

Павло Кретов

УДК 133.552.1

МІСТИЧНИЙ СИМВОЛІЗМ Г. С. СКОВОРОДИ ПІД КУТОМ ЗОРУ ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ

У статті розглядається проблематика специфіки філософських поглядів Г. С. Сковороди з огляду на їх містичний характер, а також деякі особливості містичного символізму філософа. Це насамперед універсальність, всеохопність розуміння мисленником світу, відмова від традиційних для містицизму індивідуалізму та орієнтації на знання як на головний інструмент контролю над дійсністю.

Ключові слова: антропология, символ, символика, мова, інтерпретація, містицизм.

P. Kretov. Mystical symbolism G.S. Skovoroda the perspective of philosophical anthropology

The article deals with issues specific philosophical views G.S. Skovoroda because of their mysterious nature and some characteristics of mystical symbolism philosopher. This is the first universal understanding of the thinkers of the world, the rejection of traditional mysticism individualism and focus on knowledge as the main instrument of control over reality. Declares that life-affirming nature of philosophical mysticism thinker. This marks the philosopher interpreted as a methodology of interpretation and exegetical reading code world of man and nature. Language of the texts in this context is understood as an integral aspect of his whole work. The question of language relates philosopher works so as to avoid ideological speculation. Accented popular character style philosopher; a defining feature of which may be simple. In the context of modern philosophical anthropology paper is devoted to the philosophical intentions of the outstanding Ukrainian philosopher. The urgency of this time due to new challenges facing European philosophy and Ukrainian as a part of it. His ideas can be used for development and rethinking ideological basis of knowledge and the creation of a new world view that would essentially open character and would meet the needs of an era. Formulated the thesis of the presence gothic spiritualism impact on creative style and philosophical intentions thinker. Also emphasized the important role of existential joy as an important experience in the philosophical world picture thinker. The joy of the experience is interpreted as meaning creation and deployment of human existence. Also fixed orientation philosophizing on the knowledge of the Creator through knowledge creation. That is accented modus interested addressed attitude to the world, his mode of passion, which significantly differs from the philosophical models of Christian Orthodox monasticism. Emphasized the importance of a broader interpretation of the symbols in the scientist.

Keywords: anthropology, symbol, symbolics, language, interpretation, mysticism.

П. Кретов. Мистический символизм Г. С. Сковороды с точки зрения философской антропологии

Статья посвящена изучению специфики философских взглядов Г. С. Сковороды с учётом их мистического характера, а также некоторых особенностей мистического символизма философа. Это прежде всего универсальность, всеохватность понимания мыслителем мира, отказ от традиционных для мистицизма индивидуализма и ориентации на знание как на главный инструмент контроля над действительностью.

Ключевые слова: антропология, символ, символика, язык, интерпретация, мистицизм.

Сучасний стан філософії та філософування як в Україні, так і у світі без перебільшення може бути охарактеризований як кризовий. Проблеми, пов'язані з інтенсивним розвитком техногенної цивілізації який ось-ось перейде в якість експоненціального (концепція так званої "технологічної сингулярності"), геополітична, економічна (у глобалістичному вимірі) проблематика до краю ускладнює зміни, що відбуваються і можуть відбуватися у соціокультурній сфері. Варто згадати лише прямі виклики щодо збереження цивілізації та культури у більш-менш традиційному вигляді, пов'язані з індустріальним упровадженням таких технологій, як 3-D принтинг, "augmented reality" ("google glasses"), нові джерела енергії та способи їх збереження тощо. Обличчя світу може змінитися кардинально швидко і навряд чи світоглядні зрушення в масовій свідомості, суспільній ідеології та психології встигнуть за цими змінами. Не занурюючись у футурологічні екзерсиси, вкажемо лише на те, що в Україні окреслена ситуація ускладнюється ще пострадянською інерцією та постколоніальними впливами у сфері соціокультурного знання. Можливо, не буде перебільшенням говорити про фатальний ескапізм філософського мейнстріму щодо гіпотетичних проєктів у філософії, що передбачали б інтенцію на започаткування розбудови нових метафізики й онтології. При цьому у XXI ст. уже очевидно, що спиратися такі проєкти можуть лише на нову концепцію людини, на філософську антропологію. Імовірно, що саме так можливо подолати кризу ціннісних орієнтацій, телеологічних та мотиваційних настанов діяльності людини, насамкінець, ідеологій (від націоналізму "уявлених спільнот" (Б. Андерсон) до, наприклад, трансгуманізму чи то культу google), тотальну негачію, яка може вважатися здобутком, чи то пак спадком, парадигми

постмодерної філософії. У цьому контексті уважне осмислення (у стилістиці М. Гайдеггера) здобутку Г. С. Сковороди є важливим, тому що насамперед дозволить провести своєрідну феноменологічну редукцію щодо стереотипів, упередженості, мертвих схем, присутніх як у масовій, так і в індивідуальній свідомості. Це особливо стосується постаті Сковороди (втім, так само, як і доробку й особистості Т. Г. Шевченка або, наприклад, Цицерона), тому що інтерпретації його творчості були інколи навіть взаємовиключаючими, а значення корпусу його ідей для українського філософування неможливо переоцінити. І то саме тому, що філософія Григорія Саввовича інтенційована, скерована в майбутнє, принципово відкрита, тому що орієнтована на символи і символізацію буття, на "ментальну онтологію" (С. Б. Кримський [1, с. 22]). У цьому сенсі, на нашу думку, переживання Сковороди в культурі загалом та в літературі і філософії зокрема наскільки ж зумовлене стилем бароко, скільки й готикою. Прагнення Сковороди до "домівки духу" воістину непереборне, але при цьому воно ще й наповнене радістю (от як дивно перетинаються кантівське трансцендентальне запитання та досконала радість Франциска Асізького). Саме рядки Р. М. Рільке у перекладі М. Бажана наворачують до Сковороди: "Земля сама себе переросла/ і прагне небо поглядом обняти./ Де перша зірка як віконце хати./ що світиться самотньо край села..." [3, с. 27]. Це і є переживання укоріненості інтелекту в духові, синестезія переживання, сприйняття та інтелекту. (Згадаймо Х. Субірі з його концепцією "відчуваючого розуму", або тичинівське із "Сонячних кларнетів": "Я часточка мала всесвітнього зв'язку"). Можна назвати це переживанням причетності до вічності, "включеності" в буття. Сказати б, що в національній пам'яті Сковорода залишається вічно юним, на відміну від Кобзаря, варто лише пригадати їх іконографію. Це є важливим для побудови нового ефективного українського міфу (за О. Ф. Лосевим), скерованого в майбутнє, що не в останню чергу дозволить подолати заскорузлі меншовартісні шароварництво, гопацтво тощо, тобто уникнути того, що М. О. Зайцев влучно позначив як "музеїзація культури".

Усе вищезазначене зумовлює актуальність обраної теми.

Метою наукової розвідки є постановка питання про специфіку філософського символізму Г. С. Сковороди під кутом зору філософської антропології.

В українському науковому текстовому тезаурусі, як філософському, так й історико-культурологічному, літературному, сковородиніана посідає значне місце. Власне, досліджувати життя та творчість, невіддільні одне від одного, українського "першорозуму" активно почали ще наприкінці XIX – початку XX ст. дослідники в межах Російської імперії, пізніше – у межах радянської філософії і насамкінець – дослідження, які припадають на час існування незалежної України. (Окремо стоять дослідження західних філософів, присвячені творчості мисленника). Тому можна говорити про існування кількох усталених парадигм інтерпретації філософської потуги та корпусу ідей першого, за визнанням О. Ф. Лосева (який, однак, вважав Сковороду російським філософом) та В. В. Зеньковського, творця філософської оригінальної системи на теренах східного слов'янства. Власне, поняття "система" до постаті Сковороди не надається, позаяк всі тлумачення доробку філософа визнають його християнсько-містичний характер, незважаючи на все розмаїття поглядів учених. Так, М. О. Лоський вважає Сковороду моралістом, Г. Г. Шпет стверджує, що він узагалі не філософ, а проповідник, В. Ф. Ерн та О. Ф. Лосев виходять із присутнього антропологізму Сковороди, В. В. Зеньковський спирається на практичну філософію Сковороди, філософи доби українських визвольних змагань Д. Чижевський та Д. Багалій розглядають творчість філософа з огляду на його метод, українська радянська філософська думка тлумачить Сковороду насамперед як стихійного матеріаліста тощо. Цей ряд можна продовжувати. Але ж наразі містицизм Сковороди є загальновизнаним.

Серед сучасних вітчизняних філософів згадаємо насамперед доробок М. В. Поповича та А. К. Бичко.

Доцільним буде зауважити, що згаданий вище широкий спектр інтерпретацій не просто корпусу текстів Григорія Савовича, а всієї його постаті в контексті ретроспективи та перспективи тлумачень специфіки й магістральних напрямів розвитку української філософії інколи призводить до амбівалентності і часом до таких узагальнень і висновків, які є діаметрально протилежними, причому не в аспекті реконструкції власне філософських поглядів, а насамперед в аксіологічно-телеологічному аспекті, що, можливо, викликано деякою заідеологізованістю тиражованого образу Сковороди. Так само, як, скажімо, у Цицерона або Шевченка, у Сковороди знаходять "доречні" цитати чи не на всі випадки життя. І тут слід чітко зафіксувати те "status quo", яке для нас є точкою відліку – Г. С. Сковорода був містиком і якщо вже він говорив про декілька рівнів екзегези стосовно Святого Письма, то припустимо, що і все його життя, і творчість, які є не віддільними, потребує уважного герменевтичного аналізу. Ми маємо на увазі насамперед те, що цілісність, монолітність постаті філософа не надається до рецепції моноаспектно та фрагментарно. Містицизм Сковороди саме тому і є лише частково християнським, що він передбачає, крім канону й ортодоксії як такої (яка часто в нього і заперечується) інтенцію на цілісність, всеохопність, мультипанорамність бачення світу. Можливо, саме тому його позірна втеча від світу ("світ ловив мене, але не спіймав") обертається найкоротшим шляхом до нього. Здавалося б, можна стверджувати належність Сковороди до стоїчної або ж епікурейської традиції: "Радієш, що ти багатий? Ти хворий. Радієш, що ти благородний? Ти нездоровий. Боїшся смерті? Погані слави через

добрі вчинки? Ти не зовсім здоровий душею. Сподіваєшся краще жити завтра? Ти нездужаєш... Отже, скажеш ти, я вимагаю разом зі стоїками, щоб мудрець був зовсім безпристрасним. Навпаки, у цьому випадку він був би стовпом, а не людиною... Хіба Павло не має своєї колючки, що шкодить йому? І Бог проходить перед Іллею, як легкий подих вітерцю. Згідно з цим, турботи, страх і подібні афекти – від Господа. Вони навіть роблять людину блаженною” [5, с. 268]. Бачимо, що прийняття усього багатства психоемоційної сфери людського життя є визначальною рисою містицизму Сковороди. Він не скиглий, не тухтій і не ортодоксальний буквоїд. Він прагне радості так само, як її прагнув Франциск Асизький (“Квіточки” про досконалу радість), але при цьому так само, як Франциск, він воїн радості. “Наше християнське життя – це військова служба. Але якщо я сам не Геркулес, то Христос для нас є зразком багатьох героїв. Під його знаменами ми боремося” [5, с. 300]. Філософ прямо позиціонує себе щодо сфери соціального як воїн (“Зброя християнського воїна” Е. Роттердамський), але при цьому воїн радості, далекий від будь-яких жорстких настанов щодо самої організації життя людини – його лише цікавить піднесеність духу. Це не означає при тому відсутність контролю над тілесним – лише цей контроль не є самоціллю. Це не є аскеза християнського чернецтва, і приниження тіла не означає автоматичного звеличення духу. У вже цитованих “Листах до Ковалинського” філософ говорить, що віслюка тіла слід тримати в готовності, аби міг нести вершника духу.

У трактаті “Вступні двері до християнської добронравності”, у 6-му розділі філософ пише: “Коли б людина могла швидко зрозуміти неоціненну ціну великої тієї Божої ради, могла б відразу ж її прийняти і любити. Але оскільки тілесний грубий розмисел тут кладе перепону, для того потрібна людині віра. (...) При ній необхідно має бути надія. (...) Ці добродійності приводять нарешті людське серце, начебто надійний вітер корабля, у гавань любові, і їй доручає” [4, с. 148]. Знаменно, що в цьому ж фрагменті Сковорода послуговується традиційним ранньохристиянським символом жінки, яка тримає якір, що позначає віру.

При цьому необхідно звернути увагу на проблематику мови творчості Сковороди. У сучасній українській традиції інколи можна натрапити на твердження, які заперечують власне ментальний характер текстів Сковороди як український через те, що писалися вони мовою, яка являла собою суміш церковнослов'янської та розмовної української. Ось дуже симптоматичний фрагмент з поезії І. Малковича, знаного українського поета і книговидавця, тобто у певному сенсі культуртрегера: “Блудний Сковорода/ з паличкою в руці/ селами загляда,/ списує папірці./ В череві – хлюпа бурда,/ в помислах – Рим/ печений Сковорода/ піччю Єкатерин./ Куди, Грицьку, ідеш – / в народ стежка твоя?! Що ти йому несеш –/ “Басні харковскія”? (...). Роздвоєний Сковорода/ в рідне забрів село./ віршу розповіда./ душі козачкам звело:/ “Буцімто й босий Гриць,/ а царської мови доп'яв,/ по-царськи язик ворушивсь./ як віршу казав./ Не те, що наші пісні –/ мовою прості, як ми...”/ Йде Сковорода, рясні/ тягнуть від Січі дими...” [2, с. 74–75]. Бачимо, що постать Сковороди інтерпретується як інорідна українству, і причиною цього є мова його писань. З огляду на жанр поезії (пригадаймо, Г. Гадамер стверджував, що література має мінімум таку саму дальнюдію, як і філософія) ми не можемо прямо говорити про припинення українського першорозуму Г. С. Сковороди, оскільки психоемоційна сфера, що визначає поетичне бачення світу, не надається до раціонально-когнітивних реконструкцій. На нашу думку, подібні судження, як мінімум, недостатні. Щоб усвідомити феномен Сковороди і феномен мови Сковороди, треба мати на увазі всю його постать, його життя. Так, його тексти написані не українською літературною мовою у сучасному розумінні. Це була книжна мова (у цьому сенсі філософ продовжує традиції українських книжників доби українського бароко та просвітництва, які чи не всі навчалися у Польщі, Франції і писали свої трактати латиною. Якщо ми припустимо, що подібні узагальнення можуть мати місце, то варто відмовитися й від образу Шевченка, який свої найкращі роки провів у Петербурзі і мав у своєму доробку тексти, написані російською, зокрема, крім повістей, ще і його відомий щоденник, написаний на засланні). Насамкінець зрозуміло, що жорстка фіксація певного варіанту мовлення, щоби більше, його писемної форми з необхідністю передбачає збіднення поняттєвого і взагалі вербального поля. (Доречно буде згадати сумної пам'яті єзуїта Петра Скаргу, яким був одним із ідеологів боротьби проти схизматиків, відступників, а отже, і православ'я як такого. (Пам'ятник у Кракові у центрі міста досі звеличує пам'ять ченця). У своїй книзі “Про єдність Церкви Божої під єдиним пастирем і про грецьке від тієї єдності відступлення”, торкаючись найбільш важливого питання – взаємовідносин католиків і православних, у підрозділі про слов'яноноруську мову він стверджував, що теологія, філософія та інші науки можуть розвиватися тільки в грецькій чи латинській мові, а слов'яноноруська мова зовсім не придатна до жодної науки, бо це мова посполитих, тобто мужиків. А тому що в Україні не існують слов'яноноруські школи, тому там виникають ересі та всілякі помилки. Тому він приходить до логічного висновку про те, що всі повинні об'єднатися на основі латинського вчення під зверхністю римського папи і польського короля, порвати з руською вірою, національними традиціями і служити польській католицькій Речі Посполитій). Безперечно, ми не маємо на увазі чергових мусувань негараздів у вікових стосунках між братнім польським та українським народами. Нас лише цікавить питання про мову, якою написані трактати Г. С. Сковороди та їх санкціонованість у ціннісному полі української філософської традиції.

Власне кажучи, питання про мову тут є сутнісним, тому що зачіпає саме основи ментальності, опису світу, а разом із тим і його розуміння. Для нас це означає, що містицизм Сковороди зав’язаний на його мові, яка, можливо, виступала для нього своєрідним кодом розуміння. Так само, як лірники пробуджували пам’ять про діяння славетних предків-українців, можливо, Сковорода намагався ініціалізувати мисленнєву активність своїх читачів та слухачів, як це свого часу робив Сократ, хоча Сковороді не притаманний раціоналізм Сократа.

За точною заувагою Д. Чижевського, Сковорода є не українським Сократом, але швидше досократиком, через те що досягнення і фіксація поняття ніколи не були метою філософування Сковороди, тоді як і майевтика, і негативна діалектика Сократа були присвячені насамперед цьому. Не зупиняючись детально на вивчених аспектах символізму Г. С. Сковороди та на його непростих як життєвих, так і теологічно-канонічних стосунках з ортодоксальним християнством, спробуємо з’ясувати тезу, проблематизація якої може скласти зміст нашої розвідки.

Відомо, що зазвичай містицизм як модус інтерпретації дійсності, тобто містицизм онтологічний та практично-філософський (етика, антропологія, аксіологія), передбачає індивідуалізм, оскільки, наприклад, християнська філософема колективного спасіння в лоні церкви (символи каменя, скелі серед бурхливого моря, корабля – ранньохристиянський текст “Дідахе”) у межах християнського містицизму завжди набуває умовності. Це зумовлено тим, що ще починаючи з гностичної традиції та епохи виникнення ранньохристиянських ересей, зокрема маніхейства, або давньоіудейської каббали, містик тлумачить себе як людина знання, яка не потребує жодного пастирського служіння і жодного предстоятеля. Так от, саме питання про те, чи був Сковорода містиком саме в такому розумінні, і становить тему наших тез. При цьому ми свідомо акцентуємо увагу не на служінні Сковороди, яким, власне, є все його життя, а на тому питанні, чи можна загалом інтерпретувати філософську потугу Григорія Саввовича моноаспектно. Насамкінець, забігаючи вперед, зауважимо, що, на нашу думку, його творчість можна лише пережити і будь-яка теорія (навіть у первісному грецькому розумінні лексеми – Боже бачення) тут недостатня і, щобільше, оманлива, оскільки передбачає так чи інакше певну схематизацію, а отже, спрощення.

Коли на 47-му році життя Сковорода обрав шлях мандрівного філософа (як зазначає М. В. Попович, “старчика”), то це позірно свідчить начебто про те, що, відмовляючись від соціальної заангажованості та будь-якого статусу, він обирає шлях самотності, шлях пустельника. Але це зовсім не так, оскільки він переходить на інший рівень діалогічної включеності в буття, він веде постійний діалог із Богом, а до світу, який є тлін, його ставлення є любов, тобто він прозирає задум Божий у всіх недосконалостях тварного та тілесного. (Символ яблуні у книзі “Асхань”). Г. Марсель стверджував, що любити означає надавати безсмертя тому, кого любиш. І хоча містицизм Сковороди і передбачає “позасвітовість”, але він цим самим передбачає і не чернецьку, не канонічну включеність у світ у діалозі з ним як задумом Божим. Тому, за твердженням М. В. Поповича, згідно зі Сковородою, якщо щастя можливе (а воно є метою людського життя), то воно присутнє в будь-якій точці простору в будь-який момент часу. Отже, втеча від світу обертається його віднайденням. Тоді як люди тікають від свободи (Е. Фромм), граючись у життя, начебто у них у запасі вічність, філософ, відмовляючись від соціальних ролей, саме і знаходить причетність до цієї вічності. У традиції Ареопагіта, німецької середньовічної містики та в концепції двох натур Г. С. Сковороди постулатом є те, що Бог змінює людину зсередини. Отже, внутрішня людина, що є вмістилищем іскри Божої, можливо, не є прямим запереченням матерії, видимої природи, вона лише робить її тим, чим вона є. У цьому контексті дуже ілюстративним є те, що Сковорода по-різному підписує свої тексти – Варсава, Даниїл Мейнгард, Григорій Варсава, Даниїл Варсава – це не є шифр, не є спроба сховатися від світу, який ловить тебе. Це, можливо, є фіксація незалежності кодів (соціальних насамперед і, звичайно, вербальних) від референтів, знака від інформації, денотата від десигната. У “Бесіді, названій “Двоє”, у “Наркісі” присутні символи каменя і птаха, дерева та тіні, що позначають не антиномічність двох натур, а їх пов’язаність – “кожен є тим, чиє серце в нього”. (Пригадаймо знаменитий фрагмент про філософію із послання апостола Павла до колоссян: “Дивіться, браття, щоби хто не захопив вас філософією та пустою спокусою, по переказу людському, по стихіях світу, а не по Христу”, 2.8). Отже, для Сковороди символіка тварного, *signatura rerum* (А. Августин) є неістинною, тобто в інформативному та аксіологічному сенсі – нейтральною. Згадаймо також “Книжечку... жінка Лотова” діалог “Потоп змін” – тексти, в яких Сковорода якраз і тлумачить знаковість тілесного як примарну. Можливо, тут він близький до святого Франциска Асизького з його вченням про досконалу радість.

Сучасний християнський філософ Х. Яннарас (“Свобода етосу”) говорить про тоталітарні виміри індивідуальної етики, обстоюючи, звісно, ідеал християнської соборності. Як видається, християнський містик Сковорода у своїй позірній втечі від світу лише взяв його в свої обійми, тобто, відповідаючи на поставлене вище питання, підкреслимо, що символічний містицизм Сковороди жодним чином не передбачає індивідуалізму.

Отже, можемо стверджувати, що містицизм Сковороди постав як сутнісне явище української культури та філософії, і це питання надзвичайно тісно пов’язане з вербальним характером оформлення

його творінь. У контексті розвитку в Україні проблематики сучасної філософської антропології подальші дослідження у цьому напрямі є, на нашу думку, евристично плідними. І завершимо знаменитим фрагментом одного з листів Григорія Саввовича: “Все минає, але любов після всього зостається./ Все минає, але не Бог і не любов” [6, с. 322].

Література:

1. Кримський С. Б. Під сигнатурою Софії. – К.: Видавничий дім КМА, 2008. – 367 с.
2. Малкович І. Все поруч. Вибрані вірші, переклади, есеї, інтерв'ю. – К.: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2010.
3. Передчуття. Зі світової поезії другої половини ХІХ – початку ХХ століття. Збірка. – К.: Веселка, 1979. – 254 с.
4. Сковорода Г. Вступні двері до християнської добронравності// Сковорода Г. Твори: У 2 т. – К.: АТ “Обереги”, 1994 (Гарвард. Б-ка давнього укр. письменства). – Т.1. – С.140-150.
5. Сковорода Г.С. Листи до Ковалинського// Сковорода Г. Твори: У 2 т. – К.: АТ “Обереги”, 1994 (Гарвард. Б-ка давнього укр. письменства). – Т.2. – С.226-320.
6. Сковорода Г. Лист до Якова Правицького / Сковорода Г. Твори: У 2 т. – К.: АТ “Обереги”, 1994 (Гарвард. Б-ка давнього укр. письменства). – Т.2. – С. 320-337.

Рекомендовано до друку рішенням кафедри філософії Черкаського національного університету імені Богдана Хмельницького від 19 червня 2013 р., протокол № 8