

СУМСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ

**СВІТОГЛЯД –
ФІЛОСОФІЯ –
РЕЛІГІЯ**

Збірник наукових праць

Заснований у 2011 р.

Випуск 12

За заг. редакцією д-ра філос. наук, проф. І. П. Мозгового



СУМИ
СУМСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
2017

УДК [140.8:21/29](082)

ББК 87:86-4я43

С24

Засновник: Сумський державний університет.

Реєстраційне свідоцтво КВ № 22560–12460ПР від 01.03.2017 (код за ЄДРПОУ 05408289).

Затверджено наказом МОН України від 21.11.2013 № 1609 як фахове видання.

Рекомендовано до друку вченою радою Сумського державного університету, протокол № 4 від 14 грудня 2017.

Редакційна колегія:

- І. П. Мозговий** – д-р філос. наук, проф. (головний редактор) (Україна);
А. О. Васюріна – канд. філос. наук, доц. (відповідальний секретар) (Україна);
З. Н. Ісмагамбетова – д-р філос. наук, проф. (Казахстан);
Р. Колодзей – д-р мистецтвознавства, проф. (Польща);
С. Констанчак – д-р хабілітат, проф. (Польща);
Т. Г. Румянцева – д-р філос. наук, проф. (Білорусь);
О. П. Бойко – д-р філос. наук, проф. (Україна);
А. М. Колодний – д-р філос. наук, проф. (Україна);
Є. О. Лебідь – д-р філос. наук, доц. (Україна);
О. Н. Саган – д-р філос. наук, проф. (Україна);
Л. В. Теліженко – д-р філос. наук, доц. (Україна);
Л. О. Филипович – д-р філос. наук, проф. (Україна);
В. О. Цикін – д-р філос. наук, проф. (Україна);
О. Ю. Щербина-Яковлева – д-р філос. наук, проф. (Україна);
П. Л. Яроцький – д-р філос. наук, проф. (Україна);
С. І. Побожій – канд. мистецтвознавства, доц. (Україна).

До збірника увійшли праці науковців, присвячені актуальним проблемам у галузі філософії, релігієзнавства, культурології та питанням, пов'язаним із процесом формування цілісного світогляду сучасної людини.

Розрахований на науковців, викладачів філософських дисциплін, аспірантів, студентів, які цікавляться проблемами розвитку гуманітарного знання.

УДК [140.8:21/29](082)

ББК 87:86-4я43

Адреса редакції: Сумський державний університет, 40000, м. Суми, вул. Римського-Корсакова, 2, тел.: (0542) 33–00–24, e-mail: philosophy@ifsk.sumdu.edu.ua; mozg_akadem@ukr.net

Євген ЛЕБІДЬ

ФІЛОСОФІЯ ПУТІВНИКА. ДІАЛОГ У РЕЖИМІ ТОТАЛЬНОСТІ

У статті розглянуто путівник у широкому міждисциплінарному форматі, що дало можливість помістити його в нову конфігурацію смислового поля культури і філософії. Як методологічний принцип пропонується підхід, у якому діалог виступає специфічним інструментом і основною подією комунікації під час подорожі. Обговорюються можливості і обмеження діалогу для реалізації людини шляху.

Ключові слова: шлях, подорож, путівник, хронотоп, діалог, тотальність, Дао.

Постановка проблеми. Тема подорожі, шляху виявилася для європейської філософії маргінальною, а тому довго (можливо, до антилогоцентристського демаршу Ж. Дерриди) незатребуваною. Причина такого положення справ у транспарентній очевидності концепту *шлях*, експлікованого в китайській концепції *дао*, буддистській *марга* або ж у європейській традиції, де філософія нерідко розглядається як шлях, і що, ймовірно, вперше було озвучено Платоном, який уподібнив філософію небезпечному плаванню морем. Більше того, ототожнення шляху й життя пронизує всю інтелектуальну історію як Заходу, так і Сходу: життя людини на землі є паломництвом.

Та є й інша причина. Будь-яка маргінальна тема у філософії можлива при наявності мейнстріму, стовпової дороги, яку проклали історики філософії. Точніше – німецькі історики філософії, а саме, Г. Гегель, Л. Фойєрбах, Й. Е. Ерדман, Е. Целлер, Ф. А. Ланге, К. Фішер, В. Віндельбанд, думка яких оберталась у лоні нехай і посткантівської, та все ж метафізики, що спочивала на непорушних, як здавалось, підвалинах раціоналізму.

Герман Кайзерлінг автоепіграфом до “Подорожнього щоденника філософа” подає фразу: *найкоротший шлях до себе веде навколо світу* [5, с. 87]. Цій сентенції Кайзерлінга співзвучна дромологічна думка Гілберта Кійта Честертона, яка стала лейтмотивом книги “Вічна людина”: *щоб побачити свій дім, краще залишитись удома; але якщо це не вдасться, обійдіть увесь світ і поверніться додому* [13, с. 94].

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Позафілософська література, у якій експлікована наскрізна міфологема шляху, безмежна і простий перелік творів зайняв би досить багато місця. Згадаймо лише 20-томне видання абата Прево “Histoire generale des voyages” (“Загальна історія подорожей”), 1746–1759 і 1789 рр., або ж багатовікову традицію паломницької літератури чи подорожніх щоденників. Феномен шляху досить глибоко досліджений у міфопоетичній і релігійній моделях світу (Дж. Кемпбелл, В. Я. Пропп, В. М. Топоров). У лоні історіографії та філології з останніх значних публікацій слід назвати дві. У 2005 р. вийшла друком “Антологія ходінь руських мандрівників XII–XV ст.” О. І. Малето з дослідницьким розділом, коментарями та детальною бібліографією. Різним варіантам романтичної метафори-

зації шляху, а саме подорожі як шляху пізнання і наближення до нових художніх горизонтів, блуканню як прокляттю, вигнанню, присвячена колективна праця “Романтизм: вічна мандрівка”, 2005 р. (Н. А. Вишневська, І. Є. Данилова, Є. Ю. Саприкіна та ін.). Власне філософському осмисленню шляху як феномену й процесу присвячені “Das reisetagebuch eines Philosophen“ (“Подорожній щоденник філософа”) Германа Кайзерлінга (1919) та “Психологічна топологія шляху: М. Пруст, “У пошуках утраченого часу” Мераба Мамардашвілі (1984). Ці книги можна вважати взірцевими в досить небагатому доробку власне філософії шляху, хоча звичайно ж їх треба розглядати в значно ширшому філософському й культурному контекстах.

Метою статті є спроба розглянути путівник і шлях у широкому міждисциплінарному форматі і, таким чином, помістити їх у нову конфігурацію смислового поля культури і філософії.

Виклад основного матеріалу. Європейська традиція путівника як жанру зачинається в Греції. Це так звані *periegesi* – путівники для сухопутних подорожей, і *peripli* – для морських⁷. Першими крупними перієгетичними авторами були Полемон Іліонський (II ст. до н.е.) і Павсаній (II ст.), “Опис Еллади” якого – скоріше дорожні нариси посвяченого в містерії шукача таємничого з екскурсами в міфологію, історію, політику, природознавство, метеорологію.

Завдяки прориву кризь одноманітну й репресивну повсякденність, подорож можна розглядати як певну форму обряду посвячення. *Проскінітарії* – у значенні як паломника в Святу землю, так і літературного жанру описання подорожі до святих місць відсилають до ініціації. Першим проскінітарієм був анонімний “Бордоський подорожній” (333 р.) із сухим переліком подорожніх станцій і відстаней між ними (у римських милях) від Бордигали (Бордо) до Медіолану (Мілану) і готелів. Святі місця – Константинополь, Кесарія, Хеврон, Віфанія, Ієрихон, місце хрещення Христа на Йордані, Віфлеєм, Єрусалим описані більш детально з короткими екскурсами в біблейську історію [2].

Найбільш давнім із тих, що дійшли до нас, пам’яток давньоруського паломництва в Святу землю є “Житіє і ходіння Даниїла руської землі ігумена” (1106–1107 рр.). За традицією “Бордоського подорожника” Данило вказує відстані між пунктами (“від Карія до Патма острова верст 60”) і описує пам’ятники палестинських святих місць [4].

“Пішохідця Василя Григоровича-Барського-Плаки-Альбова, уродженця київського, монаха антиохійського, мандрівка до святих місць, які знаходяться в Європі, Азії, Африці” (1723–1747) було вперше опубліковане в Санкт-Петербурзі В. Г. Рубаном у 1778 р. Друге видання вийшло друком там же в 1885–1887 рр. за редакцією М. Барсукова. Третє – українське – датоване 2000 р. (Київ, “Основи”).

Багато з мандрівників ідуть шляхом, докладаючи позитивних зусиль у певному напрямку. Так і поступали дослідники й відкривачі нових земель на

⁷ Пізніше в арабському регіоні з’являється жанр подорожніх нотаток – *сеяхетнаме* – вельми багата літературна традиція.

славу Вітчизни, дипломати, негодіанти, розвідники, бродяги різного роду. Одним із перших подібних творів, що описує торгіву (у пошуках “на Руську землю товару”) і суто світську подорож, було “Ходіння за три моря” Афанасія Нікітіна (1468–1474).

Поняття путівника я використовую розширено, маючи на увазі 1) путівник у строгому сенсі як довідник для орієнтування подорожнього (туриста) в невідомій місцевості, 2) подорожні нариси (щоденники, “ходіння”, бортові журнали) як літературний (і філософський) твір, написаний у ході й під враженням подорожі. Чудовим прикладом такого жанру може слугувати “Подорожній щоденник філософа” Германа Кайзерлінга – експлікація не тільки “подорожі крізь простір”, але й безцінний досвід осягнення чужої суб’єктивності й реальності того, що є іншим, як *інтерпретації, що розуміють* народи і культури в їх цілісності. Філософ зізнавався: мене штовхає до мандрівок те ж, що багатьох штовхнуло піти в монастир – туга за самореалізацією [5, с. 91]. Навколосвітня подорож для Кайзерлінга була втіленням величній метафізичній програмі, коли кожне явище, і перш за все власна індивідуальність і власна філософія, розглядаються з точки зору Бога, можливістю вирватися за випадкові межі простору й часу.

3). Твори, побудовані на кшталт ініціаційного міфу, в якому герой опиняється в лісі, де й проходить через низку болісних випробовувань і, отримавши перемоги над чудовиськами, духами, покійниками, привидами, відьмами тощо, повертається додому, оснащений новою силою, магічними вміннями й чарівними дарами. Приклади цього жанру – чарівно-фантастичні повісті нігерійських письменників Амоса Тутуоли “Подорож до Міста Мертвих” та Деніела Фагунви “Ліс Тисячі Духів”. Архетипічною для цього жанру є, безумовно, Гомерова “Одіссея”.

До цих трьох типів путівника слід додати 4) як правило, графічні роботи, наприклад, відомі серії К. Хокуса або ж “Нариси пером і олівцем з навколосвітнього плавання” А. Вишеславцева, 1862 р. На початку XVIII ст. голландський живописець Корнеліс де Брейн здійснює подорож на Схід через Московію. Його звіт про восьмирічну мандрівку, виданий у 1711 р. голландською, був ілюстрований понад 320 зображеннями⁸. Розкішно-парадне видання князя Еспера Ухтомського з ілюстраціями видатного художника-баталіста Миколи Каразіна “Подорож на Схід Його Імператорської Величності Государя Спадкоємця Цесаревича”⁹ у 3-х томах, 1893, 1895, 1897 рр. відходить від центрованості на подорожі самій по собі і несе потужне ідеологічне послання. Ці книги воліють продемонструвати читачеві неосяжні обшири імперії та територій з її безсумнівним політичним впливом, показати багатий “етнографічний матеріал”, який благоденствує під монаршим скіпетром. Із вторгненням у світ фотографії (середина XIX ст.) широкої популярності набувають путівники-фотоальбоми на кшталт “Видів місцевостей по

⁸ На жаль, російське видання цієї цікавої книги обмежене лише перебуванням де Брейна в Московії, а ілюстративний матеріал було вилучено, бо, мовляв, для російського читача ця частина праці мандрівника “зрозуміла і без знімків” [10, с. V].

⁹ Другий і третій томи мали назву “Подорож Государя Імператора Миколи II на Схід”.

річці Волзі від Твері до Казані, знятих московським фотографом М. П. Настюковим у 1867 році”, звітів з фотоекспедицій Сергія Прокудіна-Горського (1863–1944)¹⁰, фотографічного циклу нашого сучасника Сергія Чалікова “Філософія подорожі” і популярного жанру Travel photo в цілому.

Усі ці типи путівника володіють тим об’єднуючим їх компонентом, який Михайлом Бахтіним був названий “хронотопом дороги”. У цьому розширеному сенсі першим європейським путівником можна вважати “Одіссею” Гомера і, звичайно ж, геніальний “римейк” цього твору – “Уліс” Джеймса Джойса.

Подорож – не абстрактна теоретична конструкція, не риторична фігура, а “жива подія” чи “подія буття”, як говорив Бахтін. Моріс Мерло-Понті, дотримуючись феноменологічного осмислення світу, колись висловив незвичну для європейського розуму думку, що справжня філософія в тому, щоб знову навчитися бачити світ і в цьому сенсі розказана історія може позначати світ із тією ж глибиною, що і філософський трактат [8, с. 21]. “До самих речей” – засадничий лозунг феноменології, але не як обґрунтування власного методу, а підхід, який відмовляє здатності розуму виводити мислення про світ зразу із одного принципу – із ratio. М. Бахтін вводить поняття *естетичного*, але в більш широкому (первинному) сенсі цього слова: як усю область того, що переживається і сприймається органами чуттів. Пізніше він буде застосовувати термін *хронотоп*, розуміючи його як первинну орієнтацію в “події буття”, як якість середовища чи “архітектоніку світу життя, яке переживається”. Типи хронотопу в романі за Бахтіним такі: дорога, зустріч, місто, вулиця, замок, поле битви, салон, вітальня, природа... Абстрактні хронотопи – в’язниця (ізоляція героя в певному місці простору), “весь світ” [1]. Я міг би не погодитися з Бахтіним з приводу абстрактності хронотопу в’язниці, зважаючи на твори, наприклад, Стівена Кінга “Зелена миля” та “Рита Хейворт і спасіння з Шоушенка”, але це виходить за межі даної статті.

Хронотоп дороги обов’язково – абсолютно – антропоцентричний. Як сказав би М. Гайдеггер, – це сцена, на яку людина виходить і самим своїм виходом цю сцену формує, при цьому формується сам, коли в просторі кола перебування (*Anwesen*) знаходить себе наше людське буття. На шляху відбувається людинопородження, її становлення і становлення світу, реалізація вічно-живої *події (спів-буття)*, в якій знаходить утілення *конкретне буття* через проживання світу людиною і поріднення з ним.

Дуже приблизно позицію Мерло-Понті й Бахтіна можна позначити як позицію даоса, що живе і мислить у режимі всезагальності Дао, яке, як і будь-яка річ, тотальне, безпідставне, ба, анулює саме питання про власну підставу. У принципі можна говорити про китайську традицію, думка в якій починає рух з підриву власного фундаменту через подолання внутрішньої тотожності з собою, виходу за межі самого себе.

¹⁰ Багата колекція світлин С. М. Прокудіна-Горського (етнографія, архітектура, портрет, пейзаж тощо) для вільного перегляду доступна на сайті Бібліотеки Конгресу США : <http://www.loc.gov/pictures/search/?st=grid&co=prok>

Класичну форму цього відношення можемо віднайти уже в канонічному для даоської думки трактаті “Чжуан-цзи”. Даоський мислитель говорить тут про відсутність у світі принципу, який керує явищами, а все існує “само собою”. Реальність, за Чжуан-цзи – це не онтологічна єдність, а перетворення як таке, незмінність мінливості, “тисяча перетворень, десять тисяч змін”. Людська свідомість реалізується у власній мінливості: слухаючи флейту людини, флейту землі, вона тотально розкривається у співпричетності Небу [14, с. 64].

Найважливіші особливості просторових моделей у Китаї обумовлені мисленням простору в категоріях не пластично завершеної форми чи статичної структури (Бахтін у якості такої статичної структури вживав термін *архітектоніка*), не *буття*, а *події* – реальності динамічної, мінливої навіть по відношенню до себе, вічно відсутньої в своїй всюдисутності [7, с. 8]. Приблизність бахтінського й китайського підходів протягає вже в конструкті Бахтіна “*подія буття*”. Таке враження, що він не наважується повністю знехтувати традицією європейського осмислення світу через онтологічність самого цього світу. І це не дивно, адже концепцію хронотопу він обґрунтовує на матеріалі саме європейського, а не китайського, роману.

Простір у Китаї має мережеву структуру. Усі його точки усупільнені, проникають одна одну: “вся тьма речей – розкинута мережа” (“Чжуан-цзи”). Просторова китайська матриця уподібнена цілісності голограми.

Обґрунтування цієї моделі можна знайти і в європейській традиції. Наколосвітня подорож радикально змінила сприйняття світу Кайзерлінгом. Він став володіти “досконалим розумінням духових зв’язків”, які формують все-буття в єдиний космічний порядок, відчувати себе посередником між феноменальним світом і світом сутнісним, провідником у світ первоначал і першопринципів. Йог говорить *neti, neti* (не це, не це) – “це не я” всій природі, до тих пір, поки він не стане єдиним з Парабрахманом... Натура стає живим тілом духа, а дух повністю реалізується в остаточному проникненні в її закони і правила [5, с. 787, 789]. По суті, це засаднича даоська “парадигма” іманентності, де дух природний, а природа духовна, на відміну від європейської зачарованістю трансцендентним.

Голографічна модель світу припускає своєрідну оптику сприйняття, коли просторово-часові плани минулого і майбутнього можуть відобразити один одного, породжуючи ефекти, так би мовити, подвійної перспективи. Це змушує говорити не про випадковість подій, а про паралельність часу та смислу між психічними та психофізичними подіями, які наука поки що не може звести до загального знаменника. На це явище, як відомо, вперше звернув увагу К. Г. Юнг, назвавши його *синхроністичністю*, коли ми маємо справу з якоюсь квазіструктурою, яка знаходиться за межами каузальної обумовленості, але в якій усе сходиться у смисловій єдності і яка існує в особливому топологічному просторі паралельності часу і сенсу.

Наведу приклад подібного явища, коли просторово-часові плани минулого й майбутнього синхроністично відображаються один в одному.

Епізод перший. 3 січня 1889 р. Фрідріх Ніцше виходить зі свого будинку в Турині. На площі Карло-Альберто він стає свідком побиття візником свого коня батогами по очах. У сльозах Ніцше кидається тварині на шию, щоб захистити її. Афект співчуття, проти якого він боровся все життя, доводить його до духовного й душевного краху. Через кілька днів Ф. Овербек відвозить свого божевільного друга з Турина. Закінчилась велика історія мислення великого філософа.

Епізод другий. Перебуваючи у Венеції під час своєї великої мандрівки до Сходу та його святих місць, Василь Григорович-Барський узимку 1724 р. спостерігав на площі Св. Марка сцену, яка обурила його до глибини душі. Заради розваги цькували вола псами. Барський пише: “я ледве не плакав, бачачи такі муки незлобливого звіра, який від неблагословенної бестії терпів лють” [11, с. 165]. Отож: зима – Італія – міські майдани – сльози... Один закінчував паломництво по безоднях, інший тільки-но починав своє майже 25-річне паломництво.

У путівнику як такому простір і час зрощуються з історією та екзотеричною географією. Світ просторово і темпорально завершений. Подорожній живе в іншому режимі хронотопу: для нього світ простору, тим більше часу, далекий від завершення. Це незавершення відбувається з безграничної і тотальної відкритості свідомості, що припускає можливість віднайти такий вимір світу у всій його символічній могутності, коли відкривається якесь інше буття. Традиційний китайський (а також японський) образ простору і часу припускає рівноправність часового й просторового вимірів (що відсилає до просторово-часового континууму СТВ Айнштайна – Мінковського), завдяки перетину фізичних, енергетичних і силових ліній світу, коли відрізкам часу відповідають частини простору – “місцеперебування” і “доречні випадки” (Ф. Жульєн). По-іншому, кожен сезон року суть набір різних модальностей єдиної гармонії, яка і є власною тональністю певного сезону.

Вічні мандрівники Кацусіки Хокусая, які вчиняють аскезу шляху водами, мостами, заставами, містами, під сонцем, вітром і дощем... І якщо поет Рі Хаку, він же Лі Бо, або Тоба, що їде на заслання по засніженій гірській стежині, застигли в мовчазному спогляданні гір, лісів і водоспадів, вони також далекі від думки про завершеність шляху, як і на початку, бо перебувають в Дао, де шлях поета і Неба космічно єдиний. Дао виявляється в цьому Єдиному, і якщо вірити “Хуайнань-цзи”, “стягує простір і час”, нелокалізовано розташовуючись в них.

Цікавий збіг, який не претендує абсолютно ні на що, але виявляє два підходи до феномену шляху. Ці підходи не виключають один одного, вони не протилежні, тому що належать до різних регіонів буття, до різних онтологій і топологій. У 1827 р. Карл Бедкер із німецького Кобленца засновує видавництво путівників країнами, їх столицями й містами. У 1812–1849 рр. Хокусай чи з Кіото (Осака, Йосіно, Нагоя), чи то з села Урага, чи то з провінції Сетцу, чи то з острова Рюкю, де ніколи не бував, чи то з Едо, де народився, чи то з храму Сейкьодзі в Асакуса, де похований, подорожує Японією, створюючи пейзажні цикли “Види чудових мостів різних провінцій”, “Поети

Китаю і Японії”, “Тридцять шість видів Фудзі”, “Подорож водоспадами різних провінцій”, “Сто видів Фудзі”.

Путівник Бедекера – це архетип путівника як такого: назва “бедекер” стала прозивною. Пейзажі, створені “сердитим пензлем Хокусая”, бедекером назвати язик не повертається. Справжній бедекер – путівник для дозвільних туристів, заїжджих відвідувачів. Він утилітарний і нудний для “людини шляху”. Хокусай – водій (сказати “справжній” – допустити непрощену тавтологію) шляхом, який “веде на небо”.

Стосовно тексту путівника і з точки зору організації діалогу як інструменту і події комунікації, як “формату пізнання й існування” (М. Бахтін), можна вирізнити кілька форм реалізації відносин між суб’єктами діалогу – свого роду категоріальними учасниками.

Авторське Я (не завжди чітко артикульоване, часто опосередковане, без особистісних акцентувань) – **потенційний читач/глядач**. Один із авторів ХІХ ст. Михайло Владикін називає свою книгу “Путівник і співбесідник у подорожі Кавказом” (1874, 2-е вид. 1885), припускаючи постійне звернення читача до матеріалів путівника, присвяченим географії та історії Кавказу.

Авторське Я – Бог. Це відношення в концентрованому вигляді зосереджене в “Путівнику душі до Бога” Бонавентури (1259), який щаблі сходження до Бога співвідносив із сприйняттям Бога через Його сліди в світобудові. Ця теологічна позиція імпліцитно міститься, перш за все, в передчуттях проскінітаріїв: за реальністю видимого проглядає якесь більш істинне, а тому привабливе, життя. Автори “ходінь” досить стримано описують етапи подорожі святими місцями. “І тут поклонимося, і сюди повернемося знову... І тут зняття з хреста поклонимося...”, – постійно повторює “гість Василь”. “І випало ходити по церквах молитися” [12].

Авторське Я – співбесідники, які зустрічаються на шляху (імпліцитно або експліцитно). Ці співбесідники можуть бути як реальними людьми, так і надприродними істотами, як у Гомера, чи у згадуваних раніше Тутуоли і Фагунви. *Дорогу-шлях і зустріч*, яка реалізується “на арені шляху”, Бахтін називає найпростішими хронотопами.

Авторське Я – культура (власна чи чужа). Культура під час подорожі виступає як поле взаємодії творчих потенцій, гри духу, арена співтворчості.

Внутрішній автодіалог. Уся енергія філософії Кайзерлінга – у пафосі автодіалогу, праксису й аскези повернення до себе через тріаду *свідомість – всесвіт – СВІДОМІСТЬ*. Останні акорди “Подорожнього щоденника філософа” звучать як гімн тотальності. Корелятом пізнання власної сутності є відчуття взаємозв’язку з усім живим творінням. Я єдиний з універсумом. Якщо я приймаю себе, то повинен приймати й універсум. Якщо моя мета – самовдосконалення, то вона включає й іншу – наскільки це в моїх силах, брати участь у вдосконаленні цього світу, – зізнається філософ [5, с. 790–791].

Авторське Я – природа. Бахтін пише, що природа як хронотоп, уперше після Гомера з’являється тільки у Руссо, але його поява готувалася віками. Так у європейському романі. У путівниках же цей хронотоп присутній майже завжди. Якщо інші, ініційовані подорожжю форми діалогу, можуть бути

сприйнятті без обговорення, то ця форма відносин між суб'єктами діалогу, не дивлячись на свою, як здається, простоту, виявляється найскладнішою. Тут слід мати на увазі парадигмальну компоненту відносин між людиною і природою, яка невикорінно панує і в природознавстві, і в нашому буденному сприйнятті природи. На природу ми дивимося зверхньо, немов на якийсь естетичний об'єкт, антураж чи декорацію, яка відділяє нашу, часом сумовиту повсякденність від яскравих вражень, породжених подорожжю. У путівниках природа, частіше всього, присутня в простій описовій формі (“Щоденник” Кайзерлінга – щасливий виняток). “В тому ж місті (Решит, або Розетта на Нілі – *Є. Л.*) бачили птаха строфокамила, а по руськи називається птах-верблюд, подібний тим, і великий дуже, копит по двоє має”, – описує дивовижного, небаченого досі африканського страуса диякон Йона [9, с. 5].

Сучасна форма відношення “людина – природа” ґрунтується на гносеологічній установці І. Канта, який приписував розуму підходити до природи подібно судді, що змушує свідка відповідати на запропоновані йому питання. Уже в наш час І. Пригожин – нобелівський лауреат і канонізований законодавець модерної наукової парадигматики, який постійно говорив про “новий діалог з природою”, наполягав на необхідності залучати природу на “судові засідання” для перехресного допиту ім'ям апріорних принципів. Навіть при всіх, не дуже переконливих застереженнях, цей імператив науки Пригожин вважає центральним у сучасному “діалозі” з природою і беззаперечним досягненням культури. Та чи можна судовий допит назвати повноцінним діалогом? Чи можемо ми науковий експеримент, тобто замикання природи в штучних умовах, які суперечать її сутності і змушують діяти в межах “сценарію” як найближче до теоретичного описання, вважати підґрунтям для діалогу? Очевидно, ні. Висловлю припущення, що справжній діалог людини з природою здійснювався в колі архаїчної духовності через посередництво трансфізичних сутностей – “духів”, “душ”, “сил”, “надприродних істот”, які самі були елементами природи, але ця тема варта окремого обговорення. Діалогічний пафос між людиною і природою через апеляцію до нетварних енергій, логосів або законів, установлених Богом під час творіння, в Середньовіччі помітно знижений. Кантіанська установка імпліцитно присутня і в європейській містиці, бо вона усвідомлювала різницю між Богом самим по собі і Богом, яким Він являється нам, яким Він відкривається людині.

До цього кантівського проекту є уточнення, на яке мало зважають. У листі до анатома й лікаря фон Земмеринга від 10 серпня 1795 р. Кант називає анатомію філософським розчленуванням видимого в людині, а філософію – розчленуванням того, що недоступно в ньому нашому погляду [6, с. 600]. Аналітичне розділення як методологічний принцип дослідження задовго до Канта стало панівним у позитивній науці. Філософії ж залишалось лише підкоритися цьому сумовитому принципу, змінивши статус служанки богослов'я на статус служанки науки. Новаторське, як здавалось, розділення субстанцій Декартом обернулось анатомічним театром новоєвропейської науки. Іще з'явилася нова мова, якою володіють, як патологоанатом чужими й

мертвими мускулами, що стало результатом рефлексивного деонтологізуючого розриву між словом і річчю, людським мовленням і мовою природи.

Продовжуючи, Кант обговорює наступний момент нового проєкту, а саме можливість об'єднати зусилля анатома й філософа. На мій погляд, переосмислена таким чином анатомія перетворюється в патологоанатомію в тому єдиному сенсі, що кантіанський філософ, як і класичний анатом (згадаймо хоча б “Урок анатомії доктора Тюльпа” Рембрандта, 1632, або ж нарис “Анатомі” з “Картин Парижа” Л.-С. Мерсьє, 1781) – гордовиті спеціалісти з невідспіваної смерті, працюють з трупом чи то людини, чи то природи, але з трупом – тілом без душі. Учений цілком занурений у зовнішні факти, тим самим закриваючи можливість осягнення смислу. Ми вилучили людину з природи, помістили її *зовні* і *проти* неї, звели послідовно профановану природу до простого об'єкта людського пізнання й маніпулювання.

Що робити в цій ситуації філософу? Паломнику? Людині шляху?

Перед подорожуючим (читачем, глядачем таїни) відкривається унікальна можливість потрапити у свого роду “театр жорстокості” Антонена Арто, алхіміка й, за визначенням Ж. Дельоза – клініциста цивілізації. У цьому театрі концептуалізоване залучення в сценічне дійство глядача як частини цього дійства (що нагадує тотальність архаїчного ритуалу, в якому немає глядачів, а всі учасники) через руйнування будь-яких умоглядних і просторово-часових перегородок і відсіків і створення єдиного континуума дії. Адже природа вимагає справжнього видовища, і немає теми – якою б вона не здавалась великою, – що стала би забороненою.

Путівник у широкому сенсі цього слова, як особлива літературна форма (чи то сукупність близьких форм, об'єднаних хронотопом шляху) на свій власний страх і ризик теж займається вилученням істини із вражень. Тоді спроба діалогу виявляється марною, оскільки формат “філософії жорстокості” (М. Мамардашвілі) означає трудність і жорстокість *для мене самого*, але не для природи чи культури. Вийти із зони комфорту, вилучити істину, не боятися її побачити і розлучитися з ілюзією (особливо з ілюзією, яка не виробляє ніяких ілюзій) – це завжди жорстоко.

Сенс жорстокості в перетворенні дійства у функцію розгортання яви і сновидінь у нашій свідомості, в намаганні будь-яким засобом поставити під сумнів не тільки всі аспекти об'єктивного і доступного для описання зовнішнього світу, а й світ внутрішній, – себто людину, зрозумілу метаемпірично, у високому праві покінчити з повсякденними значеннями мови, зламати її каркас і повернутися, на кінець, до самих витоків мови і свідомості. Із точки зору духу, – вважав Арто, – жорстокість означає космічну суворість, невмоліме рішення і його неухильне виконання.

Висновки. У Гете є дуже сильний вираз: *добре побачений новий предмет*. Людина знає себе лише настільки, наскільки вона знає світ, який вона осягає тільки в самій собі і тільки в ньому. Кожен новий предмет, добре розглянутий, розкриває в нас новий орган, – пише Гете [3, с. 278]. Краще, здається, не скажеш, адже щоб добре побачити, треба дати світу можливість вільно взаємодіяти з душею, без будь-яких посередників, позикових знань,

мертвонароджених схем, концепцій і теорій, направлених на домінування над життям і природою. Як виявилось, Гете говорив про найзвичайніші речі, що були табуйовані європейською філософією в її осьовому форматі. Адже зір – не просто зір, око – не просто око, а погляд – не лише функція зору як оптико-фізіологічного інструмента, а якийсь орган, що знову і знову винаходить, тілесно-духовна пластична сила й енергія, що творить світ у постійній то активно-ментальній (Захід), то спокійно споглядальній інтерпретації (Схід). Де слова перестають виражати, там починай споглядати, – говорять даоси.

У непорочно чистій оптиці цього погляду виявляється сутність природи й усього світу. Серед тривожних видінь, захоплень, пломенючих знаків, чудес, жахів, болісних прозрінь у сутність світу, де немає окремо ні людини, ні звіра, ні дерева, ні кентавра, який відпочиває в тіні дерева, ні поезії, ні міфу, ні смерті, ні життя, ні страждання, ні блаженства, ні науки, ні побуту, ні любові, ні прокляття, ні вічного, ні текучого, ні зримого, ні чутного, стверджується їх остання правда. У цій правді ми не знайдемо ні естетики, що має виключно художнє чи екологічне підґрунтя, ні етики, яка регламентує *моє* ставлення до природи, ні філософії, побудованій на нормах, що ділять світ без залишку на *res cogitans et res extensa*, на буття і свідомість, природу й людину, творення і руйнування, життя і смерть, провину й відплату, людську справедливість і незбагненність божественного промислу. Людина шляху виявляється залученою в цілісність світу, де повнота кожної речі є самоцінною в своєму співвідношенні й сполученні з іншими речами і людиною, в тотальність Дао, стаючи єдиною з ним.

Література

1. Бахтин М. М. Собрание сочинений / М. М. Бахтин. – М. : Языки славянских культур, 2012. – Т. 3: “Теория романа” (1930–1961). – 880 с.
2. Бордоский путник 333 г. // Православный Палестинский сборник. – Т. 1. – Вып. 2. – СПб. : Тип. В. Киршбаума, 1882. – VI+47 с.
3. Гете И. В. Избранные философские произведения / И. В. Гете / пер. с нем. И. А. Вереиной и А. А. Поповой. – М. : Наука, 1964. – 520 с.
4. Житие и хождение Даниила Русской земли игумена 1106–1107 гг. // Православный Палестинский сборник. – Вып. 3, 9. – СПб. : Изд-е Правосл. Палестинского об-ва, 1885. – XXIII+297 с.
5. Кайзерлинг Г. Путевой дневник философа / Г. Кайзерлинг / пер. с нем. И. П. Стребловой и Г. В. Снежинской. – СПб. : Владимир Даль, 2010. – 793 с.
6. Кант И. Трактаты и письма / И. Кант / пер. с нем. Н. Вандельберг и др. – М. : Наука, 1980. – 709 с.
7. Малявин В. В. Пространство в китайской цивилизации / В. В. Малявин. – М. : Феория, 2014. – 372 с.
8. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / М. Мерло-Понти / пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной и С. Л. Фокина. – СПб. : Ювента, Наука, 1999. – 606 с.

9. Повесть и сказание о походе в Иерусалим и во Царьград Троицкого Сергиева монастыря черного диакона Ионы по реклому Маленького 1649–1652 гг. // Православный Палестинский сборник. – Т. XIV. – Вып. 3. – СПб. : Тип. В. Киршбаума, 1895. – XI+69 с.
 10. Путешествие через Московию Корнилия де Бруина / пер. с франц. П. П. Барсова. – М. : Университетская тип. (Катков и К0), 1873. – 292 с.
 11. Странствования Василья Григоровича-Барского по святым местам Востока с 1723 по 1747 г. / под ред. Н. Барсукова.– СПб. : Тип. В. Киршбаума, 1885. – Ч. 1 : 1723–1927 гг. – 428 с.
 12. Хождение гостя Василья 1465–1466 гг. // Православный Палестинский сборник. Т. II. Вып. 3. – СПб. : Тип. В. Киршбаума, 1884. – III+17 с.
 13. Честертон Г. К. Вечный человек / Г. К. Честертон / пер. с англ. Н. Л. Трауберг и Л. Б. Сумм. – М. : Политиздат, 1991. – 544 с.
 14. Чжуан-цзы. Ле-цзы / пер. с кит. В. В. Малявина. – М. : Мысль, 1995. – 439 с.
- Отримано 30.09.2017

Summary

Lebid' Eugene. Philosophy of guidebook. Dialogue in totality mode.

The article considers a guidebook in a broad interdisciplinary format that made it possible to place it in a new configuration of the semantic field of culture and philosophy. The concept of the guidebook is used expanded as: 1) a guidebook in the strict sense, that is a guide for orientation of a traveler (tourist) in an unknown area; 2) travel essays (diaries, "walking", on-board magazines) as a literary or philosophical essay written in the course of and under the impression of travel, 3) works built in the form of an initiation myth; 4) pictorial series or works illustrated with drawings, paintings, photographs created during travel.

As a methodological principle, an approach is suggested in which the dialogue serves as a specific instrument and the main event of communication. From the point of view of the organization of dialogue, the following forms of realization of relations between its subjects are distinguished: the author I – a potential reader/viewer; the author I – God; the author I – an interlocutor who meets on the way; the author I – own or alien culture; internal auto-dialogue; author's I – nature. Opportunities and restrictions of dialogue for realization of the human way are discussed. When it turns out to be involved in the integrity of the world, the dialogue ends, and its possibilities are exhausted.

Keywords: way, travel, guidebook, chronotopos, dialogue, totality, Tao.