки, «которая сама собою угасает».

До цього ж, смерть є одним з шляхів виходу з буремного житейського моря. «Ах Смерть! – она мне толь пріятна, что чем ближе к ней подхожу, кажется помалу виден становится берег, отверзающій сладкое свое недро для моего по долговременном мореплаваніи вспокоенія». Бути старим добре, оскільки старість «точнаго предела не имеет», і можна скільки завгодно «управлять дело свое, между тем взирать спокойным оком на смерть», знаючи, що «в самой той минуте, как человек кончится», «следует особливое блаженное чувство» [24, с. 1026].

У річищі таким чином визначеній життєвій стратегії наш філософ далі наводить слова Марка Цицерона про те, що ми маємо від юних літ привчати себе до того, щоб «смерти не бояться, а иначе никак нелзя быть спокойным. Неотменно смерть прійдет, да того-то не знаем, сего ли дня или завтра. Так надобно ли горшаго мученія, как бояться ежеденнаго ея нападенія?» Точно так, як пізніше Георг Гегель говоритиме про те, що смерть настає від почуття нудьги та пересиченості життям, викликаного тим, що на ці пізні роки чоловік стає вже не здатен мати нічого звичного з жінкою, і через це залишається розділеним і самотнім, М. Цицерон твердить, що коли все на світі наскучить, «то и самая жизнь наскучить может». Як «молодец не смотрит на младенческіи забавы, а муж на молодецкіи, так и старость на мужескіи» не повинна дивитися. «Она для себе особливыи имеет склонности, которые так же свое имеют захожденіе, как и прочіи. В то время уже наскучит человеку жизнь, и тогда-то самая пора умирать» [24,

сс. 1027, 1026). Іншими словами, «захожденіе» чоловічої сили веде до «нудів», а та – до смерті.

Метафора смерті в якості способу виходу з небезпек бурхливого моря життя, як певного «пристанища», запозичена Г. Сковородою з грецької та римської класики. Приміром, про це писав Луцій Сенека у «Моральних листах до Луцилія» (LXX, 3), вважаючи, що смерть «…це – гавань, якої іноді мусимо шукати самі». У християнських джерелах метафору «тихої гавані» як смерті використовував Іван Златоуст, а в українській філософській думці дану традицію продовжив Феофан Прокопович, за яким ті, хто вже дісталися цього «безпечального берега», дивляться на нас, «братію свою», яка перебуває у «морі житейському», тобто, ще живе на білому світі, як на «волнующихся єще и бедствующих» [27,. с. 1302] (див. докладніше: [26, сс. 76-85]). До таких самих думок схилявся й Григорій Сковорода, вважаючи, що гавань смерті «есть блаженство» [25, с. 65].

Цілком в епікурейсько-стоїчному дусі непорушного спокою перед неминучим Григорій Сковорода проповідує: «Чистое же и, как весна, светоносное сердце не только не мучится приближающеюся, аки гаванью, смертію, но почитает ее отверзающимся и пріемлющим его небом и вмещающею во свое недро матерью. Такое утвержденное духом премудрости сердце, скажи, пожалуй, чем можеш возбунтоватся? Хвалится некто так: „Ушол я от тебе, о фортуно, и все приступы ко мне преградил”. Конечно, он не стенами оградился, но мудростію. Не должно же и нам отчаеваться…». Або: «Все-бо іде із безодні глибокого серця / Все починається знов після смерті / Так проростає зерно. Так і ховається вглиб / Нащо ж боятися смерті? Ось де подоба!» [22, с. 1245]. Кончину, як бачимо, наш філософ порівнює з гаванню, спокійним пристанищем, називаючи її до того ж «матір’ю», у чому неважко угледіти поєднання *мортально-генетивних* мотивів, де те, що є кінцем, є одночасно й початком, новим народженням.

Стратегія життя, вільного від рабства інстинкту подовження роду. Згадувана вище «нудьга» від життя настає тоді, коли чоловік, погляд якого колись, як «автоапологетично» писав у своєму «апокрифічному» щоденнику О. Пушкін, мимо його волі кожна удиця невідступно до себе приковувала, а потім ще й силою своїх принад принукала неодмінно її пояти, тепер через свій вік вже перестає цікавитися жінками, не розпалюючись більше у гарячкуватій пристрасті з однієї тільки думки про «сластолюбне лоно», бо «старості», котра тепер «особливыи имеет склонности», не пристало припадати на забави «молодецкіи» та «мужескіи». Цей, нехай і примушений віком, але дієвий спосіб уникання однієї з найбільших спокус «мїру» людей, визначено у першу чергу тим, що неминуча перспектива смерті, котра у молодості та середньому віці

подумки відсувається у невизначено далеке майбутнє, для людей, «полных ветхими летами», у часі стає не такою вже далекою та невизначеною.

Якщо ж цю стратегію перенести на ранішні пори життя, то це становитиме реальний спосіб уникнути зваб світу, вислизнути з його силець та знайти у житті, свідомо позбавленого чуттєвих тілесних насолод та в очікуванні смерті, надійний захист від тенет світу зваб. Подібна ситуація актуалізації смерті через заперечення звичайного для більшості людей статевого життя та інших чуттєвих насолод у молоді літа створюється навмисно, коли «мужескиі» сили свідомо вгамовуються. Чернечі обітниці незайманості, нарочита відмова від статевих стосунків у зрілому віці, коли реальні фізичні сили ще не згаслі і еротичні потяги ще не вщухлі, є за суттю такою ж, але суто знаковою, формою «помирання» для світу людей, але без «допомоги» в цьому з боку згасаючого організму, а, навпаки, з постійною боротьбою проти природних бажань плоті та, зрештою, з частою поразкою в ній («Отець Сергій» Льва Толстого). У перспективі таке духовне самооскоплення веде до нудьги та, відповідно, до бажаного блаженства смерті, під крилом якої спокуси та «прелщения» світу втрачають свою принаду.

Неодноразове визначення «блядословного» світу як світу плотської насолоди, як жіночої «сластолюбної удиці», оцінка ситуації, коли «удица внутрь сердца ув'язає» як «бідства», показує, що Григорій Сковорода перемогу над її чарівливостями та повабами вважав чи не основним знаковим проявом втечі з пасток світу. Коли речі, що усолодливо подразнювали рецептори залассся, стають нецікавими, і ні багатство, ні вино, ні жінки, ні веселі компанії вже зовсім не спокушують, то такі вже «нудні» тенета нікого не манять і у них ніхто тепер не влипає.

Оттепер усі принади цього четвертого світу, затемнені м**о**роком невідворотної смерті, але вже не страшної, а такої, що обіцяє «особливе блаженство» (тому що «блаженні мертві, котрі у Господі помирають»; Мк, 4, 29) перестають тягти до себе, та, втрачаючи свою силу, відкривають людині можливість уникнути грішного «моря» «злосливого мїру» шляхом пристава́ння до берега щасливого вічного «вспокоенія». За такої стратегії життя, відповідністю якої є гайдеґерівське *Sein-zum-Tod*, плотська насолода від «удиці» осоромлюється незрівнянно сильнішим блаженством духу в момент помирання. Отже, тенета спокуси, що їх розставляє богопротивний світ, для людини, що живе в світлому очікуванні смерті, не боячись її, та, відповідно, сподіваючись на загробне вічне життя, небезпеки не становлять.

Якою буде майбутня Доля «четверного світу»? «Мїр» людей Григорій Сковорода вважав безпідставним, тобто, таким, що не має підстави для існування через відсутність істинної сутності. Але водночас він не міг не брати до уваги й того канонічно-ортодоксального положення,

що людину було створено для щастя і добра. Створено людину було й богоподібною, перш за все – у плані притаманності їй свободи волі. Саме завдяки цій свободи волі люди здатні як до поганих, так і до добрих вчинків, за які вони особисто відповідають.

Далі, людина поміщена в «обітельний мїр», якого Бог створив с**а**ме для людей прекрасним та чудовим, і тільки заради них. Цей видимий світ сприймався нашими книжниками, зокрема, С. Зизанієм-Тустановським, як від початку добрий. У відповідності до таких думок Стефан Яворський стверджував, що Бог обдарував людину розумом для того, щоб вона пізнавала і підпорядковувала світ для своїх власних потреб, панувала над «птицы небесные, звери і скоти земные, рыбы, преходящия стези морские».

Разом з Божим світом на Землі виникає сатанинський світ, котрий є наслідком гріховних вчинків людей. Цей «мїр» людей є сукупністю таких стосунків між людьми, котрі виникають внаслідок їхніх нестримних жаг до багатства та влади, їхнього сластолюбства та хтивості. Зрозуміло, що цей богопротивний світ є антиподом того світу, якого для людей створив Господь і тому він за визначенням не може бути творінням Божим.

Кричуще протиріччя між світом «обітельним» та світом, сплюндрованим людськими пристрастями, можна подолати шляхом покращання останнього та приведення його у відповідність не тільки до світу «обітельного», котрого було створено за Божим задумом для блага людей, але й до світу нових цінностей, символічно репрезентованих у Біблії. Шлях перетворення людського нечестивого світу на світ безгрішний Григорій Сковорода бачить в об'єднані зусиль усіх людей, які мають усією громадою встати до цієї справи, котра, таким чином, постає як їхня спільна громадська, *публічна річ*, тобто, *res publica*. Ця республіка є царством любові, рівності, спільності всіх благ, де немає зла, плотських спокус. С**а**ме про таку республіку, засновану на розумних принципах, мріяв Г.С. Сковорода.

Ці мрії філософа про досконалий суспільний лад ґрунтувались на богословсько-філософських засадах у вигляді поєднанні проекту моделі ідеальної республіки Платона з розумінням Церкви як містичного Христового тіла. Певні паралелі із сковородинівською моделлю можна побачити у Еразма Роттердамського, проте ідеї соціальної ієрархії (у вигляді хліборобської, вояцької та філософської «сродності» соціальних прошарків) Григорій Сковорода протиставляє софійно визначену рівність різних верств, пропонуючи натомість деяку «внутрішню» стратифікацію суспільства. Тут вже кожна окрема людина, а не верства, за умов, коли вона віднаходить свою «сродність», без будь-яких опосередкувань ієрархічними суспільними стратами, прилучається до Софії, тобто до Невидимої Церкви [23, с. 225]. Попри свою ідею «нерівної рівності», тут наш мудрець надає

представникам різних соціальних прошарків однакових шансів на успіх, бо «Нет в оной Республике разнствїя».

Оскільки мова йде про духовну республіку, то вона має мати також відповідні духовні засади. Ними у Сковороди постає Божий «Промысл» – «сей чистейшїй, всемїрный, всех веков и народов всеобщїй Ум». Так само, як цей розум, перебуваючи у тілі людини один, влагоджує та координує різні частини тіла, так и «в помянутых сожительствах, сею Премудростїю связанных», тобто, в республіках, «Бог чрез различные члены различныя в пользу общую производит действа» на підставі «Души, Пользы и Красы». Завдяки Його дії ми з «диких и безобразных монстров, или уродов», стаємо «человеками, то есть зверками, к содружеству и к помянутым сожительствам годными, незлобивыми, воздержными, великодушными и справедливими» [23, с. 216]. Отже, стратегія побудови нової спільноти ставить за мету формування таких відносин між людьми, котрі спираються на культивацію любові як об'єднавчого начала і забороняють (табуюють) усі агресивні прояви особистості.

Проте шлях до такого стану суспільства непростий, і преображення цього світу повинно відбуватися у єдності Бога, Любові та суспільства. Символом цієї єдності є *кільце* як **о**браз вічності. «Знай, друг мой, – пише Сковорода, – что Библїа есть новый мїр и люд Божїй, Земля живых, страна и царство любви, горнїй Їерусалім и, сверх подлаго Азїатскаго, есть вышнїй. Нет там вражды и раздора… Все там общее. Общество в любви. Любов в Боге. Бог во обществе. Вот и Колцо вечности!» [19, с. 788].

Отже, даний світ перетворюється у відповідності до символічного світу Біблії. Одначе він не є світом потойбічним, де люди перебувають по смерті, хоча йому все ж таки притаманні ознаки вічності («Бог во обществе» – «колцо вечностіи»). Це радше той «Град Божий», тобто, світ високих моральних біблійних цінностей, який постає зразком для всіх людей у їхніх прагненнях до насправді людського, а не тваринно-тілесного, приниженого, бездуховного існування. У «горнєй республике», твердить Григорій Сковорода, «все новое: новые люди, нова тварь» – «не так, как у нас под солнцем, все ветошь ветошей» [19, с. 790].

Перетворення злосливого четвертого світу залежить, зрештою, від самих людей, їхньої доброї волі. Саме люди мають нести у свій сплюндрований світ людей Божий принцип Добра, і тоді цей світ очиститься від людських вад та перетвориться на світ добрий. Позбавившись від злого, кожна людина стане на божественну путь життя, і тим поверне Бога і собі у серце, і в цей «мїр», котрий тим самим стане світом «новим». Як бачимо, інваріантною складовою цієї основи виступає базисний постулат відродження, котрий через помирання світу «прелщения» та «блуду» знаменує народження світу нового. Це відродження ґрунтується на категорії безсмертя, котра і визначає, зрештою,

Долю цього світу як (у перспективі) вічного і живого, а не «ветхого», старого та змертвілого. У такий спосіб колишній небожественний «мїр» грішних, в «острозі полонених» людей, перетворюється на Божественний.

З цього випливає, що доленосні зміни світу людських вад мають відбуватися через відкидання віджилого та ствердження нового та вічного, а сам**а** канва Судьби даного оновленого світу цілком відповідає базисній світоглядній формулі «життя – смерть – відродження». При цьому слід пам'ятати, що світ Біблії постає у Григорія Сковороди ще й як земний семіотичний корелят П'ятого, трансцендентного Божественного світу тотальної Всеєдності, у якому, зрештою, знімаються та гасяться в «Одному», але без ототожнення, всі інші оновлені світи – земний, людський та суспільний.

Література

1. **В Болгарии** чиновник назвал патриарха Кирилла агентом КГБ. Суд признал, что это правда // **Лига** Новости 14.04.2021 URL: https://news.liga.net/world/news/v-bolgarii-chinovnik-nazval-patriarha-kirilla-agentom-kgb-sud-priznal-chto-eto-pravda (3 05.2021 р.).

2. **В Одессе** попов РПЦ застукали с проститутками // **БелГазета** – 31.05.2015 URL http://www.belgazeta.by/ru/news/life/31068 (19.06.2021 р.).

3. **В Харькове** пьяный священник УПЦ МП устроил ДТП и пытался скрыться // **Украинская** правда – 23 04 2020 URL: https://www.pravda.com.ua/rus/news/2020/04/23/7249072/ (19 червня 2021 р.)

4. **Злобин Дмитрий.** Эге, гей! Шок-признания беглого священника Александра Усатова // **Наша** версия - №10 от 15.03.2021. Федеральный выпуск URL: https://versia.ru/shok-priznaniya-beglogo-svyashhennika-aleksandra-usatova (21.05. 2021 р.).

5. **Кирилюк О. С.** Esse est percipi // **Олександр** Сергійович Кирилюк. Біобібліографічний покажчик: до 70-ліття від дня народження: брошура / ред. Ю. А. Іщенко ; укладач Олена Лунєва – Київ-Одеса: ЦГО НАН України, 2020 – 216 с. (Сер.: «Вчені НАН України»).

6. **Кирилюк О. С.** «За мудрого Канта замовте словечко ...» // **Наукові** і освітянські методології та практики ; В. Рижко, Ю. Іщенко (гол. ред.) ; ред. колегія: Є. Андрос, О. Кирилюк та ін. – Вип. 4 – Київ: ЦГО НАН України – 2011 – 373 с. – С. 348-357**.**

7. **Кирилюк О. С.** Скільки видів причин налічував Аристотель? // **Virtus** – Scientific Journal – № 53, April 2021 – НГО «Соборність» (Україна) – Montreal (Canada): Center of Modern Pedagogy «Learning Without Borders», 2021 – 121 с. – С. 13-19.

8. **Кирилюк О. С.** Який світ ловив українського мудреця? Четвертий «мїр» та полімондіальний контекст філософії Г. Сковороди // **Гілея**: наук.

вісник – Вип. 85 (6) – НПУ ім. М. П. Драгоманова ; ВГО Укр. акад. н. – К., 2014. – 408 с. – С. 204-209. ін. – К.: Вид.-поліграф. центр «Київський ун-т», 2018. – 151 с. – С. 80-83.

9. **Марсель Г.** К трагической мудрости и за её пределы // **Проблема** человека в западной философии. – М., 1988. – С. 404-420.

10. **Нектарий** (Морозов), игумен. В священном сане. Беседовала Оксана Гаркавенко // **Православие** и современность. – № 20 (36). – 2011. – URL: https://eparhia-saratov.ru/Articles/v-svyashhennom-sane (2 червня 2021 р.).

11. **Попович М. В.** Григорій Сковорода: філософія свободи. – К.: Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.

12. **Священник** поет «Мурку» в трапезной храма // **Youtube** URL https://www.youtube.com/watch?v=XkQcIgILqTk (19 червня 2021 р.).

13. **Сексуальна** наруга священників // **Вікіпедія** URL https://uk.wikipedia.org/wiki/сексуальна_наруга_священників (24.06.2021)

14. **Сковорода Г. С.** Беседа, нареченная Двое: о том, что Блаженным быть легко / Григорій Савович Сковорода // **Сковорода Г. С.** Повна академічна збірка творів ; за ред. проф. Леоніда Ушкалова ; Нац. акад. наук України. Ін-тут літ-ри ім. Т. Г. Шевченка, Ін-тут філософії ім. Г. С Сковороди та ін. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Українських Студій, 2011. – 1400 с. – С. 388-475.

15. **Сковорода Г. С.** Благодарный Еродій // **Повна** академічна збірка творів… – С. 893-919.

16. **Сковорода Г. С.** Брань Архистратига Михаила со Сатаною о сем: Легко быть Благим // **Повна** академічна збірка творів… – С. 829-870.

17. **Сковорода Г. С.** Діалог, или Разглагол о древнем міре // **Повна** академічна збірка творів… – С. 476-501.

18. **Сковорода Г. С.** Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis. Сиречь Икона Алківіадская // **Повна** академічна збірка творів… – С. 729-778.

19. **Сковорода Г. С.** Книжечка о Чтеніи Священнаго Писанія, нареченна Жена Лотова // **Повна** академічна збірка творів… – С. 779-828.

20. **Сковорода Г. С**. Книжечка Плутархова о спокойствіи души // **Повна** академічна збірка творів… – С. 1040-1059.

21. **Сковорода Г. С.** Листи до Михайла Івановича Ковалинського, січень – лютий 1763 р.; кінець червня 1763 р. // **Повна** академічна збірка творів… –С. 1009-1110; 1135-1136.

22. **Сковорода Г. С.** Лист до Якова Петровича Правицького від 4 серпня 1788 р. // **Повна** академічна збірка творів… – С. 1243-1246.

23. **Сковорода Г. С.** Начальная Дверь ко Христіянскому Добронравію // **Повна** академічна збірка творів… – С. 213-230.

24. **Сковорода Г. С.** Перевод Из Книг Римскаго Сенатора Марка Ціцерона: о Старости// Повна академічна збірка творів… – С. 1010-1039.

25. **Сковорода Г. С.** Сад божественных песней, прозябшій из зерн Священнаго Писанія // Повна академічна збірка творів… – С. 51-153.

26. **Ушкалов Л. В.** Григорій Сковорода і антична культура // Леонід Володимирович Ушкалов. – Х.: Знання, 1997. – 180 с.

27. **Ушкалов Л.** Посторінкові примітки / Леонід Володимирович Ушкалов // **Сковорода Г. С.** Повна академічна збірка творів ; За редакцією проф. Леоніда Ушкалова ; Нац. академія наук України. Ін-тут літератури ім. Т. Г. Шевченка, Ін-тут філософії ім. Г. С Сковороди та ін. – Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. – 1400 с.

Анна-Любов Мафтій (Дрогобич)

СВІТ СПІЙМАВ МЕНЕ, АЛЕ НЕ ВТРИМАВ

Коли людина думає про смерть, предмет її роздумів кудись вислизає, – що таке смерть взагалі? Не фізична смерть – розкладання тіла, а смерть сама по собі, тобто, не тільки фізична, більше, ніж фізична. Звичайно, людина протягом свого життя стикається зі смертю безліч разів – але завжди зі смертю іншого, смерть свою людина змушена приймати наодинці і лише одного разу. Але куди подінеться все пережите людиною протягом багатьох років? Невже воно зникне десь у небутті, разом з тілом? Напевно, ці складні питання ставила собі кожна людина і, звичайно ж, не знаходила на них відповіді, і, швидше за все, жоден живий не дізнається відповіді, поки не загляне за грань. Але подібне заглядання і буде означати кінець, – кінець життя.

Мені здається, коли люди (ні, не тільки філософи, про смерть думають всі) говорять про смерть, намагаються її помислити, прийняти її як даність, вони, таким чином, готуються до зустрічі з нею. Але хіба можна підготуватися, якщо знаєш, що фінал буде жахливим, тому що смерть – це заключна частина життя, остання точка на землі.

А.В. Ямпольська, розмірковуючи про смерть, вважає, що саме філософи – це люди, покликані думати як про смерть взагалі, так і про свою смерть, оскільки філософствувати – значить «вчитися вмирати». Вона говорить про те, що філософія – це практика філософствування, спосіб життя, що включає в себе вміння перейти межу життя. Не дивлячись на те, що людина прекрасно розуміє, що таке смерть, що вона є і вона колись обов'язково прийде до кожного, Михайло Епштейн [2], слідом за тезою Декарта «Я мислю, отже існую» виводить свою формулу, яку досить важко зрозуміти живій свідомості – «я мислю, що я не існую». Адже це дуже важко – жива думка про неживе існування. І хоча людина не може в повній мірі уявити, що таке смерть, вона повинна постійно думати про смерть, тобто, думати про свою кінцевість, так як ця думка здатна впливати на життя людини, її вчинки. Анна Ямпольська пише: «Моя смерть – якщо я не відвертаюсь від неї, а мужньо приймаю пов'язану з очікуванням смерті тривогу – робить мене пильніше не тільки до смерті, а й до життя. Однак ця зрячість досягається ціною тотального самотності: «вмирають на самоті» [3], говорить Паскаль, немов резюмуючи Хайдеггера». Думати про смерть – значить готуватися до неї, а «Готуватися до смерті – значить робити те, що найменш їй підвладно» [2]. Таким чином, думка про смерть завжди межує з думкою про крихкість життя, тому людина повинна думати про смерть, щоб отримувати максимум від життя. Такому ставленню до життя і смерті вчили стоїки: проживати кожен день потрібно так, ніби він

останній. Стоїки вчили не боятися смерті, адже, в кінцевому рахунку, ми всі помремо, тому буде краще, якщо наша остання мить не буде затьмарена страхом.

Не боятися смерті вчив і Григорій Сковорода: він знав, що смерть – це неминучий процес, смерть постане перед кожною людиною, і не важливо, ким вона була за життя – перед смертю рівний кожен, тому він в «Саду божественних пісень» [1] говорить слова: «Знаю, що смерть — як коса замашна,

Навіть царя не обійде вона.

Байдуже смерті, мужик то чи цар, –

Все пожере, як солому пожар.

Хто ж бо зневажить страшну її сталь?

Той, в кого совість, як чистий кришталь…».

Філософія стоїків так само, як і філософія Сковороди, не кидає виклик смерті, а приймає її невідворотність, але причини у цього прийняття різні. Стоїки вважали, якщо смерть прийде до кожної людини, значить, цей факт потрібно просто прийняти. На думку Сковороди, не фізичної, тілесної смерті потрібно боятися, а духовної, оскільки смерть – це перехід в інший стан, тому вона не страшна, так як не означає повного знищення. Смерть – це продовження життя, а не його завершення. Не дивлячись на схожість у ставленні до смерті у стоїків і Сковороди, навряд чи останнього можна назвати стоїком, скоріше, аскетом, або, як його часто називають – «монахом в миру». Сковорода дійсно вів аскетичне життя, відмовлявся від грошей і даху над головою і багато мандрував. В якомусь сенсі, Сковорода постійно біг від світу, який його намагався схопити, тому він заповів, щоб епітафією на його надгробку була фраза «Світ ловив мене, але не спіймав». Світ не може зловити людину, це підвладно лише смерті, тому померти – значить піти від світу. Чи можлива формула, коли світ все-таки ловить людину? Так, звичайно, світ ловить людину тоді, коли до неї приходить смерть. Ловить, але не утримує, тому, тому, розвиваючи думку Григорія Сковороди, можемо створити свою формулу: «Світ зловив мене, але не втримав». Не тільки світ, а й смерть ловить, але хіба вільну людини може щось утримати?

Якщо світ мене так і не спіймав, значить я зумів сховатися від світу, піти, але подібний відхід від світу і означає смерть мене, тому світ в образі смерті все-таки ловить людину і Сковороду, але втримати не може, тому що смерть звільняє від світу.

Література

1. Сковорода Г. Сад божественних пісень. URL: https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=3392
2. Эпштейн М. О смерти. URL: https://www.emory.edu/INTELNET/es_death.html

3. Ямпольская А. В. Искусство феноменологии. URL: https://discours.io/articles/chapters/vechnyy-vrag-cheloveka-kak-filosofy-reshali-problemu-smerti

Вера Лимонченко (Дрогобыч)

МІР ЛОВИЛ НАС И ПОЙМАЛ[2]

Человек – удивительное существо, способное извратить что угодно: дар понимания и слова достаточно часто работает как способ заболтать и закрыть смысл того, о чем и о ком говорят. Украинцами писано-переписано о Сковороде даже не море – океан статей, но первое, что меня болезненно уязвило – это противоположность восхваления и поклонения Сковороде и того, как мы живем, какие векторы избираем для своей современности, т.е. обращение к Сковороде никак не меняет нашу жизнь и остается словесной пустой формой.

Краткие формулы жизни порой можно увидеть в эпитафиях – скрипач Гидон Кремер предлагает такой вариант: родился, играл, умер. Для понимания Сковороды мне видится существенной и значимой хорошо известная формула: «Мир ловил меня, но не поймал», хотя желание понять смысл такой непойманной миром жизни оказалось непростым делом. Какой мир ловил Сковороду и каким образом он избежал пленения миром?

Одна из первых установок мысли, возможно волей случая, возможно провидения принявшей для себя философскую дисциплину, – это мыслить при следовании имманентной логике самого предмета (Г. Гегель [4, с. 8-44]), отсюда настойчивое желание исходить из первоисточников. При работе с мыслителями прошлого это всегда проблематично, еще более проблемно прочтение иноязычных авторов. Казалось бы, возможно избежать этой трудности при работе с отечественной традицией, но увы – проблема остается.

Чтение самого Сковороды – дело непростое, начиная с языка. Первое, что стоит отметить, – это то, что в работах по Сковороде цитаты, предполагающие ссылку на его собственные тексты, чаще всего даются в переводе на современный украинский язык, чем у обывателя, не привыкшего самостоятельно обращаться к текстам первоисточников, создается иллюзия аутентичности. И тогда легко опровергаются «ошибочные» утверждения, что язык Сковороды – это русский язык или приближен к русскому языку. По этому вопросу написано значительное количество работ, с которыми при желании можно познакомиться.

[2] Редакційна колегія вважає доречним подавати цю статтю російською мовою, оскільки за таких умов залишаються достатньо прозорими семантичні наголоси слів «**мир**» та «**мір**».

Итоговым выводом можно считать утверждение, что писал Сковорода литературным языком, опиравшимся на староукраинскую книжную традицию конца XVI – первой половины XVIII с ориентацией на церковнославянский язык (прежде всего в философской прозе) [6]. Язык подавляющего большинства философских диалогов и трактатов Сковороды – славянорусский (славяноукраинский), стихов и басен – книжный украинский (в нем меньше церковнославянских элементов). Часть переписки Сковорода вел также на латинском языке. Но опять же надо воссоздать контекст этих выводов.

Л. Гнатюк, которая провела основательное исследование языка Григория Сковороды и приведенные выше выводы принадлежат именно ей, отмечает, что «практично всі слова з поезій, мову яких Г. Сковорода схарактеризував як українську, мали тривалу літературно-писемну традицію вживання і були для тогочасних носіїв мови [функціонально] українськими, хоч сучасною мовною свідомістю сприймаються як російські тому, що використовуються в російській літературній мові, а не в сучасній українській» [7, с. 224]. Далее следует вывод о необходимости быть осторожнее и не обеднять современный украинский язык, уничтожая в нем слова, которые по мнению бдительных идеологов звучат слишком по-русски. Лексика современного русского языка и Григория Сковороды родственны в своей опоре на церковнославянский язык, от которого современный украинский язык отошел, принимая в свой состав лексику и синтаксис иных языков. Отсюда и необходимость перевода произведений Сковороды с языка, который характерен для него, на украинский, который утвержден сегодня.

Наиболее сомнительным при этом становится то, что автор перевода далеко не всегда указывается. Но этот вопрос можно признать излишним и просто обратиться к авторитетным уважаемым авторам, например Дмитрию Чижевскому, превосходно образованному и тонко мыслящему. К сожалению, первое, на что я натолкнулась, это непроговоренность правил обращения с текстами самого Сковороды: прямые цитаты даются то в переводе на украинский, то в подлинном звучании, искомые мною смыслы смешиваются. Поскольку речь идет о знаменитой эпитафии Сковороды, внимание привлекает написание слова «мир» и смыслы, несомые им.

Известно, что до реформы правописания в 1918 году использовались два варианта написания слова «мир»: с широким «и» и с «і» с точкой, десятеричное. В зависимости от этого меняется значение слова. В группе славянских языков слово «мир» имеет три смысловые коннотации: мир как вселенная (универсум), мир как покой и согласие (непонятный в детстве лозунг «миру – мир» объединял эти два значения), мир как форма человеческих связей (на миру и смерть красна). Причем мір с точкой соответствует первому и третьему значению, мир с широким «и» – второму.

Какие смыслы можно вычитать при выявлении вариантов написания у Сковороды?

Вот цитаты, которые приводит Чижевский:

Ермолай: ...Купидон цѣлую на раменах таскает систему мира.

Яков: Не опасайся! Он в одной десницѣ и всѣ Коперниковы міры в забаву носит лучше Атласа. А кто он? Се тот, что спрашивает Іова: «Гдѣ был еси, егда основах землю?» Но кто скажет, что значит круг міра, со всѣх сторон пронзен стрѣлами?»

Григорій: ...«Любов составляет мір» [14, с. 58].

Сразу же чуть дальше, комментарий Чижевского: «Один із учасників розмови, Григорій, обіцяє показати “алфавит світу”. Инший учасник розмови, Яків, підносить справу про символіку: “Старі мали свою окрему мову, вони обявляли думки образами, ніби словами. Ці образи були фігурами земних та небесних створінь... ... Образ, що заховує в собі тайну Бога, зветься по-грецьки: ’Εμβλῆμα ... коли дві такі фігури сполучені докупи, ... то вони звуться Σύμβολον, по-латинськи: Conjectura”» [14, с. 58]. Первое, что замечается, – это два разных варианта цитирования: если в обширной цитате дается текст Сковороды без перевода, то во втором случае дается перевод, и слово «мир» передается как «світ». Но в диалоге Сковороды стоит: «Разговор, называемый алфавит, или букварь м**и**ра. Пѣсня Сложенна 1761-го Года, о том, Что концем жизни нашей есть Мир, а вождь к нему БОГ, и о Людских разнопутїях» [12, с. 645], т.е. в названии стоит слово «мир» с широким «и» и перевод как «світ» не совсем отвечает смыслам у Сковороды, поскольку речь у него идет о мире райского счастья, который тождествен мировому пространству при очень специфических условиях. В тексте диалога обращает внимание такой отрывок: «Чего хочеш ищи, но не потеряй М**и**ра. Шляхетный список внѣ тебе находится, а ты внѣ его быть можеш щасливым. Он без М**и**ра ничто, а М**и**р без его есть НѢЧТОСЬ, без чего нелзя быть щасливым и в самом Едемском Раѣ. Развѣ чаеш сыскать Рай внѣ Бога? А Бога внѣ души твоей? Щастїе твое и М**и**р твой, и Рай твой, и Бог твой внутрь тебе есть. Он о тебѣ, в тебѣ же находясь, промышляет, наставляя к тому, что прежде всѣх, для самаго тебе, есть полезное, разумѣй, честное и благоприличное. А ты смотри, чтоб БОГ твой был всегда с тобою. Будет же с тобою, если ты с ним будеш. А, конечно, будеш с ним, если, прим**и**рився, задружиш с пресладким сим и Блаженным Духом. Дружба и отдаленнаго сопрягает. Вражда и близь сущаго удаляет. С природою жить и с Богом быть есть то же; жизнь и дѣло есть то же» [12, с. 654-655].

По различению значений слова в соответствии с написанием в названии должно бы стоять «мир», т.е. речь идет о «букваре мира» – о том, как жить в покое и согласии, что хотя и не противоречит миру как вселенной и миру как форме человеческих связей, но предполагает

обоснование такого возможного сближения. В.В. Бибихин в своей работе «Мир» снимает разночтения значения слова «мир», выявляя первичное согласие и покой, без которого нет мира как целостной формы, как «верховной формы самой всеобъемлющей целостности» [4, с. 23], причем «предел усилий и предел мира – одно и то же» [2, с. 45]. Он находит простое и четкое выражение, используя характерное для дореформенного русского языка различение мира и міра: «В начале міра стоит мир» [2, с. 271]. Т.е., если и переводить «мир» как «світ», то смысловая точность предполагает обоснование такого объединения значений, что и делает В.В. Бибихин.

У него это утверждение обосновано изящной и утонченной диалектикой целостности (одного и многого, единого и различающегося). Правда, нельзя не отметить, что у греков в этой диалектической самодвижности работают иные словообразовательные формы, связанные не с κόσμος (τὰ κοσμικὰ πάντα – мировое целое, вселенная), а с το ον, ειναι – что в дальнейшем выразилось в различении космологической и онтологической проблематики. Активно задействованнное обозначение человеческого места в мире как присутствия имеет отношение именно к онтологическому, а не космологическому ряду. Наиболее выражено это М. Хайдеггером, в согласии с которым В. Бибихин и мыслит, переводя хайдеггеровское Dasein (тут-бытие, вот-бытие) как присутствие. Ж. Бофре дает греческий аналог присутствия как ουσια [3, с. 182-183].

При тематизиции понятия «мир» В.В. Бибихин сближает «мир» как вселенную и «мір» как покой и согласие, может быть, вполне обосновано, поскольку, во-первых, речь идет о самом раннем утре мысли, помнящем связь космоса с упорядоченностью воинского строя, т.е. с формой человеческих взаимосвязей. И во-вторых, славянское «мір», в своих истоках уходящее к индоевропейскому корню «mi», имеющему отношение к обозначению взаимной договоренности, согласию (бог Митра), – гораздо ближе к личностно-волевому усилию, чем греческое космос, тяготеющее к пространственной упорядоченности и благоприличию, т.е. внешней выявленности, согласованности между видимым и невидимым, внешним и внутренним.

И снова цитаты из Сковороды у Чижевского: «“Библія есть маленькій Богобразный мір или мірок”. “Чи не є прекрасний храм премудрого Бога цей світ? Але є три світи. Перший загальний та житловий світ (‘всообщій и мыр обительный’), де живе все породжене [...]. Два інші є часткові та малі світи. Перший – мікрокосмос: себто світик, світочок або людина. Другий – світ символічний або Біблія [...]. Біблія є тому символічний світ, що в ній зібрані фігури небесних, земних та підземних тварин, щоб вони були монументами, які ведуть нашу думку до розуміння вічної природи, захованої у тлінній так, як малюнок захований у його барвах”. Тому Сковорода зве Біблію часто просто ‘символічний світ’ (сімболичный мыр)

або ‘фігуральний світ’ (фигуральный мыр)”» [14, с. 74]. Как видим, остается на разумение читателей различение «мир», «мiр» и «мыр».

Если же обратиться к собранию сочинений Сковороды в редакции Л. Ушкалова, о котором сказано, что это издание произведений Сковороды «в повному, автентичному та достойному вигляді» [7, с. 9], то самое первое и беглое чтение позволяет различить то, от чего бежит Сковорода, и то, чего он желает: о первом идет речь как о «мiре» и соответствуют ему характеристики «суетный», «прескверный», «соблазнительный», «обманчивый», т.е. это мир, преисполненный тления и смерти: «Мїр есть Орѣх, червом растлѣн» [9, с. 834]; «Здѣ всему Мїру Исход и Кончина» [9, с. 835]. Иногда появляющееся «мыр» сопровождается такими же смыслами как и «мiр»: «Мыр же есть Море потопляющихся, Страна моровою Язвою прокаженных, Ограда лютых Львов, Острог плѣненных, Торжище Блудников, Удица Сластолюбная, Пещь, распаляющая Похоти, Пир бѣснующихся, Лик и Коровод Пяносумозбродных, и не истрезвляѣтся, до.ндеже изнурятся» [8, с. 901]. Это мир, рассыпающийся в своей множественности и не имеющий центра, поэтому: «Ропотник всѣм мыром не сыт и не полен» [8, с. 901]. И тем не менее у Сковороды нет гностического противопоставления разведенных по своей изначальной природе миров, принцип соотношения четко соответствует мистическому реализму, который раскрывает В. Зеньковский при характеристике русской философии.

Путь спасительный обозначен как «мир» и четко указано: Путь мира не обрѣтошася в Мїрѣ» [9, с. 838]; «Путь мира мiр мнит пустым и суетным»; «Мы жаждем мира, но нас пленяет мiр» [9, с. 838]. Именно «мiр» видится ловчею сетью: «Прелщаешь старых, младыя и дѣти. В прелести вяжешь, аки Птенцы в сѣти» [9, с. 839]. Тот мир, который спасителен: «по Мїру паче всѣх нищїй, но по Богу всѣх богатѣе…. Достал он сей Мир не якоже Мiр доставать обыче. Сей есть истинный Мир и Живот вѣчный. Правѣдных Душѣ в руцѣ Божiей. Они же суть в Мирѣ» [9, с. 837]. Не гностический принцип сочетания миров засвидетельствован указанием и на «мiр» Библии, ведь он Богообразен. Сковорода следует несимметричности міра и мира, выявленной в христианстве с его отторжением мірского.

Благолепие и упорядоченность космоса обманчивы, и красота, и благопристойность не дают возможности увидеть невидимое, но имеющее отношение к самому первому – Творцу. Поэтому: Не люби́те мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей – Не люби́те *мíра*, ни я́же въ *мíрѣ*: а́ще кто́ лю́битъ *мíръ*, н⌧сть любве́ о́тчи въ не́мъ и μὴ ἀγαπᾶτε τὸν *κόσμον* μηδὲ τὰ ἐν τῷ *κόσμῳ* ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν *κόσμον* οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ (1 Ин 2: 15). Согласие, договоренность, дружественность в христианской литературе зафиксированы другим

греческим словом – εἰρήνην : “Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В міре будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мір – ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα ἐν ἐμοὶ εἰρήνην ἔχητε ἐν τῷ κόσμῳ θλῖψιν ἔχετε ἀλλὰ θαρσεῖτε ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον и сія́ глаго́лахъ ва́мъ, да во мнѣ́ ми́ръ и́мате: въ мі́рѣ ско́рбни бу́дете: но дерза́йте, [я́ко] а́зъ побѣди́хъ **ми́ръ** (Ин 16: 33)”. В христианстве оформляется еще один оттенок – мир как суета, нечто профанно-обыденное в противовес божественно-церковному. Во II веке у Климента Римского появляется выражение «лаический человек» в приложении к членам ветхозаветного народа, не имеющим храмового служения (1 Послание Климента), в дальнейшем в церковном сознании ясно намечается разделение народа Божьего на лаиков и клириков: «Клирики и монахи суть люди посвященные, насколько возможно они живут в мире божественном. Лайки живут среди вещей земных. В смысле условий жизни лаик есть тот, кто живет в веке сем» [1]. Именно такое мирское, имеющее отношение к вещам земным и веку сему порицаемо в монашеской аскезе – для указания на такое суетное земное используется слово «космос».

В наши дни гораздо более распространено в этом значении слово «секулярный», светский – что, на мой взгляд, и есть тем миром, от которого бежит Сковорода, при изложении событий его жизни явственно его желание избежать удобного места в социально-установленных институциях и найти покой души, устранить суету, отсюда его установка на странничество. Сразу стоит отметить двойственность слова: он не привязан к одному месту и скитается по стране и странам, но и странностей в нем предостаточно, трудно его понять с позиций здравого смысла и житейского благополучия.

С позиций философской антропологии, человек – историческое существо, для становления которого значима детерминация не приватно-индивидным, но общественным и даже всеобщим. Мір в сиюминутной наличности отличен от мира человеческого бытия – можно различить социум, социальное (первое значение) и общество (общественный) – второе значение. Детерминация социумом отличается от детерминации обществом, т.е. в первом случае возникает связанность налично-данным и потому частичным, что может быть вр**е**менным и временн**ы**м, т.е. исчезающим, что амбивалентно.

Связь с миром сиюминутная и связь существенная не совпадают, хотя и не есть полностью разведенными – различены, но не разведены. Хотя очевидно, что то, что значимо тут и теперь далеко не всегда сущностно, хотя и может быть существенным. Нас поймала сиюминутность и уйти от нее непросто. В. Экземплярский, рассматривая принципы христианской жизни, говорит о юродстве: принятие Евангелия в сердце сопровождается, как он говорит, сомнением, переходящим в ужас от того, что «христианин

чувствует себя исключённым из числа нормальных людей, как только он пожелает идти за Христом» [15, с. 127]. Принятие заповеди в сердце становится «жалом в плоть» – христианин не может не быть в состоянии несоразмерности миру, а значит следует быть уродом, юродивым. Современный мир не желает быть юродивым, и вследствие мирской ориентации человек нашего времени прикован цепочкой к клетке своей жизни и единственное, что возможно – достойная осанка сидящего в клетке, как прочитывается мирская ситуация в романе Донны Тартт «Щегол».

В каких же моментах нашей современности я вижу пойманность сиюминутностью, оборачивающейся злободневностью? Первое, о чем следует вести речь, – это чуждость современного цивилизованного мира Евангелию, что было для Сковороды незыблемо. Слишком часто обращение к Библии становится манипулятивной маской, особенно если говорить о структурах государственно-институализированной общественной жизни. Умение сочетать христианские истины и принципы цивилизационного устроения мира – это один из самых трудных вопросов, не дающийся прямолинейному мышлению, движущемуся по логике здравого смысла: если Богу – богово, а Кесарю – кесарево, то значит речь о приоритете души человеческой идет только в церкви на службе, а в пространство государственных приоритетов она не входит, что явственно видно из ориентации сферы образования на те же принципы экономической самоокупаемости, как и сфера торговли. При этом стоит обращать внимание на то, что следование евангельским истинам совсем не противоречит историческому прогрессу, что так тонко подмечено В. Соловьевым, обращение к которому в современном украинском интеллектуальном пространстве не приветствуется, в то время как именно у него обострены вопросы соотношения цивилизационного развития и христианских истин [13]. И это не проблема исключительно украинская: осмысление альтернативных путей развития секулярного мира – проблема общемировая. И в первую очередь требующая адекватного мышления.

Д. Чижевский, отмечая первоосновы мысли Г. Сковороды, говорит о диалектической традиции: «ми маємо припустити, що Сковорода є представник цієї чи тієї форми “діялєктичного” мислення. “Діялєктичного” – у традиційному значінні цього слова, у значінні, в якім воно вживалося в античности. Основні елементи діялєктичного мислення в цьому первісному значінні слова є: 1) “антитетика”, себто відкриття протилежних означінь у всякому дійсному бутті; 2) принцип коловороту. Ці обидва принципи ми знайдемо в парадоксально загостреній формі Сковороди. В основах своїх вони виходять від Плятона, Плотіна, Прокла та декого з отців Церкви..» [14, с. 30]. Но в украинском интеллектуальном пространстве сегодня упоминать диалектику не рекомендовано и диалектика «числится» в чине устаревших

форм мысли, ориентированных на марксизм и своим категориальным строем напоминающих о советском времени. Сиюминутность идеологической ангажированности устраняет из украинского интеллектуального пространства и русских мыслителей, и сам русский язык. Более того, существует закон не принимать участие в научной жизни России. Украинская Википедия в статье «Григорий Сковорода» не называет работ русских мыслителей по Сковороде, которых значительное количество, в то время как Чижевский спокойно говорит: «Відкриття Сковороди починає праця росіянина Ерна, праця, що, як ми вже бачили, не є зовсім бездоганна, але й досі найліпша праця про Сковороду» [14, с. 208]. Но наиболее ярко наша «пойманность» міром засвидетельствована культивированием таких антропологических характеристик, которые резко неприемлемы Сковородою: если для Сковороды на первом месте стоит «мир душевный» [11], то в наши дни в структуре «компетенций», предлагаемых в образовании, первое место занимает успешность; если для Сковороды обремененность «мѣшками, сумами, кошелями, кошельками» уводит от мира, т.е. «В міре бесчестен кошель пустой [9, с. 840], то в нашем міре правит бал Золотой Телец; если для Сковороды первая заповедь – это познание человеком себя, то в нашем міре главное – познать требования рынка и суметь быть востребованным им.

Литература

1. Афанасьев Н. Служение мирян в церкви. URL: http://st-jhouse.narod.ru/biblio/laos1/prim.htm.
2. Бибихин В. В. Мир. СПб. : Наука, 2007. 431 с.
3. Бофре Ж. Заметки о Платоне и Аристотеле // Бофре Ж. Диалог с Хайдеггером. В 4-х книгах. Кн. 1. Греческая философия. СПб.: Владимир Даль, 2007. С.150-201.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000. 495 с.
5. Гнатюк Л. П. Мовний феномен Григорія Сковороди в контексті староукраїнської книжної традиції. К. : Київський університет, 2010. 446 с.
6. Гнатюк Л. П. Не цураймося свого! Якою мовою насправді писав Григорій Сковорода // Україна молода. URL: https://umoloda.kyiv.ua/number/3662/164/151922/
7. Левченко Наталія. Сковородіана Леоніда Ушкалова (Замість передмови) // Лістviця Якова: збірник статей на пошану професора Лео ніда Ушкалова з нагоди його шістдесятиліття / Упорядник Н. Левченко; науковий редактор Р. Мельників. Харків: Майдан, 2016. С. 7-16
8. Сковорода Г. Благодарный Еродій // Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто:

Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. С. 893-909.
9. Сковорода Г. Брань Архистратига Михаила со Сатаною о сем: Легко быть Благим // Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. С. 829-870.
10. Сковорода Г. Кольцо. Дружескій Разговор о Душевном Мирѣ // Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. С. 558-644.
11. Сковорода Г. Разговор Пяти путников о истинном щастіи в жизни (Разговор Дружескій о Душевном мирѣ) // Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. С. 502-557.
12. Сковорода Г. Разговор, называемый Алфавит, или Буварь Мира // Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. С. 645-728.
13. Соловьев В.С. Об упадке средневекового миросозерцания // Сочинения : в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1990. С. 339-350.
14. Чижевський Д. І. Філософія Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й переднє слово проф. Леоніда Ушкалова. Харків: Прапор, 2004. 272 с.
15. Экземплярский В. И. Христианское юродство и христианская сила // Христіанская мысль. Кіевское Религіозно-философское общество. 2004. № 1. С.123–146.

Хазін Володимир (Мукачево)

ДО ПИТАННЯ ПРО ОСОБИСТІСТЬ Г. С. СКОВОРОДИ (ЗА ДОСЛІДЖЕННЯМИ ВІКТОРА ПЕТРОВА «ОСОБА СКОВОРОДИ»)

Писати про особу Г.С. Сковороду та його творчий спадок надзвичайно складно: лише перелік досліджень за останні 200 років займатиме не один том. Як думається, відзначення 300 – річчя дня народження у наступному році значно умножить цей перелік як в Україні, так і за її межами. Одночасно, як здається, залишиться актуальним зауваження Дмитра Чижевського у вступі до своєї відомої праці «Філософія Г.С. Сковороди» 1933 року « Може ні про одного філософа у світі не висловлено таких розбіжних думок, як про Сковороду,… який, як це загально визнано, – є найцікавіша постать історії українського духа» [6 , с. 5].

З цим не можна не погодитися – достатньо переглянути публікації останніх років хоча б вітчизняних часописів. З цього приводу Олексій Сінченко зауважує наступне: «Вже на початку минулого ХХ століття розпочалися дискусійні дослідження особистості та творчості Г.С. Сковороди у вітчизняній тоді ще у дореволюційній та пізніше радянській літературі та філософії. На початок ХХ століття студіювання творчості Г.С. Сковороди вже має тривалу традицію (праці українських дослідників: М. Петрова, М. Сумцова, Д. Багалія, Г. Хоткевича, П. Житецького, а також російських – М. Данилевського, Г. Шпета, В. Ерна) і розгортається у двох векторах – біографічному й критичному» [3, с. 1] . Як видається, спробою своєрідного синтезу цих названих векторів й постає підхід Віктора Петрова при дослідженні особи Г.С. Сковороди, хоча сам О. Сінченко на цьому не наголошує.

Досить цікаве та відоме дослідження В. Петрова було здійснене ще у далеких 20-х роках минулого століття, але не була надрукована у той час. Про всі особливості звернення Віктора Петрова до особистості та творчості Сковороди досить детально висвітлюється у праці В.М. Андрєєва «Віктор Петров. Нариси інтелектуальної біографії вченого» (2012 р.). У ній автор, аналізуючи сковородинську тематику у творчій діяльності В. Петрова відмічає, що, «праця В. Петрова «Особа Сковороди. 1722-1922» очевидно писалася до ювілею філософа. Утім, вірогідно, що завершена в 1920-1921 рр. книга не задовольнила автора, оскільки він все глибше поринав у «світ Сковороди» [1, с. 78]. Автор досить докладно описує спроби В. Петрова здійснити глибокий та багатосторонній аналіз особистості та творчості Г.С. Сковороди, починаючи з проблем ставлення Сковороди до суспільної

діяльності і закінчуючи глибоким синтезом його життя та творчості в «Антропології Сковороди»: «Його найбільше цікавило те, що собою являв Г. Сковорода як мислитель і людина та як у його житті сполучалися ідеальна філософія та реалії існування в світі» [1, с. 78].

Звертаючись до творчості В. Петрова, особливо стосовно його вибору персонажів для своїх досліджень, В. Андрєєв виражає одну дуже цікаву специфічну особливість: «Персонажі, які потрапляють у поле зору В. Петрова, з тих чи інших причин замислюються над його «улюбленими» темами або опиняються перед проблемами, ідентичними його власним. Саме тому в оцінках Г. Сковороди, П. Куліша та М. Костомарова дуже багато особистого: він оцінює їх з власної перспективи, тонко відчуваючи навіть на відстані років. Причина цього – ідентифікація себе з предметом дослідження. Мабуть не випадково в одному з його текстів з'являється твердження про те, що кожний автор, який писав про інших, пише тільки про себе. Герої В. Петрова створюють єдиний ряд, що замикає особистість самого автора. Практично в усіх роботах персонажі знаходяться в складній екзистенційній ситуації, на переломі, вони неординарні і протиставляють себе навколишньому світові, вони – диваки і маргінали» [1, с. 73].

На цей момент у творчості В. Петрова звертає й О. Сінченко, який вказує: «Інтерес до Сковороди у В. Петрова вмотивований яскраво вираженим стилем життя філософа. Здається, що Сковорода для Петрова – один із героїв його творів, які складають шерег вагабундистів, людей-диваків, інтелектуалів, сприймають життя дещо в ігровому сенсі. Біографізм у дослідженнях В. Петрова, часто межує із автобіографізмом, певно цим зумовлений і вибір ним авторів: Г. Сковорода, М. Гоголь, П. Куліш, М. Костомаров, М. Рильський» [3, с. 7].

Дослідження Віктора Петрова «Особа Сковороди» в наш час була опублікована В. Ульяновським у 1995 році в часописі «Філософська і соціологічна думка» (№№ 1-2, 3-4, 5-6), а також була включена до тритомного видання «Петров Віктор. Розвідки» під загальною редакцією В. Брюховецького (2013).

Звертаючись до питань проблематичності розуміння постаті Сковороди, Д. І. Чижевський зауважив, що «…ці питання можна розв'язати, як що вважно шукати в ідеях Сковороди *в н у т р і ш н ь о ї є д н о с т і,* що впливала б не з якихось на нього впливів, а виникала б із глибини його власного духа» [6, с. 6].

Духовний світ і вчинки Г. Сковороди В. Петров намагався пояснити через його філософію. На думку дослідника, ця філософія логічно пояснювала всі алогічні, з точки зору багатьох, та аморальні, в розумінні сучасників, вчинки мислителя [1, с. 77].

«Життя Сковороди було його філософією й філософія – його життям. Між його ідеологією і його біографією не було розриву. Ідеї його метафізики

знаходили собі здійснення в біографічних фактах». Так визначає у «Передмові» основу свого підходу до розуміння особистості Г. С. Сковороди сам В. Петров [4, 191]. Але ось як пізніше схарактеризує філософствування Г. Сковороди Д. Чижевський: «Філософічний стиль Сковороди — це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення — до мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх ужитку. Сковорода приспособлює скарб філософічної термінології до свого стилю думання: поняття стають символами» [6, с..26]. Як видається, то, власне, символи й визначають всі особливості життя і творчості Г. Сковороди.

Загалом В. Петров теж помічає цю особливість, тому й не дивно, що він досить аргументовано висвітлює цю своєрідність звернення Сковороди до античної та ранньохристиянської філософії з їх символізмом та містичною складовою. «Антична філософія, патрологія й Біблія, так окреслює Сковорода коло своїх джерел» [4, с.193]. А ще В. Петров посилається на улюбленого учня Сковороди М. Ковалінського, який конкретизує слова філософа вказівками на ймення улюблених авторів мислителя [4, с. 193]. З такого посилання на античних авторів В. Петров робить наступний висновок: «Неоплатонізм з оригенізмом є зв'язаний як спільністю походження (Плотин і Ориген були обидва учнями Аммонія Саккаса), так і тотожністю мети: розуміти через внутрішню діяльність душі безпосереднє божество й прийти в з'єднання з ним» [4, с. 195].

Закономірно виникають питання про те, який вплив мали ці філософські вподобання Г. Сковороди на становлення його світосприйняття та світо-відношення, а також про відношення до сучасної йому філософії. В цьому плані В. Петров вказує на наступні аспекти. Звертаючись до суті пізньої античної філософії він солідаризується з Г. Ейкеном, якого часто цитує: «Греція, що кінчала своє історичне життя в релігійних спекуляціях неопітагореїзму й неоплатонізму, дивилась на цей світ, що здавався раніш їй таким світлим і радісним, як на місця темряви й заблуд. … Негатизація всього земного, життя, що вийшло з вузьких меж національної держави й поширилось до визнання всесвітнього вселюдства й уподіблення людини трансцендентній істоті Бога – таким був кінечний пункт грецького світогляду» [4, с. 196].

На думку В. Петрова особиста вдача, навчання в Київській Академії, власні невдачі при спробах влаштуватись на викладацьку роботу і умовили цей нахил до філософської спадщини елліністичної епохи. На досить своєрідне відношення Г. Сковороди до античної філософії вказував пізніше й Д. Чижевський: «Сковорода не є "український Сократ" , – бо для Сократа характеристична – поруч із етичним патосом – якраз висока оцінка раціональної форми. Сковороду можемо скоріш назвати "українським досократиком", що, одначе, посідає ввесь складний філософічний

інструментар післясократівської філософії, але ставиться до цих складних апаратів до деякої міри як дитина, грається з ними й будує з них при їх допомозі не раціональні конструкції, а фантастичні символічні будови, які, щоправда, не є ані беззмістовні, ані безвартісні» [6, с.27].

Одночасно В. Петров, полемізуючи з Ф. Зеленогорським, відмічає, що не можна приписувати Сковороді негативного ставлення до сучасної йому філософії. Він припускає, що «еллінізм Сковороди в значній мірі був класицизмом XVIII-го ст. Ми дивимось, слідом за Карлейлем, на XVIII вік не тільки як на епоху раціоналістичного скептицизму та теургічного шарлатанства, а як на вік героїв і пророків, вік Джонсона й Руссо, як на вік Сведенборга, Сен-Мартена й Гамана з їх глибоким символізмом і платонізованим містицизмом, який був моментом необхідним і характерним в неокласицизмі XVIII-го ст.» І далі: «Його нахил до класиків, інтерес до античної літератури відповідав неокласицизму XVIII-го в. Візьміть Шефтсбері в Англії, Гамана в Германії, Сен-Мартена во Франції й ви побачите, яке життєве значіння мали для того віку античні автори. Саме давньокласична філософія визначила основні принципи неокласичного руху» [4, с. 199, 203].

Аналізуючи відомих йому дослідників та життєву історію Сковороди, а також його закордонні мандри, В. Петров робить висновок про те, «що Сковорода й сам війшов у курс сучасності» [4, с. 203], тобто був ознайомлений з новоєвропейською філософією.

«Сковорода є останній представник українського духового барока, з другого боку, він – український "передромантик": але бароко та романтика – саме ті періоди духової історії, що наклали на український дух найсильніщий відбиток» [6, с. 179]. Так вважав Д. Чижевський. Слідом за ним Андрєєв В.М. вважає те ж саме: « Для В. Петрова Г. Сковорода – типовий «преромантик» [1, с. 89].

Виходячи з аналізу філософських вподобань Г.С. Сковороди, В. Петров у названій праці прояснює і його ставлення суспільної діяльності та праці. Як відомо, після його невдачі з викладанням у Харківському колегіумі у 1769 році Г.С. Сковорода вів мандрівне життя, не маючи ні постійного заробітку, ні постійного місця проживання. Його негативне ставлення до дійсності викликало тоді у сучасників та й у сучасних дослідників неоднозначне сприйняття і таке ж неоднозначне тлумачення. Не оминула ця неоднозначність й В. Петрова. У 1926 р. вийшла стаття В. Петрова «Теорія «нероблення» Григорія Сковороди», яка, очевидно, мала стати частиною його книги про українського філософа. Написана вона була під впливом фундаментальної монографії Д. Багалія «Український мандрований філософ Г.С. Сковорода», яку В. Петров назвав «справжньою енциклопедією "сковородознавства"». В своїй статті В. Петров дає досить негативну оцінку «нероблення» Сковороди. Але водночас і зазначав: «Філософія Сковороди –

система послідовно переведеного антиутилітаризму». Така система поглядів, вважав В. Петров, могла скластися в Україні в умовах соціальних реалій XVIII ст. Г. Сковорода та його світогляд були протестом, природною реакцією проти суто матеріальних інтересів, що «ними було захоплене українське громадянство, після занепаду його політичної автономії та сполучених із нею громадських інтересів» [1, с. 173].

У праці «Особа Сковороди» В. Петров відмову від суспільної діяльності − «не діяння» − свого героя виводить з глибини його філософського світобачення, яке своїм корінням сягає творчості Платона. Він пише: «Філософ повинен поставитись до земного світу негативно й одкинути од себе все мирське: державу й батьківщину, шлюб і родину, гроші й маєтки, власність і працю. Відсутність в Сковороді інтереса до життєвих піклувань живо нагадує нам той класичний малюнок істинного філософа, який подав Платон [4, с. 206]. Прагнучи поєднати в собі платонівський ідеал філософа з ідеалом біблійного святого, Сковорода, прагне наблизитись до Бога, а шлях цей пролягає через пізнання власної душі. Це, на його думку, і виступає його покликанням та життєвим шляхом. І тільки це може наблизити його до Бога. «Здійсняючи в житті своїм ідеал нероботи, − писав В. Петров, − Сковорода дбав тільки про душу свою. Як людина внутрішнього, він жив собою в собі й для себе, не рахувався ані з чим зовнішнім і, взагалі, змагався все більш і більш ствердити свою индивідуальну незалежність так, щоб все витягати з середини себе й нічого не вимагати з зовні. Він став непродукційним і в громадянському відношенні нікчемним, бо знав, що тільки нікчемним (старцям і дітям) належить душа – боже царство» [4, с.209].

Одночасно у «старцюванні» Сковороди В. Петров вбачав і певну його гординю, самолюбування і спроби самообожнення. Саме цим він частково пояснює і його життєві невдачі: «Той, хто хоче бути гордим і думать не так, як всі, такий не може бути шкільним вчителем. І, справді, для Сковороди завжди його вчителювання кінчалось образливими невдачами» [4, с. 173].

Але, і в цьому потрібно віддати належне В. Петрову, він прагне все глибше і глибше прояснити втечу Сковороди від світу. Тому він досить детально заглиблюється у прагнення мандрівного філософа до очищення своєї душі від всього марнославного (відмова від церковних посад, монашества), від сімейного життя, від суспільних діянь взагалі. Все це В. Петров пов’язував з вченням Сковороди про очищення (Katharsis), а також вченням апостола Павла про «кенозис» −«умалення», а також з його містицизмом. «”Одкинь все“− радив Плотин, і Сковорода додавав: “Упразднитесь и уразумейте“» [4, с. 183].

«Прагнення ж людини до Бога, − писав С.С. Хоружий, – не філософська теза, а реальна настанова, тип активності. … Тому, спрямовуючись до Бога, людина повинна виступати як єдність і цілісність уже і в емпіричному своєму єстві, в реальній духовно-душевній даності. Проте такі єдність і цільність самі

по собі аж ніяк не гарантовані людині. Їх потрібно досягати – і саме це й є найперше завдання, перша робота людини в здійсненні свого призначення. Ісихазм називає її зовнішньою аскезою» [7, с. 131].

Про містицизм Сковороди Петров пише докладно, опираючись на досвід видінь Сковороди, його ж описання пережитих станів екстазу, а також аналіз відомих (на той час!) йому ознак містики. Окремі дослідники не погоджувалися з його твердженнями про містицизм Сковороди, але, виходячи з детального аналізу Петрова та тих ознак містики, які він наводить, з ним важко не погодитися.

Українська дослідниця творчості Г. Сковороди та Д. Чижевського Ірина Бетко, звертаючись до питання про містицизм Сковороди в розвідках Д. Чижевського наголошує на принциповій реальності містичного досвіду у Сковороди. Вона пише: «Інтерпретуючи ці "тонкі" матерії світовідчуття українського філософа, дослідник [Д. Чижевський] послуговується традиційною класифікацією містичних переживань, яка включає три ступені: *очищення, просвітлення, екстаз. «*Як відомо, на основі містичної теорії, − пише Чижевський,− очищення душі підготовляє душу прийняти божественне в себе, та цей процес відбувається з повною необхідністю – світ виходить із душі людини,− тоді до душі вступає Бог… За очищенням приходить просвітлення людини… Завершенням цього процесу є "нові народини", звільнення внутрішньої людини в людині… За процесом просвітлення приходить найвищий степінь містичного переживання». Щодо останнього ступеня, Чижевський нараховує у Сковороди всі вісім понять християнської містики, в яких утілюється екстатичне переживання єдності людської душі з абсолютом: 1) містик *бачить* Бога; 2) містик *з'єднується* з Богом; 3) містик *обожується*; 4) душа містика є *наречена* та *дружина* Божа; 5) душа людська *народжується* в містичному екстазі *вдруге*; 6) водночас у людській душі *народжується Бог* ; 7) піднесення екстазу чи не найадекватніше передається через образно-експресивну семантику *сп'яніння*; 8) стан містичного екстазу характеризується глибоким відчуттям "єдності смислів"− *тотожності усього з усім* [2, с. 40].

В. Петров відкидає тезу Ф.А. Зеленогорського про те, що студіювання та захоплення Сковородою античним філософствуванням «врятувало його од містицизму» наступним чином; «... можна вказати з певністю, що раціоналізм і містицизм поняття зовсім не протилежні й що саме студії Сковороди над античною філософією були причиною того, що Сковорода став містиком», опираючись на міркування М.Ф. Сумцова. І далі: «Сковорода є представником містичного раціоналізму, позаяк він стоїть на ґрунті античної філософії й особливо ґрунті неоплатонізму… Сковорода …тісно прилягав до елінських традицій містичного раціоналізму. Коли стверджується, що "платонізм Плотина є строгий раціоналізм" (Leder H.), не вважаючи на те, що містицизм Плотина є поза сумнівами, коли досліджувач, кажучи про

філософію отця церкви Августина, каже про «раціоналізм Августина, то ми можемо говорити про містичний раціоналізм Сковороди, бо ж він користувався, як джерелом своєї філософії, філософією неоплатонічною й бл. Августина» [4, с. 205-206].

У своїй аргументації щодо містицизму Г. Сковороди, В. Петров звертає увагу на його розуміння П. Блонським («Философия Плотина», 1918). Він цитує останнього: «Містицизм, у своїй основі, є не вчення, навіть не віра, в загальному розумінні слова, а внутрішнє переживання, досвід. Можна сказати, що він весь і без остатку конденсується в цьому досвіді, своєрідному, не висловлюваному в словах і поняттях. Хто не знайомий з цим досвідом, хто не здійснював його й не переживав, той не є містик. Типовою формою містичного життя, − її центром і кульмінаційним пунктом… є стан екстазу» [4, с. 206]. Звертаючись до біографії Г. Сковороди, В. Петров знаходить підтвердження екстатичним переживанням мислителя, порівнюючи їх з такими ж переживаннями апостола Павла, Філона, Плотина, Діонісія Ареопагіта, фіваїдських пустельників, отців церкви та ін.. Подібно до Плотна, душа якого стала вогнем, так і Сковорода свідчив про себе: «Мгновенно излияние некое сладчайшее наполнило душу мою от котрого вся внутренняя моя возгорелась огнем, и, казалось, что в жилах моих пламенное течение кругообращалось. Весь я состоял из огненного состава» [4, с. 210]. Отже, підсумовує В. Петров, цей містичний екстаз виникав із глибини його власного духа із самого серця, бо «Небо и ад борються в серце мудрого» [4, с. 212].

Ніби підсумовуючи містичні переживання Г. Сковороди, В. Петров резюмує: « Він назавжди скинув з себе тягар речей і місця: не мати нічого й не бути нічим – тільки богом, бо бути богом “це й єсть бути ніщо“…» [4, с. 197].

«Прокладаю собі дорогу, не знаючи куди йти, навіщо йти» − цитує Петров зізнання старого втомленого мислителя. Та з його останньої, не досить ясної (як на думку автора даного дослідження) ретроспективи, відчувається, він розумів, що шлях самітника Сковороди все ж був шляхом серця до Бога і заради Бога.

Узагальнюючи враження від розвідки В. Петрова про особу Г.С. Сковороди, не можна не погодитися з оцінкою її видавця у часописі «Філософська і соціологічна думка» В.І. Ульяновського про те, що «праця Петрова є цікавою пам’яткою історико-філософських досліджень в Україні у 20 – і роки і, крім того, містить чимало оригінальних суджень, актуальних і сьогодні», які заслуговують більшої уваги з боку дослідників.

Література

1. Андрєєв В.М. Віктор Петров. Нариси інтелектуальної біографії вченого: Монографія. – Дніпропетровськ: Герда, 2012. 476 с. (Серія «ОМ РЮ УІАМ»).
2. Бетко Ірина. Сковорода – містик в культурологічній концепції Д. Чижевського / І. Бетко // Філософська й соціологічна думка. – 1994. – № 5/6. – С. 39-40.
3. Олексій Сінченко. Особа Григорія Сковороди в інтерпретації Віктора Петрова. URL: https://elibrary.kubg.edu.ua/2034/1/O_Sinchenko_AZNPPMS_GI.pdf
4. Петров В. Особа Сковороди // Філософська й соціологічна думка. – 1995. – №1/2− С.191− 211; №3/4 – С. 169-188; № 5/6 – С.183−234.
5. Петров Віктор. Розвідки. У 3-х томах. Упорядник й автор передмови та приміток: В'ячеслав Брюховецький. Київ: Темпора, 2013. С. 1173-1702.
6. Чижевський Д.І. «Фільософія Г. С. Сковороди». – Варшава, 1933. С.3−190.
7. Хоружий С.С. Людина та її призначення за вченням православних подвижників. / С.С. Хоружий // Філософська й соціологічна думка.− 1991.− № 11− С.131.

Людмила Фоменко
(Дрогобич)

ОСОБА ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ: МОРАЛЬНА ПЛОЩИНА

Писати про Григорія Сковороду і важко, і одночасно легко. Важко, тому що початок нового етапу відродження української культури та усвідомлення власної національної ідентичності передбачало перевідкриття знаних особистостей, які тривалий час знаходилися в «тінях всезагальної єдності». Передбачуваний інтерес до з'ясування ролі цієї постаті в історії українського народу породив як спроби «усіма фібрами» власної душі доторкнутися до багато в чому незбагненної особистості, так і намагання повністю занурити її у реалії українського сьогодення, «позбавити» історичного контексту її буття, «привласнити» її значення у розвитку духовної культури загалом тощо. І всі ці наміри, почасти, залишаються не повною мірою усвідомленими. Спроби ж усвідомлення межуються з логічною недовершеністю задуму, або ж потоками проривів несвідомого у царину цілковито зрозумілих речей, осмислення яких під силу діалектично мислячому розуму.

Стосовно ж легкості, то вона пов'язана перш за все з особливостями особистісного сприйняття особи Григорія Сковороди. Саме духовне налаштування на сприйняття іншої особистості породжує становлення, продукування, відтворення образу «свого Сковороди» у власній душі. І таке «привласнення» визначної особистості відбувається не відразу, не водночас, а на тернистому шляху особистого духовного пошуку, через падіння і піднесення, втрати і здобутки, розчарування і натхнення тощо. І головне, що приваблює в особі Г. Сковороди і надає натхнення – це стійкість у здійсненні морального вибору на всіх етапах життєвого шляху.

Учень і відданий товариш Гр. Сковороди М.І. Ковалинський, підкреслюючи його мудрість і праведність, вибудовує понятійно-категоріальний ланцюжок сходження до цієї вершини. А саме, «…вільна воля передбачає вибір; цей же – моральну здатність, що може пізнати добро, істину, досконалість, любити її і краще шукати. Звідси походить подвиг пошуку, і подвижник істини називається мудрий, а його справа – чеснота…

Подвиг, тобто правильне вживання вільної волі, робить поділ; і цей подвиг у виборі істиного, доброго, досконалого є правда, що всякому віддає своє: повне – повним і марне – марним. Тому мудрий і праведний є одне й те ж...

Поставлений між вічністю та часом, світлом і пітьмою, істиною і брехнею, добром і злом, маючи переважне право вибирати істинне, добре, досконале і здійснюючи це на ділі, у всякому місці, бутті, стані, званні ступені, є мудрий, є праведний» [1, с. 11]. І все це було притаманне Гр. Сковороді.

Не долучаючись до дискусії стосовно природи моральних якостей людини, зауважимо, що все ж виховання, духовна атмосфера сім'ї, приклад батьків відіграли важливу роль у становленні моральних якостей Гр. Сковороди. Але виняткові здібності до наук, які вважаються вродженими, теж слід вважати дарунком Божим за благочестя батьків. «Вони мали міщанський стан, посередньо достатній, та чесністю, правдивістю, гостинністю, побожністю, миролюбним сусідством виділялись у своєму колі» [1, с. 11].

Моральні якості Гр. Сковороди виявлялися у всіх аспектах його життєдіяльності, часом збагненної, часом незбагненної. І все ж більшою мірою незбагненною майже для всіх його сучасників. Спосіб його життя не дозволяв і до сих пір не дозволяє окреслити його в межах, презентованих світським або ж християнським подвижництвом. Для ченців він є неприйнятним, так як здійснюється за межами монастирських воріт, а для світських побожних людей – через суворий аскетизм. Але при цьому не був він і пустельником. І не загубився у розмаїтті яскравих індивідуально-особистісних життєвиявлень, бо порівняно з іншими воно, як бачиться, було чи не найтяжчим. Бо включало не тільки самореалізацію дарованих талантів. Шлях Сковороди – це шлях служіння своїми талантами народу ***без втрати себе.*** Без занурення у повсякденність, зберігаючи гідність у підчас складних життєвих ситуаціях, він крокував невидими для звичайного ока духовними сходинками до жаданної для багатьох, але досяжної далеко не для всіх вершини – Бога. Він її досягнув вже тут, у земному бутті. Філософська творчість, поетичні дарунки, педагогічно-виховна робота, прагнення виявити і підтримати талановитих учнів (планка обдарованості була досить високою, тому таких було небагато)… У всіх цих творчих і звичайних життєвияленнях і поставав свого історичного часу і дотепер постає перед нами один із взірців впровадження у власному житті тієї великої Істини людського життя «український Сократ» Гр. Сковорода. Відмінність між ними (окрім звичайної особистісної індивідуальності, місця і часу буття) проглядається саме у духовній площині. Якщо Сократ перебував у ситуації передчуття явлення християнської Істини, то Гр. Сковорода – в умовах, коли Вона, була явлена і проголошена Сином Божим, але багатьма невпізнана, або ж викривлена чи спотворена, і потребувала відтворення у людському житті у своїй незбагненнсті і чистоті. А так як створена Богом людина – неповторна індивідуальнсть, то і шляхів до Бога, служіння Йому багато, але ж Істина – одна. І тому найтяжче завдання для людини – це знайти в своїй душі ту основу людської єдності, людства, яка

задана єдиним Богом, Творцем кожної людини – Істину. І вона теж за логікою таких міркувань повинна бути Одна. І справа не в тому, щоб відтворювати природно-біологічну одинаковість людей (на кшалт, клонування), чи однодумство (на кшалт, завчання тез вождів і намагання втиснути в ці тези розмаїття людських життєвиявлень). Істина зумовлює єдність у багатоманітті особистостей, їх самоцінність і нескінченність. Найбільш короткий, але підчас тривалий шлях до Істини – через самопізнання. Цей шлях слугував дороговказом духовних пошуків прихильникам давніх релігій Сходу. Давньогрецька філософія в особі Сократа також сконцентрувала увагу на самопізнанні. Античність не знала людської індивідуальності, особистості, але перебувала у *передчутті їх відкриття.* Відкриття того факту, що душа є основою самобутності людини, а також джерелом єдності всіх людей. Пізнавши себе ти краще розумітимеш інших людей.

«Український Сократ» Гр. Сковорода отримав таке найменування не тільки за діалогічний характер свого філософування. Він як і Сократ побачив велику роль самопізнання в житті людини. Але в історичному поступі розвитку постантичної культури воно набуло нової акцентуації. Як бачиться,

самопізнання у розумінні Гр. Сковороди просякнуте християнским духом і тому більш співзвучне заклику «*впізнай в собі людину*». Людина багато чого про себе знає, але почасти не вчиняє в житті *як людина*. І тим самим і не може реалізувати задум Божий про кожного з нас. А всі сокровенні людські потенції, з погляду мислителя, сконцентровані у серці людини. І саме йому належить першість у формуванні кордичної проблематики в українській філософії, яку почесно продовжив П. Юркевич. Західноєвропейська традиція (Б. Паскаль, німецькі мислителі тощо) у її формуванні та з'ясуванні головних питань переважно прокладала шлях до Бога, підносячись до неба філософськими сходинками. А українська – навпаки, з Богом в голові і в серці «користувалася» філософією у реалізації головної життєвої мети. Улюблений учень Гр. Сковороди, відтворюючи діалог мислителя з губернатором Харкова писав: « – Пане Сковорода! Про що вчить Біблія? – Про людське серце, – відповів він. – Поварські ваші книги вчать, як задовольнити шлунок; собачі – як звірів душити; модні – як чепуритися; Біблія вчить як облагородити людське серце.

Хтось із учених запитав його тут же, що таке філософія.

– Головна мета людського життя, – відповів Сковорода. – Голова людських справ є дух людини, думки, серце. Кожен має мету в житті, та не кожен має головну мету, тобто не кожен займається головою життя. Один займається черевом життя, тобто спрямовує всі свої справи, щоб дати життя череву; інший – очам, інший волоссю, інший – ногам і іншим членам тіла; інший же – одягові й іншим бездушним речам; філософія, або любов

мудрості, спрямовує все коло справ своїх на той кінець, щоб дати життя нашому духові, благородство серцю, світлість думкам як голові всього. Коли дух у людині веселий, думки спокійні, серце мирне, то все світле, спокійне, блаженне. Оце є філософія» [1, с. 34].

І таку філософію він не тільки запропонував у вигляді витворів теоретичного розуму, але і як плід практики власного життя. І ця філософія дотепер не втратила своєї цінності, бо багато питань, зокрема теологічного характеру, які в той час були актуальними, постали ще більш актуалізованими тепер. Це стосується перш за все розпорошення християнської істини по конфесійним кутам, численна кількість сект, які, почасти, є християнськими тільки за найменуванням, панування матеріальних цінностей у соціокультурному просторі сучасного світу. Зокрема, стосовно сект Сковорода мав думку, що «будь яка секта…пахне власністю, а де власномудрість, там немає головної мети, або головної мудрості. Я не знаю мартиністів… ані розуму, ні вчення їх; якщо вони відокремлюються в правилах і обрядах, щоб здаватися мудрими, то я не хочу їх знати; якщо ж вони мудрують, щоб бути корисними громадянами суспільства, то я їх поважаю; та заради цього їм не треба відокремлюватися. Любов до ближнього немає ніякої секти: на ній весь закон і вади висять. Закон природи як самодостатній для людського блага є всезагальний і відбитий на серці кожного, даний всякій істоті, навіть останній піщинці. Подяка всеблаженному Богу, що трудне зробив непотрібним, а потрібне нетрудним!» [1, с. 39].

З огляду на ці та інші висловлювання мислителя, важливою справою людини є вивчення Святого письма, вникаючи в Його духотворчий, і тим самим життєтворчий смисл, а не просто як збірку давніх історій. З метою донесення до розуміння молодих людей змісту і смислу головних вимог Творця до людини Гр. Сковорода написав свого часу прекрасний твір «Вхідні двері до християнського благочестя для молодого шляхетства Харківської губернії». Не зважаючи на цільове призначення цього твору і спрямованість на певну категорію молодих людей, які мають певне становище у суспільстві – дворян, цей твір має важливе виховне значення для сучасної молоді, зокрема студентської. Особливого значення набуває в сучасних умовах спірна ситуація, яка виникла у зв’язку з тим, що християнські настанови були написані світською людиною і викладені відмінним від звичного способом. Загальна характеристика твору була позитивною, а саме: «Твір цей містив у собі прості істини, короткі корінні пізнання посад, що належать до співжиття.

Всі освічені люди вбачали у ньому чисті поняття, справедливі думки, грунтовні роздуми, відчутні стимули, благородні правила, які рухають серце до належного йому високого кінця» [1, с. 29]. Але вісутність

духовного сану у Гр. Сковороди озброїла проти нього єпископа Білгородського.

Стрімкий цивілізаційний поступ сучасного світу підніс на небувалу висоту матеріальні цінності і «змушує» навіть духовні розглядати через призму матеріального інтересу. Відбувається саме те, проти чого повстав у свій час Гр. Сковорода своєю вірою, своєю творчісю і своїм благочестивим життям. Він був живим втіленням християнського благочестя. Це рідкісний випадок, але він уможливив інші постаті (напр. П. Юркевич). І він утверджує можливість запровадження уроків християнського благочестя в школах, у вищих учбових закладах, і проведення їх духовно «озброєними» педагогами. Бо потреби сучасного суспільного життя на всіх гілках влади, у всіх йогоосередках можуть забезпечти люди, для яких християнське благочестя не є чужим.

Але головним уроком Гр. Сковороди для всіх нас все ж є його власне щасливе життя. Тільки осяяне Духом Святим серце може зберігати стан щасливості за любих життєвих обставин…, а також оминути пастки, які готує нам земне життя на шляху до Вічності.

Література

1. Сковорода Григорій. Впізнай в собі людину / Пер. М.Кашуба; Пер. поезії В. Войтович. – Львів: Світ,1995. – 528 с.

Мар'яна Галущак (Дрогобич)

ДІАЛОГ ПОТРІБНОЇ ЧАСТОТИ
(або в чому краса філософії Григорія Сковороди?)

Філософія Григорія Сковороди, будучи однією з найяскравіших репрезентацій української філософської думки не лише 18 століття, але й сьогодення, постає явищем оригінальним, непересічним, певною мірою еклектичним, гармонійним поєднанням змісту і форми, проявляючись у своїй несамозамкнутості, відкритості, де тема діалогу превалює над всіма іншими, про що свідчить формулювання назв самих праць філософа: «Розмова п'яти подорожних про істинне щастя в житті», «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе», «Діалог, або розмова про давній світ», «Діалог. Имя ему — Потоп зміин», «Розмова, звана алфавіт, чи буквар світу», «Кільце. Дружня розмова про душевний світ» і багато інших.

«Український Сократ», майстер діалогу, підніс філософську думку свого народу на новий ґрунтовний рівень, де кожне слово має сенс, а сенс тим часом виражається в оригінальній формі самовиявлення одиничного на фоні всезагального, де всезагальним постає не лише історичний фон становлення національної свідомості народу, а й в цілому становище людини у світі, яка на тлі космічних та світових процесів має сміливість кидати виклик світу і йти за покликом серця, пізнаючи незнані світи, які манять, кожний спраглий до пізнання, ум своєю незвіданістю.

Етично-практична зорієнтованість філософських поглядів Г. Сковороди, які завжди тісно переплетені з життям, доступність мови і викладу, мабуть, це ті речі, які й роблять таким близьким й привабливим постать філософа, зближують його зі звичайними людьми, а з іншого боку зачаровують безмежною внутрішньою свободою і шириною. Впродовж всього розгортання та становлення української історії – тема свободи завжди стояла гостро й ніколи не втрачала своєї актуальності, постаючи в піраміді етичних цінностей однією з основних, через яку людина утверджує себе як Людина. І не лише свобода зовнішня, не менш важливою (якщо не більш) як для кожного народу (українського в тому числі), так і для кожної людини зокрема постає свобода внутрішня, бо саме вона визначає індивідуальне ставлення до світу, сприйняття цього світу через призму діяльнісної свободи, бо

“Що є свобода? Добро в ній якеє?
Кажуть, неначе воно золотеє?
Ні ж бо, не злотне: зрівнявши все злото,
Проти свободи воно лиш болото”.

(Г.Сковорода. De Libertate) [1]

Ніякі зовнішні блага, ні золото, ні відчуття комфорту і захищеності, не здатні замінити людині одвічне прагнення свободи, яке доволі часто не дає нічого, крім споконвічних пошуків невловимих духу світу та власної душі, але, попри це, невтримне прагнення віддатись своєму свобідному єству, яке співпадає з голосом серця і совісті, вустами яких говорить сам Бог, є нездоланним в своїй суті. Свобода, яка проявляється через розумну діяльність, основою якої є добробут усіх, а не лише власна користь, постає найвищим благом, яким здатна оволодіти мудра людина. Реалізація свободи через цілеспрямовану діяльність для користі всіх, робить з людини Людину у найвищому сенсі, даючи відчуття задоволення і щастя. Бездіяльнісна свобода на рівні розумування є порожньою за своїм змістом, бо відірвана від життя і самої людини, будучи деяким інтелектуальним конструктом, а значить за своїм змістом є лише ілюзією, яка не здатна повною мірою задовольнити запити того, хто перебуває в пошуку себе, бо пізнання себе починається свобідно, а значить насамперед і завдяки наявності свободи.

Врешті, в чому ж цінність свободи, як не в тому, щоб діяти свобідно і вибирати працю собі до душі вільно? Навіть славнозвісна фраза «Світ ловив мене, та не впіймав» мимоволі вказує на те, що свободу мислитель цінував понад усе, бо ніякі матеріальні блага чи привілеї, міцні взаємовідносини з оточуючими людьми – ніщо не могло заманити філософа у пастку не-свободи, хоч клітка інколи виглядала досить й привабливо, обіцяючи комфорт і достаток. Свобода в поведінці і манерах, у вмінні висловлюватись легко й просто чи не останньою мірою завдячує мандрівному способу життя Сковороди, бо мандри шліфують і відточують гостроту думки, роблять її більш пластичною та сприйнятливою до нового, іншого, не схожого, вибудовують сюжет і налаштовують діалог на потрібну частоту, а готовність до розмови – перша сходинка на шляху розуміння і пізнання. В одній зі своїх байок мислитель писав, «безліч є таких, хто через розніженість відучені мандрувати пішки. Се свідчить, що практика без природженості безглузда, а природженість утверджується практикою» [2], щоб виробити одне і закріпити інше потрібна постійна невтомна праця, бо лише через діяльність, через цілеспрямовану (а не безвладну) дію, можливе щастя у людському житті. Звідси, щастя є деякою цілісністю і єдністю усіх людських здійснень, надаючи сенс людському існуванню та усім пізнавальним розвідкам, які орієнтовані на славнозвісне «Пізнай себе», з якого й починається чи ненайважливіша мандрівка у житті кожного – в особистісні глибини власної душі.

Безперечно, постать Григорія Сковороди займає почесне місце серед плеяди тих, хто творив українську філософську думку і цьому потрібно віддати належне. Але саме цей мислитель став символом українськості, яскраво вирізняючись серед своїх колег тим, що його філософія не залишилась порожнім теоретизуванням, а знайшла своє втілення на практиці, тому з повним правом можна говорити про те, що мислитель «філософствував як жив і жив як філософствував», одне без іншого є не можливим, тісне сплетіння філософії і життя – дало українцям таку непересічну постать, яка вболівала за окрему людину і за людство в цілому, яка постійно вела діалог з Богом, Світом, з Іншими, була відкрита новому і була готова ділитись набутим на користь блага більшості. Діалогічність філософії Сковороди робить її близькою кожному з нас і вирізняється на фоні досконалих раціональних самозамкнутих систем, які не спонукають до діалогу, а доволі часто відлякують своєю незрозумілістю або ж ультиматумом «прийняття чи не-прийняття», де часто немає місця живій людині, з її баченням, емоціями, почуттями... Особливо актуально тема діалогу звучить сьогодні, коли повсюдно (на телебаченні, в політиці, культурі, в медіапросторі і т.д.) чути заклики до діалогу, але при всьому цьому ніхто не прагне вступати в діалог і не прагне чути свого співрозмовника, віддаючи перевагу тому, щоб чути у світовому різноголоссі (багатоголоссі) лише свій голос і вирізняти лише себе з поміж інших голосів як такий, що єдино заслуговує уваги. Самозамкнутість на собі – це пряме недотримання тієї науки, яку заповідав Г. Сковорода, бо невміння і небажання слухати веде прямою дорогою до невміння навчатись, а якщо нація перестане навчатись, то і навчити своїх потомків вона не зможе нічого. Нічому буде вчити, бо не знатимемо з чого починати, а неосвіченість пряма дорога до рабства – спочатку інтелектуального, а в підсумку і всього решта. «Пізнай себе» і хочеться додати до цих слів — «і вибирай мудро», а для цього потрібно навчатись всьому – чому можна і всюди, де можна. Це прозріння видатного українського мислителя 18 століття робить його нашим сучасником, надихаючи на постійне удосконалення себе і світу навколо себе.

Література

1. Сковорода Г. De Libertate. – URL: https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=269
2. Сковорода Г. Байки Харківські. – URL: https://www.ukrlib.com.ua/books/printit.php?tid=3391

Леся Войтків (Самбір)

ДЕЯКІ РЕФЛЕКСІЇ СТОСОВНО КОРДОЦЕНТРИЗМУ ЯК ПРИНЦИПУ ТА ВЧЕННЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ПРО СЕРЦЕ

На нашу думку, *серце* постає *екзистенційною засадою духу*, способом явлення та взасадничення духу у глибинах людського єства, людської істотності, людської суб'єктивності. Людське серце *живиться духом*, здатне приймати дух, оволодівати його енергіями, смислами, формами і змістами і тим самим «тримати» людське в людині. А ось з боку «екзистенції» це виглядає наступним чином: людська *екзистенція* – не усамітнення, не зачинення у безодні переживань від буття, *від інших*, а спосіб зосередження сил об'єктивного (і абсолютного) духу заради забезпечення гідного способу існування як самого духу, так і людської суб'єктивності в її осередді.

Такий підхід дає змогу зрозуміти смисл твердження про *серце як екзистенційну засаду духу*. При цьому слід окреслити зміст поняття «екзистенційний».

В. Петрушенко зауважує, що «українські філософи доволі часто намагаються переконати всіх в тому, що українська художня література, публіцистика, красне письменство, не кажучи вже про філософію, починаючи від Г. Сковороди, завжди було екзистенційним або хоча б містило в собі екзистенційні мотиви. Врешті, таке можуть сказати представники майже будь-якої культури. І це тому, що такі мотиви, дійсно, можуть бути наявними, а з іншої сторони таке можливо саме тому, що термін "екзистенція" не виказує опору довільному з ним поводженню (як, врешті, і багато інших термінів філософії)» [6, с. 78]. *Екзистенція* – це людський спосіб буття, що проявляється у постійному виході за всі та всілякі межі і супроводжується вкрай загостреним відчуттям істинності, справжності, нередукованості подібних станів на противагу іншому, – соціальному, зовнішньому, несправжньому. Віктор Петрушенко стверджує, що у найрізноманітніших філософських опрацюваннях поняття «екзистенція» передбачалась «присутність в самому механізмі її здійснення рефлексії як інтелектуального сприйняття та фіксації всього, що наповнює горизонт людського світосприйняття. Проте важливим є й те, що саме рефлексія забезпечує внутрішню тотожність всього процесу екзистенції та

його суб’єкту: рефлексія – це пам'ять в дії так само, як пам'ять – це модус собітотожності рефлексії. Нарешті, з рефлексією можна пов’язати й онтологію екзистування: саме рефлексія зумовлює замикання всіх власних актів на саму себе, перетворюючи процес рефлексування в дещо самоцентроване, тобто в буттєвий атом або індивід. В результаті екзистування набуває характеру буттєвої міграції деякої точки, здатної висвітлювати навколо себе деякий простір (“отвір у бутті” – М. Гайдеґґер), в якому <…> ніколи не висвітлюється те, що важило би найбільше: причини, засади та сенси такої міграції» [6, с. 80].

Дмитро Чижевський перший висловив думку, що характерною рисою української філософської думки є «філософія серця». Він розумів її як «науку про серце» і вважав, що вона як вираз національного характеру притаманна багатьом українським мислителям (Г. Сковороді, П. Юркевичу).

До речі, відомий російський феноменолог ХХ ст. Густав Шпет вважав, що «серце» не може бути принципом філософії: «Не менше безсумнівне, що для філософії всі питання серця суть її питання, і дуже захоплюючою є думка не тільки ставити питання “за серцем”, але й вирішувати їх за серцем. Проте одне це вже говорить, що “серце” не може бути принципом філософії. Зведене у принцип, серце перестало б бути серцем, так як “тотожне”, рівне, “справедливе”, “незворушне” і безпристрасне серце є найбільший абсурд. Теоретична філософія може і повинна знайти *свої* принципи серця, але моральне вчення, побудоване на серці, спокійно може обійтися і без теоретичної філософії. Змішування віри і знання, отже, з цієї точки зору не потрібне – однаково як для теоретичної філософії, так і для моральної поведінки. Якщо розум не може приписувати морального обов’язку, то і благо не може наперед визначати шляхів пізнання» [10, с. 633]. Дійсно, тут є певна правда: «серце» як таке не може бути принципом філософії, а ось *ідея про центральність серця* у структурі людської істотності – може. Про розпливчатість терміну «серце» говорить російський філософ ХХ ст. Б. Вишеславцев: «У <…> безконечній багатоманітності значень символ “серце” загрожує цілковито розплистися, зробитися цілковито невловимим, перетворитись на пусту поетичну метафору. І, проте, це не так: серце релігійною мовою є чимось дуже точним, можна сказати, математично точним, як центр кола, з котрого можуть виходити безконечно різноманітні радіуси, або світловий центр, з котрого можуть виходити безконечно різноманітні промені» [59]. Далі мислитель ставить питання: чи не є цей вираз «серце» те ж саме, що у психології добре відоме як принцип єдності свідомості, як центр свідомості? І відповідає негативно: «Це не є цілковито так, тут є щось більш глибоке, релігійне, таке, що залишається недоступним для наукової емпіричної психології. Є глибокі підстави, чому тут (у його дослідженні –

Л.В.) приймається релігійний символ “серця”, а не поняття душі, свідомості, ума, навіть духу. Насправді, серце означає деякий *прихований* центр, *приховану* глибину, недоступну для погляду» [1]. З цими міркуваннями філософа ми цілковито погоджуємось, вони будуть певним чином *методологічно* застосовані у подальшому викладі.

Наступне міркування відомого сучасного дослідника С. Хоружого також має серйозне методологічне значення для нашого дослідження: «Про “серце” зазвичай говорять в двох головних смислах, тілеснім (фізіологічному) і душевному (психологічному). У першому емпіричному смислі, серце – центр кровоносної і дихальної систем, вузол тілесного життя людини; у другому, узагальненому і переносному, серце – центр людської істотності, осереддя, “сідалище” усіх почуттів і емоцій. Аскетика розвиває узагальнення далі і розуміє під “серцем” єдиний екзистенціно-енерговий центр людської істотності, фокус (умовно мислимий у місці серця), де сходяться всі її енергії – сили, прагнення, почуття, помисли, усі рухи ума і душі» [8, с. 105].

Однак, кордоцентризм, тобто утвердження саме серця центром людської істотності, безперечно *може бути принципом філософії*, і при цьому він має серйозне світоглядне та методологічне значення. Ми приймаємо теоретичну концепцію івано-франківського дослідника Я. Гнатюка, який, розглядаючи кордоцентричну парадигму української філософії, виокремлює різні плани самого кордоцентризму (метафілософський, історико-філософський, онтологічний, гносеологічний, антропологічний, аксіологічний, соціально-філософський, історіософський, етичний). Я. Гнатюк стверджує, що «український кордоцентризм є складним феноменом. Власне тому однозначно визначити його неможливо. Описати сутність й особливості українського кордоцентризму можна лише через низку визначень, характеристик й порівнянь» [2, с. 6].

У **метафілософському** сенсі та інтерпретації український кордоцентризм є національною філософією, яка в художніх образах та теоретичних поняттях виражає усвідомлення цілісності людини та розуміння нерозривної єдності людини з Богом, замежовою реальністю, трансцендентним. В **історико-філософському** плані український кордоцентризм є історичним типом філософування, якщо розглядати його у порівнянні з іншими історичними типами – даоським натуроцентризмом, конфуціанським соціоцентризмом, буддійським етикоцентризмом, античним космоцентризмом, юдейсько-християнсько-ісламським теоцентризмом, ренесансним антропоцентризмом, просвітницьким логоцентризмом, постмодерним семіоцентризмом й, водночас, метафізичною ідеєю чи філософською парадигмою. В **онтологічному** аспекті український кордоцентризм є вчення про укоріненість людини за

допомогою серця в істинному бутті. У **гносеологічному** ракурсі український кордоцентризм є вчення про перевагу духовного досвіду над теоретичною логікою. В **антропологічному** вимірі український кордоцентризм є кон-цепцією цілісності людської реальності. В **аксіологічному** тлумаченні український кордоцентризм є вчення, яке зараховує до цінностей любов, а до анти-цінностей – егоїзм. У **соціально-філософському** окресленні український кордо-центризм є вчення про перевагу ірраціонально організованої спільноти над раціонально організованим суспільством. В **історіософському** розумінні український кордоцентризм є вчення про мікроісторію істинної людини, яка у своєму духовному зростанні проходить етап смерті старої фальшивої людини та етап воскресіння чи духовного народження нової справжньої людини. В **етичній** перспективі український кордоцентризм є ідеєю першості спонтанного емотивізму перед калькулюючим егоїзмом [2, с. 10-11].

Я. Гнатюк також робить спробу класифікувати український кордоцентризм не тільки за традиційними розділами філософії, але й за головними філософсько-світоглядними орієнтаціями. Звідси він виділяє три типи українського кордоцентризму: креативний, акціональний та інтроспективний. **Креативний кордоцентризм** є філософсько-світоглядною орієнтацією на Вищу реальність, а два інші типи – на емпіричний світ: **акціональний** кордоцентризм – на соціальну реальність, а **інтроспективний** кордоцентризм – на людську духовну реальність. Креативний кордо центризм, своєю чергою, має різновиди – *філософсько-теософський* кордоцентризм Г. Сковороди, в якому виражена ідея створення істинної людини, та *філософський кордоцентризм* П. Юркевича, де йдеться про творчу силу людського серця. **Акціональний кордоцентризм**, у свою чергу, також має різновиди. Це – *афективно-волюнтаристичний* кордоцентризм М. Гоголя, заснований на принципі циркуляції любові у соціальній піраміді, й *афективний кордоцентризм* П. Юркевича, який базується на ідеї емоційно-почуттєвого вчинку. Нарешті, різновидами **інтроспективного** кордоцентризму є *волюнтаристичний кордоцентризм* Г. Сковороди, в якому виражена воля до єднання з природою як власною, так і Божественною, та *волюнтаристично-емотивний* кордоцентризм Т. Шевченка й П. Куліша, який являє собою напружене емоційно-вольове прагнення до правди та свободи. При цьому Я. Гнатюк вельми слушно зауважує: «Те, що при такій типології українського кордоцентризму як національної філософії один і той самий український мислитель виявляється виразником різних типів філософії українського кордоцентризму, свідчить не про її помилковість, а про факт, що той чи інший український мислитель світоглядними акцентами своєї філософії виразив різні світоглядні орієнтації» [2, с. 13].

Ми стверджуємо, що кордоцентризм як *світоглядний* принцип орієнтує людину на прийняття істотності світу, всеохопного буття не просто мисленням, пізнанням, ціннісним стосунком, а всією глибиною свого єства, осереддям своєї суб'єктивності, тобто – всім серцем своїм. Осереддя, «серце» самого буття людина повинна сприймати, відчувати і розуміти серцем. Тим самим кордоцентризм здатний розгортати ситуації міжсуб'єктного спілкування унапряму «від серця – до серця». Більш за те, кордоцентризм у такому вимірі протистоїть багатоманітним проявам безсердечності сучасної цивілізації за ситуації постмодерну, протистоїть симулякрам душевності та духовності.

Кордоцентризм же як *методологічний* принцип орієнтує гуманітарне знання на увагу до істинного осереддя, центру людського єства, з одного боку, і на справжню центрованість, глибину людського світу, людської реальності – з другого. У такому сенсі кордоцентризм як методологічний принцип здатний протистояти за ситуації катастрофічного розширення обсягів інформаційних потоків розпорошенню суб'єктних сил, зосереджуючи їх навколо істотного, навколо справжнього, зосереджуючи їх у глибину.

Істотні формулювання «філософії серця» (яка вже мала свої традиції від Києво-руської доби) простежуються у вченні Григорія Сковороди (1722–1794): «Істиною людини є серце в людині, глибоке ж серце – одному лише Богу досяжне, як думок наших безодня, просто сказати душа, тобто суттєва істота», "сила", поза якою «ми є мертва тінь» [7, с. 116]. У даному випадку, ототожнюючи «серце» з душею, філософ спирався на Біблію, де воно означає душу і дух, шлях до вищої істини, «вище серце», завдяки якому встановлюється таємний гармонійний зв'язок між речами, «мікрокосмом» та «макрокосмом» тощо.

У тлумаченні проблеми «раціональність – ірраціональне» у філософії Сковороди намітилося принаймні два основні підходи. Так, Дмитро Чижевський говорить, що у філософії Сковороди раціональний момент відсутній. «Наука Сковороди вільна від раціоналістичного забарвлення» [9, с. 138]. Але в сучасній філософії визначився й інший підхід, у якому простежується єдність у філософії Сковороди раціонального та ірраціонального. Про це, зокрема, говорить Анатолій Калюжний у статті «Філософія серця Григорія Сковороди» [4, с. 642-659]. Ця ж думка простежується в статті Володимира Ільїна «Сумірність моральних інтенцій у кордоцентризмі Б. Паскаля та Г. Сковороди» [3, с. 121-134].

Сковорода визнає, що серце – це точка, центр, середина, індивідуальність, орієнтир людської душі, і воно ніде в просторі не існує, бо не має специфічного прояву, і водночас є повсюди, у всьому людському єстві. Якщо тіло є символом людського духу, то серце є виявом всієї людини. Серце – це поняття, яке відображає людину в цілому. Воно означає

реальність, яка існувала до виникнення відмінності між душею і тілом. Серце являє собою первісну єдність духу та матерії, але ту єдність, яка існувала до виникнення відмінності між матерією і духом, суттю та існуванням, дією і потенцією, індивідом і особою. Звичайно, тіло виявляє себе через розум, а розуму потрібне тіло, щоб продемонструвати конкретну дію. Але ця демонстрація здійснюється в гармонії кордоцентричної єдності цілісної людини. У Г. Сковороди «серце», стверджує дослідник творчості Г.Сковороди А. Калюжний, – це «загальне онтологічне буття людини» [4, с. 647]. Серце символізує вогонь, божественну іскру в людині. Для Сковороди досконала, самодостатня людина – це вічна, цільна людина, людина, в якої є серце, це – кордоцентрична людина. Серце відображає цілісну людину. Справжня людина – це також людина, в якої серце, це – цілісна, вічна, постійна людина. Серце на думку Сковороди, є раціональною основою людської «думки» [198, с. 160]. Отже серце – це першоелемент знання, і воно дає нам це знання відразу і без поняття. Серце пізнає через любов [7, с. 261]. Сковорода закликає людину підкоритися рухам свого серця, в якому перебуває Єдиний Розум.

А. Калюжний стосовно поглядів Г. Сковороди стверджує, що серце, коли воно є керованою силою, беззаперечно виконує всі накази, які воно отримує. Серце отримує накази з трьох джерел: по-перше, від зовнішнього світу, від суспільних чинників та інших осіб. По-друге, від поверхневого «Я», від поверхневого розуму, від психологічного, або астрального «я», точною копією якого є серце. Нарешті, серце може отримувати накази від глибинного «Я», від глибинного духу, від єдиного розуму, і воно буде діяти згідно з ними. Серце намагається діяти за планом. Який би наказ не дістало серце: хороший чи поганий, істинний чи хибний, бажаний чи ні, - воно відразу поглинає його глибоко в себе і передає в слушний час і потрібне місце відповідно до незаперечного закону відповідності [4, с. 651]. Серце, будучи вічним за своєю суттю, може осквернити душу. Земляне серце, вважає Сковорода, перетворює нас в різних нечестивих скотів: тварин і птахів. Чисте серце робить нас дітьми Божими, що піднімаються над усім тлінним. Наші прагнення, бажання, поривання набирають сили в кордоцентричній та еротичній природі людини. Ця «еротична» природа серця тісно пов'язана з естетичним елементом зовнішньої людини. «Не любит сердце, не видя красоты» [7, с. 54], зазначає Сковорода.

Отже, можна стверджувати, що філософія Г. Сковороди та її сучасна інтерпретація відкриває нам основи духовної цілісності людини. Екзистенційні мотиви досить виразно чуються у міркуваннях філософа.

Настрій спадщини Г. Сковороди простежується і в подальшому розвитку української культури. Своєрідна філософська теодицея Шевченка і його звернення до Бога та створений ним світ змушують звертатися постійно до серця як єдиного вірного способу осягнення світу природи як

світу краси, раю. Раєм та святим, праведним є найкраще в людині, яке є її внутрішнім – любов та материнство, краса мистецтва, вільна братолюбна дія. Треба людям розтопити серце, а для цього потрібно слово любові і лише освячене цим вогнем любові оправдане звання людини, її віра, розум, надія. Важливо – не лукавити серцем, досягати раю природи чи серця. Розкриття «зору творчого таланту», як і самого життя, Шевченко відчував «внутрішнім» сприйняттям, молитовною медитацією, бо не розривав життя і слово: вони мають своїм корінням Слово Боже (тобто вище розуміння). Навіть десятирічну яму неволі, яка майже зламала поета, він сприйняв як випробування і, завдяки душевній рівновазі, «спокою серця» (до чого закликав Г. Сковорода), не лише витримав її, але й виніс своє поетичне світосприйняття ще більш очищеним та довершеним, одухотворив і очистив народну душу огненним словом, яке поставив на стороні «чистих серцем».

М. Гоголь, як і Г. Сковорода, називає душу «серцем», яке є глибоким джерелом для пізнання як самої людини, так і людського світу, світу взаємин між людьми.

Література

1. Вышеславцев Б. П. Значение сердца в религии [Електронний ресурс] / Б. П. Вышеславцев // Путь. – 1925. - № 1. Сентябрь. – Париж : [б.в.], 1925. – Режим доступу: http://krotov.info/library/16_p/put/01_79.html
2. Гнатюк Я. С. Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій: монографія / Я. С. Гнатюк. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. – 184 с.
3. Ільїн В. Сумірність моральних інтенцій в кордоцентризмі Б. Паскаля і Г. Сковороди / В. Ільїн // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / С Йосипенко, Я. Стратій (упоряд.); І. Стогній (відп. ред.); Ін-т філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, Переяслав-Хмельницький держ. пед. ун-т ім. Г. Сковороди. – К. : Ін-т філософії, 2003. – С. 121–134.
4. Калюжний А. Філософія серця Григорія Сковороди / А. Є Калюжний // Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали. Збірник наукових праць. – К. : Наукова думка, 1995. – С.642–659.
5. Ласло-Куцюк Магдалена. Григорій Сковорода і священні числа античності / Магдалена Ласло-Куцюк // Сковорода Григорій.: Дослідж., розвідки, матеріали: Зб. наук. пр. / Акад. Наук України. Ін-т філос.; Упоряд.: В. М. Нічик, Я. М. Стратій – К. : Наук. думка, 1992. – С. 344–354.
6. Сковорода Григорій. Твори у двох томах. Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги / Г. С. Сковорода. — К. : Обереги, 2005. – 528 с.
7. Хоружий С. С. К феноменологии аскезы / С. С. Хоружий. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – 352 с.

8. Чижевський Д. Філософія Г. Сковороди / Д. Чижевський / Підготовка тексту й переднє слово проф. Леоніда Ушкалова. – Х. : Прапор, 2004. – 272 с.
9. Шпет Г. Г. Философское наследие П. Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) / Г.Г. Шпет // Юркевич П. Д. Философские произведения / П. Д. Юркевич. – М. : Правда, 1990. – С. 578–638. – (приложение к журналу «Вопросы философии»).

Георгій Панков (Харків)

ДОСВІД АНТРОПОЛОГІЇ «ВГЛЯДУВАННЯ У СЕБЕ» В ПРОЛОЗІ СКОВОРОДИНІВСЬКОГО «НАРКІСА»

«Хай буде світло!» Хай стане сонце!» Хай утвердиться сонце!»
(Г. Сковорода. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе)

Постановка питання про «антропологію вглядування у себе» виглядає метафоричною формою вираження філософії самопізнання, що орієнтує роздум про пізнання в антропологічну площину. Виникає питання про філософський сенс вживання названої метафори. Її вживання в історико-філософській думці автору ще не доводилося виявляти. Близьке до даної метафори зустрічається вираз «погляд», який вказує на інтенціональність філософського пізнання. Однак антропологічна філософія вимагає звернути погляд на осмислення самої людини. М. Фуко, наприклад, пропонував звернути серйозну увагу на антропологічний дискурс «турботи про себе», при якому погляд переноситься з усього зовнішнього на внутрішній світ особистості [8, с. 23]. За своєю суттю дискурс «турботи про себе» виражає персоналістичну антропологію, у якій центральне значення становить роздум про особистість, але не про емпіричний суб'єкт. Персоналістична думка не лише пропонує, але наполягає на необхідності з боку людини уважно вдивитися у свою надбіологічну істоту та усвідомити особливе покликання у здійсненні сенсу свого існування**.**

«Я» як предмет персоналістичної заклопотаності мотивує процес «вглядування у себе». *Вдивитися у себе – не означає лише звернути погляд на самого себе, а вимагає виробити цей погляд*. Позиція «звернути на себе погляд» вказує тільки на пізнавальну інтенцію, тоді як позиція «виробити про самого себе погляд» – на її результат. Між цими двома позиціями, відповідними пізнавальному старту і фінішу, пролягає шлях «вглядування у себе» як процесуальна сторона самопізнання. При цьому метафора «вдивлятися» характеризується такими якостями як інтенсивність, пильність, ретельність осягнення об'єкту – не тільки по широті обсягу, але

і по глибині. «Вглядування» вказує на динамічність пізнавального процесу, а також на його емоційну насиченість.

Особливо яскраво антропологічна інтенція «вглядування» проявляється в аскетичній філософській думці з її містичною складовою. У Катка упанішаді, наприклад, бог Яма так наставляв юнака Начікетаса: «Цього недоступного погляду, що проник у приховане, що знаходиться у схованці [серця], найглибшого, початкового Бога мудрець осягає шляхом самозаглядання і залишає позаду радість і горе» [6, с. 552]. Мова йде про осягнення Атмана, але не в зовнішньому середовищі, куди постійно спрямовує свій погляд звичайна людина, а в «схованці серця», куди вдивляються саме мудреці, побачивши там для себе безсмертя [6, с. 556]. «Вглядування» розуміється у вигляді споглядання самого себе, за допомогою якого висвічується Абсолют. У даному випадку *«антропологія вглядування» набуває характеру кордологічної антропології*, націленої на містичне осягнення Абсолюту.

Аналогічна позиція простежується у християнській аскетичній містиці. Відомий середньовічний мислитель Фома Кемпійський у своєму творі «Наслідування Христу» присвятив настановам до внутрішнього життя християнина спеціальний розділ, у якому закликав «зійти всередину себе», відвертаючи свідомість від інтенції на зовнішній і минущий світ. «Багато хто бажає споглядання, але не намагаються вправлятися у тому, що для споглядання потрібно. І є велика тому перешкода, що люди зупиняються на обрядах і на чуттєвих речах і мало піклуються про досконале умертвіння..., бо на нікчемне і на тлінне вживаємо стільки праці і великого старання, а про своє внутрішнє хіба рідко коли думаємо з досконалою увагою», – писав Фома Кемпійський [7, с. 118]. У даному висловлюванні стверджується цінність не пасивного, але активного споглядання, що представляє собою «вправа розуму», «розумова праця», «велике старання» і напруга роздуму. Предметом споглядального роздуму має послужити проблема відносини між Богом і людиною, «коли думаю про Твою велич і про свою нікчемність, тріпочу я великим трепетом і бентежуся» [7, с. 162]. У даному випадку процедура «вглядування у себе» подвоюється на «вглядування у себе» у ставленні до Бога та «вглядування у Бога» по відношенню до самого себе. Результатом такого виду «вглядування» має послужити стан збентеження і трепету про себе самого перед обличчям Бога. «Старанно досліджуй свою совість, і як тільки можеш, оголи і осяй її в істинному розтрощенні серця і в смиренному сповіданні; так щоб нічого за тобою не було і в думці не залишалося, що б тебе догризало і бентежило б твою духовну свободу. З відразою поглянь на всі взагалі гріхи свої; журитися і стогнати особливо про кожного їх щоденних своїх гріхів; і якщо дозволить час, всю скверну пристрастей своїх у таємниці серця Богу сповідуй» [7, с.162]. Наведене повчання надає

«вглядування у себе» характеру критичної самосвідомості, покликаної спонукати до аскетичної дії – внутрішньої сповіді: «Очисти старий свій квас і прибери житло свого серця» [7, с.170]. У даній ситуації «антропологія вглядування» набуває характеру аскетичної антропології, націленої не тільки на осягнення свого недосконалого емпіричного, а й гріховного, зіпсованого вадами, людського «я». У аскетичному дискурсі вглядування мотивує духовну працю аскези як «духовну лайку» проти пристрастей. Цим самим *«антропологія вглядування» долає свою споглядальну природу і упредметнюється в аскетичну практику*.

У вітчизняній і світовій філософській думці унікальний досвід «антропології вглядування» виявляється у творчості Г.С. Сковороди і особливо яскраво представлений в творі «Наркіс», у якому його автор здійснив оригінальну філософську інтерпретацію відомого стародавнього міфу про Нарциса. «Нарцисизм, – писав М.О. Бердяєв, – є більш глибоке явище, ніж думають, він пов'язаний з істотою "я". "Я" дивиться у дзеркало і хоче побачити своє відображення у воді, щоб підтвердити своє існування в іншому. Насправді "я" хоче відбитися не в дзеркалі, не в воді, а в іншому "я", у "ти", у спілкуванні <...> нарцисизм є невдача любові, відображення в об'єкті, при якому суб'єкт залишається у самому собі, не виходить з самого себе» [1, с.269]. Тим часом Г.С. Сковорода в своїй творчості уявив оригінальний образ Нарциса, що не збігається з бердяєвською оцінкою нарцисизму і спонукає внесення корективу в його інтерпретацію.

Назва твору «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе» вказує на образ Нарциса, який пізнає себе самого, а також на постановку проблеми самопізнання, що вимагає філософського її вирішення. Якщо звернутися до давньогрецького міфу про Нарциса, перед читацьким поглядом постає образ самозакоханого юнака. Характер інтерпретації даного міфу Сковороди полягає у наданні образу, що вдивляється у себе, активної пізнавальної діяльності. Тому міф набуває гносеологічне звучання у його орієнтації на філософсько-антропологічну проблематику. При цьому образ самозакоханого Нарциса Г.С. Сковороди зберігається, проте органічно поєднується зі святістю і мудрістю. «Воістину, блаженна є самолюбність, коли вона свята; гей, свята, коли вона істинна, гей, кажу, істинна, коли знайшла та уздріла одну таку істину та красу» [5, с. 151]. Апеляція до святості та істинності служить способом аксіологізації самозакоханості, завдяки яким вона наділяється значенням блаженної самозакоханості, що підносить останню над егоїстичним характером її вираження.

Сковородинівський «справжній» Наркис, на відміну від «буйних» наркисів, які безпутно хитаються по околицях, «амуриться» у власному своєму будинку, де він займається пошуком «витоку». Імператив «повернися у дім свій», який вживається Г.С. Сковородою [5, с. 151], по

суті означає «вдивися у самого себе!». Самопізнання являє собою специфічний тип раціональності, оскільки воно необхідно вимагає додатки людського розуму. Однак у Г.С. Сковороди мова ведеться про істинне самопізнання, сенс якого розуміється у осягненні людиною своєї суті, але ніяк не зовнішньої, тлінної своєї краси. Ось чому образ Наркіса, який вдивляється у свою суть, наділяється епітетами мудреця і розумного праведника, що підносить його над «буйними наркісами» як збірного образу обивательського антропологічного типу.

«Наркіс мій справді палиться, розпалюючись вугіллям любові, ревнуючи рветься, мечеться й мучиться, ласкаво дбає, печеться і мовить усіма мовами, але не про багато що, не про порожнє що, але о собі, про себе і в себе. Печеться тільки про себе. Це єдине, що є йому в потребу», – продовжує свою розповідь про Нарциса Г. Сковорода [5, с. 151]. У процитованому наративі виявляється новий аспект авторської інтерпретації цінності пізнання себе: пізнавальний процес долає суто раціоналістичну процедуру і розширюється до рівня повноти активності духу. Цим самим підкреслюється пізнавальна активність не тільки розуму, але всього душевного змісту людського єства. Пізнавальний процес щодо себе самого наділяється значною емоційною насиченістю, і цим самим Сковорода акцентує увагу на ролі актів глибокого переживання з боку самопізнання особистості. Осягаючи себе, Наркис рветься, метається, мучиться у шуканні своєї суті, що вказує на глибокий екзистенційний порив особистості, котра пізнає себе саму. Духовний витік такого пориву вбачається Г.С. Сковородою у любові, вогнем якої розпалюється душевна натура Наркіса. Цим самим у пізнавальний процес включається ірраціональний фактор любові, який служить істотною рушійною силою «вглядування у себе». Екзистенційний порив особистості у процесі самопізнання підкреслює гостроту і глибоке напруження пізнавального акту як шукання себе, і у такому випадку раціональний фактор поступає домінуюче місце ірраціональному чиннику. Цінність мудреця розглядається не в когнітивно-сцієнтичному, а в екзистенційному тлумаченні.

Висвітлення пізнавального процесу передбачає не тільки осмислення суб'єкта, який пізнає себе, пізнавального процесу, а також передбачуваного його результату. У випадку з Наркісом відбувається чудове його перетворення у джерело, в який той уважно вдивлявся. Зрозуміло, що джерело розглядається Сковородою метафорою, що несе в собі певну цінність. Цінність даної метафори затверджується за допомогою її протиставлення групі метафор, до складу якої включаються метафори моря, річки, потоку, струмка і золота.

Сковородинівський Наркис визнається у своїй любові до джерела, співвідносного з серцем, у якому знаходиться духовна сила і від якого

виходять струмені. У порівнянні з джерелом море трактується у вигляді стану мирського гною, а річки, потоки і струмки – минущими цінностями, що протікають і зникають. Джерело, в якому зосереджена духовна сила, вічно дихає, тоді як все інше становить умовно-мирське оточення. Джерело наділяється характеристиками чистоти, святості і голови (керівної і направляючої життєвої сили), тоді як все інше (мирське) означається станом відходів, підніжжя, тіні й хвоста. У такому випадку перетворення у джерело особистості, котра пізнає саму себе, означає здійснення радикальної духовної трансформації, суть якої розуміється у досягненні стану духовної чистоти і святості. Така трансформація супроводжується відкиданням мирської аксіологічної шкали і досягненням свободи від зовнішнього тиску на особистість. Мирському серцю протиставляється чисте і святе серце як стан духовного ідеалу. Мирська аксіошкала також виражена у Г.С. Сковороди за допомогою символів золота і дорогоцінного каменю, а значення перетворитися у золото або в дорогоцінний камінь постає символом прагнення до перенасичення матеріальним багатством навколишнього світу.

У Пролозі також йдеться про перетворення Наркіса в сонце, цінність якого в символічному значенні зрівнюється з цінністю джерела, коли відзначається, що «сонце є джерело світла» [5, с. 152]. «Сонце ж є джерело світла. Джерело водне виточує струмені вод, наповнюючи, проходжуючи, змиваючи бруд. Вогненне-бо джерело виточує проміння світла, просвічуючи, зігріваючи, омиваючи морок. Джерело водне водному морю початок. Сонце ж є глава водному морю» [5, с. 152]. Як очевидно, сонце представляється не тільки джерелом і подавцем життя, воно також очищає від бруду водний простір. Перетворитися у сонце означає стати божою людиною, яка виточує «животворні струмені й проміння Божества» [5, с. 152]. Таким чином, особистість, котра вдивляється у себе, виявляючи у власній природі образ Божий, досягає християнського ідеалу обоження, очищає людську природу від «мирської бруду» і підносить її до рівня божественного буття. Процес «вглядування у себе» в повчанні Г.С. Сковороди виглядає шляхом людини до зазначеного ідеалу.

Антропологія «вглядування у себе» Г.С. Сковороди орієнтує самопізнання у напрямок внутрішнього світу людини, протиставляючи його зовнішнім формам вираження людської особистості. У даному питанні мислителем вживаються метафори серця і обличчя, які розглядаються в їх опозиційному співвідношенні. Г.С. Сковорода закликає особистість, яка в себе «вдивляється», стежити не за своїм обличчям, а за серцем, здатним проявлятися у різноманітних модифікаціях, як, наприклад, істинний вовк має вовче серце, хоча і з людським обличчям. «Кожен є тим, чиє серце в нім», – пояснює мислитель [5, с. 152-153], тоді коли «лице ж бо і серце – речі різні» [5, с. 153]. З цього випливає відповідна культура

оцінки людської особистості, що вимагає її судити не за зовнішнім лицьовому вигляду, а за внутрішньо-духовним змістом, уособлюваного серцем. Український філософ відносив до лицемірів тих, хто звертає свій погляд переважно на своє обличчя, але не на серце. В аксіологічному сенсі значення обличчя ставиться на один рівень з ідолом і плоттю, і при цьому підкреслюється, що «плоть ніщо, дух животворить» [5, с. 153].

У християнській думці дух і плоть осмислюються у якості двох найсуттєвіших діаметрально протилежних мотивуючих і регулюючих факторів стосовно до визначення сенсу життя. Це очевидно з повчання апостола Павла: «Думки плотські суть смерть, а думки духовні – життя і світ... але ви не по плоті живете, а по духу, якщо тільки Дух Божий живе в вас» [2, Рим. 8: 6,9]. Відповідно до обох альтернативних інтенцій свідомості Г.С. Сковорода демонструє ціннісний вибір Наркіса, котрий, вдивляючись у свою природу, побачив (як і біблійний Давид) справжнє сонце і перетворився на нього. Г.С. Сковорода акцентує увагу на необхідності диференціювати сонце на істинне і пусте сонце: «Бачите, що в золотій голові кумира вашого світу ... живе і суботствує незаходимий наш світ і не ваше морочне, але наше сонце прославляється такою трубною піснею: “Джерело, що виходить і наповнює все”» [5, с. 153]. Тут «наш світ» не лише відокремлюється, протиставляється, а й підноситься над «вашим», тобто чужим світом, підставою якого становить «золота голова», що направляє свідомість мирських людей до «плотських помислів». Одночасно відокремлюється, протиставляється і підноситься «наше сонце», що здійснює життєву повноту у порівнянні з «морочним сонцем» як носієм мороку. В аксіологічній опозиції плотського та духовного прославляється вибір Наркіса на користь духовного витоку, а постановка сковородинівського героя в один ряд з біблійним Давидом має важливе значення у піднесенні Наркіса як праведника, котрий встав на вірний шлях пізнання себе.

У процитованому вище фрагменті доцільно звернути серйозну увагу на онто-аксіологічну диспозицію «нашого» (духовного) і «вашого», чужого (плотського) світу: неминущий духовний світ живе і «суботствує» у межах умовного, минущого світу, подібно світлу у темряві, який розсікає темряву ззовні і створює у його просторі альтернативний простір справжнього сонячного світла. Однак розглянута диспозиція істотно змінюється, коли Сковорода виводить стан одухотвореної особистості зі сфери іманентного буття і переміщує його в трансцендентну площину. Наркіси, які пізнали себе, переправляються на інший бік моря, де знаходять премудрість, рай і справжню любов. Лицеміри ж залишаються по цей бік життєвого моря, під своїм мирським сонцем і зазнають муки в їх же вогняному озері. Пролог Наркісу закінчується пафосом на адресу наркісів, котрі пізнали себе: «Радуйтеся!». «Дерзайте! Мир вам! Не бійтеся! Я є світло! Я світло

сонцевому кумиру і його світу». «Прагни, хай прийде до мене і хай співає!» [5, с. 153].

Що ж побачив у водах «прекрасний Наркіс» і хто ж йому там з'явився? Відповідь на поставлене запитання дається у наступному за Прологом фрагменті під назвою «Чудо, явлене у водах Наркісові»: «Уздрів я на полотні плоті моєї, яка протікає, нерукотворний образ, “що сіяння слави отчої” “Поклади мене як печатку, на м’язі твоєму”…» [5, с. 154]. Таким чином, результатом нарцистичного вдивляння у власну природу послужило знання не просто про трансцендентного Бога, але про Бога в його теофанії, що виявляється у просторі природної тілесності людини. Згідно з зауваженням В.В. Зеньковського, узріння «слідів Божих» співвідноситься Г.С. Сковородою з рівнем вищого пізнання, що досягається через осяяння духу [3, с. 71]. Звернення до Наркіса зі словами «поклади мене як печатку, на м'язі твоєму» слід розуміти як сакральний заклик прийняти Бога абсолютним керівником життєвого принципу.

Далі йде серія сакральних закликів у світлі біблійних текстів: «душа моя зійде у слово твоє», «це все залишаємо і вслід за тобою підемо», «зникне серце моє і плоть моя», «зникнути очі для спасіння твого», «світ мені розп'явся і я світу», «не живу я, але живе в мені Христос» та ін. [5, с. 154]. Усі вищеназвані імперативи вказують на самопізнання як на богопізнання, здійснюване людиною у собі і через себе, а підсумком такого пізнавального процесу служить священна партиципація у христоцентричній її модифікації. Необхідними її умовами проголошуються такі обставини. Перша – це аскетична вимога залишити все – не тільки мирське, що становить зовнішнє оточення по відношенню до людини, але також мирський вимір людської природи, який становить емпіричне «я» («розуміння серця мого і плоті моєї», «пізнання моїх очей», «я розп'явся світу»). Друге – інтенція свідомості до Христа («інтеграція души мого «я» у «слово Твоє», прагнення слідувати тільки за Христом і до набуття спасіння, прийняти святе життя Христа керівним духовним фактором для життя власного «я»). Усе це роз'яснює у Пролозі метафору розплавлення Наркіса, який «розпалюючись вугіллям любові», «нарешті весь, ніби лід, розтопившись од самолюбного полум'я, перетворюється у джерело» [5, с. 151]. Розплавлення Наркіса наділене аскетичним значенням самознищення власного емпіричного «я» та його духовної трансформації у ситуації життя у-Христі. Фраза «не живу я, але живе в мені Христос», що запозичена з послань апостола Павла, містить у собі істотний екзистенційний смисловий компонент.

Усе викладене дозволяє висловити думку, згідно з якою *Г.С. Сковорода у своїй філософській творчості створив принципово новий образ Нарциса* в порівнянні з відомим міфічним його образом, а саме образ

не самозакоханої людини, але особистості, котра пізнає себе за допомогою ретельного вглядування у власну свою природу. Ключовими рисами сковородинівського Наркісу як специфічного антропологічного типажу представляються наступні позиції. Перше – *духовний кордологізм*, що орієнтує пізнавальний процес не в зовнішнє, тілесне середовище, але у внутрішню духовну площину особистості (серце). Друге – *теоцентричність* і *христоцентричність* пізнавального процесу, що орієнтуються на богопізнання: ретельне вглядування у себе розчищає погляд від тілесно-мирського і егоцентричного бачення, за якими виявляються контури божественного буття і партиципація з ним екзистенції. По-третє, характер орієнтування пізнавальної діяльності на внутрішню глибину особистості з осягненням у ній божественного початку вказує на утвердження цінності *містико-ірраціональної інтенції* порівняно з логіко-дискурсивним засобом самопізнання. По-четверте, образ Наркіса, який вдивляється у свою природу, демонструє собою *аскетичний дискурс* з його позицією радикального відкидання світу і радикальною переорієнтацією свідомості на божественну сферу. Нарешті, *характер представленої Сковородою трансформації Наркіса вказує на трансцендувальний сенс пізнавального процесу як «вглядування у себе», націлений на радикальну трансформацію особистості у напрямку християнського ідеалу обоження*.

Виявлені ключові характеристики образу Наркіса в розглянутому фрагменті творчості Г. С. Сковороди дають підставу до перегляду оцінки М.О. Бердяєвим нарцисизму, яка була приведена вище. *Г.С. Сковородою змодельований принципово інший антропологічний типаж Нарциса, на відміну від бердяєвського розуміння нарцисизму*. Вдивляючись у себе, Наркіс Г.С. Сковороди вийшов за межі свого власного існування, затвердивши свою особистість в Іншому, яким представлена Божественна істота. В такому випадку *сковородинівський Наркіс має право називатися особистістю, що трансцендує*. Трансцендування розглядається однією з істотних характеристик персоналізму, що стверджує пріоритетне значення цінності особистості над суспільним організмом і соціумним виміром людини. Згідно думки М. Бердяєва «“я” має своє існування лише оскільки воно не об'єктивується і не соціалізується у світі», а також «лише оскільки “я” трансцендує себе» [1, с.267]. Акт трансцендування розглядається суттєвим аспектом «творчості себе» як необхідного атрибуту буття особистості. «Остаточно “бути” духом є теозис, входження у Божественне життя», – підкреслював філософ [1, с .448]. Саме до даного результату призвело самопізнання сковородинівського Наркіса: *ретельно вдивляючись*

у власну природу, він розплавив своє емпіричне «я», трансформувавши його в «обожнене я».

Таким чином, образ Наркіса, який у творчості Г.С. Сковороди «вдивляється» у свою природу, дозволяє внести істотний коректив у тлумачення М.О. Бердяєвим нарцисизму у напрямку відходу від однозначного його трактування як стану свідомості людини, що замикається виключно на своєї «я-чості» і не бажає трансцендувати свою свідомість, у напрямку до іншого. Навпаки, вивчення досвіду конструювання Г. Сковородою «антропології вглядування» дозволяє звернути увагу на *парадигму персоналістичного нарцисизму в якості альтернативи нарцисизму егоїстичному*. Однак у вченні Г.С. Сковороди персоналістична парадигма органічно пов'язується з теїзмом, що уточнює її характер як *парадигми теїстичного персоналізму* щодо розглянутого нарцисизму. Одночасно сформульований висновок дозволяє внести коректив у зауваження відомого українського вченого М.В. Поповича про антропологічний поворот, здійснений у філософії Сковородою [4, с. 3], підкресливши важливість констатації *персоналістичного повороту творчості видатного українського філософа*.

Література

1. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Смысл философии одиночества и общения / Сост. П. В. Алексеев // Н. А. Бердяев. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 229–316.
2. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. – К.: Біблійні товариства, 1995. – 960+296 с.
3. Зеньковский В. В. История русской философии : в 2 т. т. / Сост. А. В. Поляков. Т. 1. – Ч. 1. – Л. : Эго, 1991. – 222 с.
4. Попович М. Григорій Сковорода: філософія свободи / М. Попович. – К.: Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.
5. Сковорода Г. С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / Пер. В. Шевчука // Сковорода Григорій. Твори в двох томах. Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги — Укр. Науковий інститут Гарвардського ун.-ту. Институт л-ри ім. Т.Г. Шевченка НАН України, 1994. – С. 151–195.
6. Упанишады / Пер. и коммент. А. Я. Сыркина. – М.: Восточная литература РАН, 2000. – 782 с.
7. Фома Кемпийский. О подражании Христу / Сост. и ред. И. А. Настенко. – М.: Русская панорама, 2009. – 294 с.
8. Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко. Пер. А. Г. Погоняйло. – СПб.: Наука, 2007. – 677 с.

Георгій Панков (Харків)

ПЕРСОНАЛІСТИЧНІ АСПЕКТИ В СКОВОРОДИНІВСЬКОМУ «НАРКІСІ»

Персоналістична традиція щодо творчості Г.С. Сковороди не повинна розглядатися лише у вигляді культурного вмістилища його філософії. Цінності персоналізму органічно вплетені у змісті філософських праць мислителя і утворюють в їх системі дискурсивне поле, що вказує на персоналістичний зразок філософствування. У зв'язку із зазначеною обставиною творчість Г.С. Сковороди правомірно розглядати філософським полігоном персоналістичного дискурсу та одним із варіантів його реалізації у світовій філософській думці. Сковородинівський «Наркіс» як предмет філософської розмови виглядає не тільки розмовою про філософію українського гуманіста, але також розмовою про персоналістичну парадигму з її гуманістичними цінностями.

Згідно Е. Муньє, одного з фундаторів західноєвропейської персоналістичної думки XX ст., суть персоналізму полягає у постановці значення особистості як духовної цінності, що розуміється осередком і коренем усіх інших цінностей. «Особистість, – писав він у «Маніфесті персоналізму», – це не один з коефіцієнтів соціальної арифметики в ряду інших, як нерідко вважають. Вона противиться тому, щоб її зводили до ролі простого корективу чужої їй системи духу» [7, с. 318]. Духовний вимір являє собою істотну грань персоналістичного означення людини в якості особистості, істотну умову демаркації від соціумного способу його визначення, і через цю демаркацію здійснюється піднесення людської гідності.

Духовний вимір людини вказує на його есенціальну модальність, що підноситься над біологічною природою індивіду. Однак духовне єство людини вимагає своєї реалізації у широкому полі буття, і тільки за такої умови в людині виявляється особистісний початок: бути особистістю – значить здійснити гідну людську есенціальність, звернувши її в площину

екзистенціювання. Дух охоплює свідомість людини, спонукаючи її екстеріоризуватися у навколишнє людське середовище, співвідносячи її з людською самотністю, творити зовнішній світ і самотність. Тому особистість маніфестує себе в актах духовної творчості і свободи, завдяки яким реалізуються дух творчості і творчий дух. Зразки такого роду людини (тобто особистості) набули широкого поширення у різноманітних регіонах гуманістичної культури, включаючи філософську думку. Такий зразок доцільно виявити в скородинівському «Наркісі», у якому позиціонується особистість, що пізнає себе в творчості, свободі і трансцендуванні.

Хто такий сковородинівський Наркіс? Це – антропологічний еталон, який, пізнаючи себе, виявив у собі Христа. Однак персоналістична парадигма переносить цінність пізнання з зовнішніх об'єктів на пізнання самотності у її сходженні до ідеалу, і таке сходження повинно призводить до духовної трансформації людини. Наприклад, М. Фуко розглядав самопізнання як вид «турботи про себе», наслідком якої має послужити зміна себе, очищення, перетворення [10, с.23]. У такому випадку доречно поставити питання: що сталося з Наркісом, який пізнав Христа? Відповіддю на це питання служить вислів: «не живу я, але живе в мені Христос» [9, с.154]. У даній ситуації представлений результат самопізнання, який полягає у виявленні у власному єстві Божественного Сина. У Г.С. Сковороди виявлення трансцендентного в іманентній природі Наркіса представлено не послідовною гносеологічною процедурою з виробленою методологією осягнення невідомого, але миттєвим спалахом осяяння. Усі наступні вислови створюють містичну панораму просвітлення особистості, яка споглядає: божественне світло як світло єдиної безумовної істини охопило її свідомість, піднявши її на духовну висоту. Цю картину людської трансформації Г.С. Сковорода назвав дивом, явленому в водах Наркісу, цим самим підкреслюючи значення надзвичайності такого роду трансформації. Диво тут виступає семіотичним способом вираження персоналістичного акту, яке можна позначити *персоналістичним дивом*. Це диво доречно назвати *персоналістичним вибухом*.

Перейдемо до аналізу викладеної у «Наркісі» картини персоналістичного процесу. Навколо нього в «Пролозі» Г.С. Сковорода створив атмосферу усамітнення. В її топосі інтенція свідомості особистості звертається до власної самотності, відмежовуючись від навколишнього її середовища. Наркіс «амуриться» у себе в будинку і не уподібнюється старозавітній Мелхолі, котру Сковорода назвав матір'ю і царицею людей, які залишили свій рідний дім і безцільно хитаються по околицях до тих пір, поки який-небудь пастух не заведе кого-небудь з них у будинок як буйну худобу. Для того, щоб запобігти такій ганьбі для людини, філософ закликає повернутися у свій будинок і звернутися до джерела, що знаходиться саме в своєму будинку, але не в чужому [9, с. 151]. «Блажен муж, котрий знайде

в домі своєму джерело втіхи і не жене вітри з Ісавом, займаючись ловитвою по порожніх околицях», – писав Сковорода [9, с.151]. Біблійному образу вітряного Ісава, протиставляється мудрий Наркіс, котрий не бачить необхідності звертатися до зовнішнього світу за «ловлею» цінностей, але звертає погляд на самого себе, щоб там виявити щось сокровенне.

Згідно з вченням Епіктета, видного представника античного стоїцизму, людина створена не для самотнього життя, але для спільного. Однак вона повинна вміти обходитися без розваг і користуватися самотністю для того, щоб розмовляти з саме собою, міркувати про Бога і про своє призначення у світі [11, С.250]. Інтенція на самоту безпосередньо узгоджується з дуже відомим висловлюванням Г.С. Сковороди «світ ловив мене, але не спіймав». Світу з його пристрастями не вдалося підловити душу мудреця тому, що мудрість дозволила обійти розставлені світом капкани, призначені для лову людських душ. Біблійні персонажі Мелхола і Ісав, які відправилися за межі власного будинку в світ за ловлею, видобутку, який їх залучив, виявилися спійманими світом, а жаданий видобуток – лише приманкою для лову душ. Пастух, що підстерігає блукаючу по околицях зовнішнього світу душу з наміром загнати її в свій будинок, являє собою метафоричний образ світу. У такому випадку *усамітнення представляється від-єднанням* від світу. Якщо Сенека закликав в одному зі своїх листів до Луцилія жити в осілості і в цьому стані залишатися собою [6, с. 28], то Г.С. Сковорода представив осілість у вигляді ідеальної гносеологічної інфраструктури.

Г.С. Сковорода підкреслює, що, залишившись у своєму будинку, Наркіс дбає тільки про себе [9, с. 151]. «Піклуватися про себе значить деяким чином звертати свій погляд, переносити його з усього зовнішнього на... я хотів сказати внутрішній світ», − писав М. Фуко [10, с. 23]. Французький філософ прямо підкреслював, що турбота про себе повинна полягати в пізнанні себе [10, с. 83], зосередженні на собі [10, с. 248].

З пізнавальною діяльністю Г.С. Сковорода тісно співвідносив любов і висловив обидві ці чесноти в єдиному потоці самовираження самотності. Любов у свою чергу виводилася з мудрості: «Любов є Софіїна дочка» [9, с. 151]. Цим Г.С. Сковорода висловлює думку, згідно з якою любов виникає з мудрості. Справа в тому, що пізнання спрямоване до пошуку невідомого, тому і ставиться риторичне питання: як можна закохатися у невідоме? Любов необхідно передбачає певний адресат, який би збуджував до себе любов і притягував до себе люблячого суб'єкта. Як, наприклад, здатне любити серце, якщо воно не бачить краси або горіти сіно, не охоплене вогнем? Ось це, щось невідоме створює мудрість, направляючи любов на встановлений нею об'єкт і визначаючи її предмет. З кінцевого результату зробленого Наркісом пізнавальної процедури ми дізнаємося, що цим

невідомим є Христос, котрий знаходиться за межами видимої натури в якості Невидимого.

Висловлення «пізнай себе» являє собою імператив, встановлений ще античною мудрістю, і вказує на людську самотність у якості пізнавального суб'єкту-об'єкту. Значить, мудрість орієнтує любов самотності на себе саму. Створюється видимість егоцентризму, що засуджується гуманістичною етикою. Однак у даній ситуації Г. Сковорода має на увазі «святу самозакоханість», осяяну істиною. У такому випадку істина освячує особистість, а мудрість виявляє у ній священну красу [9, с. 151]. Краса освяченої особистості збуджує до себе любов з боку свідомості самотності, зверненої на адресу власної персони. У наведеній ситуації чітко простежується *персоналістична рефлексія як специфічний спосіб маніфестації особистості*.

У пролозі до «Наркісу» священна краса виражається метафорою сонця – «володаря всього живого» і «джерела світла» [9, с. 152]. Саме на це джерело Наркіс звернув свою пильну увагу. Воно таїться у людині, але ніяк не в зовнішньому світі. Результат досконалого Наркісом пізнавального акту дозволяє визначити, що під метафорою сонця тут мається на увазі Ісус Христос, який в християнській думці наділяється солярним значенням (Христос – Сонце). У даному моменті чітко вимальовується містична гносеологія, що заснована на містичній антропології. Якщо Христос-сонце світить всередині людського єства, в такому випадку самопізнання актуалізується у напрямку руху свідомості до свого внутрішнього витоку, але не до зовнішнього середовища людського буття. Ось чому Наркіс як антропологічний еталон «амуриться вдома» [9, с. 151], але не спрямовується у зовнішній світ, на зразок біблійної Мелхоли. Г. Сковорода наділяє даний образ мудрістю, яка направляє свідомість всередину душі, до сонця, і тільки до нього збуджує любов. Викладена обставина служить відповіддю на питання як можна любити невидиме і яким чином це невидиме, здатне охопити любов'ю душу, пізнає невидиме. Невидиме – це божественне Сонце, здатне обпалювати своєю сонячною енергією душу за умовою її прагнення до Сонця.

Філософська думка Г.С. Сковороди втілює у собі традицію «філософії серця», що розглядає серце духовним осередком людського єства і його екзистенційних інтенцій. У духовному плані серце є витоком любові, спрямованої на певний об'єкт, проте зі свого боку цей об'єкт здатний притягувати до себе серце, захоплювати і спонукати його до любові. Тому «філософія серця» нерозривно пов'язана з етикою любові. У даній етиці значення серця, любові та її можливих об'єктів охоплюються інтенціональністю свідомості і пізнавальною діяльністю. Єдиною інтенцією любові Г.С. Сковородою висувається любить джерело, в якому

виявляється сонце: «Одне джерело люблю і зникаю. Все інше для мене стеч, сеча, підніжжя, тінь, хвіст» [9, с. 152].

Святому джерелу протиставляється мирський простір: джерело уособлює собою вічний початок і основу життя, все, що розташоване поза ним становить умовне, мінливе буття – «гній», «стеч», «січа», «підніжжя», «хвіст» [9, с. 152]. Обидва ці полюси ставляться перед свідомістю людини в якості полярних об'єктів для вибору спрямованості любові. Цей вибір визначається у його безумовній однозначності. Людина живе в миру як у великому морі, проте море оцінюється Г.С. Сковородою як гній, цим самим підкреслюючи низовину мирського буття. Однак, перебуваючи в миру з бурхливими в ньому пристрастями, людина здатна обійти їх, кинувшись до пізнання власної суті. За такої умови в світовому просторі він виявляє у своїй природі святе джерело, як це сталося з Наркісом.

Радикалізм розриву людського буття зі світом набув широкого поширення у християнській аскетиці, що справила сильний вплив на світогляд Г. Сковороди. Такий радикалізм простежується у Новому Заповіті, де в одному з послань апостола Івана міститься заклик не любити світу і не того, що в світі [3, 1 Іван. 2: 15]. «Зречення від світу, – підкреслював відомий християнський подвижник Іван Лествичник, – є довільна ненависть до речовини, яка вихваляється мирськими, та відкидання єства, для отримання тих благ, які понад єства» [5, с. 17]. Усвідомивши прихильність до тілесних цінностей (речей і людей) у якості перешкоди для досягнення божественного ідеалу, подвижник благочестя залишає їх і відправляється у мандрівку. У наведеному контексті сковородинівський Наркіс виглядає мандрівником, який обрав шлях не в зовнішньому світі, але занурив свідомість у власний внутрішній світ для пізнання самого себе.

Позиція негативного ставлення до світу як до простору ціннісних прагнень людини не тільки виявляється у православній аскетиці, але і в західно-європейському персоналізмі. Зокрема Е. Муньє, посилаючись на М. Гайдеґґера, позначив світ (у значенні гайдеґґерівського «man») нижчим щаблем людської спільноти, що представляє собою «світ дрімаючої свідомості знеособлених інстинктів», «світ натовпу, анонімних мас, безвідповідальних виконавців», «світ спустошений, позбавлений життєвих сил, де будь-яка особистість спочатку себе відкидає, щоб стати яким-небудь хтось, якого завжди можна замінити» [8, с. 483]. Ось чому сковородинівський «мудрий Наркіс» «амуриться у власному домі», але не в світі, де його чекає розчинення у натовпі: Г.С. Сковорода побажав бачити свого героя незалежною від зовнішнього світу самотністю, зверненої у свій внутрішній світ.

Протиставлення святому джерелу мирського простору здійснюється Г.С. Сковородою у значенні опозиції невидимого / видимого: невидиме становить суть людського єства, його дух і серце [9, с. 152], до видимого ж відносяться особа, плоть, ідол [9, с. 153]. Звертає на себе увагу обставина, згідно з якою значення ідолу поставлено в одному ряду з значеннями видимого, обличчя і плоті, об'єднаних загальним значенням – «є те ж саме, а також ніщо» [9, с. 153]. У такому випадку любов до мирського і окремих його «видимих» цінностей розцінюється у вигляді любові до ідолу. Ця думка пояснюється Г.С. Сковородою на прикладі біблійного образу деїрського ідола із золотою головою, якому відмовилися вклонитися праведні юдейські мужі [див.: 3, Дан. 3: 1]. Наркіс відмовляється від любові до золотого ідола, оскільки «не в якусь зовнішність, не у тління свого воду, але в самого себе і в саму свою суть» він закохався [9, с. 151]. Ця суть корениться у божественному початку, в Ісусі Христі, який уособлює собою Сонце і Витік. Вираз українського філософа «стежки свої посеред себе заспокоїш» [9, с. 151] означає концентрацію пізнання навколо божественної суті, котра невидимо присутня у кожній людині та зсередини обпалює його серце, збуджуючи в ньому святу любов у її інтенції до божественного, але не до видимого мирського буття. *«Священний Ерос» не тільки стає зовнішньою умовою пізнання самого себе, але і його основоположним принципом, органічно включеним у систему священного гнозісу*.

У філософії Г.С. Сковороди любов розглядається магічною силою, впливу якої не тільки піддається адресат любові з боку люблячого його суб'єкта, а й сам суб'єкт з боку адресата любові. Наведена думка пояснюється українським філософом просто: «У що хто залюбився, в те перетворився» [9, с. 152]. Ця думка вказує на здатність любові надавати радикальний вплив на люблячого суб'єкта тим, що підводить до стану його якісної трансформації. Автору розглянутого твору важливо підкреслити, що Наркіс не перетворився у струмок, річку або море, що символізують собою текучий світ, але саме в «святе джерело», «що оживлює й прохолоджує», «вічно парою дихає» [9, с. 152]. Такий результат виявився досяжним за причиною, згідно з якою Наркісу вдалося побороти в собі «мирське серце», звернувши любов до «святого джерела».

Вдивляючись у себе самого під впливом полум'яної любові до Невидимого (але не до видимої власної особи), Наркіс виявив «на полотні плоті» власного єства нерукотворний образ, «що є сіяння слави отчої» [9, с. 154]. Цей образ несподівано сплив з акватичної глибини джерела і став печаткою на серці. Дану картину Г.С. Сковорода назвав дивом, «явленим у наркісових водах» [9, с.154], яке вказує на транспозицію невидимого сакрального в стан видимого, явленого особистості, котра пізнає себе саму. Явище Христа-Сонця означується явищем «Царя зі славою». Зустріч явленого Царя означає віддалення від землі людського погляду,

спрямованого до явленої слави. Характер цієї зустрічі визначається не дистанцією між явленим Ісусом Христом та особистістю, що очікує його, але радикальним перетворенням особистості у напрямку її обоження: «Божий я є» [9, с. 195].

Перетворення особистості розглядається у вигляді добровільної її відмови від власної самотності і прийняття на себе Божого образу: «Його єдиного люблю, розтаю, зникаю і перетворююся», «Зникне серце моє і плоть моя» [9, с. 154]. Перетворення особистості у значенні її обоження розглядається духовним актом самопожертвування: «Світ мені розп'явився і я світу» [9, с.154]. Ідея співрозп'яття Христу виглядає подячною жертвою у відповідь на жертовний дар з боку Ісуса. Відповідно до зазначеної ідеї, жертводавець жертвує ідентичністю з власним «я» на користь ідентичності з Христом: «Не живу я, але живе в мені Христос» [9, с.154].

Ситуація, у якій опинився сковородинівський Наркіс, виявляє амбівалентність буття особистості, яка знаходиться у світі, але усвідомлює свою приналежність іншому буттю, що перевершує готівковий світ, а саме – трансценденцію. Процес такого пере-сходження отримав назву трансцендування, у якому особистість виходить за власні межі у напрямку до Іншого. У випадку з Наркісом мається на увазі божественний Інший, котрий окреслює горизонт свідомості особистості, що трансцендує. Згідно думки М.О. Бердяєва, «“я” має своє існування лише оскільки “я” трансцендує себе, у внутрішньому існуванні своєму виходить до іншого та інших, до “ти:, до іншої людини, до Божого світу» [2, с. 267].

Образ Наркіса, котрий пізнає себе, демонструє трансцендування як внутрішній духовний досвід особистості. «Трансцендентне, − зазначав М.О. Бердяєв, – приходить до людини не ззовні, а зсередини, з глибини. Бог більш глибоко всередині мене, ніж я сам. < ... > Я повинен до самого себе трансцендувати. Глибина може закриватися у людині, і глибина ця вимагає прориву, трансцендування» [1, с.279]. Глибину екзистенційного пориву Наркіса, що трансцендує, становить любов до Невидимого. В акті екзистенційного пере-сходження Наркіс відкидає своє нарцисичне «я» і, спрямовуючись до Сонця і Джерела, знаходить їх суть, а в набутій суті трансформує своє єство, стає обпаленою особистістю. Трансцендування являє собою глибокий персоналістичний акт, а разом з ним воно вказує на істотну рису персоналістичної антропології.

Таким чином, Наркіс, котрий познає саме себе, представляється взірцем особистості, що трансцендує. Для Г.С. Сковороди важливо представити картину трансцендування, що відбувається не тільки в розумовому процесі, але і в любові до Невидимого, завдяки якій Невидиме стало явним. Явлення Невидимого не слід зводити лише до зовнішнього його виявлення. Крім даного значення, явлення Невидимого полягає у

явищі його перетворюючою силою, що підносить цінність особистості у її перевершенні над емпіричним «я».

Розглянутий образ Наркіса дозволяє усвідомити два істотні аспекти процедури самопізнання.

Перший аспект: *самопізнання як стан глибокої самотності і вихід за його межі*. Можна позначити два види стану самотності особистості: 1) *самотність як стан буття-у-натовпі*, 2) *самотність як стан буття втікача-від-натовпу*. Сковородинівський Наркіс відчуває самотність другого плану, оскільки його не влаштовує буття «людини-натовпу», від типажу якого він усувається. Згідно з зауваженням М.О. Бердяєва, самотність не властива масі людства, яка живе в колективному побуті, однак вихід з цього побуту супроводжується почуттям самотності [1, с. 267]. При цьому самотність особистості, яка відмовилася від долі «буття-у-натовпі», не тільки формує її *стан «буття-поза-натовпу»*, але також усвідомлення трансцендентного, яке інтуїтивно усвідомлюється як *буття Невидимого у видимому*. Саме в жадобі близькості «трансцендентного Іншого» виражається самотність екзистенції, яка прагне його осягнути. «Через момент самотності народжується особистість, самосвідомість особистості», – зазначалося М.О. Бердяєвим [1, с. 267].

Така самосвідомість являє собою транспозицію від нарцисичної егономії у напрямок теономії. У цьому полягає інший аспект пізнавальної процедури: *пізнання як перебудова себе, як прояв творчого акту людського духу в його інтенції на самотність*. Воно полягає у розриві зі світом разом зі своїм егономічним «я», а основою такого розриву служить усвідомлення «Божий я є» [9, с.195]. У зв'язку із зазначеною обставиною Е. Левінас висловив наступну думку: «Говорити про пізнання як про саме існування створеного, як про прорив за межі обставин назустріч Іншому, що має основоположний характер, значить порвати з цілою філософською традицією, що шукала обґрунтування “я” у самому “я”, поза гетерономії. Ми вважаємо, що вищим змістом пізнання є не існування *для себе*; він – у тому, що “я” ставиться під питання, він – у зверненні до того, що передує “я”, – до присутності Іншого» [4, с. 118]. У світлі наведеного висловлювання цілком *доречна оцінка Наркіса як гетерономічної особистості у її теономічної модифікації, а філософії Г.С. Сковороди з точки зору розриву з антропоцентричною антропологією, замість якої стверджується цінність теоцентричної антропології в її персоналістичній парадигмі*.

Оцінюючи формулу «пізнай самого себе», Е Муньє назвав її «першим революційним закликом персоналістичного змісту» [8, с.463], що прозвучала в античній філософській думці. У зазначеному відношенні філософія Г.С. Сковороди актуалізувала даний заклик у зміненій

соціокультурній ситуації, надавши йому значення християнського персоналістичного гуманізму.

Література

1. Бердяев Н. А. Экзистенциальная диалектика Божественного и человеческого // Бердяев Н. А. О назначении человека / Сост. Л. И. Греков, А. Н. Поляков. – М.: Республика, 1993. С. 253–357.
2. Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Смысл философии одиночества и общения / Сост. П. В. Алексеев // Н. А. Бердяев. Философия свободного духа. – М.: Республика, 1994. – С. 229–316.
3. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. – К.: Біблійні товариства, 1995. – 960+296 с.
4. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / Сост. С. Я. Левит // Тотальность и Бесконечное. – М.: Изд-во Modern, 2013. – С. 66–291.
5. Лествица преподобного Иоанна, игумена горы Синайской / Лествица. – 3-е изд. – К.: Киево-Печерская Успенская Лавра, 2007. –320 с.
6. Луций Анний Сенека. Нравственные письма к Луцилию / Пер. С. Ошерова. – М.: Эксмо, 2010. – 576 с.
7. Мунье Э. Манифест персонализма / Пер. И. С. Вдовиной // Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. – С. 267– 410.
8. Мунье Э. Персонализм / Пер. И. С. Вдовиной // Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. – С. 459–538.
9. Сковорода Г. С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / Пер. В. Шевчука // Сковорода Григорій. Твори в двох томах. Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. – Укр. Науковий інститут Гарвардського ун.-ту. Институт л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 1994. – С. 151–195.
10. Фуко М. Герменевтика субъекта / М. Фуко. Пер. А. Г. Погоняйло. Спб.: Наука, 2007. – 677 с.
11. Эпиктет В чем наше благо? Избранные мысли римского мудреца / Сост. В. В. Сапов // Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. – М. : Республика, 1995. – С. 206–251.

Георгій Панков (Харків)

«НЕ БУДЕ ПЛОТТЮ СИТИЙ ДУХ»

«Не може у темній яскині орел розгорнути крил,
У край піднебесний таки полетів звідсіль,
Не буде плоттю ситий дух.

Прірва – дух у чоловіку,
Ширша всіх небес і вод,
Не наситишся довіку,
Чим звабляється народ.
Від цього-бо скука і скрежет, нудьга, печаль,
Від цього неситість, із краплі більший встав жаль.
Не буде плоттю ситий дух.

Роде плотський! Невігласе,
Доки будеш тяжкосерд?
Серце обмуруй тимчасом,
Глянь-но на небесну твердь.
Чому ти не хочеш знати, де таїться Біг?
Чому ти не дбаєш, щоб побачити його зміг?»

[Сковорода Г. Письма к Михаилу Ковалинскому / Г. Сковорода // Григорий Сковорода. – Сочинения. В 2 т. – Т. 2. - К.: Обереги. – 1994. – С. 312-313].

«Чи будеш ти коли-небудь людиною?»

Наведений уривок з пісні «Безодня безодню закликає» відтворений з листа Г.С. Сковороди М. Ковалинському, датованому 1767 р. Зміст цієї пісні мислитель визнавав небезкорисним для виховання у людей благочестя. «Ми прив'язані до світу, ми захопилися плоттю, заплутались у софізмах диявола», – підкреслювалося у даному листі [4, с. 313]. Але, тим не менш, автор висловлював надію на можливість виплутатися з цих пут за умови наполегливих прагнень до звільнення від них.

Вже у самій назві даної пісні, не кажучи про її зміст, чітко простежується аксіологічна опозиція між духом і плоттю, які представлені не просто онтологічними величинами, але двома суперечливими об'єктами стратегії і тактики людського існування. Вислів «не буде плоттю ситий дух» означає позицію вибору духовної орієнтації, на яку постійно вказує український філософ у своїй творчості.

У розглянутому відношенні Г.С. Сковорода дотримувався позиції апостола Павла: «Отже, браття, ми не боржники плоті, щоб жити по плоті; бо, якщо живете по плоті, то помрете, а якщо духом умертвляєте справи плотські, то живі будете. Бо всі, що водяться Духом Божим, суть сини Божі», – підкреслюється у Посланні до римлян [1, Рим. 8: 12-14]. Українським мислителем плоть безпосередньо співвідноситься з фальшивим ідеалом, слідування якому несумісне з людською істотою [3, с. 171].

У творі під назвою «Прокинувшись, побачили славу Його» мислитель риторично звертається до християн з «непридатним» серцем: «Чи будеш ти коли-небудь людиною? Не будеш – чому? Тому, що задивився на плотську завісу, а на обличчя істинної Божественної людини дивитись ніяк твоєму окові не випадає» [6, с. 132]. Що ж перешкоджає пізнанню істинної людини? Виявляється, що прихильність людини до власної плоті, яка представляє собою «видиму» натуру. У такому випадку Сковорода особливо підкреслював думку, згідно з якою «плоть ніколи не бувала істинною: плоть і брехня – все одне, і хто любить цього ідола, сам такий же; а коли брехня і порожнеча, той не людина» [6, с. 132]. Тому неможливо осягнути суть істинної людини до тих пір, поки не настане визнання, що «твоя плоть і кров є ніщо» [6, с. 132].

Пізнати справжню людину і стати істинною людиною – ось головна мета виховання благочестя, згідно з глибоким переконанням Г.С. Сковороди. «Турбота про людину» найтіснішим чином пов'язується з турботою про її духовність і благочестя. Така турбота містить у собі складовим компонентом ультимативну вимогу звільнення людини від

помилкових цінностей, що перешкоджають їй в утвердженні справжньої людської гідності. Філософсько-антропологічна і етична проблематика займає істотне місце в творчості розглянутого філософа, а її осмислення становить значну актуальність стосовно до сучасних філософських досліджень, які зосередили основну увагу навколо «турботи про людину».

Обличчям до Бога – і ти знайдеш собі щастя

Риторично поставлене Г.С. Сковородою питання: «Чи будеш ти коли-небудь людиною?» виглядає найважливішим аксіологічним імперативом «Стань людиною!» У контексті вчення українського філософа стати людиною означає глибоку антропологічну трансформацію «плотської» людини на щабель духовно-особистісного буття. Ця трансформація рівнозначна персоналізації, що підносить особистість над емпіричним індивідом. У згаданій вище пісні «Безодня безодню закликає» людський дух, який «ширше всіх небес і вод», не в змозі насититися цінностями, якими насичується натовп у повсякденному житті. Від цього він відчуває «нудьгу і скрегіт, тугу і печаль». Дух, якого символізує орел, не в змозі перебувати в повсякденній емпіричній тісноті. З метою пошуку духовної їжі він злітає «у край піднебесний», підносячись над буденним світом з його «плотським» змістом. «Негативна» антропологія Г.С. Сковороди, в якій викривається «плотська» людина, становиться «позитивною» антропологією, яка стверджує персоналістичну смислову інтенцію життя.

Будучи християнським мислителем, *антропологічний імператив «стань людиною!» Г.С. Сковорода звертав у бік теїстичного імперативу «обличчям до Бога» і христологічного імперативу «обличчям до Христа»*. У «Безодні безодню закликає» міститься заклик знайти Бога і подбати про те, щоб його побачити.

Де шукати Бога? Згідно з вченням Г.С. Сковороди про дві натури, Бог є невидима натура, яка пронизує і одухотворяє видиму натуру – кожне живе єство [5, с. 175]. Він пропонує людині звернути погляд углиб своєї природи, щоб там знайти Бога. З посиланням на авторитет Біблії мислитель закликає «почути себе», «увійти в храм свій», «повернутися у дім свій», оскільки самотність є обителлю, в якій живе Бог [7, с. 418].

З постановкою і вирішенням питання про пошук Бога тісно пов'язується вирішення питання про пошук щастя: де Бог, там слід шукати і щастя. Бог і щастя − у серці і в душі. «Щастя наше − у середині нас..., − писав Г. Сковорода. − Нехай ніхто не сподівається щастя ні від високих наук, ні від почесних посад, ні від багатства ... Немає його ніде. Воно залежить від серця, серце – від миру, мир – від звання, звання – від Бога. Тут кінець: не ходи далі» [7, с. 441]. Істинне щастя «живе у внутрішньому

мирі серця нашого, а мир у погодженні з Богом» [8, с. 345]. «Хто з Богом згідніший, той мирніший та щасливіший» [7, с. 417].

Що ж таке щастя? Відповідь Г.С. Сковороди на поставлене запитання дається у дусі євангельської аксіології: простір істинного щастя становить царство Боже, яке всередині нас. Це царство представляється блаженною природою, що живе в кожній людині і керуючої ним. Стяжання людиною блаженної природи, наповнення її божественною славою, що увінчує голову носія цієї природи, розглядається ультимативним завданням у пошуку людиною вищого сенсу життєвого існування [7, с. 419-420]. Мислитель закликає людину увійти в середину себе самого і одночасно пройти мимо своєї плоті [4, с. 315]. За такої умови людина уникне свою загибель як «плотської» людини і затверджує собою божественне єство.

Носити шкіряний пояс

Християнство цілком доречно визначати як культуру наслідування Христу. Євангельський образ Ісуса Христа виглядає культурним еталоном, що задає спрямованість стратегії і тактики християнського способу життя. В одному з листів М. Ковалинському Г.С. Сковорода наводив аскетичний приклад у особі Ісуса Христа, який шукав царство Боже, не піклуючись про одяг, їжу, уникав розкіш і надмірності. «Тому, – підкреслював мислитель, – він був обвитий поясом шкіряним, суворо тамуючи розбещеність плоті» [4, с. 290]. Як очевидно, носити шкіряний пояс символізує собою позицію неухильного проходження аскетичним шляхом, зазначеного Христом.

Сутність аскези вбачається Г.С. Сковородою у духовній трансформації, під якою розуміється піднесення «тлінного тіла» на рівень його духовного стану, про що підкреслюється в одному з листів М. Ковалинському [4, с. 272]. У зазначеному відношенні мислитель дотримувався аксіологічної позиції апостола Павла, що розмежовує тілесну організацію людини на тлінне й духовне, при цьому закликаючи християн до її духовної трансформації. У листі до М. Ковалинського Г.С. Сковорода риторично запитував: «Навіщо вкушати Христове тіло, залишаючись самим собою?» [4, с. 272]. У цьому питанні вказується на ситуацію розриву між зовнішньо-ритуальною і внутрішньо-духовною сторонами християнського благочестя, що часто спостерігається у повсякденному житті багатьох християн. Одночасно у даному питанні визначається антропологічний сенс вимоги аскетичної практики – змінити самого себе.

В контексті змісту згаданого листа змінити самого себе означає утвердження антропології «нової людини», яку формує «новий дух» [4, с. 272].

У «Розмові, званому Алфавіт, або Буквар світу» Г.С. Сковородою викладена концепція християнської аскетики. Звертаючись до свого партнера по діалогу Якова, Григорій вимовляє такі слова: «Справся ж сим із собою. Взнай себе. Прислухайся до себе і послухай Господа свого. Є в тобі є Цар твій, отець і наставник ... Він один знає, що тобі споріднено, тобто корисне. Сам він поведе до цього, запалить бажання, звеселить до праці, увінчає вінцем і благословенням голову твою. Будь ласка, друже, не починай нічого без цього царя у житті твоїм! Дивно, що й досі не зачіпають тебе ці слова: "Шукайте спершу Царства Божого!"» [7, с. 420].

У наведеному фрагменті простежуються наступні риси аскетичного вчення українського філософа. Перше: вираження «справся з самим собою» вказує на духовну працю, що представляє собою найважливішу аскетичну константу. Друге: найважливішою умовою здійснення цієї праці висувається самопізнання, яке найтіснішим чином пов'язане з богопізнанням. Третє: безумовне підпорядкування себе волі Бога, завдяки чому людині забезпечується успіх в аскетичній праці. Нарешті, спрямованістю аскетичної практики проголошується імператив пошуку царства Божого, в якому вбачається життєвий ідеал і справжнє щастя.

Ми бачимо, що у вченні Г.С. Сковороди самопізнання, богопізнання й аскетична праця складають єдину життєву лінію людини в її прагненні до особистого щастя. Де і в чому (або в кому) людина у змозі його знайти? На поставлене запитання дається наступна відповідь: «Царство Боже всередині нас. Щастя в серці, серце в любові, любов же – в законі вічного» [2, с.140].

Г.С. Сковорода пропонує своєрідну концепцію «географії щастя». Згідно з його глибоким переконанням, не слід шукати щастя ні в якій точці земного простору: не в Америці, не в Єрусалимі, не в пустелі, не за морем. Також не слід шукати щастя у багатстві, чині, у науках і різних видах соціальної та культурної діяльності. «Географія щастя» українського філософа звертає людину на її внутрішній світ – до серця, що є джерелом любові, яка пов'язує людську особистість з вічним законом.

Мислитель тісно пов'язує воєдино Бога, щастя і серце людини. Значить, підкреслює він, щастя людини дуже близько, і його не слід шукати десь далеко, оскільки воно – у серці кожної особистості, у Бозі. «Воно живе у внутрішньому мирі серця нашого, а мир у злагоді з Богом», – підкреслює Григорій у своїй бесіді з попутниками про справжнє щастя [8, с. 345]. Аналогічна думка міститься у «Розмові, названий Алфавіт, або Буквар миру»: «Щастя твоє, і мир твій, і рай твій, і Бог твій усередині тебе є» [7, с.

422]. Шлях до щастя лежить через аскезу. Для його досягнення Сковорода закликає «носити шкіряний пояс», наслідуючи Христу.

«Ми – телята Господа»

Даний вислів Г.С. Сковороди вказує на християнське співтовариство як на соціокультурний простір – «стадо Бога», в якому центральне місце займає цінність жертовного служіння Всевишньому. У «Симфонії, названій книгою Асхань, про пізнання самого себе» мислитель диференціює телят на чистих і нечистих. Зразками «чистих» телят визначаються біблійні патріархи, пророки і апостоли, котрі цілком присвятили своє життя виконанню Божої волі. Їм протиставляються «нечисті» телята, котрі «втратили в собі дух». Цим самим констатується осквернення священного простору християнської спільноти, покликаної до того, щоб піднятися над язичницьким його оточенням. У такому випадку ревнителі християнського благочестя виступають з ультимативною вимогою очищення даного простору від осквернёного, носіями якого є «християни з язичницьким серцем». Квадрат, один з персонажів названої вище книги, актуалізує слова біблійного патріарха Якова, що звернені на адресу «дому Ізрайльова»: «Відкиньте богів чужих, які є з вами і серед вас, і очистіться, і змініть ризи ваші, і, вставши, зійдемо в Вефіль, і збудуємо там жертовник Богу, який вислухав мене в день скорботи…» [9, с. 253].

Центральною ланкою наведеного вище висловлювання служить вимога спорудити жертовник Богу для принесення йому жертв. Жертвопринесення розглядається священним ритуалом, що не визнає поблизу себе нічого спаплюженого, тим більше – в особі учасників ритуалу. З цього випливає необхідність ритуалу очищення, що вимагає від його учасників замінити повсякденне вбрання («ризи») на оновлений одяг. Але для цього в першу чергу потрібно «відкинути чужих богів, які з вами і серед вас». У контексті вчення Г. Сковороди під чужими богами маються на увазі «кумири плоті» – тобто такі ідеали, які орієнтують людину на досягнення «земного щастя», але не царства Бога. Таких християн, з «язичницьким серцем», не гідно підпускати до святині, якою є жертовник. Таким чином, під очищенням від осквернёного розуміється духовне очищення від «спокус плоті». Цим самим стверджується етика аскетизму, що відкидає гедоністичну етику.

Що, на думку Г.С. Сковороди, має послужити жертвою? Відкидаючи язичницькі натуральні жертви з посиланням на пророка Ісайю, Памво, один з персонажів «Книги Асхань», наводить слова Ізраїльського царя Давида: «Принесіть Господу славу і честь» [9, с.250]. Його співрозмовник, Антін, апелюючи до авторитету біблійного Мойсея, доповнює «Заколи гріх у тобі,

о чоловіче! Убий в собі впертість твою й гордість, яка чинить прикрість голосові закону вишнього. Зітри й спали її жаром любові твоєї до Бога. Послухай Мойсея і викорени зло із себе самого. Ось жертва!» [9, с. 250]. Очевидно, що Памво і Антін вказують на дві сторони жертовного служіння людини Богу: перша полягає у жертовному посвяченні чеснот (слава і честь), друга – в очисній жертві, що створює сприятливу умову для посвячення Богу души в її духовній чистоті. Таким чином, бути гідним членом «стада Христа» означає життєву інтенцію християнина на внутрішньо-духовне вдосконалення, що становить безумовну смислову ланку в служінні Богу. Цим змістом наповнюється звернений до людини заклик – «візьмись за себе» [9, с. 251].

Духовна робота людини над саме собою передбачає критичне самопізнання. «Пізнай же себе» – закликає Г.С. Сковорода вустами згаданого вище Квадрата. – Розділи між добром і злом, між коштовним і добрим, підлим і злим...» [9, с. 251]. Самопізнання у Г. Сковороди осмислюється пліч обік з етикою, а точніше – з аскетичною етикою, націленою на «гірську височину». У «Книзі Асхань» міститься ультимативне звернення до людини піднятися вгору, спрямувавши туди свій погляд і мудрість [9, с.196]. «Слухай! На всякому ж місці дай місце і Богу твоєму! У волосі – волосу його, у жилочці твоїй – жилці його, у костях твоїх – костям його. Поділися з ним до останньої твоєї часточки...», – писав Г. Сковорода [9, с. 197]. Згідно з його думкою, результатом названої позиції має послужити оновлене людське єство – «нова плоть і кістка», а трапезою для Бога – чисте серце [9, с.197].

● ● ●

Розглянуте вище вчення Г. С.Сковороди дає підставу характеризувати його як специфічний різновид *персоналістичної етики*, в якій стверджується моральна цінність особистості в її трансцендуванні. Звернення українського філософа до людей із закликом «стати людиною» вказує на завдання духовної трансформації людської особистості, що підносить її над повсякденним емпіричним світом. У такому значенні мораль служить найважливішим інструментом «турботи про людину» як про духовну величину.

У вченні Г.С. Сковороди «стати людиною» виглядає ультимативною вимогою звернути серце до Бога. Названа ультимативність пояснює позицію жорсткого протиставлення мислителем духовного плотському, небесного земному, що відтворює євангельську аксіологію апостола Павла. У системі християнської аксіології евдемонія орієнтується виключно в

«горній світ» та становить трансцендентний простір царства Бога. Етика щастя, як і все етичне вчення Г. Сковороди, за своєю суттю носить теїстичний характер, а кордоцентрична її спрямованість у світлі теїстичного світогляду виглядає *тео-кордоцентризмом*.

Ультимативний заклик Г.С. Сковороди «стати людиною», «впоратися з самим собою», «змінити самого себе» покликаний мобілізувати людину до практичного втілення християнських моральних норм. Цим самим актуальне значення в етичній думці українського філософа набуває аскетика як напружена духовна праця. Аскетична праця в осмисленні Сковороди передбачає наступні аспекти: 1) акти самопізнання як богопізнання («пізнай самого себе» – усвідомлення у собі справжньої духовно-божественної натури), 2) зусилля, що спрямовані на очищення серця і думок від негідних для особистості плотських цінностей («негативна» сторона аскези – «аскеза зречення»), 3) зусилля, що спрямовані до посвячення Богу серця і думок особистості («позитивна» сторона аскези – «аскеза духовного зосередження»). Метафора «обрізання серця», яка запозичена Г.С. Сковородою у апостола Павла, являє собою єдність різноманітних форм прояву людиною аскези: зречення від «похотей плоті», очищення від плотського, звернення до «горнього» світу та спрямованість до нього власного життя. Аскетичні цінності становлять ключову позицію у всьому вченні Г.С. Сковороди, етика якого набула характеру *аскетичної етики*.

Центральною аксіологічною ланкою аскетичної етики в християнстві виступає цінність жертвопринесення. Персоналістичний характер християнської етики, якої дотримувався Г.С. Сковорода, накладає істотний смисловий відбиток на аксіологію жертовності, яка етизується і персоналізується. Аскетична етика вимагає від людини добровільного самопожертвування, і зазначена обставина у вченні Г.С. Сковороди виражена метафорою спорудити жертовник і принести своє очищене і обрізане серце на жертовний вівтар Богу. Жертовність як смислова константа життя становить один із суттєвих аспектів морального вчення українського філософа. Дух вимагає відповідної власній природі їжі, тому людська природа, будучи за своєю суттю духовною, ніколи не насититься плотськими цінностями: останні повинні бути відкинуті і спалені на жертовному вогні, який очищає, перетворює і підносить людину на щабель обоженої особистості.

Етичне вчення Г.С. Сковороди не втратило свою актуальність стосовно до сучасних послідовників християнства. Християни з «язичницьким серцем», яких у свій час викривав мислитель, складають значну частину священного простору «стада Христа». Хвиля повального обмирщення залучила до свого виру і віруючих християн. У зв'язку з цим у релігійній думці надзвичайно актуалізується питання про духовний вимір

християнства і статус сучасного християнина, а саме: чи є гідним християнин, котрий у центр життєвої позиції замість Христа ставить власне благополуччя? Відповідь на поставлене запитання може бути дана позитивно, якщо виходити з трактування християнина як номінально віруючого в Ісуса Христа – Сина Божого, Спасителя людини та світу, переконаного в безумовну значимість його справи і вчення. Однак позиціонування віри в Христа ще не означає позиціонування віри Христу, яка представляє собою не просто формальне переконання у реальному існуванні Бога Сина спільно з Богом Отцем і Богом Святим Духом. Даний модус християнської віри, поряд із зазначеним вище формальним переконанням, передбачає аскетичну інтенцію життя християнина, цінність якої стверджував Г.С. Сковорода. У зазначеному відношенні його етичне вчення виконує істотну роль у моральному регулюванні соціокультурної поведінки в просторі християнської традиції, включаючи справжнє її буття.

У цілому антропологія і етика Г.С. Сковороди відтворюють і розвивають основні принципи та ідеї християнської думки, в якої основна увага акцентується на аскетичних цінностях. Оскільки ідейна спадщина мислителя здійснювалася у руслі християнської традиції, її домінуючими витоками послужили тексти Святого Письма Старого і Нового Завіту. Обґрунтування вчення про людину здійснювалося Г. Сковородою посиланнями не на авторитет філософів, але на священний авторитет біблійних праотців, пророків, апостолів та Ісуса Христа.

Література

1. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. – К. : Біблійні товариства, 1995. – 960+296 с.
2. Сковорода Г.С. Вступні двері до християнської добронравності / Пер. В. Шевчука // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К.: Обереги, 1994. – С. 140–149.
3. Сковорода Г.С. Діалог. Назва його – потоп змііний / Пер. М. Кашуби // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.2. – К.: Обереги, 1994. – С. 140–178.
4. Сковорода Г.С. До Михайла Ковалинського / Пер. П. Пелеха // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.2. – К.: Обереги, 1994. – С. 226–312.
5. Сковорода Г.С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К.: Обереги, 1994. – С. 151–195.
6. Сковорода Г.С. Прокинувшись, побачили славу його / Пер. М. Кашуби // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К.: Обереги, 1994. – С. 131–133.

Сковорода Г.С. Розмова, названа Алфавіт, або Буквар миру / Пер. В.Шевчука // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К.: Обереги, 1994. – С. 413–463.

8. Сковорода Г.С. Розмова п’яти подорожних про істинне щастя в житті [Товариська розмова про душевний мир] / Пер. В. Шевчука // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К.: Обереги, 1994. – С. 325–358.

9. Сковорода Г.С. Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К.: Обереги, 1994. – С. 196–262.

Георгій Панков (Харків)

СМЕРТЬ ЯК ЖИТТЄВИЙ РЕГУЛЯТОР У «САДІ БОЖЕСТВЕННИХ ПІСЕНЬ» Г.С. СКОВОРОДИ

Нерідко смерть виглядає фактором, завдяки якого людина втрачає усвідомлення сенсу життя й тих «справ», що «творяться під сонцем», як це, наприклад, чітко підкреслюється у Еклезіясті [1, Екл. Гл. 2]. Однак смерть не тільки «забирає» життя, але й сприяє породженню проблеми сенсу життя, яка набуває значення *проблеми життя перед обличчям смерті*. Смерть орієнтує людину на постановку і вирішення ряду питань, що стосуються сенсу життя та його цінності, а також розуміння якості гідного життя.

Стосовно до фактору смерті пошук оптимального життєвого сенсу багато в чому спрямований до виправдання цінності самого життя перед її знесмисленням смертю, а набуття названого сенсу здатне скасувати уявлення про безглуздість життєвого існування. «Трагічна» антропологія, якою вона виступає, завдяки осмисленню опозиції життя / смерть, здатна, якщо не подолати, то в значній мірі знизити песимістичне напруження і

наповнити свій зміст «оптимістичною» антропологією. Зазначена антропологічна ситуація часто простежується у філософській та релігійній думці, включаючи творчість видатного філософа Г.С. Сковороди.

У найперших рядках написаних у 1757 р. Г.С. Сковородою «Саді божественних пісень, що проріс із зерен Священного Писання» констатується страх, який відчувають люди перед смертю. Філософом не роз'яснюється причина, в силу якої «боїться народ зійти гнить у гроб» [9, с. 49]. Мабуть, що відповідь на поставлене запитання напрошується сама по собі зрозумілою: людині властиво глибоко переживати трагедію особистого розриву з життям і її цінностями, які складають сенс земного щастя. Смерть усе це знищує і породжує у людині думку про нещасний жереб, який приготовлений їй долею. Г. Сковорода з цього приводу написав наступні рядки:

«Знаю, що смерть, як коса замашна
Навіть царя не обійде вона,
Байдуже смерті, мужик то чи цар,
Все пожере, як солому пожар»[9, с. 58].

Реакцією з боку Г.С. Сковороди щодо широко поширеного серед народу страху перед смертю послужило постановка й вирішення проблеми щастя, яка виступає ключовим аспектом творчості цього мислителя. Увесь зміст 21-ї пісні «Саду» присвячено опису інтенсивного пошуку щастя. Автор зазначав, що в цьому пошуку він побував на всіх небесах і у підземних низинах, проте там його не знайшов. Тоді щастя почало наводити свідомість шукаючої його людини до думки про те, що у зовнішній стороні відшукати його неможливо, тому слід кинутися вгору і якомога вище [9, с. 68-69]. Г.С. Сковорода чітко вказує напрямок польоту духу – «до небес лети мерщій!»[9, с. 50]. При цьому виникає питання: чи не суперечить дана вказівка орієнтиру щастя позиції 21-ї пісні, згідно з якою на небі щастя знайти неможливо?

Для з'ясування поставленого питання слід враховувати, що у християнському вченні про Універсум (а Г.С. Сковорода дотримувався християнства) визначаються дві істотно різні небесні сфери: перша – космічна сфера, що представляє небо у вигляді матеріального простору, а друга – сфера духовного неба, царства Бога, яке кардинально підноситься над усім космічним простором. У Г.С. Сковороди заклик злетіти до неба еквівалентно прагненню людського духу до Бога, що оспівувалося поетом у якості граду, або саду, де тільки й досяжне щастя [9, с. 50-51].

Неодмінною умовою шуканого щастя висувається вимога очищення від гріхів, бо в іншому випадку неможливо споглядати Бога. Щастя перебування з Богом і в Бозі нерозривно пов'язується зі щастям подолання смертного гріха, і тільки у даному випадку душа людини робиться

божественним градом і божественним садом [9, с. 51]. Тепер стає зрозумілими слова: «Боже мій! Це Ти – мій град! Боже мій! Це Ти – мій сад, а невинність – то мій квіт, мир, любов – ото наш плід» [9, с. 51]. В уявлення про щастя вкладається моральний сенс, характерний для всієї творчості Г.С. Сковороди.

Згідно з глибоким переконанням українського філософа, досягнення щастя у Божому граді вимагає від людини покинути «злотворний світ», у якому вона мешкає у повсякденному житті [9, с. 50]. У даному відношенні смерть являє собою межу переходу в божественний град, і в такому випадку для Г.С. Сковороди вона є *святою смертю*, яка «зло певне стопта» [9, с.49]. Якщо смерть звільняє людину від «злотворного світу» і веде до щастя у божественному саді, чи варто відчувати перед нею страх?

Святій смерті Г.. Сковорода протиставляє *люту смерть* – пекло, яке «душу глад». Український мислитель не визнавав досить широко поширену в християнстві онтологічну картину пекла. З посиланням на позицію відомого отця церкви Августина, їм відстоювалася спіритуалістична ідея пекла, що переносить його з простору зовнішнього світу у внутрішній світ людини, а, точніше, на вольову сферу:

«Правду Августин трима: аду не було й нема,
Пекло – воля твоя клята,
Воля наша – пічка ада,
Заріж волю ту, тьму – і ні пекла, ані мук.

Воле! О неситий ад! Трута ти, а всі – то ядь.

Пащею ти позіхаєш
І підряд усіх ковтаєш;
Убий душу ту, брат, так побореш весь ад» [9, с. 78].

З усього цього випливає думка, згідно з якою боротьба проти сили пекла являє собою духовну боротьбу з приборкання волі. Г.С. Сковорода повністю поділяє думку Августина: «знищ власну волю – і знищиться пекло» [9, с. 78]. Дві волі – божественна і людська співвідносяться мислителем з двома воротами, які ведуть: перші – до раю, а другі – до пекла. Поет закликає Бога вбити в людині злу волю і встановити в її свідомості божественний глас, що означає волю Бога [9, с. 78].

Духовна боротьба нерозривно пов’язується з очищенням совісті :

«Коли совість в тебе чиста, не страшний Перун огнистий, ні!
Пекла вогнем він не палить,
А має життя райське, хвалить» [9, с. 49].

Таким чином, страх перед «лютою смертю» скасовується, завдяки морального подвигу, що очищає людську совість від сил зла.

Переорієнтація людської волі на волю Божу означає вхід у небесні ворота і остаточну перемогу над смертю.

Де шукати Бога? Згідно з вченням Г.С. Сковороди про дві натури, Бог є невидима натура, яка пронизує і одночасно одухотворяє видиму натуру – кожне живе єство [6, с. 175]. Він пропонує людині звернути погляд углиб своєї природи, щоб там знайти Бога. З посиланням на авторитет Біблії мислитель закликає «почути себе», «увійти в храм свій», «повернутися у дім свій», оскільки самість є обителлю, в якій живе Бог [8, с. 418]. Аналогічна позиція міститься у «Саді божественних пісень»:

«Придивись в нутро тобі: друга знайдеш у собі,
Стрінеш там ти іншу волю,
Стрінеш в злій блаженну долю:
У тюрмі твоїй там світ, в болоті твоїм – цвіт» [9, с. 77].

Значення світу у в'язниці виглядає метафорою, що вказує на невидиму присутність божественного духу у внутрішній природі людини, незважаючи на її включення у плотське буття. Імператив «придивися» означає заклик до самопізнання («пізнай самого себе»), з чого випливає: пізнаючи самого себе, уважно вдивляючись у глибину своєї натури, ти виявиш там вічну і «невидиму» натуру в особистості Бога з його святою волею. Зустріч з божественною волею вважається запорукою зустрічі з блаженною долею у Божому граді і одночасно – перемогу над «лютою смертю», пеклом, або «клятою волею».

Найважливішою умовою перемоги над смертю і досягнення щастя у небесному граді Г.С. Сковородою висувалося аскетична вимога рішучого зречення від плоті, прихильність до якої ускладнює політ у небесну височінь до Бога.

Поет з гнівом волає до людей з інтенцією «життя по плоті»:

«Роде плотський! Невігласи! Доки будеш тяжкосерд?
Серце обмуруй, тим часом на небесну поглянь твердь.
Чому ти не хочеш знати, де таїться Біг?
Чому ти не дбаєш, щоб побачити його міг?» [9, с. 58].

У розглянутому відношенні Г.С. Сковорода дотримувався позиції апостола Павла: «Отже, брати, ми не боржники плоті, щоб жити по плоті; бо, якщо живете по плоті, то помрете, а якщо духом умертвляєте справи плотські, то живі будете. Бо всі, що водяться Духом Божим, суть сини Божі», – підкреслюється у Посланні до римлян [1, Рим. 8: 12-14]. У світогляді Сковороди плоть безпосередньо співвідносилася з фальшивим ідолом, слідування якому несумісне з людською істотою [4, с. 171].

У творі під назвою «Прокинувшись, побачили славу Його» мислитель риторично звертається до християн з «непридатним» серцем: «Чи будеш ти коли-небудь людиною? Не будеш – чому? Тому, що на плотську завісу

задивився, а на лице істинного Божого чоловіка дивитись ніяк твоєму оку не випадає» [7, с.132]. Що ж перешкоджає пізнанню істинної людини? Виявляється, що прихильність людини до власної плоті, що представляє собою «видиму натуру». У такому випадку Г.С. Сковорода особливо підкреслював думку, згідно з якою плоть ніколи не була істинною: «плоть і брехня – все одне, і хто любить цього ідола, сам такий же; а коли брехня і порожнеча, той не людина» [7, с. 132]. Тому неможливо осягнути суть істинної людини до тих пір, поки не настане визнання, що «твоя плоть і кров є ніщо» [7, с. 132]. Мислитель закликає людину увійти в середину себе самої і одночасно пройти мимо своєї плоті [5, с. 315]. За такої умови вона здатна уникнути свою загибель як плотської людини і затвердить собою божественне єство. Визнаючи значну силу смерті, яка «як коса замашна» нікому не дає пощади, все ж вона не всесильна над людьми:

«Хто же бо зневажить страшну її сталь?

Той, чия совість, як чистий кришталь» [9, с. 58].

Згідно християнської думки, перемога над смертю і пеклом стверджується за умови життєвої інтенції людини слідування за Христом і наслідування Христу в дусі жертовного йому служіння. Такий жереб, що випав на долю людини, Г.С. Сковорода назвав святим жеребом:

«Блажен, о блажен, хто з перших пелен

Себе присвятив Христові,

День-ніч в його мислить слові,

Взяв іго благеє, ярмо взявши легкеє,

До того звик, до цього навик –

Це жереб святий!» [9, с. 49].

Рішучість на повну самовіддачу людського життя Христу виявляється у сьомій пісні «сковородинівського» саду:

«Хай весь світ – у забуття,

Лиш в тобі життя, о Ісусе!» [9, с. 54].

Наслідування Христу у християнстві мислиться як жертовне спів-розп'яття, наслідком якого стверджується воскресіння души у новому житті. У посланні апостола Павла римлянам сказано: «Отже ми погреблися з Ним хрещенням у смерть, щоб як Христос воскрес з мертвих славою Отця, так і нам ходити в оновленому житті. Бо, якщо ми з'єднані з Ним подібно смерті Його, то повинні бути з'єднані і подобою воскресіння, знаючи те, що старий наш чоловік розп'ятий з Ним, щоб скасовано було тіло гріховне, щоб нам не бути рабами гріху; бо померлий звільнився від гріха. Якщо ж ми померли з Христом, то віруємо, що і жити будемо з Ним» [1, Рим. 6: 4-8]. Ідея апостола Павла про спів-розп'яття Христу у тісному зв'язку з воскресінням души чітко простежується у сьомій пісні «Саду»:

«Рани твої бідові – то моя печатка,

А твій вінок терновий – слави благодать,

Твій цей поносний хрест,
Хвала мені і честь, о Ісусе!..
Розпни моє ти тіло, прибий на той хрест,
Хай зовні я не цілий, в нутрі ж бо воскрес.
Засохну зовні я,
В нутрі заквітну я, це смерть – не життя» [9, с. 54, 55].

Як очевидно, бінарна опозиція смерть / життя мислителем співвідноситься з опозицією зовнішнього / внутрішнього стосовно людської істоти, і ця опозиція еквівалентна опозиції плотського / духовного. Мислителем затверджується цінність смерті «зовнішньої людини» (плоті) заради воскресіння внутрішнього життя душі. Це і є «свята смерть» у розумінні Сковороди – «смерть по-Христу», яка служить путівником до воскресіння і блаженного життя саме всередині людської особистості.

Ідея самопожертви як наслідування подвигу Христа міститься у різних творах Г.С. Сковороди. Відкидаючи язичницькі натуральні жертви з посиланням на пророка Ісайю, Памво, один з персонажів «Книги Асхань», наводить слова Ізраїльського царя Давида: «Принесіть Господу славу і честь» [10, с.250]. Його співрозмовник, Антін, апелюючи до авторитету біблійного Мойсея, доповнює: «Заколи гріх у тобі, о чоловіче! Убий в собі впертість твою й гордість, яка чинить прикрість голосу закону вишнього. Зітри і спали її жаром любові твоєї до Бога. Послухай Мойсея і викорени зло із себе. Ось жертва!» [10, с. 250]. Очевидно, що Памво і Антін вказують на дві сторони жертовного служіння людини Богу: перша полягає у жертовному посвяченні чеснот (слава і честь), друга – в очисній жертві, що створює сприятливу умову для посвячення Богу душі в її духовній чистоті.

Життєва інтенція на внутрішньо-духовне воскресіння ціною знищення гріха становить безумовну смислову ланку в служінні Богу. Цим змістом наповнюється звернений до людини заклик: «Візьмися за себе. Вбий для Бога в собі вологу впертість» [10, с. 251]. З імперативом «візьмися за себе» найтіснішим чином зв'язується імператив «пізнай себе». «Пізнай же себе, – закликає Г. С. Сковорода вустами згаданого вище Квадрата. – Розділи між добром і злом, між коштовним і добрим, підлим і злим...» [10, с. 251]. Самопізнання у Г. Сковороди послідовує пліч обік з етикою, а точніше – з аскетичною етикою, націленою на «гірну височину». У «Книзі Асхань» міститься ультимативне звернення до людини піднятися вгору, спрямувавши туди свій погляд і мудрість [10, с. 196]. «Слухай! На всякому ж місці дай місце і Богу твоєму! У волосі – волосу його, в жилочці твоїй – жилці його, у костях твоїх – у костям його. Поділися з ним до останньої твоєї часточки...», – писав Г.С. Сковорода [10, с. 197]. Згідно з його

думкою, результатом названої позиції має послужити оновлене людське єство – «нова плоть і кість», а трапезою для Бога – чисте серце [10, с. 197].

Ідейний зміст «Саду божественних пісень» Г.С. Сковороди дозволяє переконатися у *цінності смерті як культурного регулятору*, а не тільки у вигляді регулятору природно-життєвих циклів. Роздум про смерть і страх перед її неминучою перспективою здатне породжувати критичну свідомість і самосвідомість про сенс життя перед обличчям питання, в також про сенс смерті. Відомий християнський письменник Єфрем Сирин в одній зі своїх молитов волав до Бога: «Боюся, Господи, щоб гріхи мої не чинилися для мене перешкодою і не заборонили мені вхід в небесне царство, що уготоване всім праведникам. Визволи мене тільки від геєни і всіли у країні, в якій тобі завгодно» [2, с. 505]. Їм підкреслювалася думка, згідно з якою Бог-Творець вклав страх смертний у грішників, щоб, заради смерті, люди зненавиділи гріх [2, с. 396]. «Якби людина пам'ятала про смерть, то страх очікування, без сумніву, змінив би його вдачу і звернув до доброї діяльності», – підкреслював Єфрем Сирин у своїх духовно-моральних Писаннях [3, с. 114].

Сам Г.С. Сковорода побоювався померти *безрозсудною смертю*, про що він писав у десятій пісні «Саду». На відміну від обивателів, стурбованих вирішенням будь-яких суєтних завдань, мислитель перебував «у полоні одних лише дум», спрямованих на уникнення такого роду смерті. Він був впевненим про можливість «зневажить страшну її сталь», якщо совість людини стане як «чистий кришталь». Філософ закликав людину розширити свій погляд, охопивши їм прийдешній кінець свого особистого життя і співвіднести з ним усі повсякденні справи. При критичному їх розгляді фундамент зведеного людиною будинку власного повсякденного світу виглядає пухким «як пісок під ним». Критична самосвідомість спонукає людину відмовитися стояти на такому фундаменті, «розметаючися за вітром сухим». Підкреслюється, що піском виглядає всяка плоть, на цінностях якої будується життєве благополуччя індивіду. Життєву інтенцію на цінність плоті Г.С. Сковорода відносив до широкого шляху, по якому слідує натовп. Він наполягав на виборі вузького шляху і закликав бігти від натовпу і прийняти Бога замість плоті, спрямовуючись до божественного граду [9, с. 70].

«О Христе! Не дай згоріти в аді!

Дай в твоїм пожити небесному граді», заклинав поет [9, с. 65].

Вивчення ідейного змісту «Саду божественних пісень» дозволяє стверджувати, що проблема смерті / життя розглядалася Г.С. Сковородою у духовній і екзистенційній площині. У розглянутому вченні можна виділити три концепти смерті. Перший концепт: *смерть як звільнення совісті і серця людини від «смердючого світу»* з властивою йому

домінантою плоті *(«свята смерть»*), наслідком чого служить творення божественного саду в душі. Другий концепт: *смерть як стан отруєної вадами волі* (*«люта смерть»*). Третій концепт: *смерть як сопричастя Христу в аскетичному подвигу розпинання плоті*, наслідком якого має послужити духовне воскресіння. Названий концепт тісно пов'язується з першим концептом «святої смерті».

Таким чином, вчення про смерть Г.С. Сковороди характеризується позицією утвердження цінності життя. Питання про смерть набуває сенсу питання про життя; однак не просто про життя, але про гідне життя у контексті християнської духовності. У творчості українського філософа смерть виступає суттєвим чинником соціокультурного регулювання, стимулятором подвигу «життя-у-Христі».

Література

1. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. – К.: Біблійні товариства, 1995. – 960+296 с.
2. Святой Ефрем Сирин. Молитвы святого Ефрема Сирина / Святой Ефрем Сирин // Творения: в 4 т. – Т. 4. – М.: Издат. отдел Московского патриархата, 1993. – 480 с.
3. Святой Ефрем Сирин. Писания духовно-нравственные / Святой Ефрем Сирин // Творения: в 4 т. – Т.3. – М.: Издат. отдел Московского патриархата, 1993. – 640 с.
4. Сковорода Г.С. Вступні двері до християнської добронравності / Пер. В. Шевчука // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К.: Обереги, 1994. – С. 140–149.
5. Сковорода Г.С. До Михайла Ковалинського / Пер. В. Шевчука // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.2. – К.: Обереги, 1994. – С. 226–319.
6. Сковорода Г.С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / Пер. В. Шевчука // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К.: Обереги, 1994. – С. 150–195.
7. Сковорода Г.С. Прокинувшись, побачили славу його / Пер. М. Кашуби // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К.: Обереги, 1994. – С. 131–133.
8. Сковорода Г.С. Розмова, названа Алфавіт, або Буквар миру / Пер. В. Шевчука // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К.: Обереги, 1994. – С. 413–463.
9. Сковорода Г. С. Сад божественних пісень, що проріс із зерен священного писання / Пер. Пер. В. Шевчука // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К.: Обереги, 1994. – С. 49–81.
10. Сковорода Г.С. Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе / Пер. М. Кашуби // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К.: Обереги, 1994. – С. 196–262.

Георгій Панков (Харків)

НАПОУМЛЕННЯ У ДІАЛОГАХ Г.С. СКОВОРОДИ

Напоумлення являє собою процедуру мовних актів, за допомогою яких суб'єкт спілкування підводить іншого суб'єкта до рішення прийняти певну позицію. Дане визначення вказує на напоумлення як на інтелектуальну комунікативну дію, в якої участь беруть дві сторони – той, хто напоумляє і той, кого напоумляють як агенти спілкування. Ланкою, що їх зв'язує, служить інформаційний потік, що включає до свого складу зміст інформації і систему аргументації. Позиція людини, що напоумляє, не зводиться тільки до приватного акту названого суб'єкту, оскільки вона спирається на певну соціокультурну традицію з її дискурсивною практикою. Тому суб'єкт, який напоумляє і бажає схилити на свою сторону іншу людину, одночасно інтегрує його свідомість у певну традицію з характерними для неї цінностями і одночасно цінності традиції – у

свідомість людини, яка напоумляється. Воля того, хто напоумлює, служить виразом волі відповідної традиції, а її дискурс націлений її адептом для придбання однодумця. Тому той, хто напоумляє, прагне створити ситуацію однодумності, зосередивши процес мовної процедури для реалізації поставленого завдання.

Відношення між суб'єктом, що напоумляє, і людиною, яку той напоумляє, характеризуються нерівністю, при якої перший займає домінуюче становище над іншим. Суб'єкт, який здійснює напоумлення, нерідко усвідомлює себе носієм і транслятором справжньої істини, в чому він прагне переконати свого адресата. Його воля до істини тісно поєднується з волею переконати іншого, тобто з волею керувати іншим. Але людина що напоумляє, впроваджує у свідомість свого партнера по спілкуванню не стільки «справжню», або «істинно вірну позицію», скільки корисну і зручну позицію, прийняту за істину, в якій вона переконана. Таким чином, «істина», до якої апелює автор напоумлення, використовується як своєрідний ідеологічний інструмент в інтелектуальному впливі однієї людини на іншу. Тому той, хто напоумляє, часто тяжіє до монологізму.

Тим часом характер напоумлення може бути різним: він у змозі здійснюватися як способом примусу, так і способом спонукання іншого. Незважаючи на переконаність в істинності своєї позиції, автор може прийняти рішення не придушувати позицію свого співрозмовника, але переорієнтувати її за допомогою певних аргументів, одночасно беручи до уваги альтернативні аргументи. У такому випадку процедура напоумлення характеризується толерантністю, хоча в процесі динаміки спілкування толерантність здатна поєднуватися з елементами неприязні у будь-яких окремих аспектах. У свою чергу, суб'єкт, що напоумляє, здатний усвідомлювати потребу у напоумленні себе самого, і він добровільно приймає відповідну інформацію від партнера, а не тільки наполягає на її прийняття з його боку.

Людина, що напоумляє, здатна чітко розуміє потребу напоумлення з боку співрозмовника, і свою дію вона націлює на задоволення цієї потреби. У такому випадку співрозмовник сприймається їм не в якості об'єкту застосування влади або інструменту задоволення його марнославного «я», але у вигляді партнера, котрий потребує розглянутої форми спілкування. Сенс напоумлення вбачається не в придушенні думки співрозмовника і встановленні над ним інтелектуального диктату, але в здійсненні акту благодійності, згідно з бажанням зрозумілої сторони. В такій ситуації складається діалог, що представляє собою якість спілкування з характерною йому взаємною спрямованістю внутрішньої дії, згідно з визначенням М. Бубера [2, с. 77]. Напоумлення набуває якість діалогу, при якому обидва його партнера здійснюють взаємну спрямованість

внутрішньої дії не стільки до предмету інтелектуального спілкування, скільки у ставленні до свого партнера, коли кожен з учасників сприймає один одного особистістю. У наведеній ситуації напоумлення, як специфічна техніка спілкування, стає персоналістичним актом справжнього діалогу, що підноситься над технічним діалогом, згідно класифікації, запропонованої М. Бубером [2, с. 108].

Напоумлення як комунікативний акт набуло поширення у культурному житті, включаючи філософську думку. Напоумленням може розглядатися будь-який філософський трактат, оскільки його адресатом є читач, що напоумляється філософом. Однак у філософській спадщині демонструються приклади здійснення напоумлення не в формі авторського монологу, але в діалогічній формі. Один з таких яскравих прикладів виявляється у творчості українського філософа Г.С. Сковороди. У цій статті об'єктом його осмислення послужить невеликий за обсягом фрагмент твору «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе».

У даному фрагменті його автором конструюється ситуація діалогу, в якому беруть участь два персонажа – наставник на ім'я Друг і учень на ім'я Лука, якого напоумляє Друг. На таку розстановку персонажів вказує відомий дослідник творчості Г.С. Сковороди О.В. Марченко, котрий вважає персонажів названого діалогу оголошеними, які усвідомлено прийняли християнські істини, але потребують у напоумленні, що здійснює Друг, допомагаючи їм у духовному зростанні [3, с. 77].

У першій «Розмові» діалог між Другом і Лукою представлений навколо теми про людську природу. Ідея цього діалогу полягає у тому, що в розумінні даної природи слід розмежовувати «зовнішню» людину і «внутрішню» з точки зору розмежування тілесного і духовно-божественного начала. Розглянемо зміст названого діалогу та проаналізуємо механізми обґрунтування зазначеної ідеї.

Діалог розпочинає Лука. Цей факт вказує, що він добровільно і без всякого примусу бажає розібратися у питанні, що турбувало його свідомість: чому він, сприймаючи Біблію як «райську їжу і ліки власних думок», не відчуває смак у цих словах, хоча він визнає їх солодкими. Ця обставина вказує на добровільний характер комунікації як істотної ознаки діалогу і одночасно на механізм його формування.

Судячи зі змісту розглянутого тексту, Лука разом з Другом поділяє основні положення християнського віровчення, що утворює однодумність як ситуацію діалогічного спілкування і разом з цим окреслюється парадигмальне поле діалогу. Різноманітність поглядів по суті обговорюваної проблеми не усуває однодумності між суб'єктами діалогу, при якому виникає діалектична ситуація: єдність у різноманітності, а різноманітність у єдності. Цю діалектику забезпечує парадигмальна основа, яку складає християнський світогляд.

Поставлена Лукою проблема виражає собою ситуацію неузгодженості між сприйняттям Біблії зовнішніми почуттями і розумом з внутрішньо-екзистенційним характером її осягнення. На цю ситуацію вказує сам Друг і ставить собі за мету подолати у свідомості Луки цю неузгодженість, спонукавши його глибоко усвідомити істотну необхідність екзистенційного прийняття цінності Святого Письма. Таким чином, у парадигмальне поле розглянутого діалогу Г.С. Сковородою включається екзистенційний дискурс і затверджується його конструктивна значимість у християнському світогляді.

Відповіддю на потребу Луки розібратися у сформованому в його свідомості сприйнятті Святого Письма послужили слова Друга: «Знай, що ми позбавлені в собі цілої людини і маємо сказати: “Господи, людини не маю...”» [4, с. 155]. Дане висловлювання виглядає переходом від онтико-екзистентного дискурсу до онтологічно-екзистенційного (згідно термінології М. Гайдеґґера). У ньому виявляється глибоко критична оцінка не есенціального, але екзистенційного стану людини, яку можна оцінити у вигляді зникнення особистості при існуванні видимої природи людини. У зв'язку з висловленим підходом до розуміння людини Друг напоумляє Луку про необхідність відшукати в собі людину і зрозуміти самого себе. Нездатність пізнати себе самого розцінюється загрозою загибелі власної самотності, подібно людині, яка знає про існування у своєму будинку скарбу, але не знає його самого, що означає фактичну відсутність цього скарбу. Таким чином, характер буття людини ставиться у залежність від умови самосвідомості, завдяки якої визначається буття власної самотності.

Луці, з властивою йому буденною світоглядною наївністю, відразу не вдається зрозуміти серйозний характер доводів Друга, котрий його напоумлював. З боку Луки виникає питання: як можна заперечувати безпосередньо очевидне, згідно з яким природний зір дозволяє людині бачити власне тіло? У відповідь на це запитання Друг заявляє, що, насправді, він нічого не бачить, а те, що вважається ним видимим, є як «ніщо» [4, с. 155]. Наведений аргумент ще більше викликав у Луки подив: як можна бачити в собі ніщо? На поставлене запитання його партнер викладає наступну відповідь: «Бачиш у собі саму землю. Але через те нічого не бачиш, бо земля і ніщо – це і є одне і теж... Бачиш тінь свою, просто кажучи, порожнечу свою і ніщо. А самого себе ти зроду не бачив» [4, с. 156].

Процитована вище позиція чітко вказує на аскетичний дискурс у його радикальній формі, який повністю поділяв Г.С. Сковорода і за допомогою якого він напоумляє читача. Значеннями, якими філософ висловлював притаманну йому аскетичну позицію, послужили: «тіло» = «земля» = «ніщо= «тінь». Цей ряд значень характеризує есенціально-антропологічну позицію Г.С. Сковороди, що знецінює людську тілесність. Така негативна

есенціальна онтологія людини служить фундаментом її гносеології, що зміщує орієнтацію пізнавальної діяльності з зовнішньо-тілесного у напрям внутрішньо-духовного начала, що відповідає відомому вченню українського філософа про дві натури.

Аргументи Друга приводять свідомість Луки в стан замішання і викликають з його боку глибокий шок. Він не може зрозуміти: як це він не в змозі бачити власні тілесні органи і чому Друг називає його тінню. На це здивування слідує пояснення: «Тому що ти загубив єства свого *суть*, а в тілі своєму спостерігаєш п'яту чи хвіст, проминаючи свою точність, і загубив свою *основу*» [4, с. 156]. У площині філософської антропології Сковородою висуваються на видне місце метафори «п'ята» і «хвіст» у їх зіставленні з «головою». Між ними утворюється бінарна опозиція – кінець / початок. Метафора «око» вказує на гносеологічну інтенцію між зверненням свідомості до людського початку і до кінцевих, периферійних значень. Виходячи з наведеної топо-есенціалістичної антропології, Друг дорікає своєму співрозмовнику в топологічній плутанині, згідно з якою його свідомість націлена на периферію людського єства, але не на його основу.

У відповіді на роздуми Друга Лука змушений зізнатися у руйнівному впливі його аргументів щодо власних думок. Але в той же час він дорікає його у відсутності позитивної думки в здійсненій ним критиці. Свою позицію Друг виправдовує тим, що сам він ще до кінця не розібрався у предметі полеміки, тому й прагне знайти оптимальне рішення цієї проблеми. У зазначеній заяві людина, яка напоумляє, відмовляється від претензії на повноту вираження істини і виглядає не тільки такою, що напоумляє Іншого в істині, але також її шукачем. Таким чином, *напоумляючи Іншого, така людина одночасно здійснює пошук напоумлення самої себе*.

У даному діалогу процес напоумлення здійснюється методом метафоризації тілесних органів людини у філософсько-антропологічному контексті. Друг прагне затвердити в свідомості Луки ідею, згідно з якою людина живе насамперед думкою, але не плоттю. Він пояснює, що подібно до того як хвіст слідує за головою, так і плоть слідує за думкою, яка управляє тілом. Поза думкою людина не може розглядатися людиною: тіло людини виглядає лише тінню, і, саме по собі, без думки, воно є ніщо. Думка трактується не тільки головним фактором, а також осередком людської істоти.

Аргументи Друга, що напоумляє, зробили сильний вплив на Луку. Він з радістю приймає переконання, згідно з яким око, якщо не в змозі бачити (тобто розуміти), стає не оком, але тінню або хвостом. Тому погляд людини повинний бути спрямованим не на тіло, але на думку. Лука щиро дякує Другові за надану інтелектуальну допомогу в самоідентифікації: «Слава

Богу! Я тепер очі, вуха, язики, руки, ноги і все маю. Згубив я старе, а знайшов *нове*. Прощай, моє тіне! Вітаю тебе, бажана істино! Будь мені обітованою землею. Досить мені бути рабом» [4, с. 157].

Проаналізуємо наведене вище патетичне висловлювання Луки. В ньому Г.С. Сковорода вказує на роль істини в звільненні від «рабства плоті». Цим самим розуміння істини виводиться за межі вузького гносеологізму, набуваючи сенсу шляху до свободи. Можна припустити, що Г.С. Сковорода, будучи християнським мислителем, висловив тут євангельський вислів Ісуса Христа: «і пізнаєте істину, і істина зробить вас вільними» [1, Ін. 8:32]. У контексті розглянутого діалогу звільнення виглядає кардинальною переорієнтацією свідомості, при якої, звертаючись у бік істини, воно повністю пориває з орієнтацією до плотських цінностей. Звільнення, про яке ведеться мова, являє собою глибокий акт трансцендування, що підносить людину над цінностями повсякденного буття у напрямок духовно-особистісного виміру. Все це дозволяє зробити висновок про *трансцендувальний характер напоумлення* у ситуації розглянутого діалогу.

Напоумляючи Луку, Друг прямо заявляє йому про своє прагнення досягти однодумності у погляді на обговорювану проблему, але при цьому пропонує йому прийняти висловлену ним позицію добровільно. Мало того, він відмовляється від власного авторства висловленої ним позиції, посилаючись на старозавітного пророка Єремію, котрий вказує на значення серця у погляді на людину. Посилання на вчення біблійного Єремії послужило фактором духовного прозріння Луки у погляді на людину: «Те, що притаєна думок наших безодня і глибоке серце – одне і теж. Але дивно! Як це можливо, що людиною є не зовнішня чи крайня її плоть, як люди вважають, але глибоке серце або думка його, вона-бо найточнішою є людиною та головою. А зовнішня її подоба є ніщо інше як тінь, п'ята і хвіст» [4, с.157].

Прозріння Луки доречно охарактеризувати з точки зору прийняття ним кордологічної антропології, яку Г.С. Сковорода проектує у численних своїх творах. Зауважимо, що в розглянутому діалозі цінність «філософії серця» затверджується з посиланням на старозавітне вчення, дискурс якого виступає інструментом напоумлення. Лука приймає «зрозуміле слово» саме тому, що, одночасно з Другом, він переконаний у безумовній істинності Біблії як Божественного одкровення. Тому прийняття аргументів з боку Друга, який напоумляє його, в даному випадку обумовлено фактором загальної парадигмальної підстави для обох сторін спілкування, що служить важливою умовою досягнення між ними однодумності.

Однак Друг вважає, що зроблене ним напоумлення ще не призвело до зміцнення віри в істину з боку свого партнера. З цією метою він обрушується із засудженням «плотської віри», ґрунтовно вкоріненою у

масовій свідомості. Слідує ряд риторичних питань, насичених метафорами: «а хто нам зітре голову змііну? Хто виколе воронові око, що оперився в ніч? Хто нам знищить плоть? Де Фінес, що пронизує блудницю? Де ти, мечу Єремііїн, що спустошує землю?» [4, с. 158]. Тут же Друг вводить значення божественної особистості Спасителя, що уособлює собою життя замість смерті і правду замість брехні. Цим самим проблема пошуку істини переноситься у площину християнського світогляду, в якому центрується особистість Ісуса Христа з христологічними цінностями.

Друг маніфестує три ключові значення осягнення істини – віру, страх Божий і божественну любов. Віра визначається світлом, який дозволяє бачити в темряві (зрозуміло, що під темрявою мається на увазі «плотська завіса», крізь призму якої свідомість більшості людей сприймає світ). Значення страху Божого трактується потужним духовним фактором, що пронизує фортецю плоті. Обидва зазначені чинники спільно з любов'ю Божою розглядаються як «єдині двері до райського смаку» [4, с. 158]. Представлені аргументи спонукали Луку щиро зізнатися у своїй вірі, проте він зізнається у її слабкості, що полягає у відсутності смаку до неї. Тому предмет напоумлення переноситься Другом у проблематику віри.

«Друг. Принаймні знаєш, куди дивиться віра.

Лука. Знаю, що треба вірити в Бога. А більш нічого сказати не можу.

Друг. О бідний і безплідний чоловіче! Знай же, що віра дивиться на те, чого порожнє твоє око бачить не може.

Лука. Що за порожнє око?

Друг. Уже казали, що вся плоть – пусте» [4, с. 158].

У наведеному фрагменті Сковорода викриває духовну обмеженість віруючих людей, що зводять свою віру тільки до звернення до Бога. Окрім даної інтенції, також підкреслюється важливість звернення віри в бік людини, що означає її включення в антропологічну площину. Віра трактується інструментом самопізнання – пильне «око», що протиставляється плотському, «порожньому оку», нездатному зріти істину. На це Лука признається, що крім видимості, він нічого більше не здатний бачити. У відповіді Друга Лука викривається в язичництві та ідолопоклонстві, одержимість якими не дозволяє бачити невидиме.

У зазначеному відношенні Г.С. Сковорода стверджує свою концепцію про «видиму» й «невидиму» натуру, охоплюючи нею онтологію, гносеологію і антропологію в їх органічному взаємозв'язку. Дана обставина чітко проявляється на прикладі викриття Луки в ідолопоклонстві. На питання здивованого Луки про те, як можна назвати ідолопоклонником віруючого в Бога, Друг пояснює: «Як же віруєш, коли окрім видимості нічого не бачиш? Адже віра порожню видимість зневажає, а опирається на тому, що в пустім головою, силою є й основою та ніколи не гине» [4, с. 158].

З наведеного висловлювання випливають декілька концептів. По-перше, концепт ідолопоклонника не як язичника-іновірця, але як антропологічного типу, що поглинає своїм поглядом лише мирські цінності видимого світу. По-друге, концепт віри як міцної життєвої опори, що підносить особистість її прагненням у напрямку до «невидимої натури», завдяки чому людина, котра пізнала цю натуру, розриває свою свідомість з плотським світом ідолопоклонників і духовно підноситься над ним. Цим самим значення віри має характер сили, що трансцендує щодо людини. Віра оцінюється засобом осягнення «невидимої натури», і в такій якості вона протиставляється «плотському оку», пізнавальні можливості якого зациклюються лише у «видимій натурі».

Антропологічний вимір «невидимої натури» роз'яснюється у самому кінці діалогів про самопізнання: «Ввійшли ми трохи у внутрішність плоті нашої, начебто в надра земні. Знайшли, чого не бачили. Людей ми знайшли нових, які мають руки, ноги і все нове» [4, с. 195]. Таким чином, під внутрішньою людиною мається на увазі оновлена особистість з оновленим тілом, що звільнилося від плотського покриву. Тому Друг і напоумляє Луку про те, що однієї тільки віри в Бога недостатньо і що необхідно знайти свою власну внутрішню натуру: «Ти сон істинної твоєї людини. Ти риза, а він тіло. Ти привиддя, а він у тобі істина, ти-бо ніщо, а він у тобі сутність. Ти бруд, а він твоя краса, оскільки не від тебе, а тільки в тобі й утримує, о пороху і ніщо! А ти його доти не пізнаєш, доки не признаєшся з Авраамом до того, що ти земля і попіл» [4, с. 159]. Ці слова вимовлені Другом у якості критики на заяву Луки, що його не слід називати тінню, оскільки його натура володіє твердим корпусом. По всій видимості, Лука ще не усвідомив концепт «невидимої натури», в якій тільки і вбачається міцність людського єства, на відміну від «видимої натури» з її хиткістю і нікчемністю. Суть «невидимої натури» людини визначається усвідомленням «Божий я є», яке вимовляє Друг у кінці останньої симфонії «Наркіса». На дане сповідання істини Памво, один з учасників діалогічних міркувань у названому творі, підкреслив необхідністю продовжувати шлях удосконалення світу людини. Для цього необхідно здійснити з боку душі вихід на межу «видимої плоті» і наближатися до Бога, але не звичайним баченням, а вірою [4, с.159].

Таким чином, Друг, що напоумляє, приводить зарозумілого Луку до справжнього погляду на гідність людської особистості, який звертає свідомість на власне своє єство. Самопізнання розглядається не буденним актом, йому надається екзистенційне значення як істотного чинника трансцендування у дусі християнсько-теїстичного світогляду з притаманними йому персоналістичним і аскетичним компонентами. Самопізнання наділяється критичною формою вираження, у якій поєднуються два аскетичних вектора – радикальний розрив з плотської

ідентичності і переорієнтація власної ідентифікації у напрямок духовно-божественного ідеалу.

Розглянутий фрагмент діалогів Г.С. Сковороди дозволяє усвідомити персоналістичний характер напоумлення, що сприяє трансцендуванню свідомості у вигляді вільного і усвідомленого акту вибору. Вільне прийняття позиції людини, що напоумляє, з боку її партнера обумовлюється усвідомленням з її боку потреби у напоумленні. Цим самим Г.С. Сковорода представляє напоумлення у вигляді сукупності мовних актів, завдяки яким здійснюється піднесення свідомості зрозумілого в напрямку християнського ідеалу. Г.С. Сковорода напоумляє читача від імені християнської традиції, напоумляє за допомогою властивого їй дискурсу і через напоумлення інтегрує читача в дану традицію.

Напоумлення читача з боку українського філософа здійснюється поетичною мовою з притаманними йому образами, метафорами, риторичними оборотами. Така мова наповнюється значною емоційною нагальністю і покликана в значній мірі посилити *ефект напоумлення*.

У ході напоумлення Друг у риторичному та метафоричному стилі формує низку суперечливих ситуацій з погляду на дійсність з позиції «здорового глузду» з тим, щоб його зруйнувати у свідомості Луки та утвердити в ньому християнський аскетичний погляд на людину. У першій «Розмові» сковородинівського «Наркісу» Друг висловлює позицію заперечення фігури цілісної особи: «Господи, людини не маю…» [4, с. 155]. Лука неспроможний зрозуміти: як можливо прийняти таке утвердження, що суперечить буденної очевидності, і як можливо не бачити в собі властиві своїй природі зовнішні органи. Цим самим Г. Сковорода створює *ефект протиріччя*, що потребує його вирішення на кшталт повідомленої їм істини.

Раціональні аргументи промови поєднуються з докорами на адресу Луки, котрий напоумляється, але свідомість якого з першого разу не в змозі зрозуміти істини. Закиди з боку Друга, що напоумляє, є поетичним семіозисом, характерним всієї творчості Г.С. Сковороди. Предметом закидів служить нездатність із боку Луки усвідомити розрив між повсякденною очевидністю та зрозумілістю справжньої картини світу: «сам себе бачиш, але не розумієш і не тямиш себе» [4, с. 155]. «Бачиш у собі саму землю. Але через те нічого не бачиш, бо земля і ніщо – це і є одне і теж. Одна річ бачити тінь дуба, а інша – саме дерево. Бачиш тінь свою, просто кажучи, порожнечу свою і ніщо. А самого себе ти зроду не бачив» [4, с. 156]. Такі закиди створюють семіотичний ефект, що спонукає читача через сковородінівський персонаж Луки прийняти закид на свою адресу і привчити його думку враховувати істотну різницю між повсякденною очевидністю і глибиною урозуміння буття.

Як ефект напоумлення, у діалозі використовується риторика застережень, поруч із риторикою докорів. Після відкритого визнання Луки в прийнятті ним зрозумілої інформації Друг застерігає його: «Прошу, не поспішай! Хто швидко приліплюється до нової гадки, той скоро й відпадає. Не будь легковажний. Випробовуй обережно кожне слово, водночас давай місце йому в своєму серці» [4, с. 157]. Тут висловлюється застереження щодо механічного і догматичного прийняття будь-якої думки. Одночасно Друг також відмовляється абсолютизувати власну точку зору, напоумляючи партнера зважити кожне слово і прийняти його не тільки розумом, а й серцем, забезпечивши цим міцність засвоєння істини: «Я і сам цю думку невимовно люблю. І бажаю, щоб навіки була твоєю, щоб серце й думка у нас була одна. І солодшого за це нічого не може бути. Але, будь ласка, спершу розжуй гарненько. Потім у радості і в простоті серце сприймай» [4, с. 157].

Бажання однодумності є метою будь-якого напоумлення. Проте предметом турботи з боку Друга, що напоумляє, служить не монологічна, але діалогічна однодумність, що вказує на культуру діалогу як на ідеальний формат комунікативного процесу. Така культура демонструється Г.С. Сковородою образом Друга, який наводить Луку через спонукання критично осмислювати і добровільно приймати істину, але не через догматичне і авторитарне досягнення однодумності.

Істотною умовою у творенні діалогічного однодумства між Другом, що напоумляє, і Лукою, що напоумляється, доречно випередити властиві їм установки до напоумлення. Установкою Друга є прагнення роз'яснити новонаверненому християнинові християнський погляд на людину та сенс її життєвої інтенції. При цьому визначальне значення авторитету напоумлення стверджується не за Другом, що напоумляє, але за біблійною істиною, яку транслює той, хто напоумляє: «Коли моя гадка тобі подобається, то знай, що вона не моя вигадка є. Глянь на Єремію, в главі 17-й, вірші 9» [4, с. 157].

У свою чергу, Лука, що напоумляється, як новонавернений християнин, вже був підготовлений до безумовного прийняття авторитету Біблії, а це послужило міцним підґрунтям і передумовою досягнення однодумності між тим, хто напоумляє й тим, якого напоумляють. Його установкою до напоумлення послужила потреба в наставництві, а в Друзі він побачив гідного наставника, який переконливо транслює необхідне знання. Тому його свідомості характерна позиція «слухання Іншого» та «увага до Іншого». *«Комунікація, що напоумляє» Я – Інший склала єдине поле діалогічного «нашого»*, в якому істина не тільки повідомляється одним суб'єктом іншому суб'єкту, але й поділяється ними в ситуації інтерсуб'єктивності.

Поступово свідомість Луки приходить у стан урозуміння істини, що повідомляється йому, проте не за допомогою методу майєвтики, яким користувався у своїх діалогах Сократ. Майєвтика є метод породження істини з власного розуму під впливом запитань, що задаються ззовні. Сократ одразу не повідомляв істину, але підбивав під неї партнера, котрого він напоумляв, серією питань, чекаючи належного вирішення поставленої проблеми. У аналізованому діалозі Г.С. Сковороди, навпаки, питання ставляться не Другом, який напоумляє, але Лукою, який напоумляється, на які сам наставник і дає відповіді, замість того, щоб їх породжував того, котрого він наставляє. Коротше, визначальним джерелом напоумлення Луки послужила не діяльність його власного розуму, але аргументи наставника Друга, що спираються на священний біблійний текст. Однак у змісті поетичного стилю напоумлення висвітлюються *діалогічний*, *персоналістичний* та *екзистенційний характер напоумлення як комунікативної дії*.

У цілому Г.С. Сковорода створив оригінальний простір напоумлення, що націлює читачів на розміркування з персонажами діалогів і водночас з автором, котрий транслює свої філософські ідеї через персонажів. Розглянута картина діалогу дозволяє здобути істотний урок у сфері культури напоумлення як комунікативного процесу, в якому замість монологічного диктату з боку суб'єкта, що напоумляє, стверджується цінність діалогічного характеру спілкування.

Напоумленню з боку розглянутого фрагмента діалогів Г.С. Сковороди піддався автор цієї статті, проте не в напрямку зверненості у християнський світогляд, але в контексті переконаності у перспективі філософської аналітики напоумлення як глибокої проблеми, навколо якої перетинаються питання онтології, гносеології, філософської антропології, аксіології, семіотики, комунікативної філософії.

Література

1. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. – К.: Біблійні товариства, 1995. – 960+296 с.
2. Бубер М. Диалог / пер. М. И. Левиной // М. Два образа веры. – М.: еспублика, 1964. – 464 с.
3. Марченко О. В. Григорий сковорода и русская философская мысль / О. В. Марченко. – М., 2007. – 276 с.
4. Сковорода Г. С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / пер. В. Шевчука // Сковорода Григорій. Твори в двох томах. Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. – Укр. Науковий інститут Гарвардського ун.-ту. Институт л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН УКраїни, 1994. – С. 151-195.

Георгій Панков (Харків)

ФІГУРИ АРИСТОТЕЛЯ ТА БІБЛІЙНОГО АВРААМА В КОНТЕКСТІ СКОВОРОДИНІВСЬКОЇ «АНТРОПОЛОГІЇ ПОШУКУ»

Постановка питання про «антропологію пошуку» націлює роздум про людину, предметом турботи якої служить прагнення відшукати у трансцендентному та іманентному бутті необхідні для життєвої опори будь-які цінності. У даному випадку *питання про антропологічний пошук виглядає питанням про життєву опору людини в ціннісно-смисловому вимірі*, що передбачає аксіологічну аналітику в системі філософської антропології. Здійснюваний людиною пошук розглядається як антропологічний акт, який вказує на фігуру людини, котра перебуває у стані пошуку. Осмислення «людини, котра шукає» неминуче породжує питання про сенс антропологічного шукання *(«для чого»)*, а також про простір пошуку *(«де» він ведеться* і *«куди» він спрямований*?). Поставлені питання актуалізують екзистенційні роздуми і топологічну аналітику, адаптовану щодо філософсько-антропологічного дискурсу.

Буття людини, котра шукає сенс життя, усвідомлюється філософською думкою, яка задається питанням про гідних і негідних людських прагнень у пошуку. У своїх навчаннях мислителі шукають оптимальні ціннісно-смислові варіанти пошуку, стверджуючи гідні і відсікаючи негідні з їх точки зору елементи і структури пошукового процесу. Цим самим пошуку надається рефлективна презентація, що створює певну антропологічну модель пошуку в якості інтелектуальної установки для «людини, котра шукає». Будь-яка антропологічна «пошукова» модель прагне залучити особистість у певний аксіологічний простір і направити її «шукати» відповідно до домінуючих у певних традиціях ціннісних установок та ідеалів. Філософська думка формує своєрідну культуру «пошуку», відповідну тій парадигмі, яку представляє мислитель. Тому *питання про «антропологічний пошук» передбачає аналітику культурно-парадигмальних його підстав*.

Філософська модель «культури пошуку» містить у своїй системі наступні аспекти роздуму: 1) мета, на яку спрямовується пошук («телеологія пошуку»: що слід шукати?), 2) кінцевий результат, який вказує на шукане благо («футурологія пошуку»: до яких наслідків призведе «шукання»?), 3) процедура здійснення пошуку («технологія пошуку»: якими способами його здійснювати?), 4) еволюція пошукового процесу («пошукова динаміка»: як розвивається пошук?), 5) особистість, що здійснює пошук («персонологія індивіду, котрий шукає»: яка ціннісна

якість цієї особистості?). Всі названі аспекти культурної системи пошуку включають у своєму складі певні механізми екзистенційного, аксіологічного і семіотичного їх вираження. У зв'язку з цим *питання про «антропологічний пошук» виглядає питанням про механізми інтелектуального конструювання розглянутої культури* і орієнтацією аналітика на їх глибоке усвідомлення.

Механізми інтелектуального моделювання філософських і релігійних текстів не обмежуються ідейно-концептуальними засобами, вони також можуть бути представлені в образних формах, серед яких широкого поширення набули образи історичних і міфічних особистостей. Часто вони використовуються в якості культурних еталонів, призначених для конструювання конкретних прикладів, яким повинні наслідувати адепти тієї чи іншої культурної традиції. Завдяки таким зразкам, вирішення питання про гідне / негідне «шукання» набуває образну форму вираження, що викликає у реципієнта емоційне ставлення до пропонованої концептуальної моделі. Використовувані зразки здійснюють роль соціокультурних регуляторів і виступають істотними механізмами збереження і трансляції певної культурної традиції. Таким чином, *питання про «антропологію пошуку» виглядає питанням про ідеологічні механізми мови*, за допомогою яких традиція встановлює і забезпечує власну життєздатність в аспектах синхронії і діахронії.

Серед численних філософських навчань, у яких надзвичайне значення надається пошуку особистістю блага і щастя, чільне місце займає творчість Г.С. Сковороди, де мислитель досить інтенсивно використовує імена різних філософів і біблійних персонажів. Їх диспозиція вибудувана відповідно до певної ціннісної шкали, сконцентрованої навколо конкретних філософських проблем. Окрема диспозиційна ланка представлена особистостями Аристотеля і біблійного Авраама у листі Г.С. Сковороди М. Ковалинському, датованому 1 груднем 1762 року. В ньому зіставлені два яскравих представника відомої парадигмальної пари «Афіни / Єрусалим», у якій Аристотель уособлює собою «еллінську мудрість», тоді як Авраам позиціонується зразком бездоганної віри і слухняності щодо Бога Ізраїля. Загальною смисловою ситуацією співприсутності у зазначеному тексті обох сторін є проблема пошуку істини, що викладена Ковалинському у повчальній формі.

Цей лист починається з епіграфа: «Блаженні ваші очі, що бачать, і вуха, що чують (Матвій, гл.13)» [3, с. 250]. Ця цитата, що наведена з Євангелія від Матвія, вказує на християнський дискурс, яким керується філософ у вирішенні поставленої в листі проблеми пошуку істини.

У самому початку розглянутого листа Г.С. Сковорода пише: «Всякий народжений, який усім серцем шукав, безсумнівно, знайде і побачить те, що побачити можуть очі не всяких людей, а лише блаженних» [3, с. 250]. У

наведеному висловлюванні виявляються наступні ідейні позиції: 1) фігура особистості, котра здійснює пошук істини, 2) здійснення пошуку істини «серцем», 3) безумовна надія на позитивний результат пошуку, 4) досягнення шуканого результату доступно не кожній людині, але тільки з боку людей в статусі «блаженних». Наступна пропозиція уточнює характер шуканої істини та осягається з боку «блаженних» людей. Мова ведеться про Божественну істину як про кінцеву мету пізнавального процесу [3, с. 250]. Аналіз викладеної ситуації дозволяє визначити теїстичну парадигму, якою керувався український філософ у своїй творчості. Постановка акценту на фігурі людини, котра шукає істину, вказує на особистісну її гідність і одночасно на персоналістичну парадигму, яка поєднується з кордоцентричним дискурсом, на противагу раціоналізму: пізнання Божественної істини досяжне не розумом, але серцем. «Так, підкреслював Сковорода, шукав Авраам, залишивши свою землю; цим шляхом пішов Ісаак, якому землю вказав Господь. Яков і його сини зробили те ж» [3, с. 250].

Апеляція до названих біблійних персонажів означає використання їх у якості еталонів у питанні про осягнення Бога. В Книзі Буття говориться: «І сказав Господь Авраму: піди з землі твоєї, з спорідненості твого і з дому Отця твого, в землю, яку я вкажу тобі... і пішов Аврам, як сказав йому Господь...» [1, Бут. 17: 1, 4]. Досконалий Аврамом вчинок можна визначити кардинальним актом життєвої трансгресії: біблійний патріарх вийшов за межі звичного для нього способу життя і добровільно віддав себе Богові, прийняв його «водійство за життя» і поставив Бога в основу сенсу власного життя. Яким же міркуванням керувався Аврам у своєму виборі? Пряма відповідь на поставлене запитання у даному розділі відсутня, проте старозавітний текст наводить читача на думку звернути увагу на цінність безумовної довіри і послуху Богу з боку Аврама. Зі свого боку Г. Сковорода дав цій обставині інтерпретацію у вигляді короткого зауваження: «Мати в собі Святий Дух є не що інше, як бачити істину Божу, яка є єдиною істиною» [3, с. 250].

Сама по собі апеляція до авторитету Святого Духа як механізму інтерпретації старозавітних текстів виглядає досить поширеним герменевтичним прийомом стосовно християнської думки. Однак у нашому випадку ця апеляція представляється істотною умовою з'ясування якості фігури особистості, співвідносної з розрядом «блаженних». Це – ті люди, в душах яких діє Святий Дух. Саме, завдяки зазначеній обставині, вони наділені можливістю угледіти Божественну істину. Цим пояснюється сенс обраного Сковородою епіграфа: «Блаженні ваші очі, що бачать, і вуха, що чують» (Матвій, гл.13). Складається наступна аргументація: Дух Святий формує стан «блаженної особистості» як носія блага Святого Духа володіти зором, здатного вбачати Божественну істину, а також слухом, здатного її

чути. Отже, для успішного результату пошуку істини потрібен стан блаженства як необхідної умови і передумови досягнення священної істини. Як властиво християнській парадигмі, апеляція до образу Святого Духа є фактором сакральної легітимації життєдіяльності людей, у тому числі й пізнавального процесу.

Паралельно з образом біблійного Авраама в контекст роздуму про пошук істини вводиться особистість Аристотеля, творчість якого представляє «еллінську мудрість». Якщо, свідомість Авраама що направляється Святим Духом, угледіла Божественну істину як єдину, постає питання: чи угледів її Аристотель? Прямої відповіді на поставлене питання Г.С. Сковородою не дається, але пропонується поміркувати над ним читачеві: «Якщо її бачили Аристотель і його послідовники, то вони блаженні, якщо ні, то вони *безумні філософи*» [3, с. 250]. Однак, незалежно від відповіді на поставлене питання, мислителем пропонується усвідомити духовну спорідненість православних з Авраамом: «Якщо ми *потомки Авраама*, якщо ми з ним одного духу, ми це підтвердимо подібними ж ділами; бо звідки як не з плодів відомо, що в нас є дух *предків*?» [3, с. 250]. Таким чином, фігури Аристотеля і Авраама використовуються не просто для розмежування традицій «Афіни / Єрусалим», але з метою спонукання читача визначитися з культурною ідентифікацією (а точніше, нагадати йому хто є «ми»). Відповідь говорить: ми – нащадки традиції Авраама, проте не в етнічному плані, але в духовному: «ми просякнуті духом Авраама» [3, с. 250]. З контексту письма до М. Ковалинського очевидно, що тут мається на увазі дух не в національному, але в релігійно-теїстичному його розумінні.

Значення духа Г.С. Сковородою вживається не в вигляді метафори, але в якості Божественної особистості Святого Духа, Котрий активно впливає на людську душу. «Якщо в мені нічого немає, крім жару серця, або, говорячи словами євангеліста, *нашого палаючого серця*, то я задоволений цим, бо *палке бажання* походить від Святого Духа, який, як почав, так, напевно, і закінчить, щоб ми могли сказати: [“Ми же откровенним лицем взираєм на славу Божію”]», – писав Сковорода Ковалинскому [3, с. 251]. У даному вислові простежуються наступні положення: 1) осягнення Бога розглядається як «погляд» його слави; 2) названий пізнавальний рівень досяжний за умови «палючого серця», що вказує на спрагу Бога як на духовну інтенцію свідомості; 3) джерело такого активного пізнавального процесу слід вбачати в дії Святого Духа, котрий осяває душу християнина. В даній ситуації простежується сковородинівська «містика серця», а «погляд слави Божої» виглядає як містичний акт. Очевидно, що *кордологічний ірраціоналізм ставиться в опозицію раціоналістичної*

інтенції філософії Аристотеля і проголошується визначальним засобом у здійсненні духовного пошуку.

Інтенція на «погляд слави Божої» Г.С. Сковородою визначалося в якості його власної життєвої позиції: «Цим я живу, над цим з охотою працюю вдень і вночі, в цьому я вирішив мій, найдорогоцінніший Михайле, померти, хоч я вже раніше помер для світу, щоб коли-небудь підвестися во славу з Христом», писав Сковорода М. Ковалинському [3, с. 251]. В даному випадку чітко простежується християнський аскетичний дискурс, що органічно поєднує у своєму змісті спрямованість свідомості на зречення від «світу» і устремління до Христа. Під «світом» мається на увазі збірне поняття, що позначає пристрасті. На питання що таке «світ» відомий християнський подвижник VIII ст. Ісаак Сирин дав відповідь, що оцінює його в якості блудниці, яка привертає до себе оточуючих своєю жадаючою красою [2, с. 159]. Тому вираз філософа «помер для світу» слід розуміти в значенні смерті від мирських пристрастей як необхідної передумови і умови зодягнутися на «славу Христа». Дана аскетична інтенція визначає усвідомлення Г.С. Сковородою власного сенсу життя і пов'язаної з ним повсякденної праці. Ця праця має духовний характер, а його здійснення «вдень і вночі» вказує на його безперервність, невпинність і високий рівень напруги. Така праця розглядається як слідування Авраама. Г.С. Сковорода відносить себе разом з М. Ковалинським до нащадків Авраама і закликає свого учня стати своїм союзником у спільній аскетичній праці.

Смисловою константою у визначенні аскетичної праці Г.С. Сковородою вбачалося в ультимативній вимозі досягти і регулярно підтримувати стан палаючого духовним вогнем серце в його налаштуванні на Бога. Необхідною умовою для цього висувалося зберігання чистоти серця, для чого потрібне здійснення духовної процедури по його очищенню від «земної нечисті». Аскетична практика тлумачиться у значенні способу духовного вогню, що спалює у душі людини «земну нечисть», завдяки чому звільнене від пристрастей серце дозволить побачити Бога, «*Бога й істину*, яка робить блаженними ті очі, які її бачать» [3, с. 251]. «Хто добре загорівся, той добре почав, а добре почати – це наполовину завершити», – наставляв Г.С. Сковорода свого учня [3, с. 251].

Згідно з вченням Г.С. Сковороди, духовна налаштованість і чистота серця є причиною, умовою і рушійною силою пізнавального процесу особистості. З настанови в листі М. Ковалинському очевидно, що розуміння «істинного» пізнання не обмежується читанням Святого Письма, коли людина осягає Божественні істини. Поряд з цим, настійно рекомендується здійснення критичних роздумів над особистим досвідом побаченого і почутого при зіткненні з різноманітними явищами навколишнього світу. Побачене і почуте слід «переживати», «розмелювати» і, по можливості, «перетворити у справжній і рятівний сік»

[3, с. 251]. Вираз «перетворити на рятівний сік» вказує на аналітичну процедуру, спрямовану на трансформацію емпіричних даних у релігійний дискурс, що концентрується навколо проблеми порятунку особистості в есхатологічній перспективі. У такому випадку характер критичного роздуму набуває форми погляду на навколишній світ з висоти свідомості, спрямованого в гірський світ, і оглядає феноменальний світ з висоти даного спрямування.

Г.С. Сковорода наводить конкретні приклади критичної аналітики в контексті сотеріологічного дискурсу. При зустрічі, наприклад, з п'яним рекомендується усвідомити, що Бог спеціально надав людині побачити його, щоб усвідомити на чужому прикладі огидність даного пороку. При зустрічі з жебраком, у якого прогнили ноги до такої міри, що вид його викликає жах, слід спонукати думку про згубність плотської розпусти. За цією думкою слідує усвідомлення необхідності звільнитися від даного зла і відчуття щастя свободи від мирських вад і стану непорочності [3, с. 251]. Наведені приклади демонструють аналітику в її двоякої спрямованості – на навколишній світ і на адресу самої особистості: критичний аналіз Іншого представлений необхідною умовою критичного самоаналізу як істотного фактору підняття до порятунку духовної трансформації.

До плотських спокусив Г.С. Сковорода також відносив різні релігійні забобони, як, наприклад, уявлення про те, що в поясі Діви Марії і в місці, де він знаходиться у храмі, присутня Божественна сила, що приносить фізичне зцілення людям. «Яким чином допомагає пояс, який служить плоті?» – іронічно запитував мислитель, і таке сприйняття святині він співвідніс з ментальністю натовпу, яка, подібно ослу, сприймає звуки ліри [3, с. 252]. Г.С. Сковорода дав пораду своєму учневі відкинути «цінності землі», якими слідує натовп, і постаратися угледіти в поясі Божої Матері якесь духовне таїнство, яке треба розгадати, всупереч уявленню натовпу. Духовне сприйняття буття Г.С. Сковорода назвав ситуацією «слухання по-авраамівському», до чого філософ закликав М. Ковалинського [3, с. 251].

Висунення, у порівнянні з Аристотелем, образу біблійного Авраама на роль еталона у визначенні людиною своєї життєвої стратегії зовсім не означає позицію знецінення творчості Стагірита. В іншому листі М. Ковалинському, написаному восени 1762 р., Г.С. Сковорода навів висловлювання Аристотеля з питання про людську самотність: «Самотня людина – або дикий звір, або Бог» [3, с. 234].

Поняття самотності вказує на автономію людини, котра володіє свободою вибору. Постановка людської самотності у ситуацію між Богом і диким звіром вказує на два діаметрально протилежних варіанти кінцевої долі – граничного піднесення і граничного падіння, у залежності від напрямку вибору. Християнська думка, адептом якої був Г.С. Сковорода,

ставить людину в ситуацію вибору між гедоністичними і аскетичними цінностями, які виглядають двома діаметрально протилежними інтенціями в смисло-життєвому орієнтуванні. У даному листі його автор не займається доказом необхідності здійснити вибір аскетичного життєвого шляху, що виглядає само собою зрозумілим для справжніх християн. У даному випадку Г. Сковорода осмислює антропологію людської самотності у діалектиці гедонізму і аскетизму, а також одночасно й діалектику гедонізму і аскетизму стосовно християнської моделі самотності.

Лист починається наступними словами: «Посилаю тобі зразок розмови душі, яка мовчки веде бесіду сама з собою, ніби грою втішаючи себе...» [3, с. 234]. Рефлексія, як «звернення душі до себе», одночасно пов'язується з актом її відрази від світу, в результаті чого особистість досягає стану самотності. Г. Сковорода розмежовує два основні варіанти переживання людиною власної самотності, властивим звичайним людям і видатним мудрецям («святим людям»). Звичайні люди можуть переживати самотність двояким чином – негативним або позитивним: у першому випадку вони не виносять самотності, у другому – відчувають розраду від пустельної тиші і нерухомості. Однак самотність трактувалася Г.С. Сковородою не в вигляді пасивно-споглядального стану души, але в якості духовної активності: особистість, яка перебуває на самоті, повинна вміти вести розмову сама з собою. Що ж є предметом такого мовлення і яким чином він здійснюється душею? Душа веде розмову мовчки і слухає себе саму, але не голос світу, який вона покинула і пішла в стан самотності.

Характер розмови души саме з собою у даному листі не конкретизується. Однак зміст рефлексії души представлено Г.С. Сковородою в його творі «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе», в якому аналізується міфічний образ Нарциса, котрий вдивляється у себе. Зміст розділу під назвою «Чудо, явлене у водах Наркісові» починається з питання, адресованого до Нарциса, душа якого в ситуації самотності заглибилася в самопізнання: «Скажи мені, прегарний Наркісе, ти що побачив у водах твоїх? Чи хто явився тобі в них?»[4, с. 154], на який душа, що рефлексує, відповідає: «Уздрів я на полотні плоті моєї, яка протікає, нерукотворний образ, “що є сіяння слави отчої”» «Поклади мене як печатку, на м’язі твоєму»…» [4, с. 154].

Не важко переконатися, що Г.С. Сковородою сконструйований образ Нарциса, котрий активно розмірковує на самоті від світу, але не фігура одинака, який пасивно споглядає. Роздум душі стає роздумом про Бога, здійснюване людиною у собі і через себе, а підсумком такого пізнавального процесу служить священна партиципація у христоцентричній її модифікації («не живу я, але живе в мені Христос») [4, с.154]. Дана обставина вказує на *«антропологію вмирання» як складового компоненту «антропології народження нової, духовної особистості» у*

християнському аскетичному дискурсі. У Пролозі «Наркіса» представлений образ Нарциса, який «розпалюючись вугіллям любові», «нарешті весь, ніби лід, розтопившись од самолюбного полум'я, перетворюється у джерело» [4, с. 151]. Розплавлення Нарциса наділене аскетичним значенням самознищення свого емпіричного «я» і його духовної трансформації у житті ради Христа. Фраза «не живу я, але живе в мені Христос» містить у собі істотний екзистенційний смисловий компонент.

До набуття у своїй душі Бога, подібно Наркісу, Г.С. Сковорода закликає свого учня М. Ковалинського, підкреслюючи необхідність «готувати себе як гідну обитель для Бога» [3, с. 235]. Для цього потрібно очищення души від мирських турбот, земної нечисті і запалити в серці вогонь «справжній і щирий», «щоб ти коли-небудь ставши чистий серцем і побачив Бога, *Бога й істину*, яка робить блаженними ті очі, які її бачать» [3, с. 251]. Друга вимога полягає в інтенції свідомості наслідування Богу, наповнившись «Авраамовим духом» [3, с.251]. Результатом зазначеної інтенції повинно стати досягнення духовної трансформації особистості під дією Бога, який «навіть з безплодних скель творить Божественну і найпрекраснішу поросль» [3, с. 251].

Зроблений аналіз виявляє *теїстичну парадигму сковородинівської «антропології пошуку» в християнській модифікації*, що спрямовує свідомість людини до піднесення до Бога і погляду його слави. *Теїстична парадигма антропологічної думки Г.С. Сковороди доповнюється аскетичною парадигмою*, яка вимагає від своїх адептів напруженої роботи свідомості щодо її радикальної переорієнтації з феноменального світу в напрямку Божественного начала. У такому випадку процес смисло-життєвого пошуку виглядає процедурою трансцендування як системи взаємопов'язаних між собою аскетичних актів, націлених на «погляд слави Божої». *Аскетична культура, яку звіщав Г.С. Сковорода, спирається на містико-споглядальну парадигму, звернену до серця людини* як духовного органу самопізнання і богопізнання. Самопізнання як «пошук себе» нерозривно пов'язується з богопізнанням як пошуком Бога, а пошук Бога – з «пошуком себе». «Кордоцентрична антропологія» філософа наполягає на напруженій роботі «шукаючої особистості», спрямованої на очищення серця від «земної нечесті» і підтримання його в стані «палаючого духовного вогню» у ставленні до Бога.

Творчість Г.С. Сковороди правомірно розцінювати як апологетику християнської традиції в аскетичній і містико-споглядальній культурі її вираження. У зазначеній ідеологічній установці мислителем використовуються фігури біблійного Авраама і Аристотеля. *«Антропологія пошуку» українського філософа орієнтує трансцендентний акт души в напрямку проходження шляхом Авраама, як зразка безумовної віри і*

послуху Богу. Фігура Аристотеля використовується у значенні допоміжного апологетичного фактору. В одному випадку апеляція до його особистості служить механізмом критичного вибору між цінностями традицій Афіни / Єрусалим на користь «лінії Авраама». В іншому випадку його ім'я наводиться в якості авторитету, що орієнтує у напрямку критичного осмислення цінності самотності на користь усвідомлення її духовного піднесення і можливого падіння. Апологетика релігійно-теїстичної парадигми Г.С. Сковородою не супроводжується відкритим і войовничим засудженням філософії Аристотеля. Український філософ закликає не відкинути його вчення, але критично поміркувати над ним у співвіднесенні з «авраамічною» культурою.

Література

1. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. – К.: Біблійні товариства, 1995. – 960+296 с.

2. Преподобного отца нашего Исаака Сирина слова о подвижничестве. – М. : Лепта Книга, 2010. – 800 с.

3. Сковорода Г. Листи до Михайла Ковалинського / Пер. П. Пелеха // Сковорода Григорій. Твори в двох томах. Т. 2. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. – Укр. Науковий інститут Гарвардського ун.-ту. Институт л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН УКраїни, 1994. – С. 226-320.

4. Сковорода Г. С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / Пер. В. Шевчука // Сковорода Григорій. Твори в двох томах. Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги – Укр. Науковий інститут Гарвардського ун.-ту. Институт л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 1994. – С. 151-195.

Жанна Янко (Дрогобич)

ПРОБЛЕМА ЩАСТЯ ТА «СРОДНОЇ ПРАЦІ» СКОВОРОДИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ

Загальноприйнято розглядати проблему щастя та «сродної праці» як деяку діалектичну єдність у філософському вченні Григорія Сковороди. Вони мають, зрештою, й окремі субстанційні буттєві тлумачення, що окреслюють сенс життя людини, її земну долю та життєвий вибір. Погоджуємося з видатним християнським мандрівним філософом, що ці

поняття вписуються у його три світоглядні світи: «град небесний», «град земний» та «світ символічний», тобто біблійний.

Духовна складова є надзвичайно важливою, оскільки в людині те ж духовне і є метафізичним, тобто має божественну сутність та надфізичну (точніше, «після фізичну»), хоча єдність душі й тіла, за Сковородою, пояснюється через двонатурність людини та інших світів. У «Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя в житті» Сковорода спонукає до роботи над своїм внутрішнім та зовнішнім станом: «Немає кориснішого й важнішого, як богомудро управляти зовнішньою, домашньою й внутрішньою економією, тобто пізнати себе й зробити порядок у власному серці» [6, с. 245–246]. Особистість має різні вияви, а робота над «серцем» як основою «внутрішньої невидимої натури» є надважливою та надважкою, бо це постійне самопізнання з метою самовдосконалення.

Варто підкреслити саме соціальну складову проблеми щастя та «сродної праці». Духовне та божественне перетинаються у соціальному з'явленні чи вияві. Одним з таких значущих явищ постає освіта, де зосереджений «світ символів» Сковороди у культурному здобутку людства. Учителем повинна бути особа, яка має божественне покликання навчати, нести світло знання. Тому виникає питання: чи покликання та «сродна праця» – це одне й те ж? Якщо пояснювати «сродну працю» як те, що належить людині від народження як задаток, то тоді це тотожні поняття. Не можемо остаточно заперечувати чи відкидати природні задатки людини, як духовного, так і фізичного плану, хоча, якщо їх не розвивати, не зважати на них, не відкривати їх у собі, то й вони не з'являться, не виявляться, залишаться у зародковому стані. Слідом за Сковородою, Іван Франко стверджував, що найціннішою є для людини саме праця як соціокультурна реалізація себе.

Суспільно-культурний окіл здатен створювати умови для розкриття себе і реалізації особистості у сфері «сродної праці». А може й навпаки: «створити» несприятливі, деструктивні умови, що будуть руйнувати особистість чи не допомагатимуть у соціально-культурному становленні через освіту, в тому числі. Суспільні умови конструктивного характеру дуже тісно пов'язані з навчально-виховним процесом, тобто з освітою. Аматорство теж має право на повноцінне існування, оскільки любити своє хобі – це означає постійно вдосконалюватися у ньому, вправлятися. У контексті здобуття освіти маємо розуміти аматорство і як самоосвіту, самовиховання, самовдосконалення, роботу над своєю душею та входження у світ культури. Так само здобуття певної спеціальності повинно бути пов'язане з постійною працею над собою, практикування, підвищення кваліфікації (без іронії) та оволодіння будь-якими іншими навиками, знаннями, вміннями, які зараз називають (заміняють, але чи повноцінна така заміна?) компетентностями. Адже освіта повинна

відповідати вимогам часу, «духу часу», новим тенденціям та накресленим перспективам. Важливо обирати професії, які затребувані та будуть затребуваними у майбутньому, саме в цьому вбачаємо суспільну складову, що пов'язана з крокуванням (а, радше, рухом зі швидкістю світла у цивілізованому світі та черепашачим рухом в українському суспільстві) до нового технологічного ладу. Це не означає, що все старе треба забути й відкинути. Навпаки, багато чого «старого» варто залишити, якщо це позитивні речі, як наприклад, виховання, деякий примус до навчання, опанування фундаментальних знань, умінь, навичок, що були й будуть основою становлення людини як освіченої та культурної особистості. Звісно, що варто йти в ногу з часом, тому треба враховувати нові тенденції розвитку науки та техніки, а також гуманітарної складової, щоб вносити суттєві корективи в освіту, а далі усуспільнювати, здійснювати та реалізовувати ці новинки в житті. Бо від зміни лише вивіски, назви не можливо змінити суть процесу. З іншого боку, відомо, як корабель назвеш, так він і попливе. Від оптимізації та реформування в сучасній освіті теж залишається бажати кращого, оскільки за, здавалось би, новими оригінальними назвами криється не завжди суть, що буде корисною для освіти, освітян та суспільства загалом.

Можливе й тлумачення «сродної праці» як соціальної діяльності. Людина здійснює свій життєвий вибір щодо професії, яка вже існує у суспільстві. Відчуття та усвідомлення поклику до певної трудової діяльності теж важливий момент, але не менш важливо опанувати цією професією, бути готовим до неї та отримувати задоволення від цієї професії. Якщо це освітянська нива, то вона пов'язана, як з позитивними, так і з негативними чи неприємними моментами, як, зрештою, будь-яка інша професійна стежка. На переконання проф. Т. Біленко освіта – це «функція соціуму, необхідна для його інтелектуального відтворення і розвитку; вона перебуває під пильним контролем розмаїтих інституцій, які покликані сприяти трансляції культури, соціалізації особистості, вихованню нових поколінь» [1, с. 159]. Далі дослідниця зауважує, що «суспільство використовує освіту для того, щоб мати особистість, сформовану за визначеною моделлю (взірцем), і вважає, що це – оптимальний варіант. Але чого хоче сама особистість? І як їй збагнути, що насправді їй потрібно? Це залежить від світоглядних орієнтацій, а вони формуються довкіллям, у якому визначальна роль належить соціальним інституціям: сім'ї, школі, референтній групі» [1, с. 159].

Учитель має справу з людиною, з майбутнім поколінням. Тому людиноцентричність важлива не лише в освіті, а й в суспільстві, частиною якого є освіта. Культуроцентричність є вельми значущою рисою освіти, оскільки культура постає як «третій суб'єкт» в освітньому просторі, на думку професора Володимира Возняка: «Найістотнішим є факт, що цей

суб'єктний контекст втягує у себе предметний матеріал вже не як об'єкт вивчення, насичення, споживання, а саме як культурний зміст» [2, с. 246]. Суб'єкт педагогічної діяльності «може мати безліч імен: "спілкування", "співробітництво", "свобода", "дух", "культура"» [2, с. 248]. Головно, щоб особистість відчувала дух свободи: «Атмосфера первісно даної свободи постає необхідною умовою становлення по-справжньому вільних людей» [2, с. 248].

У сучасній освітній парадигмі декларується людиноцентричність. Але в гонитві за реалізацією себе як учителя, чи як учня, чи як «готового спеціаліста» ця людиноцентричність поглинається освітою, суспільством, земним світом, який хоче впіймати людину, за Сковородою. А найвища мета життя вбачається, на думку філософа, у досягненні щастя. У праці Сковороди «Кільце (Дружня розмова про мир душевний)» зазначається: «як здоров'я має свою осілість не зовні, а всередині тіла, так мир і щастя в найглибшій точці душі нашої перебуває і є здоров'ям її, а нашим блаженством» [6, с. 262]. Саме щастя має відкрити в собі кожна людина через самопізнання. А самопізнання здатне також віднайти у собі талант як дар божий, який може розумітися як «сродна праця». У «Вхідних дверях до християнського доброчестя» Григорій Сковорода застерігав та навчав: «Численні тілесні потреби очікують тебе, та не в них щастя, бо серцю твоєму потрібне лиш одне, і там Бог і щастя, воно недалеко. Близько. У серці та в душі твоїй» [6, с. 54]. Звісно, що богопізнання – це найголовніша мета самопізнання, за Сковородою. Якщо дивитися на цю проблему через суспільний фокус, а ще й крізь призму освіти, то можна побачити багато аспектів, які мають місце у сучасному освітньому просторі. Або ж повинні бути складовою справжньої фундаментальної освіти, яка мала б мати світоглядну та образотворчу (у широкому розумінні) щодо особистості функції. Здобуття знань – це важкий шлях, навіть, тернистий, але вартий того, щоб пізнавати світ і людину засобами наук, як природних, так і гуманітарних. Так само шлях самопізнання та Богопізнання – це важка праця над собою, над свої серцем як серцевиною духовного світу людини. Сковорода у «Розмові, що називається Алфавіт, або Буквар миру» наголошував на самопізнанні та пошуку щастя всередині самого себе: «Твоє щастя, і твій мир, і твій рай, і твій Бог є всередині тебе» [6, с. 311]. Діалектика покликання та вільної реалізації особистості, в тому числі, у професійному сенсі чи у якійсь царині «заняття для душі», полягає у складності причин, умов та наслідків різних чинників. До перешкод можуть належати: оцінювання, радше відсутність оцінок у початковій школі, невідповідність оцінювання та рівня знань учнів чи студентів, відмова від похвали чи картання за успіхи чи недоліки, опосередковане навчання-спілкування, яке не спонукає живому безпосередньому діалогу та взаємодії, нівеляція етико-моральної складової, що веде до втрати людяності. Адже

людина пізнає себе і через довколишнє суспільно-культурне середовище, тобто і через інших особистостей – однолітків , наприклад, чи тих, на з кого можуть брати, бажано, позитивний приклад. А після онлайн навчання при зустрічі віч-на-віч студент та вчитель тепер часто не впізнають один одного, хоча спілкувалися впродовж семестру чи навчального року через інтернет-патформи. Живе безпосереднє спілкування починає ставати величезною розкішшю та благодаттю, яку доведеться повертати, відроджувати та виборювати, щоб освіта залишала за собою часточку втаємниченості та чогось надважливого у суспільстві як царина, що покликана готувати-навчати та виховувати майбутнє покоління. Не маємо на увазі надтаємничість, якою відома Піфагорійська школа з її строгими правилами. А Дмитро Чижевський відзначав деякий анархізм у філософії Сковороди, прагнення до волі, свободи, козацького запалу [7]. Можемо підкреслити ці людські риси, оскільки вони мають творчий характер, якщо їх застосувати у сучасній освітній чи трудовій царині загалом. І досягнення щастя Сковорода вбачав через віднайдення свободи, яку можуть забезпечити знання та заняття улюбленою суспільною справою. Етична проблематика у мандрівного філософа-педагога ґрунтується на християнських чеснотах та тісно пов'язана із суспільними умовами буття пересічних селян. Тобто аскетичному способові життя Сковорода надавав перевагу, бо вважав, що духовне зростання та просвітлення ведуть до «чистої» совісті, що надзвичайно актуальними постають у сучасних умовах кризи освіти, кризи духовності, кризи людяності. Щоб подолати ці кризові явища, варто зазирнути углиб морально-етичної проблематики, яку порушував Сковорода, та наповнювати освіту тими змістами, які б сприяли творенню культурної особистості, що прагне щастя через спрагліть до знань, через оволодіння свободою. Свобідна особистість здатна саморозвиватися та віднаходити себе у тій ніші суспільного буття, яка буде їй до душі та не буде суперечити совісті.

Григорій Сковорода зауважував «утаємниченість» через символічно-алегоричні поетичні твори та філософські трактати. Хоча, радше, мав на увазі процес діалогу людини із собою та з Богом. Але чому б не повернути такий діалог та діалогізм у сучасну освіту, не повернутися обличчям до людини, до її людського внутрішнього, щоб вона змогла себе реалізувати у сучасному непростому, бурхливому, швидкоплинному світі. Діалог повинен залишатися основою спілкування в освітньому просторі. Без належної та відповідної (часові, умовам, професії тощо) освіти не можливо віднайти себе у тій чи іншій праці. У будь-якій можна, але чи здобуде людина щастя у такому разі? Зрештою, чи зможе забезпечити себе, щоб вижити. З іншого боку, для некваліфікованих робіт не потрібно жодних дипломів, і в простій щоденній рутині людина може віднаходити щастя. Але чи цього кожній людині буде достатньо? Чи не повернемося тоді до

середньовіччя чи первіснообщинного ладу? Адже суспільний поступ здатен деградувати та прогресувати, і багато що залежить від освіти, яка не лише здатна на створення певних реальних плодів відразу, але й своєю науковою складовою проливає світло «науки та знань» на далеку перспективу.

Література

1. Біленко Т. Феномен слова в українських реаліях: (Філос.аспект): Монографія. К. : Знання України, 2003. 432 с.
2. Возняк В. С. Співвідношення розсудку і розуму як філософсько-педагогічна проблема: Монографія / В. С. Возняк. Дрогобич : Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана-Франка, 2008. 357 с.
3. Євдокимов В.І., Микитюк О.М. Г.С. Сковорода про виховання молоді// Педагогіка і психологія: збірник наукових праць: присвяч. 275-й річниці від дня народж. Г.Сковороди / М-во освіти України, Харк. держ. пед. ун-т ім. Г.С.Сковороди. Випуск 6. Харків, 1998. С. 3-4.
4. Козлов Є Хочеш бути щасливим – будь ним / Є.Козлов// Університетська кафедра. – 2012. – №1. – С.68 – 78. [Електронний ресурс] Режим доступу: http://nbuv.gov.ua/UJRN/Ukaf_2012_1-9
5. Попович М.В. Діалог культур і раціональність // Історія філософії: Досвід теоретичної саморефлексії. К. : Укр. центр дух. культури, 1998. С.69 – 71.
6. Сковорода Г. Розмова, що називається Алфавіт, або Буквар миру // Сковорода Г. Пізнай в собі людину / Пер. М.Кашуба. Пер. поезії В.Войтович. Львів : Світ, 1995. 528 с.
7. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди / Д. Чижевський // Філософські твори: в 4-х тт. Т.1. [Під ред.В.Лісового]. К. : Смолоскип, 2005. С. 163 – 388.

Володимир Возняк (Дрогобич)
Степан В. Возняк (Івано-Франківськ)

МІРКУВАННЯ СТОСОВНО КОНЦЕПТУ «СРОДНА ПРАЦЯ» (якою мірою «природні нахили» є вродженими)

Стосовно концепту Григорія Сковороди «*сродна праця*» написано дуже багато. У вченні мандрівного філософа це поняття посідає центральне місце. Саме сродна праця є шляхом до щастя і гармонії людських стосунків. «Жити за натурою» значить у вустах Г.С. Сковороди *жити у злагоді з*

Богом, мирно і щасливо [11]. А для цього, щоб обрати сродний собі вид праці, потрібно глибоко «пізнати самого себе».

Часто у публікаціях, що торкаються сковородинівської «сродної праці», можна зустріти спроби якоюсь мірою «осучаснити» його ідеї, модернізувати, адаптувати до «досягнень сучасної науки», тому говорять про відповідність людини до своїх «вроджених властивостей», «вроджених задатків і здібностей», «вроджених природних нахилів». На нашу думку, такий підхід істотно перекручує, буквально псує глибинний зміст ідей українського філософа.

Ось чому над проблемою так званої «вродженості» варто поміркувати окремо, спеціально, виводячи її зі сфери недолугих навколо-наукових гадок на рівень **власне теоретичного** підходу.

Дискусії про співвідношення «вродженого» і «набутого» у розвитку індивіда не вщухають, причому переважна більшість вчених – психологів, педагогів, філософів – і *не сумніваються* у наявності *вроджених* задатків і навіть здібностей, посилаючись при цьому на сучасну науку, яка нібито це «довела» і звинувачують нечисленних прихильників протилежної точки зору в «соціологізаторстві». А ось ми – сумніваємось у «вродженому, і для таких сумнівів маємо серйозні підстави.

У подібній дискусії оперувати такими поняттями, як «вроджене» і «набуте» не варто, оскільки вони й не поняття зовсім, а якісь розпливчасті *представлення*, просто абстракції, методологічний потенціал яких зовсім не виявлено.

У цьому плані цікаві роздуми видатного мислителя, педагога, письменника, який свого часу об'єднав ідеї педагогів-новаторів у концепцію «педагогіки співробітництва» С.Л. Соловейчика. Він зауважує, що сам довго шукав відповідь на питання про співвідношення спадковості та виховання і прийшов до такої відповіді: «<…> у виборі між спадковістю та вихованням немає того, що постійно шукають, немає жодного “або-або” і, що ще важливіше, немає рішення “фіфті-фіфті”, п'ятдесят на п'ятдесят, половина на половину, немає золотої середини. Якщо половина на половину, то можна було б визначити, яка саме половина від генів і яка від виховання, і займатися лише цією, другою половиною людини.

Але все не так.

Відповідь очевидна – коли здогадаєшся, – але вона може й розчарувати. Однак я певен, що іншої відповіді немає.

У людині *все від спадковості*, абсолютно все, людина повністю визначається генами, батьками, походженням, предками.

І разом з тим у людини *все від виховання*, абсолютно все, вона повністю визначається прямим вихованням і обставинами життя.

Не половина на половину, а сто відсотків на сто відсотків. Це важко уявити собі, але людина не може бути влаштована зрозуміло і просто.

Спадковість нескінченна, виховання нескінченне, й у сумі – нескінченний людський дух.

Таке твердження показує можливості виховання, і межі цих можливостей. Все від виховання? Ось і виховуй, намагаючись розширити та підняти дух дитини і свій власний дух. Все від спадковості? Не ламай дитину, не перероблюй і себе, приймай себе, своїх ближніх та своїх дітей такими, якими вони є. Діти не глина у твоїх руках, розум дитини не чиста дошка, де що хочеш, те й напишеш» [12, с. 46-47].

Сам підхід цього автора імпонує, хоча можна було б і посперечатися за дрібницями. Але чомусь не хочеться.

У людини дійсно все від спадковості – у тому сенсі, що їй від народження все дано (якщо виключити клінічні порушення норми): дано тіло виду Homo sapiens, вищий із можливих продукт матінки-природи (плюс неминучі та дуже важливі відбитки тривалого процесу антропогенезу). Тобто, дані тілесні структури, *здатні до розвитку під впливом позабіологічних факторів*, здатні до поглинання ідеального, *ідеальних форм* культурно-людської життєдіяльності і тим самим здатні працювати саме в *їх режимі*, за їх логікою, а не за схемами, інформація про які міститься в молекулах ДНК. І саме у цьому ж значенні у людини все від виховання, взятого в найширшому значенні.

Людині *від народження* все дано: й її тіло, і живі тіла дорослих, носіїв людської культури, і сама ця культура, представлена у формах діяльності та спілкування. Отже, людському індивіду *все було дано* і до його народження, і навіть до зачаття. Точніше, було *задане*, а «даним» це стане лише по мірі *власних зусиль* новонародженого у становленні справді людською істотою, ще точніше – по мірі *об'єднання* зусиль дорослих із його зусиллями. А в цьому процесі об'єднання сил-зусиль і відбувається незриме і таємниче – *рух ідеального як форми*, перетікання форми, *зняття форми* та перетворення її на спосіб активного ставлення, діяльності та *звернення до людей та до світу*.

У цих питаннях дуже важливим є власне *якісний теоретичний* підхід. Тому необхідно звернутися до ідей видатного філософа XX століття Е.В. Ільєнкова. У «соціологізаторстві» Евальда Васильовича Ільєнкова звинувачували і за життя, і тепер його зараховують до розряду тих, хто надмірно перебільшує роль соціального фактору та недооцінює, а то й зовсім заперечує значення фактору біологічного, а отже, є відвертим «соціологізатором» у розумінні людського буття . Що цікаво, обвинувачі як тоді, і зараз, посилаються одне й те саме висловлювання Э.В. Ільєнкова, анітрохи не обтяжуючи себе розглядом його *концепції загалом*.

Ось яка фраза російського філософа нібито дає безумовну основу для занесення Е.В. Ільєнкова до розряду «соціологізаторів»: «<…> усі без винятку специфічно людські функції мозку і структури, зо забезпечують їх,

на 100% – а не на 90 і навіть не на 99% – визначаються, а отже, і пояснюються виключно способами активної діяльності людини як істоти соціальної, а не природної» [3, с. 149]. Або з іншої роботи: «Все людське в людині – тобто все те, що специфічно відрізняє людину від тварини – являє собою на 100% – не на 90 і навіть не 99 – результат соціального розвитку людського суспільства, і будь-яка здатність індивіда є індивідуально здійснювана функція соціального, а чи не природного організму, хоча, зрозуміло, і здійснювана завжди природними, біологічно-вродженими органами людського тіла, зокрема – мозком» [2, с. 75]. Сказавши це, сам автор зауважує: «Така позиція багатьом здається дещо крайньою, перебільшено загостреною. Деяких товаришів лякає побоювання, що така теоретична позиція може повести на практиці недооцінку біологічних, генетично-природжених особливостей індивідів, навіть до нівелювання і стандартизації. Ці побоювання, мені здається, марні» [2, с. 75].

На підставі однієї фрази з робіт філософа робити далекосяжні висновки про його теоретичну позицію, та ще й заносити його в той чи інший розряд – справа малопродуктивна.

Суть питання, на наш погляд, у цьому, що позиція Е.В. Ільєнкова перебуває рішуче *по той бік* абстрактних міркувань про «два фактори» («спадковість» і «середовище», «вроджене» та «набуте»), а тому звинувачувати його у надмірному перебільшенні ролі одного з факторів («соціального») безглуздо. Філософ чудово розуміє теоретичні витоки як «біологізаторства» з «соціологізаторством», так і відомої та широко поширеної формули про «біо-соціальну» природу людини. Адже тут працює проста логіка здорового глузду, та Е.В. Ільєнков це чудово розуміє: «Здавалося б, все просто – людина, з одного боку, являє собою біологічний організм, особина виду Гомо Сапієнс, а з іншого – завжди виступає як член того чи іншого соціального організму, як представник суспільства на певному ступені його розвитку, отже – як представник певного класу, професії, тієї чи іншої соціальної групи. Щоб зрозуміти цю обставину, не треба бути ні філософом, ні лікарем. Це також очевидно, як і той факт, що Волга впадає у Каспійське море» [2 с. 72]. У Е.В. Ільєнкова ж – логіка інша, власне *діалектична*: «<…> людина – це не “з одного боку – соціальна, а з іншого – біологічна істота”, яку можна розчленувати – хоча б подумки – на ці дві сторони, а істота у буквальному смислі слова *діалектична*. Це означає, що будь-яке соціальне відправлення, будь-яку дію, будь-який прояв соціального життя в людині забезпечуються біологічними механізмами, насамперед – механізмами нервової системи. З іншого боку, все біологічні функції організму людини настільки підпорядковані виконанню його соціальних функцій, що вся біологія стає лише *формою прояву* зовсім іншого за природою начала» [2, с. 72]. Зазначимо: вся біологія людини виявляє не власне себе, своє, а інше, це лише *форма прояву*

людського, культурно-історичного. Проте найчастіше справу *представляють* протилежним чином, навпаки: як багато в житті соціальномі виступає формою прояву саме біологічного начала (агресія, егоїзм, сексуальні потяги, материнський інстинкт, інстинкт соціальності та ін. вигадки). Тут – *представлення*, у Ільєнкова – *поняття*.

Отже, філософ жодним чином не ігнорує, не відкидає біологічне в людині, але наполягає на *адекватному розумінні* його: «Наявність медично-нормального мозку – це одна з матеріальних передумов (повторимо це ще раз) особистості, але ніяк не сама особистість. Адже особистість і мозок – це принципово різні за своєю "сутністю" "речі", хоча безпосередньо, у тому фактичному існуванні, вони пов'язані одне з одним <…> нерозривно <…>» [5, с. 327]. «Від початку і до кінця особистість – це явище соціальної природи, соціального походження. Мозок же – лише матеріальний орган, за допомогою якого особистість здійснюється в органічному тілі людини, перетворюючи це тіло на слухняне, легко кероване знаряддя, інструмент своєї (а не мозку) життєдіяльності. У функціях мозку виявляє себе, свою активність зовсім інший феномен, ніж сам мозок, зокрема особистість» [5, с. 328]. При цьому Е.В. Ільєнков не бере людську тілесність абстрактно, тобто односторонньо. Вона включає неодмінно одухотворене тіло іншої людини (для немовляти – насамперед дорослого), і навіть «неорганічне тіло» людини, продукти культури та цивілізації, речі, створені людиною й у людини. Ігнорувати існування цього «другого» тіла людини означає прирікати себе *на рішуче нерозуміння природи людини*. «Тілесність» особи Е.В. Ільєнков розуміє як ансамбль «предметних, речовинно-відчутних відносин даного індивіда до іншого індивіда (до інших індивідів), опосередкованих через створені і створювані їх працею речі, точніше, через дії з цими речами (до яких належать і слова природної мови)» [5, с. 344]. Тому він розгадку «структури особистості» шукає у «просторі поза органічним тілом індивіда і саме тому, хоч як парадоксально, – у внутрішньому просторі особистості. У тому самому просторі, в якому спочатку виникає людське ставлення до іншого індивіда (саме як реальне, чуттєво-предметне, речовинно-відчутне відношення), яке "всередині" тіла людини ніяк не закладено, щоб потім – унаслідок взаємного характеру цього відношення – перетворитися у те саме "ставлення до себе", опосередковане через ставлення "до іншого", що й становить суть особистісної – специфічно людської – природи індивіда» [5, с. 344-345]. Тому "тілом" особистості є не окреме тіло особини виду "homo sapiens", а щонайменше два таких тіла – "Я" і "ТИ", об'єднаних ніби в одне тіло соціально-людськими узами, відносинами, взаєминами [5, с. 329].

Не треба приписувати Е.В. Ільєнкову і тезу про вирішальну роль «середовища» у формуванні особистості. Не був він прихильником «теорії середовища», більше того, їдко висміював її абстрактність та теоретичну

неспроможність. Жодне «середовище» не виховує особистість – будь воно хоч тричі «соціальним». Опонентами Е.В. Ільєнкова «середовище» зазвичай трактується «як якийсь поза індивідів існуючий безособовий механізм, як гігантський штамп, що намагається вдрукувати в кожен «мозок» одну і ту ж психічну схему. Якби справа була так, то в біологічній неоднаковості мізків довелося б бачити єдину причину тієї обставини, що "відбитки" соціального штампу щоразу виходять різні, що варіюються. Але "середовище", про яке йдеться, інше. Це завжди конкретна сукупність взаємовідносин між реальними індивідами, різноманітно розчленована в собі <…> на <…> нескінченно різноманітні вузли та ланки, на локальні "ансамблі" всередині цих основних протилежностей, аж до такого осередку, як сім'я з її "внутрішніми" відносинами між індивідами, у чомусь завжди дуже схожа, а в чомусь зовсім несхожа з іншою такою ж родиною. Та й усередині сім'ї взаємини між індивідами, що складають її, теж згодом змінюються, й іноді дуже швидко – іноді протягом годин і навіть лічених хвилини» [5 с. 350-351]. У межах такого розуміння всілякі розмови про «середовище» виглядають, м'яко кажучи, недоречними.

Не якесь міфічне «середовище» має вирішальний вплив на людину, а – *світ*, якщо взяти цю категорію відповідно до роздумів В.В. Бібіхіна [1]. Не світ взагалі, зрозумілий ще й абстрактно, у власне *буття-у-світі* (сам *спосіб* цього буття) індивіда, що входить у людське життя. Зазвичай люблять говорити про вплив «поганого оточення». Чому на одну дитину приблизно те саме «середовище» вплинуло, а на іншій – не залишило відчутних слідів? Напевно тому, що в одному випадку утворився *світ*, який для даного суб'єкта став *своїм світом* (і він живе у мирі з цим світом, оскільки тут він знаходить співчуття і співдумність, тут «мене розуміють» і вийти з такого світу, «не розірвавши свого серця» – неможливо), а для іншого – не став таким, залишився досить байдужим оточенням, саме – *середовищем*.

Немає можливості у межах цього тексту розкривати реальні способи присвоєння індивідом специфічно людських способів діяльності та спілкування, про які йдеться у роботах Е.В. Ільєнкова та її послідовників, проте хочу зауважити, що вони не зводяться до «інтеріоризації», яка часто розуміється як просте засвоєння зовнішнього алгоритму.

Е.В. Ільєнкову і донині (а останнім часом навіть гостріше) ставлять у провину заперечення їм *вродженості* людських здібностей, а точніше – їхньої *генетичної фіксації*. При цьому змішують «задатки» та «здібності», а філософ ще 1968 року попереджав, що їх у жодному разі *не можна плутати*. Задатки як анатомо-фізіологічна особливість організму неспецифічні, здібності ж – синтетичні. О.В. Мареєва зауважує: «Синтетична діяльна здатність – принципово інша якість, в порівнянні із задатком» [6, с. 37]. На їхньому ототожненні, крім усього іншого, і

будується ідея про вродженість тих чи інших талантів. До речі, О.В. Мареєва висунула дуже цікаву тезу, згідно з якою не тільки біологічне знімається в соціальному, але на рівні індивіда має місце і зворотний процес: «Тут соціальна якість як загальна при народженні індивідуальності має бути знята в окремому тілесному. Якщо діалектика ідеального означає, що форма діяльності в культурі покладена як форма речі, то загальна соціальна якість при формуванні здібностей занурюється в основу окремого і створює об'єктивну видимість природного таланту. Соціальна якість "виглядає" як тілесна особливість» [6, с. 37]. Ось реальна *онтологічна основа ілюзій* про вродженість талантів. «Саме тому, що соціальна якість якраз усередині, на задньому плані, а його тілесний прояв зовні, ця якість легко одягає маску нібито природної. Коли зовнішній тілесний момент постає як невіддільне від індивідуальності, більше, як його необхідна форма, народжується видимість органічного походження самої індивідуальності. Специфічна діяльна здатність формується та розвивається на ґрунті соціального цілого. Але її тілесний бік, вбудовуючись в особливу здатність, якраз і створює аберацію вродженості. Спресованість компонентів здібності, їх зняття у зовнішній тілесній дії провокують уявлення про природний талант. Саме в такому діалектичному обертанні, коли загальне занурюється, перетворюючи, в основу індивідуального, діяльна здатність постає як тілесна якість, – quid pro quo – одне замість іншого – нібито природне» [6, с. 38].

Евальда Ільєнкова не можна заносити до розряду *соціологізаторства* саме тому, що в нього інша логіка підходу до проблеми – власне *діалектична*. Тільки так, у контексті *діалектичного мислення* можна покінчити з нерозумним дуалізмом «*біосоціального*».

Що ж до «вродженого», то чи можна на рівні сучасної науки більш-менш чітко розрізнити, що серед особливостей завжди унікального новонародженого немовляти обумовлено генами, а що – умовами його внутрішньоутробного розвитку, вплив на який протягом цілих 9-ти місяців мають безумовно соціальні фактори? У спектаклі бразильського драматурга Гільєрме Фігейредо «Лисиця і виноград» раб Езоп дає пораду своєму господарю філософу Ксанфу, який пообіцяв з дуже нетверезих очей випити море, як «зберегти обличчя»: так, я обіцяв випити море, але тільки море; якщо ви зможете відокремити морську воду від прісної, яку несуть річки, що впадають у нього, я виконаю обіцяне. – Так і я згоден повірити у «природженість» тих чи інших людських здібностей, якщо ви зможете *відокремити* власне генетичну інформацію (зрозуміло, без клінічних порушень) від особливостей внутрішньоутробного розвитку немовляти…

Примітний факт: якось один з авторів даної статті поділився радістю зі своїм добрим знайомим філософом (до речі, дуже освіченим, мислячим та гідним професіоналом), що побачив *осмислений погляд* своїх онучок-

двійнят, якім виповнилось від народження всього три тижня. У відповідь було сказано: ось бачиш, соціалізація ще не почалася, а осмисленість в очах є; як же ти після цього можеш продовжувати заперечувати «вроджене», не в пологовому будинку їм же «імплантували» свідомість. – Як казав Евальд Васильович Ільєнков, «є від чого прийти у задумливість»… Як же так – «соціалізація ще не почалася»? І тут раптом стало чітко зрозуміло, що у сучасному науково-освітньому дискурсі розуміють під «соціалізацією» (**адаптація** індивіда до вимог соціуму, засвоєння зовні заданих соціальних норм і правил, «прищеплення цінностей» тощо). Щоправда, це вже окреме питання, із цим концептом взагалі треба спеціально розібратися, але не зараз. Варто згадати, як Е.В. Ільєнков іронізував над словосполученням «соціалізація особистості»: виходить, що незалежно від суспільства, культури якимось загадковим чином виникає особистість, яку тепер *належить соціалізувати*. Соціалізується, підкреслює Ільєнков, *органічне тіло* індивіда, але аж ніяк не особистість. Від себе додам: особистість, що сформувалася в процесі діяльного спілкування (суспільно-людської, а не просто «соціальної», діяльності), соціум з його інституалізованими та відчуженими структурами, якраз і прагне *соціалізувати*, пристосувати (адаптувати) *до себе*, перетворити її на функцію своїх структур. Сама ж особистість як така розвивається саме у *неадаптивній діяльності*. Соціум *не породжує* особистість, він її *використовує*. Та давайте ж зрештою розрізнятимемо власне *суспільне* і *соціальне* (соціумне), як це пропонують Ф.Т. Михайлов та О.О. Хамідов!

Зовсім не віриться, що явна *осмисленість погляду* немовлят, що з'явилася на третьому тижні їхнього буття серед нас, людей, була їм «вроджена», була запрограмована у молекулах ДНК. Та не з'явилася б ніколи ця осмисленість, якби немовлята не бачили суцільно *зверненого до них зі смислом* погляду батьків, бабусь та дідусів! Ах, «соціалізація» ще не розпочиналася? Зате **олюднення** – відбувалось з самого початку. Втім, про це чудово пише Фелікс Михайлов: «Людське немовля – живе джерело енергії, що спрямоване до нас і яке запитує суб'єктивного відгуку хоча б і на найвітальніші потреби організму, що формується. Немовля починає жити не “інформацією”, а “шумом” нашого життя. У звучанні різних голосів, у шумі вітру за вікном, у дзвоні посуду, у пластиці та кольорі оточуючих нас “розумних” речей тощо, тощо. воно чує і бачить, відчуває і нюхає лише одне: наше співчутливе звернення до нього. Воно і лише воно формує його здатність суб'єктивно та інтенційно керувати нами як власними природними органами. Воно і тільки воно, що використовує (в їх єдності) всі предметно-чуттєві носії афектів і емоцій, що несуть смисли, для спорідненості з афективними смислами його звернень до нас, що формуються, пробуджує у ньому суб'єкта власних потреб, образів, почуттів і волі» [9. с. 549-550]. Новонароджене немовля, розвиваючись, перебуває в

суцільній енергетиці смислів: «Простір життя немовляти наповнений з перших же моментів його відокремленого буття ним самим ще не усвідомлюваним, але реальним смислом і емоціями, які несуть смисли, бо це не що інше, як реальне простір духовного спілкування людей, що ні на мить не вщухає, лише таким чином здатних відтворювати своє, зокрема і суто фізичне, "біологічне" буття [8, с. 199]. І спробуй тут суто абстрактно співвідносити «соціальне» і «біологічне» – адже «у кожному акті життєдіяльності дитини, будь-яка власне людська, тобто, до інших звернена, тілесна функція можлива остільки, оскільки вона мотивована спільним із близькими дорослими "смислочуттям" деякої культурної реальності, а будь-яке переживання реальності, що сприймається, можливе лише в організмовому акті звернення до близьких дорослих» [8, с. 197].

Варто зауважити: дуже часто слово «вроджене» ми вживаємо з різних приводів і дуже метафорично. Вільям Сомерсет Моем у романі «Тягар пристрастей людських» характеризує один із персонажів: «вона була вроджено лінива», «вона була вроджено неохайна». Навряд чи йдеться про генетичну зумовленість. Так само, коли говориться, що джентльменові почуття честі властиве «від народження».

Що ж до «набутого», то воно *не менш абстрактне*. Все набагато складніше. Часто тих, хто рішуче заперечують вродженість специфічно людських здібностей, звинувачують у тому, що вони – прихильники концепції «всемогутності виховання». У жодному разі. Виховання зовсім не є «всемогутнім», по-перше, тому, що дитина – не глина в руках вихователя. Дитина розвивається лише *в міру власної активності*, а не активності дорослих, але форми цієї активності задаємо ми у своїх суцільних зверненнях до дитини. Яка наша запропонована форма увійде в її душу *настільки глибоко*, що тут же буде перекинута на нас, на світ як його власна настільки, що цими привласненими формами вона звертатиметься до світу, освоюватиме його, освоюватиметься в ньому, а яка ні – нам не відомо. Тому ми й постійно відчуватимемо *опір* нашим – розумним чи не дуже або дуже нерозумним – виховним «впливам».

Феномен *інтеріоризації* дуже загадковий. Відповідно до культурно-історичної традиції в психології інтеріоризація є не просто переходом у «внутрішнє» чогось зовнішнього, перехід його всередину, у зміст суб'єктивності. Тут складніше: форма (спосіб побудови) *спільно-розділеної діяльності* освоюється, переходить у «внутрішній план». Стосовно цього «переходу» видатний психолог О.М. Леонтьєв спеціально зазначав, що жодного заздалегідь готового «внутрішнього плану» самого по собі немає, він якраз в актах інтеріоризації *утворюється*. Із цим сперечався С.Л. Рубінштейн, висуваючи тезу: зовнішнє засвоюється через внутрішні умови, бо щось можна інтеріоризувати лише за наявності того, *чим* інтеріорізуєш. Щоправда, під «внутрішніми умовами» С.Л. Рубінштейн так чи інакше

припускав *деякі вроджені* структури. А чому б не припустити таке: у новонародженого готової (вродженої) нейродинамічної структури інтеріоризації немає, але є *можливість її формування як нового функціонального органу*. Іншими словами, сама **форма** інтеріоризації (інтеріоризація як форма) розпредменюється, освоюється немовлям, і далі за мірою її сформованості, розвиненості й відбувається подальша, наступна інтеріоризація. Отже, спочатку «входить» *форма освоєння*, що забезпечує подальше освоєння. Щось було схоплено і відразу стає способом «схоплювання» наступного змісту. Але ж виникає питання: а за допомогою чого на боці нейродинаміки дитини здійснювалося *первинне* «схоплювання», щоб інтеріоризувати сам метод інтеріоризації? – І так, зрозуміло, можна піти у дурну нескінченність. Тут треба було б звернутися до думок Л.С. Виготського про конвергенцію природної та культурної ліній у розвитку нормальної дитини, про вищий та складний синтез біологічного та культурного *всередині* власне суспільно-культурної, – але ця тема вимагає окремої розмови.

Однак у межах запропонованої гіпотези можна *поміркувати* над наступним: а чи не пошукати підстави у *відмінностях здібностей* людей не у «вроджених структурах» і навіть не у соціальних, цілком соціально-історично визначених, обставинах (з останнім – досить ясно), а саме у *відмінностях тих форм інтеріоризації*, які були *первинно освоєні* немовлям і які так чи інакше серйозно починають *визначати форми* та зміст того, що розпредметнюється ним тут же і надалі? А в контексті нашого твердження про те, що не «середовище», а світ, *свій світ* – «впливає» на дитину, логічно припустити, що інтеріоризація походить не з чогось принципово зовнішнього (звідти надходить лише інформація), але лише *у контексті так зрозумілого світу*. Отже, слід подбати про те, щоб межі цього *свого світу* для дитини неодмінно розширювалися, щоб ніщо істинно людське не було чужим, а зміст його наповнювався не просто «корисним» для життя і виживання, «успіху», а *високою культурою* як власне людським способом *звернення* до людей і до себе самого.

Повернемося до «набутого» та «того, що набувається». Виховання аж ніяк не «всемогутнє», оскільки *ми ще не знаємо* дійсних закономірностей у всій їхній конкретності становлення людської суб'єктивності, не кажучи вже про закономірності визрівання таланту. Щоправда, *дещо істотне* тут ми знаємо і цілком достовірно. Е.В. Ільєнков, аналізуючи досвід роботи зі сліпоглухонімими дітьми, стверджує, що «можна і потрібно виховувати такі специфічно людські потреби, як потреба в особистості іншої людини, у знанні, у красі, у грі розуму. А якщо ці потреби сформовані і стали невід'ємним надбанням індивіда, то на їхньому ґрунті вже з необхідністю дасть свої перші (спочатку, зрозуміло, непомітні та боязкі) пагони талант. Якщо не сформовані (або щеплені лише формально, у формі красивих фраз)

– і талант не виникне» [4]. Ось чому талант – **норма** людського розвитку, адже у вихованні названих високих потреб немає нічого надприродного, неможливого. А ось *бездарність* – продукт бездарної школи, тупості – як професійної, і просто людської – вихователів усіх рівнів. Адже коли ми вчимо дитину чогось, суть справи визначається тим, **як** ми вчимо. Формально освоєні знання привчають до формалізму, навчання виключно заради оцінки (суми балів) виховує дух продажності, казенно-зовнішнє засвоєння норм моралі веде до відвертого ханжества, примусові культпоходи в театр надійно прищеплюють огиду до високої культури.

Люди не просто «впливають» один на одного, вони здатні *входити у зміст суб'єктивності* один одного на *різні рівні глибини*. Щось може залишити в нас просто слід, іноді – подряпини чи навіть шрами, щось стає нашою здатністю, нашим віданням та баченням. А ось *хтось* може надовго буквально *оселитися в нашій душі*, **визначаючи нас зсередини**, будучи присутнім в нас. Про це добре сказано розумним психологом наших днів В.А. Петровським, автором концепції «відображеної суб'єктності»: «Відображуваний суб'єкт настільки глибоко проникає у духовний світ суб'єкта, який здійснив відображення, що Я цього останнього виявляється внутрішнім і радикальним способом опосередковане взаємодією з першим, постає як істотно визначене (або “покладене”) ним. <…> Отже, відображена суб'єктність, не будучи тільки образом, постає як продовження однієї людини в іншій, як сенс першої для другої, у динаміці визначень буття останньї. Фактично йдеться про інобуття однієї людини у другій» [10]. Тут уже та ситуація, про яку апостол говорив: «Не я живу, а Христос живе в мені». У цьому сенсі людська особистість у своїх глибинах має властивість *полісуб'єктності*. Оскільки нам **не дано знати, на яку глибину суб'єктивності** дитини «входить» той чи інший зміст, на якому рівні він «зачепиться» або раптом утворить якийсь **особливий суб'єктний** центр, ми й рятуємося від незнання казочками про «вродженість».

За розмовами про «вродженість» ховається не просто наше незнання, а саме: небажання *нести відповідальність*. І відверте небажання *мислити*. Спостерігаючи за життям і розвитком згаданих вище дітей-двійнят (для одного автора – онучок, для другого – донечок), а точніше – беручи участь всією істотою своєю в їхньому житті, весь час ловимо себе на думці: *ми не розуміємо, звідки що береться*, чому вони такі різні і такі славні. Тільки ось списувати хоч щось на «вроджене» – свята правда – *не хочеться*. Намагаємось *зрозуміти*. І згадується теза доктора психологічних наук О.В. Суворова (того самого Сашка Суворова з легендарної ільєнківської «четвірки») про «презумпцію соціальності»: «Я не заперечую існування суто біологічних причин виникнення тих чи інших психолого-педагогічних проблем. Але наполягаю на тому, що перш ніж звертатися до пошуку причин у цій сфері, їх треба пошукати ближче – у сфері соціальних

відносин. У сфері родовий, а не видовий. <...> Я це називаю “презумпцією соціальності” під час аналізу причин виникнення психолого-педагогічних складнощів». Тобто «йдеться про визнання більш імовірними та достовірними найближчих причин явища, що лежать у тій же сфері, де це явище виникає і існує. І дотримання цієї презумпції соціальності – лише елементарна наукова послідовність» [13].

Видатний мислитель ХХ століття М.О. Ліфшиць якось зазначив, що *вихована людина* є такою, у котрій всі набуті знання та навички стали другою *природою* або культурою, увійшли *у плоть і кров*, засвоєні *органічно* і виявляються *вільно, невимушено*. – Чудовий критерій саме вихованості. Але як легко тут же, виявивши подібний факт у наявності, віднести його до «генів», «вродженого», бо не можна ж справді так просто взяти і «набути» (як щось «благопридбане») подібну *невимушеність, органічність, свободу*… Без успадкування якихось «ознак» навряд чи обійшлося. – Так будує собі «картину» здоровий глузд. Але якщо *подумати*?

Все ж таки краще зупинитися на великому Сократовому «не знаю», а точніше – «**я знаю, що не знаю**». Це конкретніше та відповідальніше. Так, ніхто не заперечує, що людські немовлята від народження – *різні*, навіть якщо це двійня. Проте, наскільки «небайдужі» ці відмінності для людського, особистісного розвитку? І чи знаємо ми достовірно, якою мірою індивідуальні особливості (відмінності) генетичної інформації (спадковості) вплинули (або ще вплинуть) на *розвиток власне людських здібностей*, на *освоєння досвіду культури*, і взагалі – *чи здатні* вони вплинути – радикально чи якось, частково?

Педагогіка взагалі досі, як зазначає Ф.Т. Михайлов, ще не має своєї фундаментальної рефлексивної теорії, вона не подбала про формуванні загальних *мір мислимості* свого предмета, тобто *категорій*, запозичуючи їх або з уявлень здорового глузду, або з посередніх філософських книжок. Те саме стосується і психології. – Отже, не знаємо. Але бавимо себе байками про «вродженість». Чесніше було б просто сказати: *не знаємо*. Але намагатимемося дізнатися – у міру дорослішання наших наук, у міру *освоєння досвіду філософського мислення* у його класичних зразках. У тому числі - і робіт Е.В. Ільєнкова, Ф.Т. Михайлова, М.О. Ліфшиця, В.В. Давидова. Ми переконані, що їхня спадщина – аж ніяк не вчорашній день нашої філософії і – на жаль, не сьогоднішній, судячи з тенденцій, але якщо і не завтрашній, то післязавтрашній – *неодмінно*. Інакше ми нічого путнього, істинного не зрозуміємо у наших дітях.

Таким чином, на наше переконання, так звані «*природні нахили*» жодним чином не можуть бути «вродженими» – в смислі *детермінованими особливостями структур молекул ДНК індивіда*. Їхня природа – зовсім іншої «природи». До речі, саме поняття «природа» вельми неоднозначне.

Варто пригадати хоча б *шість значень* терміну «природа» у «Метафізиці» Аристотеля. Іноді вказують на близькість ідей «сродної праці» Г.С. Сковороди до вчення стоїків про «життя у злагоді з природою». Однак це стоїчне вчення аж ніяк не схоже з подібними ідеями доби європейського Просвітництва. Все живе, вчили стоїки, має природну властивість – самозбереження. А у людини «самозбереження» означає жити відповідно до вимог розуму: тільки таким чином людина може жити у злагоді із власною природою.

Стосовно ж природного у людини не зашкодить звернутись до думок молодого К. Маркса стосовно стосунків мужчини і жінки: «Безпосереднім, природним, необхідним відношенням людини до людини є *відношення мужчини до жінки*. У цьому *природному* родовому відношенні відношення людини до природи безпосередньо міститься її відношення до людини, а її відношення до людини є безпосереднім його відношенням до природи, її власним *природним* призначенням. Таким чином, у цьому відношенні *проявляється у чуттєвому* вигляді, у вигляді наявного *факту* те, наскільки стала для людини природою людська сутність, або наскільки природа стала людською сутністю людини. З характеру цього відношення можна, отже, судити про ступінь загальної культури людини. З характеру цього відношення видно, якою мірою *людина* стала для себе *родовою істотою*, стала для себе *людиною* і мислить себе такою. Відношення мужчини і жінки є *найприроднішим* відношенням людини до людини. Тому в ньому виявляється, якою мірою *природна* поведінка людини стала *людською*, або якою мірою *людська* сутність стала для неї *природною* сутністю, якою мірою її людська природа стала для неї *природою*. З характеру цього відношення виявляється також, якою мірою *потреба* людини стала *людською* потребою, тобто якою мірою *інша* людина в якості людини стала для неї потребою, якою мірою сама вона, у своєму найбільш індивідуальному бутті, є разом із тим суспільною істотою» [7]. Звернемо увагу: Маркс не говорить про поєднання у стосунках між мужчиною та жінкою даного від природи і даного від культури. Тут немає логіки «з одного боку, з іншого боку». У Маркса – чиста діалектика. Суто *людське* (суспільне, культурно-історичне) **стає природою людини**. І саме в цю природу необхідно пильно вдивлятись, «пізнаючи самого себе». Природне, *сродне* – те, що утворилось у тобі, у твоєму людському єстві **на самій справжній глибині**, що вже **стало невід'ємним від тебе**. І саме розгортанню такого «сродного» ти й присвячуєш своє власне життя. Або не присвячуєш. І тоді – будеш приреченим на нещастя.

Тому «сродна праця» – вельми непростий концепт. Він вимагає серйозного відношення, напруги, труда думки. А сама «сродна праця» як *реальність життєвого процесу* особистості так само потребує

зосередження ума і серця. За помилки на цьому шляху розплата занадто болісна.

Література

1. Бибихин В. В. Мир. – Томск: Водолей, 1995. – 144 с.
2. Ильенков Э.В. Биологическое и социальное в человеке // Школа должна учить мыслить. М.: МПСИ; Воронеж: МОДЭК, 2002, с. 72-77.
3. Ильенков Э.В. Психика и мозг (Ответ Д.И. Дубровскому) // Вопросы философии, 1968, № 11, с. 145-155.
4. Ильенков Э.В. Становление личности: к итогам научного эксперимента [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://caute.ru/ilyenkov/texts/genpers.html
5. Ильенков Э.В. Что же такое личность // С чего начинается личность. 2-е изд. М.: Политиздат, 1983, с. 319-358.
6. Мареева Е.В. «Загорский эксперимент» и иллюзия врожденности таланта // Вестник Казахстанско-Американского Свободного Университета. Выпуск 5: Вопросы психологии. Личность, образование, общество, 2015, с. 34-39.
7. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года [Елекронний ресурс]. – Режим доступу: http://psylib.org.ua/books/marxk01/txt07.htm
8. Михайлов Ф.Т. О душе // Избранное. М.: Индрик, 2001, с. 183-254.
9. Михайлов Ф.Т. Образование философа // Избранное. М.: Индрик, 2001, с. 528-552.
10. Петровский В.А. Личность в психологии: парадигма субъектности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://www.bim-bad.ru/docs/lichnostq_v_psihologii_v.a._petrovskij.pdf
11. Сковорода Григорий. Разговор, называемый Алфавит, или Букварь мира [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://varsavva.narod.ru/alphavit.html
12. Соловейчик С.Л. Последняя книга. – М.: Первое сентября, 1999. – 464 с.
13. Суворов А.В. Презумпция социальности при анализе причин задержки детского развития [Электронный ресурс]. – Режим доступа: http://on2.docdat.com/docs/2831/index-217661.html?page=3

НАШІ АВТОРИ

Бодак Валентина Анатоліївна, доктор філософських наук, професор, ректор Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного.

Возняк Володимир Степанович, доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Возняк Степан Володимирович, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії, соціології та релігієзнавства Прикарпатського

національного університету імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ).

Войтків Леся Василівна, кандидат філософських наук, викладач суспільних дисциплін КЗЛОР «Самбірський фаховий педагогічний коледж імені Івана Филипчака».

Галущак Мар'яна Степанівна, кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Кирилюк Олександр Сергійович, доктор філософських наук, професор, завідувач Одеською філією Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України.

Лімонченко Віра Володимирівна, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка.

Мафтій Анна-Любов Валеріївна, аспірант кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

Панков Георгій Дмитрович, доктор філософських наук, професор, професор кафедри культурології та медіакомунікацій Харківської державної академії культури.

Суходуб Тетяна Дмитрівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії науки та культурології Центру гуманітарної освіти Національної академії наук України (Київ).

Фоменко Людмила Костянтинівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

Хазін Володимир Олександрович, старший викладач Відокремленого структурного підрозділу «Гуманітарно-педагогічний коледж Мукачівського державного університету».

Янко Жанна Василівна, кандидат філософських наук, доцент, доцент кафедри філософії імені професора Валерія Григоровича Скотного Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка

З М І С Т

Суходуб Тетяна (Київ). Сократівський діалог Г.С. Сковороди: моральнісно-особистісні вибори філософа …… 4
Бодак Валентина (Дрогобич). Релігійний зміст творчості Г.С. Сковороди …… 16
Кирилюк Олександр (Одеса). Григорій Сковорода про стратегії життя у «четвертому світі» ……..21
Мафтій Анна-Любов (Дрогобич). Світ спіймав мене, але не втримав…. 42
Лимонченко Вера (Дрогобыч). Мір ловил нас и поймал ……... 44
Хазін Володимир (Мукачево). До питання про особистість Г.С. Сковороди (за дослідженнями Віктора Петрова «Особа Сковороди») ……53

Фоменко Людмила (Дрогобич). Особа Григорія Сковороди: моральна площина ……...61
Галущак Мар'яна (Дрогобич). Діалог потрібної частоти (або в чому краса філософії Григорія Сковороди?) …… 66
Войтків Леся (Самбір). Деякі рефлексії стосовно кордоцентризму як принципу та вчення Григорія Сковороди про серце ……69
Панков Георгій (Харків). Досвід антропології «вглядування у себе» у пролозі сковородинівського «Наркіса» ……..76
Панков Георгій (Харків). Персоналістичні аспекти у сковородинівському «Наркісі» ……85
Панков Георгій (Харків). «Не буде плоттю ситий дух» ……..94
Панков Георгій (Харків). Смерть як життєвий регулятор у «Саді божественних пісень» Г. Сковороди ……. 103
Панков Георгій (Харків). Напоумлення у діалогах Г. Сковороди ……111
Панков Георгій (Харків). Фігури Аристотеля та біблійного Авраама у контексті сковородинівської «Антропології пошуку» ……121
Янко Жанна (Дрогобич). Проблема щастя та «сродної праці» Сковороди у контексті сучасної освіти ……. 130
Возняк Володимир (Дрогобич), **Возняк Степан В.** (Івано-Франківськ). Міркування стосовно концепту «сродна праця» (якою мірою «природні нахили» є вродженими?) ……135

Наші автори ……149

Наукове видання

Філософська та художньо-літературна творчість Г.С. Сковороди у контексті проблем сучасного людського буття

Матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної конференції
(Дрогобич, 2021)

Редакційно-видавничий відділ
Дрогобицького державного педагогічного
університету імені Івана Франка

Головний редактор
Ірина Невмержицька

Технічний редактор
Ольга Лужецька

Коректор
Уляна Куцик

Здано до набору 14.06.2022 р. Підписано до друку 20.06.2022 р. Формат 60х90/16. Ум. друк. арк. 9,4. Зам. № 29.

Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка (свідоцтво про внесення до державного реєстру видавців, виготовників та розповсюджувачів видавничої продукції ДК № 5140 від 01.07.2016 р.). 82100, м. Дрогобич, вул. І. Франка, 24, к. 43, тел. 2 – 23 –78.