

Тетяна Суходуб (Київ)

СОКРАТИВСЬКИЙ 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 співбесіднують 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 незнання, 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 *самопізнання* 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 незнання 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 бесіднують 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 не випадково 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 *недогматична*. 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 *співрозмовник*, 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 несправедливих 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 мандрювання 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 *неприйняття*. Причина одна – не можна мислити, коли дозволено *немислення*. 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... Доля філософів якраз і вказували 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, неприйняття обивательського стибу 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 розвинути 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, якою 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 обурился*. 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 самотійно... 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 нудзі як світовідчутті, що так мучив В.С. Соловйова... Не можна не відзначити і ту обставину, що песимізмом, трагічним умонастроєм буде переповнена і вся некласична філософська думка (від А. Шопенгауера, С. К'єркегора, Ф. Достоевського 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 *неприхильності* 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 стрункості 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 честолобства. 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 самопізнання, 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); мікркосму (малий світ, «мирок», «мирик», людина) – світ людини, соціуму; символічний світ (біблійний світ) – таємноподібний, що є системою символів, що говорять про невидиму природу. 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 природою», 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 природи, 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 сквородинське 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 *надзавдання* – 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 не випадково.

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 *самопізнання*, *самоповагу*, 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 витoki 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 *неістинним* 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 другу 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 «рацію»: «... 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.