

АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ФІЛОСОФІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Микола ФЕДОРЕНКО

orcid.org/0000-0001-5480-6059

кандидат філософських наук, доцент кафедри суспільних наук

Національної музичної академії України ім. П. І. Чайковського

Анотація. Класичні людинознавчі дослідження були спрямовані переважно на пошук людської «першосутності», ґрунтувалися на презумпції у людини певного місця у світі. Основою подібного мислення слугувало метафізичне припущення про те, що «чистий розум» не може претендувати на більше, ніж поєднувати альтернативні твердження. Ми не можемо знати «речі у собі», тому що річ ніколи не може постати нам інакше, ніж у явищі. З огляду на відоме розмежування ноуменів та феноменів виникла певна епістемологічна дихотомія: або ми маємо відмовитися від спроб вийти за межу феноменів, або нам варто шукати особливі шляхи осягнення нової феноменальної реальності, де б явища не протистояли сутності. Принципово новий підхід щодо вирішення зазначеної суперечності представлено засновником сучасної філософської антропології Максом Шелером. Його значення полягає в тому, щоб збагнути в людському світосприйнятті явища особливого виміру. Задля цього дослідник мав шляхом переживання увійти в найживіший контакт зі світом, тобто з тими речами, з якими має справу. До того ж речі розглядаються так, як вони безпосередньо виявляють себе у переживанні. Рефлектуючий погляд затримується тільки на точках дотику переживання й предмета світу. Певні передумови подібного переживання можна віднайти і в уявленнях Григорія Сковороди про «три світи» – макрокосм, мікрокосм та символічний світ. Останньому український філософ надавав особливого значення. Адже символізм живиться не минулим, а енергетикою «сутнісного», що постійно в русі. Сковорода намагається схопити це буття в його становленні, ці сутнісні метаморфози шляхом використання художньо-образних засобів. Це гостре відчуття поступу не полишає Сковороду і в екзистенційно-особистих пошуках. Мислитель сприймав будь-яке становище в житті як «тимчасову видимість». Для класичної й сучасної антропологічної рефлексії принциповою є думка українського філософа про «сродність» людини з буттям. Саме ця настанова допомагала Сковороді знаходити способи самопорятунку у світі.

Ключові слова: антропологічний вимір; Григорій Сковорода; неоплатонізм; східна патристика; бароко; «турбота про себе».

ANTHROPOLOGICAL DIMENSION
OF HRYHORII SKOVORODA'S PHILOSOPHYMykola FEDORENKO

Candidate of Philosophical Sciences, associate professor

of the Department of Social Sciences of the Ukrainian National Tchaikovskyi Academy of Music

Annotation. Classical humanities research was mainly aimed at finding the human "first essence" and was based on the presumption that humans have a certain place in the world. The basis of such thinking was the metaphysical assumption that "pure reason" cannot claim to do more than combine alternative statements. We cannot know "things in themselves," because a thing can never appear to us other than as a phenomenon. Given the well-known distinction between noumena and phenomena,

a certain epistemological dichotomy arose: either we should give up trying to go beyond phenomena or we should look for special ways to comprehend a new phenomenal reality, wherever phenomena do not oppose essence. A fundamentally new approach to resolving this contradiction was presented by the founder of modern philosophical anthropology, Max Scheler. Its significance lies in understanding the phenomena of a special dimension in the human worldview. To do this, the researcher must, through experience, enter into the most vivid contact with the world, that is, with the things with which he or she deals. Moreover, things are considered as they directly reveal themselves in experience. The reflective gaze lingers only on the points of contact between the experience and the object of the world. Certain prerequisites for such an experience can be found in Hryhorii Skovoroda's ideas about the "three worlds" - the macrocosm, the microcosm, and the symbolic world. The Ukrainian philosopher attached particular importance to the latter. After all, symbolism is not fed by the past but by the energy of the "essential" that is constantly in motion. Skovoroda tries to capture this being in its formation, these essential metamorphoses through the use of artistic and figurative means. This acute sense of progress does not leave Skovoroda alone in his existential and personal search. The thinker perceived any position in life as a "temporary appearance". For classical and contemporary anthropological reflection, the Ukrainian philosopher's idea of the "kinship" of man with existence is fundamental. It was this guideline that helped Skovoroda find ways to save himself in the world.

Key words: anthropological dimension; Hryhorii Skovoroda; Neoplatonism; Eastern patristics; baroque; "self-care".

Постановка проблеми. Початок нового тисячоліття характерний різними проявами того, що називають «антропологічною кризою». Вона зачіпає як зовнішні, так і внутрішні прояви людської активності. Що ж до українського культурно-історичного контексту, то ця криза набула – у зв'язку з російсько-українською війною – ще й виміру екзистенційно-буттєвого, адже йдеться про існування національної ідентичності. Григорій Сковорода як засновник української класичної філософії першим порушує коло найширших філософських питань про походження людини, світу, ідентичності, самопізнання. Хто ми є як українці, як ми себе самоусвідомлюємо? Вочевидь звертання до творчого доробку українського мислителя є проблемою нашого постійного самоосмислення і саморозуміння. Але самоосмислення може починатися як зі світу, так і з людини. Сковорода сповідує сократівське «пізнай себе». Це означає, що правильніше

вчити розуміти світ, відштовхуючись від людини, а не навпаки – людину, відштовхуючись від світу. Власне, про це і йдеться в програмному творі українського «праантрополога» «Наркіс».

Аналіз джерел та публікацій. Серед дослідників, які визначають філософію Сковороди з огляду на його антропологічну домінанту, слід вказати передусім на розвідки Дмитра Чижевського [6], Володимира Ерна [9], Віталія Табачковського [5], Марію Грацію Бартоліні [2].

За Чижевським, Сковорода є останнім і найбільш цілісним представником культури українського бароко, яка за життя філософа сягнула вершини свого розвитку. Його думка черпала життєву силу з символів і знаків барокового світу, брала з них образи і фігури, які, перенесені в живе тіло його творів, перетворювались на міфологеми. У втіленні своєї думки в символічних формах Сковорода був водночас сином доби бароко. Д. Чижевський вбачає у філософії

Г. Сковороди спадкоємця німецьких містиків. Адже онтологічний фундамент пізнання самого себе у Сковороди побудований на відношеннях структурної аналогії, що існує між мікрокосмосом (людиною) і макрокосмосом. Якщо формальні закони, які керують цими двома світами, однакові – адже обидва вони постають внаслідок еманції трансцендентного Бога-інтелекту – тоді самопізнання є найбільш автентичним епістемологічним мірилом, яким володіє суб'єкт, що пізнає. Пізнати самих себе означає пізнати фізичний космос, який нас оточує, і передусім Бога, який замищує наше духовне тіло.

В. Ерн визначає думку Г. Сковороди «як глибокий та безстрашний антропологізм» [9, с. 214], адже саме людина є ключем для осягнення таємниць як природного, так і соціально-культурного буття. За Ерном, антропологізм Сковороди має такі виміри: онтологічний, гносеологічний та морально-практичний. Людина є мікрокосм, у якому присутній весь Всесвіт. Вочевидь у такому випадку людині в процесі пізнання немає потреби виходити за межі самої себе. Будь-яке пізнання по суті і в основі своїй є самопізнанням. Знання ж у свою чергу самі по собі нічого не вартують, якщо не слугують морально-практичним інтенціям людського буття.

Мета роботи спрямована на дослідження антропологічних засад філософії Григорія Сковороди. З огляду на зазначене аргументувати тезу про належність першого українського філософа до західноєвропейської інтелектуальної традиції, продемонструвати зв'язок практик «турботи про себе» з морально-практичними пошуками Григорія Сковороди.

Виклад основного матеріалу. Серед сучасних доробків вивчення філософської думки Григорія Сковороди особливо заслуговує на увагу монографія Марії Грації Бартоліні [2].

Італійська дослідниця інтерпретує антропологічні інтенції Сковороди, виходячи із прийнятого Східною Церквою поділу духовного шляху християнина на *praxis*, *gnosis* та *theoria*. Якщо *praxis* спрямований на вгамовування пристрастей та запобігання гріховних вчинків, то *gnosis* та *theoria* – відповідно на пізнання природи і Бога.

Примітною особливістю тлумачення авторкою причин боротьби зі спокусами є інтелектуалізація боротьби зі злом. По-перше, моральне зло має місце тоді, коли негативні явища постають як наслідок свідомого волевиявлення суб'єкта, коли за ними розкривається відповідний вольовий акт. Інакше кажучи, моральне зло – це зло, яке людина обирає. Згідно з патристичною рефлексією, зазначає авторка, «народження демонів є плодом акту добровільного відходу від стану первісної єдності з Богом» [2, с. 33]. По-друге, логіка боротьби зі спокусами тут – не логіка боротьби з гріховним тілом, а подолання поганих думок у собі. В основі подібного бачення феномену зла лежить не його субстанціалізація, як це характерним було, зокрема, для гностицизму. Неоплатонічне і тим більше християнське розуміння природи зла засновується на його відсутності. Зло є небуття, метафізична порожнеча, в яке потрапляє людська душа внаслідок невірного вибору своєї волі. Загалом свобода волі, якою Бог наділив людину, є, за вченням отців церкви, проявом найвищої досконалості творіння. Але зі свободою пов'язаний і ризик, адже людина

спроможна обирати як добро, так і зло, тобто відпадіння від Бога в порожнечу небуття.

А що означає субстанціалізація зла практично? По-перше, це втілення зла в образі певної наявної реальності, з якою людина стикається так само часто, як і зі злом загалом. По-друге, оскільки зло – категорія духовна і відповідно пов'язана з самосвідомістю людини, то і реальність, яка ототожнюється зі злом, має бути наділена свідомістю. По-третє, ця свідомість має бути наділена можливістю вибору саме для того, щоб можна було стверджувати не про її нещастя, а про її вину. Нарешті, дана свідомість із самого початку, за своєю природою, має постати і виглядати як щось порочне та шкідливе. З огляду на наше історичне минуле найбільш «придатним» для уособлення метафізичної субстанції зла постає певна група людей, що характеризується відмінною, з точки зору оточення, етнічною, соціальною чи культурною характеристикою.

Історія ХХ сторіччя утвердила ще один із різновидів субстанціалізації зла, так зване «банальне зло». Зазначений вираз набув широковживаного значення після появи в 1963 році книги видатної представниці сучасної політичної філософії Ганни Арендт «Айхман в Єрусалимі. Звіт про банальність зла» [1]. Судовий процес над Адольфом Айхманом, шефом єврейського відділу гестапо, спонукав Арендт до роздумів про природу людської жорстокості в її масовому повсякденному вияві. Вдивляючись у портрет колишнього нацистського начальника, Арендт описала ту саму «банальність»: «Айхман, незважаючи на свою погану пам'ять, дослівно повторював одні й ті самі клішовані фрази... І що довше ви

його слухали, то зрозуміліше було, що він не може висловити свою думку безпосередньо, тому що не здатний мислити... Айхман не був Макбетом... він просто, сказати б, не усвідомлював, що він робить» [1, с. 135].

Як ставитися до цих культурно-історичних виявів існування зла і як уявляється вирішення цієї проблеми українському філософові? По-різному. Можна мужньо і рішуче протистояти злу. Можна, обравши конформістську позицію, призвичаїтися до могутності зла. А можна втілити свої тривоги та невдоволення буттям у конкретний образ свого ближнього, створивши таким чином ще один образ ворога. За Бартоліні, виходячи з патристичної традиції про існування в світі добра – обумовленого діяннями Бога – і неіснування зла.

Сковорода вбачає причини різного роду гріховних спокус у неможливості розрізняти добро від зла. Що спричиняє подібний стан? Спокуса, що тлумачиться як інтелектуальна крадіжка думки людини, призводить до руйнування інтелектуальної сфери, здатності завадити нашому розпізнаванню між добром і злом. Сковорода наводить аналогію із заповіддю «Не свідкуй неправдиво» та з поняттям крадіжки розбійників, тобто алегоричним тлумаченням образу диявола в ранній патристиці через євангельські притчі, особливо про доброго самаритянина, який, подібно до «лікаря Ісуса», допоміг постраждалому від розбійників повернутися до справжнього стану, зцілитися.

Отже, «демон Сковороди забирає в суб'єкта найбільш інтимне – думку» [2, с. 37]. Важливо, що «рефлексія Сковороди... перетворює крадіж на інтелектуальний прояв людської сутності» [2,

с. 38]. Тобто спокуса передусім є крадіжкою добрих думок. А це у свою чергу позбавляє нас можливості розрізнити добро і зло, праведний шлях від неправедного.

Завершуючи перший розділ «Деякі аспекти демонології Сковороди: психо-когнітивний характер спокуси», Марія Грація, спираючись на висхідне для філософії Сковороди розуміння зла як браку добра (який у цьому дотримується інтелектуалістського принципу грецької етики в інтерпретації отців церкви), стверджує важливість протиставлення розсудливості («добрих думок») «диявольській плутанині», «лихим думкам».

Власне, вже давньогрецькі філософи Сократ, Платон, Арістотель виходили з того, що зло як таке є чимось суто негативним. Воно постає головним чином як порушення порядку, гармонії існуючого, як прояв пасивного опору матерії. Отже, досить, як вчив Сократ, лише правильно скерувати властиве людині прагнення до блага, до добра, тобто пізнати, в чому полягає «істинне» благо. Вочевидь справа, таким чином, упирається в пізнання: пізнай суть добра – і будеш порядною людиною.

Гріховні думки зароджуються в серці, «функції якого у східному християнстві зливаються з функціями інтелекту» [2, с. 56]. Явно, зазначає дослідниця, тут пропонується загальний образ серця як осердя рішень щодо моральних дій людини, з якого випромінюють «думки», а саме вони, зазнавши викривлення, призводять до постання гріха. Як протистояти цьому? «Сторожа серця» – ісихастська практика пильнування за лихими думками, що передається мовними засобами на зразок, зокрема, «дивитися усередину самих себе», «знай себе». Саме

завдяки спостерігачеві (Обсерватору), який водночас стоїть на сторожі власної душі та тіла і досліджує себе, людина і зберігає власну доброчесність. Таким чином, у філософії Сковороди, який розглядає споглядальне відношення як практичну дію, «відбувається поєднання одного з аспектів праксису, стеретись нападів Лукавого, ... і одного з аспектів гнози, інтроспективного руху, який веде до пізнання самих себе» [2, с. 61].

Як відбувається процес пізнання за Григорієм Сковородою? Виходячи з онтологічних засад неоплатонізму, де світ поділяється на вищий «взірець» та нижчу його «копію», на чуттєво доступне і невидиме, пізнання постає як спосіб тлумачення знаків того, що приховане за видимим. «Увійшовши в контакт з об'єктом пізнання, – зазначає італійська дослідниця, – людський інтелект діє двома взаємодоповнюваними способами: спочатку він відділяє видиму оболонку від невидимої зернини... після здійснення першої операції він рухається (підноситься) до невидимої зернини, сліди якої вже проглядалися на жорсткій поверхні зовнішньої кори» [2, с. 82]. Звідси своєрідний символізм Сковороди, пов'язаний з подвоєнням характеристик явищ і речей («ощупать-придумать», «красочная тень-мечтанье», «зеркало-болван», «наружность-спирт», «след-лев»).

Вельми прикметним видається нам тлумачення Марією Грацією філософа як пророка, перекладача поміж людським логосом та Божественним у контексті культури українського бароко з огляду на антропологічний вимір філософії Григорія Сковороди. Як зазначає С. Кримський, оригінальним внеском України в культуру епохи бароко є філософське переосмислення того

«космічного песимізму», що був викликаний драматизмом ситуації людини в світі після утвердження коперніканської картини Всесвіту. Певні орієнтири на надію виходу із цієї кризи були надані творчістю Григорія Сковороди. Адже, виходячи із його концепції трьох світів, якщо людина перестала бути центром космічного світу, то вона лишилася осердям світу символічного. Йшлося про «внутрішню людину», яка уособлює Бога та притаманне йому специфічне існування через систему символів, задану Біблією. «Відтак, символічний лад культури бароко дістав онтологічного трактування на шляхах нової реконструкції універсальної для християнства теми антропоцентризму. І це не випадково. Бо антропоцентризм та пов'язана з ним ідея етичної цінності особистості була архетиповою для української культури» [3, с. 113].

Вагомим аргументом на користь антропологічного спрямування мислення Сковороди є теза про притаманність останньому практик «турботи про себе». Згідно зі Сковородою, зауважує В. Табачковський [5, с. 162–173], разом із появою кожного з нас з'являється й зерно «доброродства». Доброродство тотожне «вдячній волі» – джерелу «світлого смислу» людських діянь. Проте існує, окрім вдячної, ще й несита, заздрісна, незадоволена воля, черви якої денно і нічно гризуть душу [4, с. 102–108]. Вельми промовистою є низка екзистенціальних, протилежних «світлому смислові»: «Це з невдячності – сумота, туга і спрага, зі спраги – заздрість, із заздрості – улесливість, злодійство, крадіж, кровопролиття і вся безодня беззаконня. У прірві ж цій царює вічна печаль, замітання, відчай і вудка з невсипущим червом, що

зав'яз у серці» [4, с. 112]. «Шлунковій і черевній філософії» громади Сковорода протиставляє стоїчний ідеал «вдовольнятися малим». Це є другим чинником, котрий забезпечує перемогу добра у волевиявленні індивіда. «Звертаємо увагу на цей стоїчний ідеал, стократ обіграний у багатьох дослідників сквородинівської інтелектуальної спадщини, не заради чергового “нагадування” про світоглядно-моральнісні уподобання нашого прантрополога, а заради зовсім іншого. Виявляється, Сковорода упродовж усього життя невтомно відпрацьовував, як сказали б сьогодні, техніки протидії “безодні невдячної волі”, маючи за взірць того відпрацювання самого себе, свою власну характерологічну вдачу». Йому «потрібно було здолати свою хаотичність, нудьгу, ненаситну волю, – зауважує В. Ерн. – І внутрішня боротьба його... почала давати свої плоди» [7, с. 166].

«У кожній людині сидить її демон», – застерігає філософ в одному з листів до свого учня і друга М. Ковалинського. «Мені не подобається, що я не досить музикальний? Що мене мало хвалять? Що зношу удари і ганьбу? Що я вже старий? ... Роздратований через безчесну поведінку ворогів і ганьбителів? Не вони, а той же біс завдає мені неспокою: а що як прийде смерть, бідність, хвороба? Нас непокоїть, що всі підіймають нас на сміх, що слабка надія на майбутнє? Хіба душа не страждає від усього цього найжалюгіднішим способом, ніби її підіймає порив вітру і жене вихор?» [4, с. 314].

Висновки. Проаналізовано витоки та способи формування філософської думки українського філософа, які свідчать про належність його постаті до європейських класичних джерел. Продемонстровано зв'язок практик «турботи

про себе» з морально-практичними пошуками Григорія Сковороди, що є вагомим доказом антропологічного спрямування думки «українського Сократа». Показано зв'язок між внеском України в культуру епохи бароко і філософським переосмисленням Григорієм Сковородою того «космічного песимізму», що був викликаний драматизмом ситуації людини в світі після утвердження коперниканської картини Всесвіту.

ЛІТЕРАТУРА

1. Арндт Ханна. Айхман в Єрусалимі. Розповідь про банальність зла / пер. з англ. А. Котенка. Київ: Дух і Літера, 2021. 376 с.
2. Бартоліні Марія Ірація. «Пізнай самого себе». Неоплатонічні джерела в творчості Г. С. Сковороди / пер. з італ. М. Прокопович. Київ: Академперіодика, 2017. 160 с.
3. Кримський С. Ранкові роздуми. Київ, 2009. 120 с.
4. Сковорода Г. С. Твори у 2 томах. Київ: Наукова думка, 1994. Т. 2. 576 с.
5. Табачковський В. Г. Полісутнісне homo: філософсько-мистецька думка в пошуках «неевклідової рефлексивності». Київ, 2005. 432 с.
6. Чижевський Дмитро. Філософські твори у 4-х томах. Київ: Смолоскип, 2005. Т. 1. 402 с.
7. Эрн В. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. Минск, 2000. 592 с.

REFERENCES

1. ARENDT, H. (2021). *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*. Kyiv: Dukh i Litera, 376 p. [in Ukr.]
2. BARTOLINI, M. (2017). *Know Yourself. Neoplatonic Sources in the Works of H. S. Skovoroda*. Kyiv: Akademperiodyka, 160 p. [in Ukr.]
3. KRYMSKYI, S. (2009). *Morning Thoughts*. Kyiv, 120 p. [in Ukr.]
4. SKOVORODA, H. (1994). *Works in 2 Volumes*. Kyiv: Naukova dumka, Vol. 2, 576 p. [in Ukr.]
5. TABACHKOVSKYI, V. (2005). *Polyentity Homo: Philosophical and Artistic Thought in Search of "Non-Euclidean Reflectivity"*. Kyiv, 432 p. [in Ukr.]
6. CHYZHEVSKYI, D. (2005). *Philosophical Works in 4 Volumes*. Kyiv: Smoloskyp, Vol. 1, 402 p. [in Ukr.]
7. ERN, V. (2000). *Hryhorii Savvych Skovoroda. Life and Teaching*. Minsk, 592 p. [in Rus.]