

**ДО ПИТАННЯ ПРО ОСОБИСТІТЬ Г. С. СКОВОРОДИ
(ЗА ДОСЛІДЖЕННЯМИ ВІКТОРА ПЕТРОВА
«ОСОБА СКОВОРОДИ»)**

Писати про особу Г.С. Сковороду та його творчий спадок надзвичайно складно: лише перелік досліджень за останні 200 років займатиме не один том. Як думається, відзначення 300 – річчя дня народження у наступному році значно умножить цей перелік як в Україні, так і за її межами. Одночасно, як здається, залишиться актуальним зауваження Дмитра Чижевського у вступі до своєї відомої праці «Філософія Г.С. Сковороди» 1933 року « Може ні про одного філософа у світі не висловлено таких розбіжних думок, як про Сковороду,... який, як це загально визнано, – є найцікавіша постать історії українського духа» [6, с. 5].

З цим не можна не погодитися – достатньо переглянути публікації останніх років хоча б вітчизняних часописів. З цього приводу Олексій Сінченко зауважує наступне: «Вже на початку минулого ХХ століття розпочалися дискусійні дослідження особистості та творчості Г.С. Сковороди у вітчизняній тоді ще у дореволюційній та пізніше радянській літературі та філософії. На початок ХХ століття студіювання творчості Г.С. Сковороди вже має тривалу традицію (праці українських дослідників: М. Петрова, М. Сумцова, Д. Багалія, Г. Хоткевича, П. Житецького, а також російських – М. Данилевського, Г. Шпета, В. Ерна) і розгортається у двох векторах – біографічному й критичному» [3, с. 1]. Як видається, спробою своєрідного синтезу цих названих векторів й постає підхід Віктора Петрова при дослідженні особи Г.С. Сковороди, хоча сам О. Сінченко на цьому не наголошує.

Досить цікаве та відоме дослідження В. Петрова було здійснене ще у далеких 20-х роках минулого століття, але не була надрукована у той час. Про всі особливості звернення Віктора Петрова до особистості та творчості Сковороди досить детально висвітлюється у праці В.М. Андрєєва «Віктор Петров. Нариси інтелектуальної біографії вченого» (2012 р.). У ній автор, аналізуючи сквородинську тематику у творчій діяльності В. Петрова відмічає, що, «праця В. Петрова «Особа Сковороди. 1722-1922» очевидно писалася до ювілею філософа. Утім, вірогідно, що завершена в 1920-1921 рр. книга не задовольнила автора, оскільки він все глибше поринав у «світ Сковороди» [1, с. 78]. Автор досить докладно описує спроби В. Петрова здійснити глибокий та багатосторонній аналіз особистості та творчості Г.С. Сковороди, починаючи з проблем ставлення Сковороди до суспільної

діяльності і закінчуючи глибоким синтезом його життя та творчості в «Антропології Сковороди»: «Його найбільше цікавило те, що собою являв Г. Сковорода як мислитель і людина та як у його житті сполучалися ідеальна філософія та реалії існування в світі» [1, с. 78].

Звертаючись до творчості В. Петрова, особливо стосовно його вибору персонажів для своїх досліджень, В. Андреев виражає одну дуже цікаву специфічну особливість: «Персонажі, які потрапляють у поле зору В. Петрова, з тих чи інших причин замислюються над його «улюбленими» темами або опиняються перед проблемами, ідентичними його власним. Саме тому в оцінках Г. Сковороди, П. Куліша та М. Костомарова дуже багато особистого: він оцінює їх з власної перспективи, тонко відчуваючи навіть на відстані років. Причина цього – ідентифікація себе з предметом дослідження. Мабуть не випадково в одному з його текстів з'являється твердження про те, що кожний автор, який писав про інших, пише тільки про себе. Герої В. Петрова створюють єдиний ряд, що замикає особистість самого автора. Практично в усіх роботах персонажі знаходяться в складній екзистенційній ситуації, на переломі, вони неординарні і протиставляють себе навколишньому світові, вони – диваки і маргінали» [1, с. 73].

На цей момент у творчості В. Петрова звертає й О. Сінченко, який вказує: «Інтерес до Сковороди у В. Петрова вмотивований яскраво вираженим стилем життя філософа. Здається, що Сковорода для Петрова – один із героїв його творів, які складають шерех вагабундистів, людей-диваків, інтелектуалів, сприймають життя дещо в ігровому сенсі. Біографізм у дослідженнях В. Петрова, часто межує із автобіографізмом, певно цим зумовлений і вибір ним авторів: Г. Сковорода, М. Гоголь, П. Куліш, М. Костомаров, М. Рильський» [3, с. 7].

Дослідження Віктора Петрова «Особа Сковороди» в наш час була опублікована В. Ульяновським у 1995 році в часописі «Філософська і соціологічна думка» (№№ 1-2, 3-4, 5-6), а також була включена до тритомного видання «Петров Віктор. Розвідки» під загальною редакцією В. Брюховецького (2013).

Звертаючись до питань проблематичності розуміння постаті Сковороди, Д. І. Чижевський зауважив, що «...ці питання можна розв'язати, як що вважно шукати в ідеях Сковороди *внутрішньої єдності*, що впливала б не з якихось на нього впливів, а виникала б із глибини його власного духа» [6, с. 6].

Духовний світ і вчинки Г. Сковороди В. Петров намагався пояснити через його філософію. На думку дослідника, ця філософія логічно пояснювала всі алогічні, з точки зору багатьох, та аморальні, в розумінні сучасників, вчинки мислителя [1, с. 77].

«Життя Сковороди було його філософією й філософія – його життям. Між його ідеологією і його біографією не було розриву. Ідеї його метафізики

знаходили собі здійснення в біографічних фактах». Так визначає у «Передмові» основу свого підходу до розуміння особистості Г. С. Сковороди сам В. Петров [4, 191]. Але ось як пізніше схарактеризує філософствування Г. Сковороди Д. Чижевський: «Філософічний стиль Сковороди — це своєрідний поворот філософічного думання від форми мислення в поняттях до якоїсь первісної форми мислення — до мислення в образах та через образи. Він повертається від термінологічного вжитку слів до символічного їх ужитку. Сковорода приспособлює скарб філософічної термінології до свого стилю думання: поняття стають символами» [6, с.26]. Як видається, то, власне, символи й визначають всі особливості життя і творчості Г. Сковороди.

Загалом В. Петров теж помічає цю особливість, тому й не дивно, що він досить аргументовано висвітлює цю своєрідність звернення Сковороди до античної та ранньохристиянської філософії з їх символізмом та містичною складовою. «Антична філософія, патрологія й Біблія, так окреслює Сковорода коло своїх джерел» [4, с.193]. А ще В. Петров посилається на улюбленого учня Сковороди М. Ковалінського, який конкретизує слова філософа вказівками на ймення улюблених авторів мислителя [4, с. 193]. З такого посилення на античних авторів В. Петров робить наступний висновок: «Неоплатонізм з оригенізмом є зв'язаний як спільністю походження (Плотин і Ориген були обидва учнями Аммонія Саккаса), так і тотожністю мети: розуміти через внутрішню діяльність душі безпосереднє божество й прийти в з'єднання з ним» [4, с. 195].

Закономірно виникають питання про те, який вплив мали ці філософські вподобання Г. Сковороди на становлення його світосприйняття та світо-відношення, а також про відношення до сучасної йому філософії. В цьому плані В. Петров вказує на наступні аспекти. Звертаючись до суті пізньої античної філософії він солідаризується з Г. Ейкеном, якого часто цитує: «Греція, що кінчала своє історичне життя в релігійних спекуляціях неопітагореїзму й неоплатонізму, дивилась на цей світ, що здавався раніш їй таким світлим і радісним, як на місця темряви й заблуд. ... Негатизація всього земного, життя, що вийшло з вузьких меж національної держави й поширилось до визнання всесвітнього вселюдства й уподіблення людини трансцендентній істоті Бога — таким був кінечний пункт грецького світогляду» [4, с. 196].

На думку В. Петрова особиста вдача, навчання в Київській Академії, власні невдачі при спробах влаштуватись на викладацьку роботу і умовили цей нахил до філософської спадщини елліністичної епохи. На досить своєрідне відношення Г. Сковороди до античної філософії вказував пізніше й Д. Чижевський: «Сковорода не є “український Сократ“, — бо для Сократа характерична — поруч із етичним патосом — якраз висока оцінка раціональної форми. Сковороду можемо скоріш назвати “українським досократиком“, що, одначе, посідає весь складний філософічний

інструментар післясократівської філософії, але ставиться до цих складних апаратів до деякої міри як дитина, грається з ними й буде з них при їх допомозі не раціональні конструкції, а фантастичні символічні будови, які, щоправда, не є ані беззмстовні, ані безвартісні» [6, с.27].

Одночасно В. Петров, полемізуючи з Ф. Зеленогорським, відмічає, що не можна приписувати Сковороді негативного ставлення до сучасної йому філософії. Він припускає, що «еллінізм Сковороди в значній мірі був класицизмом XVIII-го ст. Ми дивимось, слідом за Карлейлем, на XVIII вік не тільки як на епоху раціоналістичного скептицизму та теургічного шарлатанства, а як на вік героїв і пророків, вік Джонсона й Руссо, як на вік Сведенборга, Сен-Мартена й Гамана з їх глибоким символізмом і платонізованим містицизмом, який був моментом необхідним і характерним в неокласицизмі XVIII-го ст.» І далі: «Його нахил до класиків, інтерес до античної літератури відповідав неокласицизму ХУІІІ-го в. Візьміть Шефтсбері в Англії, Гамана в Германії, Сен-Мартена во Франції й ви побачите, яке життєве значіння мали для того віку античні автори. Саме давньокласична філософія визначила основні принципи неокласичного руху» [4, с. 199, 203].

Аналізуючи відомих йому дослідників та життєву історію Сковороди, а також його закордонні мандри, В. Петров робить висновок про те, «що Сковорода й сам ввійшов у курс сучасності» [4, с. 203], тобто був ознайомлений з новоєвропейською філософією.

«Сковорода є останній представник українського духового барока, з другого боку, він – український “передромантик”: але бароко та романтика – саме ті періоди духової історії, що наклали на український дух найсильніший відбиток» [6, с. 179]. Так вважав Д. Чижевський. Слідом за ним Андреев В.М. вважає те ж саме: « Для В. Петрова Г. Сковорода – типовий «преромантик» [1, с. 89].

Виходячи з аналізу філософських вподобань Г.С. Сковороди, В. Петров у названій праці прояснює і його ставлення суспільної діяльності та праці. Як відомо, після його невдачі з викладанням у Харківському колеґіумі у 1769 році Г.С. Сковорода вів мандрівне життя, не маючи ні постійного заробітку, ні постійного місця проживання. Його негативне ставлення до дійсності викликало тоді у сучасників та й у сучасних дослідників неоднозначне сприйняття і таке ж неоднозначне тлумачення. Не оминула ця неоднозначність й В. Петрова. У 1926 р. вийшла стаття В. Петрова «Теорія «нероблення» Григорія Сковороди», яка, очевидно, мала стати частиною його книги про українського філософа. Написана вона була під впливом фундаментальної монографії Д. Багалія «Український мандрований філософ Г.С. Сковорода», яку В. Петров назвав «справжньою енциклопедією “сковородознавства”». В своїй статті В. Петров дає досить негативну оцінку «нероблення» Сковороди. Але водночас і зазначав: «Філософія Сковороди –

система послідовно переведеного антиутилітаризму». Така система поглядів, вважав В. Петров, могла скластися в Україні в умовах соціальних реалій XVIII ст. Г. Сковорода та його світогляд були протестом, природною реакцією проти суто матеріальних інтересів, що «ними було захоплене українське громадянство, після занепаду його політичної автономії та сполучених із нею громадських інтересів» [1, с. 173].

У праці «Особа Сковороди» В. Петров відмову від суспільної діяльності – «не діяння» – свого героя виводить з глибини його філософського світобачення, яке своїм корінням сягає творчості Платона. Він пише: «Філософ повинен поставитись до земного світу негативно й одкинути од себе все мирське: державу й батьківщину, шлюб і родину, гроши й мастки, власність і працю. Відсутність в Сковороді інтереса до життєвих піклувань живо нагадує нам той класичний малюнок істинного філософа, який подав Платон [4, с. 206]. Прагнучи поєднати в собі платонівський ідеал філософа з ідеалом біблійного святого, Сковорода, прагне наблизитись до Бога, а шлях цей пролягає через пізнання власної душі. Це, на його думку, і виступає його покликанням та життєвим шляхом. І тільки це може наблизити його до Бога. «Здійснюючи в житті своїм ідеал нероботи, – писав В. Петров, – Сковорода дбав тільки про душу свою. Як людина внутрішнього, він жив собою в собі й для себе, не рахувався ані з чим зовнішнім і, взагалі, змагався все більш і більш ствердити свою індивідуальну незалежність так, щоб все витягати з середини себе й нічого не вимагати з зовні. Він став непродукційним і в громадянським відношенні нікчемним, бо знав, що тільки нікчемним (старцям і дітям) належить душа – боже царство» [4, с.209].

Одночасно у «старцюванні» Сковороди В. Петров вбачав і певну його гординю, самолюбівання і спроби самообожнення. Саме цим він частково пояснює і його життєві невдачі: «Той, хто хоче бути гордим і думати не так, як всі, такий не може бути шкільним вчителем. І, справді, для Сковороди завжди його вчителювання кінчалось образливими невдачами» [4, с. 173].

Але, і в цьому потрібно віддати належне В. Петрову, він прагне все глибше і глибше прояснити втечу Сковороди від світу. Тому він досить детально заглиблюється у прагнення мандрівного філософа до очищення своєї душі від всього марнославного (відмова від церковних посад, монашества), від сімейного життя, від суспільних діянь взагалі. Все це В. Петров пов'язував з вченням Сковороди про очищення (Katharsis), а також вченням апостола Павла про «кенозис» – «умалення», а також з його містицизмом. «"Одкинь все" – радив Плотин, і Сковорода додавав: "Упразднитесь и уразумейте"» [4, с. 183].

«Прагнення ж людини до Бога, – писав С.С. Хоружий, – не філософська теза, а реальна настанова, тип активності. ... Тому, спрямовуючись до Бога, людина повинна виступати як єдність і цілісність уже і в емпіричному своєму естві, в реальній духовно-душевній даності. Проте такі єдність і цільність самі

по собі аж ніяк не гарантовані людині. Їх потрібно досягати – і саме це й є найперше завдання, перша робота людини в здійсненні свого призначення. Ісихазм називає її зовнішньою аскезою» [7, с. 131].

Про містицизм Сковороди Петров пише докладно, опираючись на досвід видінь Сковороди, його ж описання пережитих станів екстазу, а також аналіз відомих (на той час!) йому ознак містики. Окремі дослідники не погоджувалися з його твердженнями про містицизм Сковороди, але, виходячи з детального аналізу Петрова та тих ознак містики, які він наводить, з ним важко не погодитися.

Українська дослідниця творчості Г. Сковороди та Д. Чижевського Ірина Бетко, звертаючись до питання про містицизм Сковороди в розвідках Д. Чижевського наголошує на принциповій реальності містичного досвіду у Сковороди. Вона пише: «Інтерпретуючи ці “тонкі” матерії світовідчуття українського філософа, дослідник [Д. Чижевський] послуговується традиційною класифікацією містичних переживань, яка включає три ступені: *очищення, просвітлення, екстаз*. «Як відомо, на основі містичної теорії, – пише Чижевський, – очищення душі підготовляє душу прийняти божественне в себе, та цей процес відбувається з повною необхідністю – світ виходить із душі людини, – тоді до душі вступає Бог... За очищенням приходить просвітлення людини... Завершенням цього процесу є “нові народини”, звільнення внутрішньої людини в людині... За процесом просвітлення приходить найвищий ступінь містичного переживання». Щодо останнього ступеня, Чижевський нараховує у Сковороди всі вісім понять християнської містики, в яких утілюється екстатичне переживання єдності людської душі з абсолютом: 1) містик *бачить* Бога; 2) містик *з’єднується* з Богом; 3) містик *обожується*; 4) душа містика є *наречена* та *дружина* Божа; 5) душа людська *народжується* в містичному екстазі *вдруге*; 6) водночас у людській душі *народжується Бог* ; 7) піднесення екстазу чи не найадекватніше передається через образно-експресивну семантику *сп’яніння*; 8) стан містичного екстазу характеризується глибоким відчуттям “єдності смислів” – *тотожності усього з усім* [2, с. 40].

В. Петров відкидає тезу Ф.А. Зеленогорського про те, що студіювання та захоплення Сковородою античним філософствуванням «врятувало його од містицизму» наступним чином; «... можна вказати з певністю, що раціоналізм і містицизм поняття зовсім не протилежні й що саме студії Сковороди над античною філософією були причиною того, що Сковорода став містиком», опираючись на міркування М.Ф. Сумцова. І далі: «Сковорода є представником містичного раціоналізму, позаяк він стоїть на ґрунті античної філософії й особливо ґрунті неоплатонізму... Сковорода ... тісно прилягав до елінських традицій містичного раціоналізму. Коли стверджується, що “платонізм Плотина є строгий раціоналізм” (Leder Н.), не вважаючи на те, що містицизм Плотина є поза сумнівами, коли досліджувач, кажучи про

філософію отця церкви Августина, каже про «раціоналізм Августина, то ми можемо говорити про містичний раціоналізм Сковороди, бо ж він користувався, як джерелом своєї філософії, філософією неоплатонічною й бл. Августина» [4, с. 205-206].

У своїй аргументації щодо містицизму Г. Сковороди, В. Петров звертає увагу на його розуміння П. Блонським («Філософія Плотина», 1918). Він цитує останнього: «Містицизм, у своїй основі, є не вчення, навіть не віра, в загальному розумінні слова, а внутрішнє переживання, досвід. Можна сказати, що він весь і без остатку конденсується в цьому досвіді, своєрідному, не висловлюваному в словах і поняттях. Хто не знайомий з цим досвідом, хто не здійснював його й не переживав, той не є містик. Типовою формою містичного життя, – її центром і кульмінаційним пунктом... є стан екстазу» [4, с. 206]. Звертаючись до біографії Г. Сковороди, В. Петров знаходить підтвердження екстатичним переживанням мислителя, порівнюючи їх з такими ж переживаннями апостола Павла, Філона, Плотина, Діонісія Ареопагіта, фіваїдських пустельників, отців церкви та ін.. Подібно до Плотна, душа якого стала вогнем, так і Сковорода свідчив про себе: «Мгновенно изливание некое сладчайшее наполнило душу мою от котрого вся внутренняя моя возгорелась огнем, и, казалось, что в жилах моих пламенное течение кругообращалось. Весь я состоял из огненного состава» [4, с. 210]. Отже, підсумовує В. Петров, цей містичний екстаз виникав із глибини його власного духа із самого серця, бо «Небо и ад борются в сердце мудрого» [4, с. 212].

Ніби підсумовуючи містичні переживання Г. Сковороди, В. Петров резюмує: « Він назавжди скинув з себе тягар речей і місця: не мати нічого й не бути нічим – тільки богом, бо бути богом “це й єсть бути ніщо”...» [4, с. 197].

«Прокладаю собі дорогу, не знаючи куди йти, навіщо йти» – цитує Петров зізнання старого втомленого мислителя. Та з його останньої, не досить ясної (як на думку автора даного дослідження) ретроспективи, відчувається, він розумів, що шлях самітника Сковороди все ж був шляхом серця до Бога і заради Бога.

Узагальнюючи враження від розвідки В. Петрова про особу Г.С. Сковороди, не можна не погодитися з оцінкою її видавця у часописі «Філософська і соціологічна думка» В.І. Ульяновського про те, що «праця Петрова є цікавою пам'яткою історико-філософських досліджень в Україні у 20 – і роки і, крім того, містить чимало оригінальних суджень, актуальних і сьогодні», які заслуговують більшої уваги з боку дослідників.

Література

1. Андреев В.М. Віктор Петров. Нариси інтелектуальної біографії вченого: Монографія. – Дніпропетровськ: Герда, 2012. 476 с. (Серія «ОМ РЮ УІАМ»).
2. Бетко Ірина. Сковорода – містик в культурологічній концепції Д. Чижевського / І. Бетко // Філософська й соціологічна думка. – 1994. – № 5/6. – С. 39-40.
3. Олексій Сінченко. Особа Григорія Сковороди в інтерпретації Віктора Петрова. URL: https://elibrary.kubg.edu.ua/2034/1/O_Sinchenko_AZNPPMS_GI.pdf
4. Петров В. Особа Сковороди // Філософська й соціологічна думка. – 1995. – №1/2– С.191– 211; №3/4 – С. 169-188; № 5/6 – С.183–234.
5. Петров Віктор. Розвідки. У 3-х томах. Упорядник й автор передмови та приміток: В'ячеслав Брюховецький. Київ: Темпора, 2013. С. 1173-1702.
6. Чижевський Д.І. «Фільософія Г. С. Сковороди». – Варшава, 1933. С.3–190.
7. Хоружий С.С. Людина та її призначення за вченням православних подвижників. / С.С. Хоружий // Філософська й соціологічна думка.– 1991.– № 11– С.131.