



Денис Прокопов

У ПОШУКАХ
❖ ВТРАЧЕНОЇ
ІСТИНИ: ❖
Г. СКОВОРОДА
І ПРОБЛЕМА
❖ ЕПІСТЕМО-
ЛОГІЧНОГО ❖
МАНДРУВАННЯ



н амагаючись відповісти на цілу низку конкретних запитань, що постають у процесі вивчення гносеологічної проблематики в творчості Г. Сковороди, ми так чи інакше мусимо вказувати на певні факти рецепції тих чи інших здобутків філософської думки, які мали місце в теоретичних розробках цього українського мислителя. Та разом з тим, ми повинні постійно мати на увазі, що, порушуючи питання про пізнання істини, ми зіштовхуємося з однією з тих одиничних «інтенсивностей», які зумовлюють собою взагалі будь-яку можливість філософування.

Очевидно, оо теоретичне питання про істину належить до сфери безумовного сенсу чи логіки існуючого, і тому будь-яка спроба стандартизації визначення істини на кшталт *тоге geometrico*) обертається, за висловом В. Соловйова, «на поганий жарт» Це, в свою чергу, призводить до того, що згадуване поняття рецепції може бути застосоване лише у своєму загальному значенні історичної аналогії. Отже істина, чи питання про її сутність,

¹ Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Соч.: В 2-х т. — М.: Мысль. 1990. — Т. 2. — С. 230.

виявляється зовсім нерівноцінною навіть стосовно кантівського питання про можливість філософії. Для філософського типу дискурсу істина залишається самоприховувальною-саморозкривальною проблемою, яка в кожній розвідці розчиняється чи то у вигляді аналізу своїх предикатів, чи з точки зору можливостей свого існування, чи як питання критерію. І в першому, і в другому випадках істина має розглядатись як буттєвий феномен, натомість питання про критерій істини має своїм підґрунтям розуміння істини як правильності погляду (*idea*), себто однієї з характеристик пізнання того, що існує. Співвідношення цих площин розгортання проблематики істини у кожній окремій філософській системі значною мірою і утворює ту специфічність, що дає змогу вести мову про творчий доробок того чи іншого мислителя поряд із філософською аналогією.

Пошук істини, так само як і визначальна внутрішньо гносеологічна вимога певної ідентифікації знання, є безсумнівним фактом. Ба більше, наявність такого руху-пошуку — «руху миттєвого переходу», як його окреслює Валерій Подорога¹, — є необхідною умовою не лише досягнення істини, а й самої можливості і її існування, і її здійснення: «без усебічного і ґрунтового розшукування і навіть хибування неможливо збагнути істину» (Parm. 13be)². Однак при цьому не викликає жодних сумнівів і факт існування певної, хай навіть і «пустої», форми, яка обумовлює шлях пошуків і водночас здобуває своє наповнення завдяки тому процесу, який вона інтендує: «і всяка думка підлю по землі повзе, та є у ній око голубки, що дивиться поверх потопних вод на прекрасне зображення істини»³. Адже з самого початку ми знаємо, що шукати. Сковорода про це пише так: «та й хіба можеш ти бути бадьорий, коли позбавлений необхідного тобі? Як зможеш мати щось, не знайшовши? А як знайдеш, не впізнавши? А як упізнаєш, коли позбавлений найсолодшого і найблаженнішого свого керманича?»⁴. Вже в давні часи було звернуто увагу на цей парадоксальний факт: якщо є бажання пізнати істину, потяг до неї, то виходить, що вона нам уже задалегідь, ще до того, як розпочалося саме пізнання, відома. Ми повинні бути «причетні знанню самому по собі» (Parm. 134c), предметом якого є істина як така, бо *ignoti nulla cupido*.

Проте, на деякий час залишивши осторонь питання про походження цієї первинної тенденції, — адже й справді до лаконічної Аристотелевої тези «всі люди за природою («фізично») праг-

¹ Подорога В. А. Выражение и смысл. — М.: Ad Marginem, 1995. — С. 111.

² Цит. за: Платон. Собр. соч.: В 4-х т. — М.: Мысль, 1994. — Т. 2, 3.

³ Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. — К.: Обереги, 1994. — Т. 2. — С. 12.

⁴ Там само. — Т. 1. — С. 129.



нуть знання» (Met. 1, 1, 980a) можна додати лише міфологію пізнання, — ми зосередимо нашу увагу на апоретичному факті висхідної подвійності існування істини у сфері реалізації когітальних практик. Питання про те, чи може розум пізнати істину, у термінах подвійної сутності істини можна переформулювати так: чи можливе перетворення *висхідної-форми-істини* в *істину-саму-по-собі*, чи можна перейти від поняття до буття, чи можливо, як пише сам Скворода, «побачити *крізь морок* це начало». Чи може й насправді відбутися подібна, у первинному значенні цього терміна, алхімічна трансмутація когітальної речовини з живосрібла до золота?

Ця подвійність істини, перетинання межі між божественною сутністю і можливісними формами людського знання є проблемою в повному розумінні цього слова, адже, як пише Жак Дерріда: «лише там, де фігура кроку вивільнюється від інтуїції, де ідентичність чи неподільність лінії (*finis* чи *per as*) скомпрометована, її ідентичність з самою собою, а також можливість ідентифікації несхопленої межі — перетинання лінії — стає *проблемою*»².

Однак при цьому вкрай важливо пам'ятати, що у випадку символічної інтерпретації її агентом виступає не стільки *cogito interruptus*³ апокаліптичного езотеризму, скільки метафізичне *cogito cogitans* (це *cogito interruptus* визначається у. Еко так: воно розглядає світ як такий, що вміщує в собі нескінченну кількість символів чи симптомів, які з необхідністю вказують на позавербальну сферу метаіснування, що знаходить свою реалізацію у панінтерпретаційності божественного у випадку символів, чи у провіденціальістських антиципаціях — у випадку симптомів). Подібна специфікація фактично переводить проблему існування символічного у сферу онтологічної аргументації чи генези творіння, де ми, знову ж таки, маємо справу з двома висхідними моделями, які умовно можна окреслити як неоплатонічну, де абсолют майже повністю відокремлюється від світу речей, хоча і пов'язується з ним завдяки опосередковуючим ланкам еманаций, та гностичну, яка через традицію німецького хасидизму мала безпосередній вплив на середньовічний містицизм, ренесансне мислення. Згідно з цією традицією абсолют сповнює собою життя і перебуває в усьому, хоча й залишається абсолютно трансцендентним завдяки самій логічній формі визнання абсолютної атрибуції. Для цих двох підходів, так само як і для Сквороди, процес пізнання



¹ Скворода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. — К.: Обереги, 1994. — Т. 2. — С. 14.

² Derrida J. Margins of philosophy. — Chicago: U. of Chicago, 1982. — P. 11.

³ Eco U. De consolatione philosophiae // Travells in Hypper Reality. — Sun Diego, 1986. — P. 221—238.

істини визначається в термінах «підйому», що ні в якому разі не слід плутати з «накопиченням»: «навіщо бажати все перезнати? Ненаситна забава гуляти по соломонівських садах і домах, а не все видивлятися» Або в іншому місці: «не в тім найвища мудрість, щоб увесь світ пізнати. Кому це під силу?... передивившись усі планети... будеш бідний, і незнавець»². Такий «підйом» передбачає не зростання обсягу знання, а сутнісне перетворення суб'єкта пізнання, — «щоб, пішовши у світлі лица твого і непомітно в нове перетворюючись, ми досягли всерадісного й останнього волосу нашого воскресіння»³, — який, рухаючись у гносеологічному просторі, проходить від найнижчої до найвищої всі ступені буття. «Встань... слухай вухом другим про другу плоть!» — закликає Сковорода, себто потребується не «більше» розгортання іманентної свідомості, а «інше» — її зв'язок з трансценденцією.

Подібна інтерпретація пізнавального процесу ставить його у тісний зв'язок з процесом розгортання самого буття. Ба більше, ці два процеси перетворюються на єдиний вектор, де перехід від буття (онтології) до пізнання (гносеології) здійснюється у формі зміни його напрямку. Таким чином, у межах цього типу філософування діє пресупозиційне правило: пізнання буття можливе тоді, коли його дозволяє сама структура буття. Для того щоб дещо пізнавати, це дещо повинно бути (бути зробленим) пізнавальним, себто істина повинна не просто бути чи бути єдиною «для ангелів і демонів». Окрім того, що умови накладаються на її сутність (вона *повинна* бути сталою, незмінною, єдиною, вічною etc.), їм має відповідати й її існування: істина мусить бути *пізнаваною*. Повинна мати місце така дія душі, яку Плотін називає «безпосереднім діяльнішим актом», «торканням поля істини» (Енн. IV.8.2). Істина має забезпечувати і забезпечуватися своєрідною «розтяжкою», «у-довженням» буття. Миттєвий перехід (точка пробудження, дантівський переворот, к'єркегорівське жало в плоть, сковородинівське воскресіння у «вже там»), залишаючись миттєвим, має стати все ж таки переходом, шляхом, довжиною, на якій може здійснитися рух — рух пізнання. Тому пізнання істини чи дистанція між висхідною формою та істиною-як-такою зумовлюється характером зв'язку між тими рівнями буття, яким цей розподіл відповідає. Проте що це за рівні буття?

За Платоном, шлях до істини, її пізнання структурно відтворює в собі процес перегинання межі, що відокремлює розум людський від розуму божественного, «западини» Землі і нас, «мешканців її западин», від Землі «під самими небесами»

¹ Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. — К.: Обереги. — 1994. — Т. 2. — С. 31.

² Там само. — Т. 1. — С. 129.

³ Там само. — С. 133.



(Phaed. 110b), іманентно притаманне розумові інтелектуальне прагнення до пізнання істини від трансцендентного буття істини-як-такої.

Багато в чому наслідуючи цій платонівській думці, Сковорода рухається навіть далі: для нього межа, яку людина перетинає, є не просто межею між зовнішністю та внутрішністю (адже наприкінці «Наркіса» Памво радить цілковито зневажити як видиму плоть, так і невидиму¹), а тією радикальною межею, що відокремлює іманентність людини від трансценденції Бога. Хоча відразу слід зазначити, що матиметься на увазі під щойно використаними термінами «іманентне» і «трансцендентне». Іманентним є все те, що існує в межах замкненої одиничної свідомості, натомість усе те, що виходить за її межі, вважатиметься трансцендентним. Однак, поділяючи думку Сергія Булгакова, слід зауважити, що трансцендентне в жодному разі не є ніщою, «або круглим нулем, тому що інакше б і іманентне не усвідомлювало себе іманентним... трансцендентне є, принаймні, певне прикордонне поле для іманентного, його границя»². Хоча трансцендентне аж ніяк не є суто релігійною трансценденцією Бога, до якої можна лише прямувати чи набувати її у надраціональних формах осянянь та одкровенень (при цьому ми завжди стаємо свідками вже здійсненого «стрибка» — *Sprung*, в той час як нас цікавить саме процес здійснення). Мова йтиме радше про гносеологічну трансцендентність, про самовідрізняюче-відділяючу (*different*) розбіжність форми істини з істинною формою, про можливість чи неможливість її осягнення. І тут зовсім не обов'язково мати гострий нюх, для того щоб погодитися зі Сковородою: «Неначе запахла платонівські ідеї»³. Насправді так воно і є, адже однією з найгрунтовніше розроблених спроб метафізичного витлумачення співвідношення між двома світами трансцендентного та іманентного є неоплатонічна концепція еманційного розгортання єдиного, про яке Плотін пише: «це єдине, зісходячи в інше, здається багато чим» (Enn. VI.5.1.).

Те, що платонівська ідея ідей (скрізь присутня і завжди неосяжна ідея Блага) є єдиною, визнають, на думку Плотіна, майже всі. Не стає це предметом обговорення й у Сковороди: «Та хто ж є єдиний, тільки один Бог»⁴, чи в іншому місці «єдин є Бог», «єдиним називається Бог»⁵. Більше того, у першому розділі



¹ Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Притчі. Печерні листи. — К.: Обереги. — 1994. — Т. 1. — С. 195.

² Булгаков С. Н. Свет невечерний. — М.: Республика, 1994. — С. 22.

³ Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Притчі. Печерні листи. — Цит. вид. — С. 305.

⁴ Там само. — Т. 2. — С. 159.

⁵ Там само. — Т. 1. — С. 192.

Silenus Alcibiadis Сковорода згадує «божественних містагогів»¹ і відразу ж після цього наводить низку аргументацій щодо єдиного, яку вперше запропонував щодо буття Парменід і яку потім розвинули неоплатоніки: «воно не частина і не складається з частин, а ціле й тверде, отже, й неруйнівне, не переходить з місця на місце, а єдине, безмірне й надійне... як усюди, так і завжди є, все випереджає і закінчує, само ні не випереджуване, ні закінчуване». Це єдине, тобто початок, найповніше відкривається інтелектуальному оку, хоча й «у речах можна запримітити вічність»². Однак одна справа постулювати подібне «відчуження» єдиного за лаштунками «прекрасного раю із незліченних садів»³ чи причетність розмаїття єдиному через граматичний зворот «й насправді»⁴, і зовсім інша — спробувати зазирнути в ту безодню, через яку перекинуто цей рятівний місток «й насправді», себто відповісти на запитання, яким чином це вічне й всеблаженне єдине співвідноситься з «незліченною множиною створінь», тих самих створінь, які слід розуміти як «сплетену сітку, склеєний пісок, зліплений порох, що ділиться до своєї нескінченності, відповідаючи своїм поділом й перетином протилежному Божому єству, що простерте своєю одиничністю у неподільну нескінченність і в нескінченну неподільність»⁵? Хоча на перший погляд усе доволі просто і питання як таке здається зайвим, оскільки відразу перед очима постає один з найсталіших сквородинівських образів: «як яблуня відноситься до своєї тіні, так і вічне відноситься до різнобарвності речей». Начебто одна й та сама тема: «розумій, є два світи». Однак, як у такому разі узгодити з подібним дуалізмом тезу про «погодження з вічною сущих образів мірою»⁶, ідеал постійного «шукання божественної істини»⁷, а також «шлях у гірне»⁸, про які так часто згадує Сковорода і навколо яких обертається його думка? Якщо розмежування між «двома країнами»⁹ є повним, то тоді про який «шлях», про яке «повернення», «зйдення» чи «перехід» може йти мова і звідки взятися тому



¹ Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи.— К.: Обереги.— 1994.— Т. 2.— С. 14.

² Там само.— С. 15.

³ Там само.— С.16.

⁴ Прокл. Первоосновы теологии // Библиотека журнала «Путь».— М.: Прогресс, 1993.— С. 9.

⁵ Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи.— К.: Обереги.— 1994.— Т. 2.— С. 159.

⁶ Там само.— С. 143.

⁷ Там само.— С. 250.

⁸ Там само.— С. 45.

⁹ Там само.— С. 41.

руху до істини, що «веселить і оживляє душу, як швидкість воду, що тече по камінню»¹?

Зрозуміло, що єдине, вічність, «вона-то й істина»² повинно якимось чином відкриватись пізнанню, хоча з цього аж ніяк не випливає те, що воно залежить від процесу здійснення пізнавальної дії та її мовної артикуляції, оскільки тоді набуває сили аргумент Хрисиппа. І справа тут зовсім не у філософському «тоталітаризмі», який А. М. Чанишев вбачає в тому, що «всесвіт будується не знизу догори, а згори вниз»³, оскільки пізнання як таке є по своїй суті дією вторинною, своєрідним зворотним рухом, умова можливості і мета-напрямок якої задається висхідною наявністю структури-шляху онтології, себто процедурою «відкриття—витікання», на якій ми і спробуємо зосередити нашу увагу.

Платонівська думка про причетність душі до божественного світу чистих ідей, а разом з цим і похідна від цієї думки теорія пізнання як пригадування, набули в межах неоплатонізму суттєвого доповнення та вдосконалення. Останнє стало можливим завдяки врегулюванню та більш-менш (залежно від представників цієї філософської течії) чіткому встановленню відносин між єдиним та множинним, божественним та віддаленим від нього, завдяки тій ідеї, яка стала одним з основних джерел розвитку неоплатонічної думки. Мова йде про ідею еманациї. Сам Плотін використовував як синонімічний латинському *emanare* (литися) грецький термін *rein* (витікати, текти): «уявіть собі джерело, що не має іншого витоку, окрім самого себе, джерело, що живить усі струмки й ріки і саме при цьому аніскільки не занепадаюче... води, що витікають з нього, на початку ще не розділені» (Enn. 3, 8, 10), так і інший термін — *perilafis*, який може бути перекладений як «сяйво», «яскраве світло-сяння». Це «яскраве сяння» божественного єдиного і покликане було встановити зв'язок через «ланки буття» між трансцендентним рівнем Еп і одиничною душею. Важливо звернути увагу на те, що саме Єдине у Плотіна тлумачиться винятково в логічних термінах. Воно принципово не є будь-якого роду діючою персоною, «першоєдине в жодному разі не є особистістю, і промисел, що належить єдиному, не є акт його особистого розсуду або рішення, але є... властивістю самої його природи»⁴. Що ж можна тоді про нього сказати? «Є якесь



¹ Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Причі. Переклади. Листи. — К.: Обереги. — 1994. — Т. 2. — С. 31.

² Там само. — С. 143.

³ Чанишев А. Н. Курс лекцій по древней и средневековой философии. — М.: Выс. школа, 1991. — С. 396—397.

⁴ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Опыт тысячелетнего развития. — М.: Искусство, 1992. — Кн. 1. — С. 497.

начало, що відрізняється від усього іншого, завжди перебуває в самому собі й водночас притаманне усьому; воно є здійснена і абсолютна, а не відносна єдність, котра належить сущому як його атрибут, яка вище самого буття і сутності... безтілесне, абсолютно єдине і просте» (Епп. 5, 4, 1). Питання про те, «чому від цього Першоєдиного походить «єдино-різноманітне»?», тотожне питання «чому Сонце світить?», оскільки, прийнявши актуальність існування Єдиного, нам «з необхідністю слід припустити те, що воно, з одного боку, децо від себе народжує, а з іншого — те, що коли окрім нього є децо інше, то воно походить винятково від нього» (Епп. 5, 4, 1).

Таким чином, у кожному окремому еманацийному русі ми маємо справу зі своєрідним логічним колообігом: будь-який перехід від вищого ступеня до нижчого є логічно досконалою дією, однак завдяки тій самій логічній необхідності у кожній окремій серії ми маємо справу не з синтезом понять, який був би логічним протиріччям, а із запаралеленими ланками переходу. Спробуємо пояснити це на прикладі переходу від Єдиного до Нуса і від Нуса до Єдиного. Єдине, яке є абсолютною одиничністю всього існуючого і містить усе існуюче в єдиній недиференційованій точці, являючи собою абсолютну нерозрізненість, шляхом саморозділення розгортає свій зміст передусім у вигляді ума. З іншого боку, сам ум — це сума всіх тих ідей (а тут слід додати, що, за Плотіном, в умі знаходяться не тільки ідеї загальних речей, як це було у Платона, а й ідеї окремих індивідуальних речей, себто не лише ідея дому взагалі, а й ідея кожного окремого дому) та закономірностей, згідно з якими розгортається космічне життя, включаючи всі його можливі у колишньому, теперішньому і майбутньому речі та тіла, дії та події з усією їх формою, змістом і закономірностями. Уму притаманна множинність, але разом з тим він є єдиним, оскільки коли б мислення, навіть таке, що мислить саме себе, було лише розділенням (те, що мислить, і те, що мислиться), то предмет такого мислення розпався б на нескінченну кількість дискретних частин і як такий перестав би існувати. Тому саме мислення потребує такого принципу, який би вносив в усе, що розрізняється, певну цільність, яка б не зникала при переході від однієї частини до іншої, а отже в будь-якому предметі мислення сам цей предмет повинен бути присутнім відразу і цілковито і, піддаючись процедурі аналізу, має водночас завжди залишатися цільним. Таким чином, на перший погляд здається, що в Розумі досягається синтез єдиного та множинного. Однак формальнологічно такий синтез є нездійсненим, тому що отриманий його результат має бути або вищий за єдине, що неможливо, або нижчий за нього, що теж неможливо, адже тоді не буде мислення. Інакше кажучи, в Умі ми не знайдемо жодної точки, де б єдине перетиналося з множинним: вони постійно розбі-



гаються одне з одним і водночас утворюють Єдиний Нус. Разом з тим перехід від Єдиного до Нуса, зумовлений логікою понять — коли існує єдине, то існує й множинне, і для досягнення множинного необхідно, щоб єдине було йому притаманне, але притаманне таким чином, щоб єдине завжди залишалось єдиним, а множинне множинним, чого вимагає та ж сама логіка понять — принципово не може перериватися. Цей простір має залишатися неперервним, адже в іншому разі доведеться вводити позалогічний початок, наприклад, персоналістичний принцип.

Для цього необхідно вводити різні ступені Єдиного **ЧИ**, **ЯК** це висловив інший неоплатонік Прокл, — різні ступені єдності, щоб єдине, залишаючись постійно тотожним собі, водночас давало можливість руху в бік множинного. Так, у того ж Прокла ми зустрічаємо принаймні три типи Єдиного. Перший з них окреслюється терміном *aytoen* — це єдине саме по собі, що береться без будь-якої множини, до неї і ніякої множини не потребує. Другий — *benas*-одиночність — це така єдність, що об'єдналася з певною множиною, але таким чином, що вона залишається тільки простим смислом цієї множини. І третій — *benomenon* — таке поєднання єдиного та множинного, в якому вбачаються не лише сенс і принцип певної множини, а й її елементи. Через це загальний тріадичний принцип відтворюється у кожному окремому еманацийному русі: тріада *monē* (перебування в собі), *proodos* (виступання із себе) та *epistrophe* (повернення до себе у стан єдинороздільного єйдосу) притаманна кожній ланці еманациї. Більше того, як у Прокла, так і в Плотіна ми зустрічаємося з тим, що вони обидва розташовують між Єдиним та Нусом ще одну ланку: Числа. Фактично це є спробою представити ту ж саму нерозривну, але помітну єдність логічного. Ця тенденція вміщувати між Єдиним та Умом сферу чисел бере свій початок ще від Платона. Саме він каже про те, що число займає серединне місце між неподільною одиницею і нескінченністю одиниць, тобто, між межею і безмежним: «Той, хто сприйняв що-небудь єдине, одразу після цього мусить звертати свій погляд не на природу безмежного, а на яке-небудь число» (Phileb. 18b), оскільки «якщо існує одне, то необхідно, щоб існувало й число... але при існуванні числа повинно бути й чисельне, і нескінченна множина всього існуючого» (Parm. 144a).



Серед самих неоплатоніків досить згадати Плотіна і Прокла, перший з яких присвятив цьому одну з книг 6-ї енеади, а другий — чотири параграфи другої частини «Першооснов». Адже кожне число, з одного боку, абсолютно без'якісне і в цьому сенсі аналогічне неоплатонівському Єдиному, не вказуючи собою на жоден предмет і будучи вище будь-якої якості чи наповнення. А з іншого боку, число обов'язково є принципом будь-якої множини, будь-якого розподілення та оформлення, і в цьому воно нагадує

Ум. Однак, не заглиблюючись далі в проблему діалектики чиста в античній філософії і пам'ятаючи питання про можливість переходу, вкажемо лише на одне важливе поняття, що вперше з'являється ще в Анаксагора і потім переходить з одного тексту в інший, — *βαβη*, найближчим перекладом якого на українську буде дієслово «торкання». Це «торкання» може тлумачитися подвійно: з одного боку, як максимальне наближення єдиного до множинного, а з іншого — як повне злиття одного з іншим. Проте ще важливішим є те, що в межах неоплатонічної діалектики переходу обидва ці значення є справедливими. Перше — щодо Єдиного та Ума, а друге — щодо єдиного та ума в межах самого Ума. Таке «торкання» (при цьому слід тримати в полі зору тезу про однобічну необхідність) дозволяє нам дещо краще зрозуміти специфіку неоплатонічного переходу, який, зберігаючи логічну несуперечливість, не втрачає і неперервність континууму.

Саме по собі єдине в жодному разі не редукується до множини, однак усяка множина певною мірою причетна до єдиного, і в цьому сенсі є й єдиною, й неединою водночас. Як джерело свого руху, єдине може рухатися виключно до самого себе, що воно й робить, оскільки множинне отримує свій сенс і своє буття завдяки причетності до єдиного, яке цю причетність дозволяє лише тією мірою, якою вона не перевищує саме єдине. Тобто первинне буття через свою надлишковість (адже «першеєдине є істотою не просто досконалою, а й найдосконалішою від усіх істот, і силою своєю... воно перевищує всі інші істоти, що лише більш чи менш подібні йому») (Епп. У,4,1), продукує вторинне, і продукує так, що при цьому воно завжди залишається при самому собі. Однак, оскільки все, що продукує, водночас і залишається в собі, і еманує, а те, що еманує, по суті повертається до самого себе так, що те, що повертається, в свою чергу еманувало, то еманация і повернення утворюють нерозривну єдність. Через це у зоні «торкання» утворюється нескінченна кількість кругообігів, тому що кожна точка цієї зони, де найближче до множинного єдине і найближче до єдиного множинне підходять одне до одного, в свою чергу відкривається нескінченного ієрархією зісходження і сходження на шляху вдосконалення. У такі кругообіги множинно-єдиного та єдино-множинного ми щоразу й потрапляємо, коли намагаємося перетнути межу логічної дистинкції, що відокремлює ці два поняття. Саме завдяки такому постійному наближенню, але ніколи не перетинанню, ми й отримуємо неперервну континуальність переходу від трансцендентного до іманентного. Єдине, емануючи в множинне, все одно залишається єдиним, а тому для того, щоб пізнавати єдине (а визнати можливо лише єдине та загальне), Нусу і душі (з тим винятком, що душу від Єдиного відділяють не одна, а три ланки: Світова Душа, Нус, Числа) необхідно заглиблюватися в себе і в



собі відкривати те єдине, яке їм, через закони еманації, початково притаманне з огляду на структурну організацію світу. Разом з тим ця нескінченність репродукування не є «безглуздою нескінченністю». Адже, не зважаючи на свою нескінченність, вона зовсім не є чимось невизначеним, тим, чому бракує кінця, межі чи форми. Навпаки, вона має і межу, і форму, і структуру, і енергію. Оскільки ж енергія перекладається латиною як «akt», то ця нескінченність і називається актуальною. До речі, таке тлумачення єдиного та континуальності О. Ф. Лосев в одній зі своїх праць називає «еманаційно-генеративним, структурно-ієрархічним та діалектичним генологізмом»¹. Себто в точці кругообігу, де здійснюється перехід від єдиного до множинного чи від Єдиного до Нусу і від Нусу до душі, ми щоразу будемо отримувати нескінченну тріаду, в якій два крайні члени належатимуть відповідно єдиному і множинному, а середній член відкриватиметься новою тріадою.

Проте за рахунок того, що сама ця нескінченність актуальна, тобто хоч би скільки тріад ми в ній спочатку відкривали, а потім би у русі пізнання відкидали, вона завжди залишатиметься то-тожною собі. Ця актуальність надає нескінченності певно визначену, а не зникну в аморфності переходів, раз і назавжди встановлену якість, що через свою ви-значеність отримує характеристики встановленого значення.



Отже, зворотним боком неоплатонічної континуальності буття стає логічна нескінченність процесу пізнання. Єдине завжди залишається єдиним. На цьому й ґрунтується його пізнавальна трансцендентність. Апофатизм неоплатоніків, на відміну від християнського та містичного апофатизму, є суто логічним. Справа в тому, що кожного разу, наближаючись до єдиного, ми можемо лише «доторкнутися» до нього. Здобуття істини надається лише у формі вже згадуваних плотінівських «миттєвих дотиків поля істини». Зрозуміло, що поверхня цього торкання є суто гіпотетичною. Однак, що ж ми маємо в результаті? Чи можемо ми зафіксувати цей перехід? Здається, що коли ми визнаємо схоплюваність цього переходу, який означатиме перетинання межі між іманентним та трансцендентним, то це суперечитиме тезі Плотіна про абсолютну трансцендентність: «першоєдине трансцендентне умоглядному і в нас нема жодних здатностей чи почуттів, за допомогою яких ми би були в змозі представити його чи усвідомити» (Епп. III, 8, 9). Хоча разом з тим Плотін каже і про «голос, що лунає по всіх кутках всесвіту», почувши який, ми намагаємося зрозуміти істину. Ця проблема здається настільки

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Опыт тысячелетнего развития. — М.: Искусство, 1992. — Кн. 1. — С. 499.

об'ємною, що будь-яка спроба вирішити її в межах цього дослідження здаватиметься справжнім нахабством.

Але ми можемо спробувати відповісти на ті самі питання виходячи із того, як їх розуміє Григорій Сковорода. І тут ми відразу маємо вказати на те, що для Сковороди, на відміну від більшості мислителів його часу, проблема критерію істини у своєму класичному визначенні «яким чином думка може пізнавати те, що предмети, які вона уявляє, схожі на її уявлення» взагалі не стоїть. І це зрозуміло, адже саме питання про співвідношення між знанням і тим, що пізнається в межах сквородинівського підходу до тлумачення істини втрачає будь-який сенс: істина не має потреби в критерії, тому що вона володіє буттям, вона і є тим, що думка має пізнати. Себто метою пізнання, за Сковородою, є не істинні речі, наприклад, істинний камінь чи істинне дерево, а істина у речах чи, інше кажучи, істина поза речами: істина в камені, істина в дереві тощо. Справа в тому, що у Сковороди мова йде не стільки про розрізнення подвійного існування світу в почуттях, на чому акцентував увагу Берклі, застерігаючи від небезпечної думки, що визнає подвійне існування чуттєвих об'єктів: «одне існування — інтелігібельне, чи існування в розумі, інше — реальне, поза розумом, внаслідок чого визнавалося, що немислимі речі мають природне існування самі по собі»², скільки про подвійність самого сприйняття цього світу: «не впади в рів бездум'я, начебто в світі нічого нема, окрім видимостей, і начебто ім'я це (Бог) порожне»³. Тобто, якщо дещо і має бути критерієм, то це не відповідність знання про річ тому, якою вона гіпотетично є сама по собі, а відповідність речі своїй сутності, що фактично ставить питання не про істинне знання, а про істинну річ. Хоча це не знімає питання про співвідношення у пізнанні чуттєвого і раціонального. На це Сковорода відповідає так: почуттями пізнається зовнішність речей, а розумом — їх сутність. Таким чином, проблема полягає не в тому, як відкоригувати те чи інше знання, а в тому, як взагалі почати пізнавати. У цьому Сковорода фактично повторює зазначену Платоном в «Теететі» думку про те, що до знання як такого взагалі не застосовані предикати істини чи хибності, оскільки у другому випадку воно перестав бути знанням і перетворюється на гадку. А почати пізнавати можна із визнання «двох натур», себто із визнання факту різниці між чуттєво сприйманого минущистю і розумово осяжним вічним та незмінним. Проте цей принцип аж ніяк не означає, що існує



¹ Секст Емпирик. Сочинения: В 2-х т. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1. — С. 385.

² Беркли Дж. Трактат о принципах человеческого знания // Беркли Дж. Сочинения. — М.: Мысль, 2000. — С. 176.

³ Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. — К.: Обереги. — 1994. — Т. 1. — С. 146.

саме по собі чуттєве пізнання, оскільки сам цей термін уявляє самосуперечний оксюморон, адже пізнання як таке вже передбачає існування такого агента, який би виконував синтетичну діяльність у відношенні до перцепцій. У Скворода такого агента, яким міг би бути, наприклад, розсудок, нема, і судячи з усього, він дуже легко обходиться без нього. Для того, щоб вирішити ЦЮ проблему, Скворода виділяє два типи пізнання (чи, використовуючи термін М. Мамардашвілі, два «режими» сприйняття): чуттєво-розумове і розумово-чуттєве.

У першому випадку розум намагається підвести певні загальні засади під якісне різнобарв'я образів, що постачаються почуттями, однак, оскільки кількість цих образів постійно збільшується не лише через фізичне розширення того простору, що сприймається, а й через причини фіксації змін у тому, що вже сприйнято, розум опиняється приреченим постійно відшукувати нові й нові засади чи ефективніше переписувати факти, не маючи при цьому того, що можна було б визначити як «початок». У другому випадку первинним є відкриття «вічної природи», «сутності», «начала», «істини», яке здійснює розум, внаслідок чого все різнобарв'я фактів, що постачається почуттями, розглядається вже не в їх взаємовідношенні між собою, а в їх референції до «вічної їх природи», яка, в свою чергу, є єдиною для всіх. Однак ця єдність природи, що постулюється, потребує своєї подальшої експлікації: чи слід її розуміти як конгломерат ідей а 1а Платон, чи, можливо, як одну просту ідею, і коли так, то яким чином відбувається перехід від цієї єдності до множини ідей, існування якої Скворода, судячи з усього, визнає. На жаль, у діалогах Скворода ми не в змозі знайти точну відповідь на ці запитання, а тому подібна спроба має обернутися окремим дослідженням з досконалою перевіркою всіх текстів, де думка Скворода торкається цих питань. Зараз же для нас важливим є те, що за істинне пізнання Скворода визнає лише таке, що, не обмежуючись пізнанням «видимого», себто пізнанням властивостей та відносин тілесних речей, рухається крізь «видиму тінь» до пізнання «невидимої і вічної істини Божої»

Але подолання перепон «видимої тіні», після того як був задіяний механізм «розпочинання» пізнавальної діяльності і після того, як істина набула свого виразу у формі неможливої трансценденції, що осмислюється у термінах буття внутрішньою сутністю експлікації іманентного, знаходить свою остаточну реалізацію у створенні особливого ейдосу «людини божої», тобто такої специфічної форми, яка була б співмірною (кон-формною) тому вічному, божественному і невидимому змісту істини, що має спов-

¹ Скворода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. — К.: Обереги. — 1994. — Т. 1. — С. 314.



нити собою людину. Для цього Сковорода намагається на прикладі свого особистого життя реалізувати два надзвичайно важливих типи дії, перший з яких пов'язується з осягненням можливостей мови і відтворенням символічної комунікації (і тут не можна не згадати Діонісія Ареопагіта), що реалізується Сковородою завдяки екзегезі Святого Письма, а другий є етичною саморефлексією, метою якої постає внутрішня деструкція всього того, що окреслюється Сковородою як «поле Танеос заскорузлої звички»

Тема звернення до мови, відкриття її потенційних можливостей у процесі осягнення істини є однією з тих тем, що обговорюються Сковородою майже в усіх діалогах. Настілюючи тему розподілення всього існуючого на дві сфери, Сковорода вводить відому ще з часів раннього середньовіччя тему непрямого відношення таємної божественної природи. Так само, як і в Ареопагіта, твердження про те, що «Божество перевищує будь-яке слово і пізнання і взагалі перебуває по той бік буття і мислення... а його всеприсутність не означає повної іманентності Бога природі»² змінюється в сквородинівських діалогах твердженням про силу можливостей людської мови, себто здібності, не тотожної розуму. При цьому нескінченна кількість символів, що несуть у собі «двоосмислену» референцію до божественної істини, аж ніяк не впливає на повноту охоплення істини, оскільки «значення будь-якого, навіть найнезначнішого, божественного імені... має стосуватися всієї повноти Божества»³. Себто істина — це така повнота і «простота»⁴, яка не може уявлятися частково, а тому і всі її знаки утворюють певну символічну єдність, яку Сковорода називає «символічним світом». Стрижнем цього «символічного світу» є безперечно Біблія, яку сам Сковорода називає своєю «коханкою», до якої він прийшов у тридцятилітньому віці, однак поруч з нею постають і численні ремінісценції з давньогрецької та єгипетської міфології. На перший погляд такий синкретизм викликає здивування, але для Сковороди суттєвим є не авторитет тих, «хто крізь морок побачив начало»⁵, адже вони мають безліч імен: «священники, святителі, маги, волхви, халдеї, гімносостісти, ієреї, софи, філософи, ерофанти», а авторитет самої мови. Мови тих



¹ Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Притчі. Перекази. Листи. — К.: Обереги. — 1994. — Т. 1. — С. 319.

² Псевдо-Діонісій Ареопагіт. О божественных именах // Общественная мысль: исследования и публикации. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. — Вып. 2. — С. 160.

³ Там само. — С. 164.

⁴ Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Притчі. Перекази. Листи. — К.: Обереги. — 1994. — Т. 2. — С. 267.

⁵ Там само. — С. 14.

символів, які відсилають до тієї Таємничої істини, що прихована в кожному з них.

Отже вміння розпізнавати, читати, інтерпретувати символи стає тим першим типом практики, що наближає наше пізнання до осягнення істини. «Символічний світ» стає своєрідною герменевтичною можливістю реалізації руху-перетинання онтологічно розірваних «видимої» та «невидимої» природи, адже саме в символі, на думку Сковороди, відбувається той збіг початку і кінця, coincidentio oppositorum, який ми намагаємося, але ніяк не можемо вхопити на рівні буття. Завдяки чому символ одночасно репрезентує і «ангігетику», себто відкриття протилежних означень у всякому дійсному бутті, і «принцип коловороту», те, що Дмитро Чижевський назвав двома вихідними принципами філософського стилю мислення Григорія Сковороди¹. Сам символ перетворюється на форму інобуття істини, що врешті і дозволяє пізнанню, «яке інтерпретує», осягнути її природу. Тому безперечно мав слушність Чижевський, коли наголошував на тому, що «розв'язування... символіки, "фігур", пізнання дійсного під зовнішністю захованого сенсу є для Сковороди... одне з найвищих релігійних та етичних завдань людини, а може, навіть і призначення людини»².



266

Проте подібне підвищення ролі символічної інтерпретації в процесі пізнання істини поставило перед Сковородою ту саму проблему, що була сформульована ще Платоном. У діалозі «Філеб», відразу ж після того, як Сократ пропонує підстави екзегетичної методи, себто вводить розподіл на «літери» (stoikseon) та той загальний смисл, що за ними (літерами) приховується (на цьому ж розподілі фіксує свою увагу і Сковорода, кажучи, що «одна справа розуміти ім'я, а інша справа розуміти те, що іменем позначається»³), він звертає увагу на те, що «ідею безмежного можна докладати до множини лише після того, як буде вхоплена зором вся його кількість, що знаходиться між безмежним і одним; лише тоді кожній єдності із будь-якої ланки можна дозволити увійти у безмежне і розчинитися у ньому» (Рѣіеб. 16e). Тобто жадане розчинення символу, при якому суб'єкт пізнання має змогу охопити божественну безмежну єдність, відбувається лише тоді, коли, пробігаючи по всіх ланках взаємореференційних символів, інтерпретатор зводить усе їх розмаїття до певного типу єдності, яку Платон називає «граматикою» (Рѣіеб. 18d). Маючи справу із чітко визначеною кількістю

¹ Див.: Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. — Варшава, 1934. — С. 9—10.

² Там само. — С. 53.

³ Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. — К.: Обереги. — 1994. — Т. 1. — С. 265.

літер, платонівський Тевт потенційно в змозі сформулювати пра-
вила «єдиної науки про численні літери», але що робити у тому
випадку, коли ми маємо справу не з двадцятьма чи тридцятьма
літерами (хоча і цього, як це доводить кабала, забагато), а з цілим
«символічним світом»?

Шукаючи відповідь на це питання, Сковорода вказує на те, що
саме завдяки цій своїй рисі — потенційно нескінченному рухові
від одного символу до іншого — екзегетика символічного як осяг-
нення істини має бути доповнена другим типом епістемологічної
практики: деконструкцією тих внутрішніх перепон, що не дозво-
ляють людині прийняти таку форму, яку було б у змозі наповнити
одкровення божественної істини (не випадково, що в «Розмові»
про істинне щастя Григорій згадає біблійну притчу про нові і
старі міхи й інтерпретує її у термінах симпатії та внутрішньої
спорідненості форм). Вище ми окреслили дію, до якої пропонує
вдатися Сковорода, як етичну. Що під цим малося на увазі? По-
перше, те, що безпосередню свою реалізацію ця дія знаходить
саме в етичному просторі як дія логіко-етична, а по-друге, те, що
не просто вся пізнавальна діяльність локалізується Сковородою у
межах етики, а навіть і її мета «осягнення Бога» не виходить за
межі вирішення етичної опозиції добра і зла. Тому не випадково,
що Мойсееві слова «вийміть зло із вас самих» Сковорода перетлу-
мачує на «слухай і пізнавай себе»¹ і відразу ж після цього ви-
тлумачує самопізнання як пізнання зла і добра: «пізнай себе, роз-
діли між добром і злом, між коштовним і добрим, підлим і злим...
не броди по планетах і по зірках»². Отже пізнання й етичне са-
мовдосконалення є фактично тотожними, чи радше відбуваються
в одній площині і як одна й та сама дія. З одного боку, поза само-
пізнанням неможлива не просто етична дія, а й взагалі розрізнен-
ня між добром і злом: «ніхто не може погубити всередині себе
злість, якщо не пізнає спершу, що таке в ньому зло і що добро»³,
а з іншого боку, єдиною метою самопізнання виступає етична дія:
«пізнавати себе, тобто витягати все зло із самого себе»⁴.

Цей другий тип пізнавальної практики, спрямованої на осяг-
нення істини, в свою чергу складається з двох етапів: самопізнан-
ня, про яке Антін каже «не можна ніяк пізнати Господа, не
пізнавши самого себе»⁵, і деконструкції «тілної» форми.

Для Сковорода всі ці дії, що мають на меті осягнення істини,
повинні здійснюватися кожною людиною, але не поступово чи

¹ Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Притчі. Пе-
реклади. Листи.— К.: Обереги.— 1994.— Т. 1.— С. 211.

² Там само.— С. 251.

³ Там само.— С. 211.

⁴ Там само.— С. 212.

⁵ Там само.— С. 204.



поетапно, а всі відразу і кожного моменту свідомого життя. З першого погляду може здатися, що тут ми маємо справу з певного роду методологічною похибкою, однак для Сковороди надзвичайно важливим є питання про час, чи, точніше, про перехід з одного часового виміру в інший, з часу фізичного, який Сковорода називає «звичайним», до часу вічного, з діахронії до синхронії, «коли істина наповнює душу одкровенням єдиного дня»¹. Адже різниця між тлінним та божественним полягає не лише у способі їх буття, а й у їх субстанції. Субстанцією видимого є минуцність, *materia aeterna*, яка завжди постає, проте ніколи не є, в той час як невидиме причетне до вічного, яке завжди є, а тому ніколи не постає. Це розрізнення на два часи фіксується Сковородою як відмінність між «цим часом мінливим» та «тим часом»: «у той час сміливо закричи з Ісаєю "І я сам є Божий"»², «той є день спасіння»³. Тому й каже Данило у «Бесіді»: «Ось як потрібне слово це! *Nosce tempus!* — "Пізнай час". Еродій пізнав свій час...»⁴.

Звідси стає зрозумілим, що пізнання істини має відбуватися у вічності, перехідним містком до якої є перетворення людиною самої себе «з точки зору вічності»: «істинна *poesis*, тобто творіння, покласти в плотську пустоту золото Боже і зробити духом із плоті... людину, взяту вище вод сиренських»⁵.



¹ Сковорода Г. С. Твори у 2-х т. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. — К.: Обереги. — 1994. — Т. 1. — С. 202.

² Там само. — С. 204.

³ Там само. — С. 272.

⁴ Там само. — С. 272.

⁵ Там само. — С. 267.