

ФІГУРИ АРИСТОТЕЛЯ ТА БІБЛІЙНОГО АВРААМА В КОНТЕКСТІ СКОВОРОДИНІВСЬКОЇ «АНТРОПОЛОГІЇ ПОШУКУ»

Постановка питання про «антропологію пошуку» націлює роздум про людину, предметом турботи якої служить прагнення відшукати у трансцендентному та іманентному бутті необхідні для життєвої опори будь-які цінності. У даному випадку *питання про антропологічний пошук виглядає питанням про життєву опору людини в ціннісно-смисловому вимірі*, що передбачає аксіологічну аналітику в системі філософської антропології. Здійснюваний людиною пошук розглядається як антропологічний акт, який вказує на фігуру людини, котра перебуває у стані пошуку. Осмислення «людини, котра шукає» неминуче породжує питання про сенс антропологічного шукання («для чого»), а також про простір пошуку («де» він ведеться і «куди» він спрямований?). Поставлені питання актуалізують екзистенційні роздуми і топологічну аналітику, адаптовану щодо філософсько-антропологічного дискурсу.

Буття людини, котра шукає сенс життя, усвідомлюється філософською думкою, яка задається питанням про гідних і негідних людських прагнень у пошуку. У своїх навчаннях мислителі шукають оптимальні ціннісно-смислові варіанти пошуку, стверджуючи гідні і відсікаючи негідні з їх точки зору елементи і структури пошукового процесу. Цим самим пошуку надається рефлексивна презентація, що створює певну антропологічну модель пошуку в якості інтелектуальної установки для «людини, котра шукає». Будь-яка антропологічна «пошукова» модель прагне залучити особистість у певний аксіологічний простір і направити її «шукати» відповідно до домінуючих у певних традиціях ціннісних установок та ідеалів. Філософська думка формує своєрідну культуру «пошуку», відповідну тій парадигмі, яку представляє мислитель. Тому *питання про «антропологічний пошук» передбачає аналітику культурно-парадигмальних його підстав*.

Філософська модель «культури пошуку» містить у своїй системі наступні аспекти роздуму: 1) мета, на яку спрямовується пошук («телеологія пошуку»: що слід шукати?), 2) кінцевий результат, який вказує на шукане благо («футурологія пошуку»: до яких наслідків призведе «шукання?»), 3) процедура здійснення пошуку («технологія пошуку»: якими способами його здійснювати?), 4) еволюція пошукового процесу («пошукова динаміка»: як розвивається пошук?), 5) особистість, що здійснює пошук («персонологія індивіду, котрий шукає»: яка ціннісна

якість цієї особистості?). Всі названі аспекти культурної системи пошуку включають у своєму складі певні механізми екзистенційного, аксіологічного і семіотичного їх вираження. У зв'язку з цим *питання про «антропологічний пошук»* виглядає *питанням про механізми інтелектуального конструювання розглянутої культури і орієнтацією аналітика на їх глибоке усвідомлення.*

Механізми інтелектуального моделювання філософських і релігійних текстів не обмежуються ідейно-концептуальними засобами, вони також можуть бути представлені в образних формах, серед яких широкого поширення набули образи історичних і міфічних особистостей. Часто вони використовуються в якості культурних еталонів, призначених для конструювання конкретних прикладів, яким повинні наслідувати адепти тієї чи іншої культурної традиції. Завдяки таким зразкам, вирішення питання про гідне / негідне «шукування» набуває образну форму вираження, що викликає у реципієнта емоційне ставлення до пропонованої концептуальної моделі. Використовувані зразки здійснюють роль соціокультурних регуляторів і виступають істотними механізмами збереження і трансляції певної культурної традиції. Таким чином, *питання про «антропологію пошуку»* виглядає *питанням про ідеологічні механізми мови*, за допомогою яких традиція встановлює і забезпечує власну життєздатність в аспектах синхронії і діячності.

Серед численних філософських навчань, у яких надзвичайне значення надається пошуку особистістю блага і щастя, чільне місце займає творчість Г.С. Сковороди, де мислитель досить інтенсивно використовує імена різних філософів і біблійних персонажів. Їх диспозиція вибудована відповідно до певної ціннісної шкали, сконцентрованої навколо конкретних філософських проблем. Окрема диспозиційна ланка представлена особистостями Аристотеля і біблійного Авраама у листі Г.С. Сковороди М. Ковалинському, датованому 1 груднем 1762 року. В ньому зіставлені два яскравих представника відомої парадигмальної пари «Афіни / Єрусалим», у якій Аристотель уособлює собою «еллінську мудрість», тоді як Авраам позиціонується зразком бездоганної віри і слухняності щодо Бога Ізраїля. Загальною смисловою ситуацією співприсутності у зазначеному тексті обох сторін є проблема пошуку істини, що викладена Ковалинському у повчальній формі.

Цей лист починається з епіграфа: «Блаженні ваші очі, що бачать, і вуха, що чують (Матвій, гл.13)» [3, с. 250]. Ця цитата, що наведена з Євангелія від Матвія, вказує на християнський дискурс, яким керується філософ у вирішенні поставленої в листі проблеми пошуку істини.

У самому початку розглянутого листа Г.С. Сковорода пише: «Всякий народжений, який усім серцем шукав, безсумнівно, знайде і побачить те, що побачити можуть очі не всяких людей, а лише блаженних» [3, с. 250]. У

наведеному висловлюванні виявляються наступні ідейні позиції: 1) фігура особистості, котра здійснює пошук істини, 2) здійснення пошуку істини «серцем», 3) безумовна надія на позитивний результат пошуку, 4) досягнення шуканого результату доступно не кожній людині, але тільки з боку людей в статусі «блаженних». Наступна пропозиція уточнює характер шуканої істини та осягається з боку «блаженних» людей. Мова ведеться про Божественну істину як про кінцеву мету пізнавального процесу [3, с. 250]. Аналіз викладеної ситуації дозволяє визначити теїстичну парадигму, якою керувався український філософ у своїй творчості. Постановка акценту на фігурі людини, котра шукає істину, вказує на особистісну її гідність і одночасно на персоналістичну парадигму, яка поєднується з кордоцентричним дискурсом, на протигагу раціоналізму: пізнання Божественної істини досягне не розумом, але серцем. «Так, підкреслював Сковорода, шукав Авраам, залишивши свою землю; цим шляхом пішов Ісаак, якому землю вказав Господь. Яков і його сини зробили те ж» [3, с. 250].

Апеляція до названих біблійних персонажів означає використання їх у якості еталонів у питанні про осягнення Бога. В Книзі Буття говориться: «І сказав Господь Авраму: піди з землі твоєї, з спорідненості твого і з дому Отця твого, в землю, яку я вкажу тобі... і пішов Аврам, як сказав йому Господь...» [1, Бут. 17: 1, 4]. Досконалий Аврамом вчинок можна визначити кардинальним актом життєвої трансгресії: біблійний патріарх вийшов за межі звичного для нього способу життя і добровільно віддав себе Богові, прийняв його «водійство за життя» і поставив Бога в основу сенсу власного життя. Яким же міркуванням керувався Аврам у своєму виборі? Пряма відповідь на поставлене запитання у даному розділі відсутня, проте старозавітний текст наводить читача на думку звернути увагу на цінність безумовної довіри і послуху Богу з боку Аврама. Зі свого боку Г. Сковорода дав цій обставині інтерпретацію у вигляді короткого зауваження: «Мати в собі Святий Дух є не що інше, як бачити істину Божу, яка є єдиною істиною» [3, с. 250].

Сама по собі апеляція до авторитету Святого Духа як механізму інтерпретації старозавітних текстів виглядає досить поширеним герменевтичним прийомом стосовно християнської думки. Однак у нашому випадку ця апеляція представляється істотною умовою з'ясування якості фігури особистості, співвідносною з розрядом «блаженних». Це – ті люди, в душах яких діє Святий Дух. Саме, завдяки зазначеній обставині, вони наділені можливістю углядіти Божественну істину. Цим пояснюється сенс обраного Сковородою епіграфа: «Блаженні ваші очі, що бачать, і вуха, що чують» (Матвій, гл. 13). Складається наступна аргументація: Дух Святий формує стан «блаженної особистості» як носія блага Святого Духа володіти зором, здатного вбачати Божественну істину, а також слухом, здатного її

чути. Отже, для успішного результату пошуку істини потрібен стан блаженства як необхідної умови і передумови досягнення священної істини. Як властиво християнській парадигмі, апеляція до образу Святого Духа є фактором сакральної легітимації життєдіяльності людей, у тому числі й пізнавального процесу.

Паралельно з образом біблійного Авраама в контекст роздуму про пошук істини вводиться особистість Аристотеля, творчість якого представляє «еллінську мудрість». Якщо, свідомість Авраама що направляється Святим Духом, угледіла Божественну істину як єдину, постає питання: чи угледів її Аристотель? Прямой відповіді на поставлене питання Г.С. Сковородою не дається, але пропонується поміркувати над ним читачеві: «Якщо її бачили Аристотель і його послідовники, то вони блаженні, якщо ні, то вони *безумні філософи*» [3, с. 250]. Однак, незалежно від відповіді на поставлене питання, мислителем пропонується усвідомити духовну спорідненість православних з Авраамом: «Якщо ми *потомки Авраама*, якщо ми з ним одного духу, ми це підтвердимо подібними ж ділами; бо звідки як не з плодів відомо, що в нас є дух *предків?*» [3, с. 250]. Таким чином, фігури Аристотеля і Авраама використовуються не просто для розмежування традицій «Афіни / Єрусалим», але з метою спонукування читача визначитися з культурною ідентифікацією (а точніше, нагадати йому хто є «ми»). Відповідь говорить: ми – нащадки традиції Авраама, проте не в етнічному плані, але в духовному: «ми просякнуті духом Авраама» [3, с. 250]. З контексту письма до М. Ковалинського очевидно, що тут мається на увазі дух не в національному, але в релігійно-теїстичному його розумінні.

Значення духа Г.С. Сковородою вживається не в вигляді метафори, але в якості Божественної особистості Святого Духа, Котрий активно впливає на людську душу. «Якщо в мені нічого немає, крім жару серця, або, говорячи словами євангеліста, *нашого палаючого серця*, то я задоволений цим, бо *палке бажання* походить від Святого Духа, який, як почав, так, напевно, і закінчить, щоб ми могли сказати: [“Ми же откровенним лицем взираєм на славу Божію”]», – писав Сковорода Ковалинському [3, с. 251]. У даному вислові простежуються наступні положення: 1) осягнення Бога розглядається як «погляд» його слави; 2) названий пізнавальний рівень досяжний за умови «палючого серця», що вказує на спрагу Бога як на духовну інтенцію свідомості; 3) джерело такого активного пізнавального процесу слід вбачати в дії Святого Духа, котрий осяває душу християнина. В даній ситуації простежується сквородинівська «містика серця», а «погляд слави Божої» виглядає як містичний акт. Очевидно, що *кордологічний ірраціоналізм ставиться в опозицію раціоналістичної*

інтенції філософії Аристотеля і проголошується визначальним засобом у здійсненні духовного пошуку.

Інтенція на «погляд слави Божої» Г.С. Сковородою визначалося в якості його власної життєвої позиції: «Цим я живу, над цим з охотою працюю вдень і вночі, в цьому я вирішив мій, найдорогоцінніший Михайле, померти, хоч я вже раніше помер для світу, щоб коли-небудь підвестися во славу з Христом», писав Сковорода М. Ковалинському [3, с. 251]. В даному випадку чітко простежується християнський аскетичний дискурс, що органічно поєднує у своєму змісті спрямованість свідомості на зречення від «світу» і устремління до Христа. Під «світом» мається на увазі збірне поняття, що позначає пристрасті. На питання що таке «світ» відомий християнський подвижник VIII ст. Ісаак Сирин дав відповідь, що оцінює його в якості блудниці, яка привертає до себе оточуючих своєю жадаючою красою [2, с. 159]. Тому вираз філософа «помер для світу» слід розуміти в значенні смерті від мирських пристрастей як необхідної передумови і умови зодягнутися на «славу Христа». Дана аскетична інтенція визначає усвідомлення Г.С. Сковородою власного сенсу життя і пов'язаної з ним повсякденної праці. Ця праця має духовний характер, а його здійснення «вдень і вночі» вказує на його безперервність, невинність і високий рівень напруги. Така праця розглядається як слідування Аврааму. Г.С. Сковорода відносить себе разом з М. Ковалинським до нащадків Авраама і закликає свого учня стати своїм союзником у спільній аскетичній праці.

Смисловою константою у визначенні аскетичної праці Г.С. Сковородою вбачалося в ультимативній вимозі досягти і регулярно підтримувати стан палаючого духовним вогнем серце в його налаштуванні на Бога. Необхідною умовою для цього висувалося зберігання чистоти серця, для чого потрібне здійснення духовної процедури по його очищенню від «земної нечисті». Аскетична практика тлумачиться у значенні способу духовного вогню, що спалює у душі людини «земну нечисть», завдяки чому звільнене від пристрастей серце дозволить побачити Бога, «Бога й істину, яка робить блаженними ті очі, які її бачать» [3, с. 251]. «Хто добре загорівся, той добре почав, а добре почати – це наполовину завершити», – наставляв Г.С. Сковорода свого учня [3, с. 251].

Згідно з вченням Г.С. Сковороди, духовна налаштованість і чистота серця є причиною, умовою і рушійною силою пізнавального процесу особистості. З настанови в листі М. Ковалинському очевидно, що розуміння «істинного» пізнання не обмежується читанням Святого Письма, коли людина осягає Божественні істини. Поряд з цим, настійно рекомендується здійснення критичних роздумів над особистим досвідом побаченого і почутого при зіткненні з різноманітними явищами навколишнього світу. Побачене і почуте слід «переживати», «розмелювати» і, по можливості, «перетворити у справжній і рятівний сік»

[3, с. 251]. Вираз «перетворити на рятівний сік» вказує на аналітичну процедуру, спрямовану на трансформацію емпіричних даних у релігійний дискурс, що концентрується навколо проблеми порятунку особистості в есхатологічній перспективі. У такому випадку характер критичного роздуму набуває форми погляду на навколишній світ з висоти свідомості, спрямованого в гірський світ, і оглядає феноменальний світ з висоти даного спрямування.

Г.С. Сковорода наводить конкретні приклади критичної аналітики в контексті сотеріологічного дискурсу. При зустрічі, наприклад, з п'яним рекомендується усвідомити, що Бог спеціально надав людині побачити його, щоб усвідомити на чужому прикладі огидність даного пороку. При зустрічі з жебраком, у якого прогнили ноги до такої міри, що вид його викликає жах, слід спонукати думку про згубність плотської розпусти. За цією думкою слідує усвідомлення необхідності звільнитися від даного зла і відчуття щастя свободи від мирських вад і стану непорочності [3, с. 251].

Наведені приклади демонструють аналітику в її двоякої спрямованості – на навколишній світ і на адресу самої особистості: критичний аналіз Іншого представлений необхідною умовою критичного самоаналізу як істотного фактору підняття до порятунку духовної трансформації.

До плотських спокусив Г.С. Сковорода також відносив різні релігійні забобони, як, наприклад, уявлення про те, що в поясі Діви Марії і в місці, де він знаходиться у храмі, присутня Божественна сила, що приносить фізичне зцілення людям. «Яким чином допомагає пояс, який служить плоті?» – іронічно запитував мислитель, і таке сприйняття святині він співвідніс з ментальністю натовпу, яка, подібно ослу, сприймає звуки ліри [3, с. 252]. Г.С. Сковорода дав пораду своєму учневі відкинути «цінності землі», якими слідує натовп, і постаратися углядіти в поясі Божої Матері якесь духовне таїнство, яке треба розгадати, всупереч уявленню натовпу. Духовне сприйняття буття Г.С. Сковорода назвав ситуацією «слухання по-авраамівському», до чого філософ закликав М. Ковалинського [3, с. 251].

Висунення, у порівнянні з Аристотелем, образу біблійного Авраама на роль еталона у визначенні людиною своєї життєвої стратегії зовсім не означає позицію знецінення творчості Стагірита. В іншому листі М. Ковалинському, написаному восени 1762 р., Г.С. Сковорода навів висловлювання Аристотеля з питання про людську самотність: «Самотня людина – або дикий звір, або Бог» [3, с. 234].

Поняття самотності вказує на автономію людини, котра володіє свободою вибору. Постановка людської самотності у ситуацію між Богом і диким звіром вказує на два діаметрально протилежних варіанти кінцевої долі – граничного піднесення і граничного падіння, у залежності від напрямку вибору. Християнська думка, адептом якої був Г.С. Сковорода,

ставить людину в ситуацію вибору між гедоністичними і аскетичними цінностями, які виглядають двома діаметрально протилежними інтенціями в смисло-життєвому орієнтуванні. У даному листі його автор не займається доказом необхідності здійснити вибір аскетичного життєвого шляху, що виглядає само собою зрозумілим для справжніх християн. У даному випадку Г. Сковорода осмислює антропологію людської самотності у діалектиці гедонізму і аскетизму, а також одночасно й діалектику гедонізму і аскетизму стосовно християнської моделі самотності.

Лист починається наступними словами: «Посилаю тобі зразок розмови душі, яка мовчки веде бесіду сама з собою, ніби грою втішаючи себе...» [3, с. 234]. Рефлексія, як «звернення душі до себе», одночасно пов'язується з актом її відрази від світу, в результаті чого особистість досягає стану самотності. Г. Сковорода розмежовує два основні варіанти переживання людиною власної самотності, властивим звичайним людям і видатним мудрецам («святим людям»). Звичайні люди можуть переживати самотність двояким чином – негативним або позитивним: у першому випадку вони не виносять самотності, у другому – відчують розраду від пустельної тиші і нерухомості. Однак самотність трактувалася Г.С. Сковородою не в вигляді пасивно-споглядального стану душі, але в якості духовної активності: особистість, яка перебуває на самоті, повинна вміти вести розмову сама з собою. Що ж є предметом такого мовлення і яким чином він здійснюється душею? Душа веде розмову мовчки і слухає себе саму, але не голос світу, який вона покинула і пішла в стан самотності.

Характер розмови душі саме з собою у даному листі не конкретизується. Однак зміст рефлексії душі представлено Г.С. Сковородою в його творі «Наркіс. Розмова про те: пізнай себе», в якому аналізується міфічний образ Нарциса, котрий вдивляється у себе. Зміст розділу під назвою «Чудо, явлене у водах Наркісові» починається з питання, адресованого до Нарциса, душа якого в ситуації самотності заглибилася в самопізнання: «Скажи мені, прегарний Наркісе, ти що побачив у водах твоїх? Чи хто явився тобі в них?» [4, с. 154], на який душа, що рефлексує, відповідає: «Уздрів я на полотні плоті моєї, яка протікає, нерукотворний образ, “що є сіяння слави отчої”» «Поклади мене як печатку, на м'язі твоєму»...» [4, с. 154].

Не важко переконатися, що Г.С. Сковородою сконструйований образ Нарциса, котрий активно розмірковує на самоті від світу, але не фігура одинака, який пасивно споглядає. Роздум душі стає роздумом про Бога, здійснюване людиною у собі і через себе, а підсумком такого пізнавального процесу служить священна партиципація у христоцентричній її модифікації («не живу я, але живе в мені Христос») [4, с.154]. Дана обставина вказує на *«антропологію вмирання» як складового компоненту «антропології народження нової, духовної особистості» у*

християнському аскетичному дискурсі. У Пролозі «Наркіса» представлений образ Нарциса, який «розпалюючись вугіллям любові», «нарешті весь, ніби лід, розтопившись од самолюбного полум'я, перетворюється у джерело» [4, с. 151]. Розплавлення Нарциса наділене аскетичним значенням самознищення свого емпіричного «я» і його духовної трансформації у житті ради Христа. Фраза «не живу я, але живе в мені Христос» містить у собі істотний екзистенційний смисловий компонент.

До набуття у своїй душі Бога, подібно Наркісу, Г.С. Сковорода закликає свого учня М. Ковалинського, підкреслюючи необхідність «готувати себе як гідну обитель для Бога» [3, с. 235]. Для цього потрібно очищення душі від мирських турбот, земної нечисті і запалити в серці вогонь «справжній і щирій», «щоб ти коли-небудь ставши чистий серцем і побачив Бога, *Бога й істину*, яка робить блаженними ті очі, які її бачать» [3, с. 251]. Друга вимога полягає в інтенції свідомості наслідування Богу, наповнившись «Авраамовим духом» [3, с.251]. Результатом зазначеної інтенції повинно стати досягнення духовної трансформації особистості під дією Бога, який «навіть з безплідних скель творить Божественну і найпрекраснішу поросль» [3, с. 251].

Зроблений аналіз виявляє *теїстичну парадигму сковородинівської «антропології пошуку» в християнській модифікації*, що спрямовує свідомість людини до піднесення до Бога і погляду його слави. *Теїстична парадигма антропологічної думки Г.С. Сковороди доповнюється аскетичною парадигмою*, яка вимагає від своїх adeptів напруженої роботи свідомості щодо її радикальної переорієнтації з феноменального світу в напрямку Божественного начала. У такому випадку процес смисло-життєвого пошуку виглядає процедурою трансцендування як системи взаємопов'язаних між собою аскетичних актів, націлених на «погляд слави Божої». *Аскетична культура, яку звіщав Г.С. Сковорода, спирається на містико-споглядальну парадигму, звернену до серця людини як духовного органу самопізнання і богопізнання. Самопізнання як «пошук себе» нерозривно пов'язується з богопізнанням як пошуком Бога, а пошук Бога – з «пошуком себе».* «Кордоцентрична антропологія» філософа наполягає на напруженій роботі «шукаючої особистості», спрямованої на очищення серця від «земної нечесті» і підтримання його в стані «палаючого духовного вогню» у ставленні до Бога.

Творчість Г.С. Сковороди правомірно розцінювати як апологетику християнської традиції в аскетичній і містико-споглядальній культурі її вираження. У зазначеній ідеологічній установці мислителем використовуються фігури біблійного Авраама і Аристотеля. *«Антропологія пошуку» українського філософа орієнтує трансцендентний акт душі в напрямку проходження шляхом Авраама, як зразка безумовної віри і*

послуху Богу. Фігура Аристотеля використовується у значенні допоміжного апологетичного фактору. В одному випадку апеляція до його особистості служить механізмом критичного вибору між цінностями традицій Афіни / Єрусалим на користь «лінії Авраама». В іншому випадку його ім'я наводиться в якості авторитету, що орієнтує у напрямку критичного осмислення цінності самотності на користь усвідомлення її духовного піднесення і можливого падіння. Апологетика релігійно-теїстичної парадигми Г.С. Сковородою не супроводжується відкритим і войовничим засудженням філософії Аристотеля. Український філософ закликає не відкинути його вчення, але критично поміркувати над ним у співвіднесенні з «авраамічною» культурою.

Література

1. Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Завіту. – К.: Біблійні товариства, 1995. – 960+296 с.
2. Преподобного отца нашего Исаака Сирина слова о подвижничестве. – М. : Лепта Книга, 2010. – 800 с.
3. Сковорода Г. Листи до Михайла Ковалинського / Пер. П. Пелеха // Сковорода Григорій. Твори в двох томах. Т. 2. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. – Укр. Науковий інститут Гарвардського ун.-ту. Інститут л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 1994. – С. 226-320.
4. Сковорода Г. С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе / Пер. В. Шевчука // Сковорода Григорій. Твори в двох томах. Т. 1. Поезії. Байки. Трактати. Діалоги – Укр. Науковий інститут Гарвардського ун.-ту. Інститут л-ри ім. Т. Г. Шевченка НАН України, 1994. – С. 151-195.

Жанна Янко (Дрогобич)

ПРОБЛЕМА ЩАСТЯ ТА «СРОДНОЇ ПРАЦІ» СКОВОРОДИ В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ОСВІТИ

Загальноприйнято розглядати проблему щастя та «сродної праці» як деяку діалектичну єдність у філософському вченні Григорія Сковороди. Вони мають, зрештою, й окремі субстанційні буттєві тлумачення, що окреслюють сенс життя людини, її земну долю та життєвий вибір. Погоджуємося з видатним християнським мандрівним філософом, що ці