

С. КРИМСЬКИЙ

## ФЕНОМЕН МУДРОСТІ У ТВОРЧОСТІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

До 280-річчя від дня народження українського мислителя



В історії української духовності постать Г. Сковороди неповторна. Але це не означає, що він затьмарює всіх і вся, як це іноді подають деякі інтерпретатори його творчості. Навіть за безумовної оригінальності та значущості доробку філософа не слід пропагувати сквородиноцентризм, тобто не треба забувати, що Сковорода не заступає своїх видатних попередників: ані Петра Могили, духовного вождя інтелектуального формування української нації, ані енциклопедичного, європейськи вихованого Теофана Прокоповича чи блискучу плеяду професорів Києво-Могилянської академії (серед яких — Йосип Горбацький, Георгій Кониський, Георгій Щербацький та ін.).

Велич Сковороди якраз і полягає у тому, що він, не втративши самобутності на тлі досить фундаментальної філософської традиції України, посідав і досі посідає у ній своєрідне чи навіть найоригінальніше місце. Він одним з перших

мислителів у новоєвропейській цивілізації відновив та розвинув феномен мудрості, яка після античних часів була відсторонена всеохоплюючим проектом раціонально-гносеологічного, а потім і раціонально-сцієнтичного тлумачення філософії (коли людина зводилася до абстрактного суб'єкта, а пізнання — до здобуття об'єктивної істини, яка не залежить ні від людини, ні від людства).

Сковорода, слідом за Сократом, відстоював ідею, що справжня мудрість полягає не тільки і не стільки у здобутті істини, скільки в тому, щоб жити в істині, володіти розумом, настоящим на совісті. «Я наук не гуджу, — писав він, — але мене не влаштовує таке наукове розуміння світу, яке не дає підстави для моральної поведінки»<sup>1</sup>. А саме такою і була Ньютонова класична картина світу, в якій не лишалось місця для людини.

Щоб зрозуміти, наскільки далеко Сковорода відійшов від поширеного погляду на філософію як на зібрання певних текстів, творів, фоліантів, звернемо увагу на одну дивну обставину. Український мислитель дуже любив рукописи своїх діалогів, які називав «синами», «дочками», «дітьми», але категорично забороняв їх друкувати. Про це свідчить його листування з М. Ковалинським. За життя Г. Сковороди друком не вийшла жодна його книга. Причина, мабуть, не в тому, що, як декому здається, в діалогах Сковороди багато поданих без лапок цитат античних авторів і творців патристики. Адже ще у XVIII

ст. вважалося, що культура — це єдиний текст, який належить Богові, і тільки він знає, хто є автором певної думки. Насправді Сковорода досить специфічно ставився до друкованої продукції. Він вважав, що тексти як такі не можуть бути єдиним джерелом розуміння його творчості. Тільки занурення цих текстів у контекст життя, справ, вчинків і долі розкриває сенс його філософського доробку.

«...Виходи премудрості — це виходи життя»<sup>2</sup>. Тому, підкреслює він в іншому творі, «не розум від книг, а книга від розуму»<sup>3</sup>. Друкована книга створює, на думку філософа, предметні, матеріальні маски думки. А все матеріальне — є тлін, содома, омана. Книги треба розуміти як символи життя їх автора. Тільки так можна прорватися до мудрої правди. Це нагадує вислів нашого сучасника Б. Пастернака про те, що книга є куб паруючої людської совісті.

Г. Сковорода бачить світ як книгу. «Поглянь на цей світ, — пише він, — поглянь на рід людський. Він-бо є книга»<sup>4</sup>. А сюжет цієї книги створює людське життя. Тут постає ще одна проблема. У XVIII ст. в Україні як спадок від філософської думки минулих часів залишалася сюжетна модель світу. Біблійний сюжет світотворення сприймався як текст Бога. В основі цієї ідеї була загальнохристиянська богословська концепція. Адже християнство — релігія теїстична. Бог у ній не субстанція, енергія чи природа, а особистість, яка має певну вдачу та біографію. Євангеліє і є життєписом Бога. Але як тоді зв'язати Бога і світ? Адже не можна сказати, що в основі світу лежить особистість. Так з'явилося твердження, що Бог являє себе у Слові, яке було від початку і яке затверджує світ як текст Логосу. Цей текст можна зрозуміти лише в контексті життя Бога. Причому, оскільки це життя, висловлене текстом Біблії, а Богом, у баченні Г. Сковороди, є внутрішня людина чи істина всередині нас, то і сама Біблія розкривається через єдність людини, Бога та світу. «Так і Бог, і світ його, і чоловік його, — стверджує український мислитель, — є єдиним»<sup>5</sup>.

Отже, і Біблія як книга, на думку Сковороди, може ввести в оману того, хто сприймає її у прямому семантично-предметному аспекті. З предметного боку «вся Біблія є порох і земля...»<sup>6</sup>. Але якщо розуміти її як потаємні символи вічного буття Бога та життя людини, тоді вона постає окремим світом мудрості.

Уся критика Сковородою біблійних чудес<sup>7</sup> є неприйняттям прямого предметно-семантичного тлумачення Святого Письма. У такому ж предметно-матеріальному поданні не визнає мислитель власних творів. Він розглядає їх лише як знаки свого життя в істині, тобто як символи мудрості.

Г. Сковорода одним із перших розвиває, користуючись сучасною термінологією, персоналістичну концепцію Бога. Бог, підкреслює він, — всередині нас. І пізнання світу, автором якого є Бог, і пізнання самого Бога є дорогою до самопізнання. Відповідно, своє життя Сковорода будує як книгу, а книги розуміє як моделі життя.

Саме так він трактує, наприклад, другу книгу Старого Заповіту — «Вихід», розглядаючи її як поклик до буттєвого виходу із плоті в дух, із кінечного до безкінечного. Для нього акти творення світу, викладені у книзі «Буття», є символами самотворення внутрішнього світу людини. Адже і в житті потрібно подолати хаос, розрізнити земне та небесне, знайти твердь, дати форму стихіям, здобути душу.

Аналогічне екзистенційне тлумачення отримує і епізод Потопу, що розгортається у діалозі «Асхань». Цей діалог дає підстави порівнювати твори Г. Сковороди з Голубиною вістю про перетворення «потопу зміїного» на «Потоп божественного розуму», тобто з

посланням до «води життя Священного Писання». Самого філософа стосуються біблійні слова, які наведені в його тексті: «Послала мене істина до милості, а світ до правди»<sup>8</sup>.

Таке буттєве тлумачення одержують також інші філософські тези Сковороди. Він пише: «Життя наше — дорога, а вихід до щастя не є коротеньким»<sup>9</sup>. Сковорода, згідно зі своєю філософією самопізнання, практично долає найдовший шлях, який може пройти людина, шлях до самого себе. «Життя наше — мандрівка»<sup>10</sup>, — проголошує філософ. І, відповідно до цієї тези, він буттєво прокладає стежки своїх подорожей землями Київщини та Слобожанщини, стає мандрівним філософом, несучи людям божественні пісні, мудрість і кришталеву мораль.

Мислитель розвиває філософський погляд на життя як театр. Цей погляд з'явився у Епікета і був підхоплений Шекспіром та Гете. Але, на відміну від них, Сковорода не хоче бути глядачем «вселенського цього чудотворного театру»<sup>11</sup>. Він фактично розігрує різні ролі: біблійного старця Варсави, проповідника Мейнгарда, прочанина монастирів, уставщика співочої капели, музиканта і викладача, поета і сільського просвітника. Це вже були справжні екзистенційні експерименти з власним життям, які дисонують з уявленням про схоластичність філософії Києво-Могилянської академії. Не абстрактна схоластика, а експериментальне вторгнення у буття, в життєву долю — в цьому, на думку Сковороди, ключ до філософської мудрості.

Теза про видиме та невидиме у бутті походить від Платона. Оригінальним, власне сковородинським поглядом на цю проблему є редукція її до питання про кінечне і вічне, а останнього — до екзистенційної дилеми смертного та безсмертного початку життя. Для філософа коріння тези про видиме і невидиме зводиться до питання, яке він намагається розв'язати практикою свого життя: «Чи ж одна смерть царює, і нема життя?»<sup>12</sup>. Григорій Сковорода вважає, що, зрощуючи в собі внутрішню, невидиму людину як Бога, він прорубує «вікна у вічність». Вказуючи на скелю, він стверджує: «На стійкому спочиваю»<sup>13</sup>.

Спрага вічного потрібна і в наш прагматичний та кон'юнктурно налаштований час. Безумовно, не можна зігнорувати практичні вимоги сьогодення, але гірко було б за цим забувати про вічне, стале. У бурхливому морі не можна орієнтуватися лише за непохитними зірками. Відомо, що хамство — це забуття вічності. І в боротьбі з ним у пригоді нам знову стає сковородинський пошук непохитного.

«Не люблю життя, на якому є печать смерті, і само воно є смертю»<sup>14</sup>, — пише Сковорода. Він розглядає боротьбу зі смертю як практичне завдання свого буття. Життя, стверджує філософ, це вихід на зразок виходу євреїв з Єгипту, бо «виходити з Єгипту означає виходити зі смерті в життя, із пізнання в пізнання, із сили в силу»<sup>15</sup>, поки не дістанешся землі обітованої. Тож Сковорода на свій манер обертає екзистенційний вектор людини: не від життя до смерті, як це призначено емпіричній істоті, а від смерті до життя, як це здійснюється справді духовною людиною. Бездуховне буття — це «труна життя», вказує він, а істинно духовне буття — це шлях до безсмертя, бо «дух життя і вічність — одне і те ж»<sup>16</sup>. Отже, шлях від смерті до життя — це завдання філософа зробити свою екзистенцію «духом із плоті»<sup>17</sup>. У цьому відношенні Сковорода будує як філософський текст не лише власне життя, а й саму смерть, до якої він старанно готується як до переходу у вічність. Адже важливо, щоб смерть була не кінцем, а вінцем.

Розв'язання метафізичних завдань буття, що їх ставить Сковорода, не є простою справою. Це драматична боротьба, і філософ не випадково вживає термін «потоп зміїний», коли пише про життя. Як підкреслює один із глибоких дослідників Г. Сковороди — В. Ерн, у

душі цієї людини були шпарини, крізь які проникав пекельний вітер. І тоді, за власним визнанням Сковороди, його носило життєвим простором, як осіннє листя.

У життєвій програмі філософа спасінням від цього пекельного вітру була захисна сила символів. Символізація життя стала для Сковороди засобом розхитування твердині матеріального існування алегорією духу, засобом входження у таємні глибини суцього.

Навряд чи можна погодитися з тими дослідниками, які вважають, що Сковорода зловживає темними алегоріями та символами. Так здається тільки з погляду сучасної людини. Адля українського філософа ці символи були шляхом розкриття таїни буття. І тому він намагався усіма засобами абстрагуватися від матеріального світу та предметності текстів і вдавався для цього до карколомних витівок.

Ось, наприклад, яку серію формулювань, за листами Сковороди, одержує одна з його центральних праць про ікону Алквіадську. У першій редакції цей твір зветься так: «Книжечка, названа Silenus Alcibiadis, тобто Ікона Алквіадська». На перший погляд, у назві багато незрозумілого. Адже вона поєднує ім'я грецького полководця Алквіада та персонажа грецької міфології фавна Сілена. Проте автор хоче таким чином викликати асоціацію з філософським твором Платона «Алквіад», в якому Сократ навчав полководця справедливості. Про це, як не дивно, свідчить і образ фавна Сілена, бо він вважався вихователем бога радощів Бахуса і зображався у вигляді лисого, гладкого і веселого дідугана. Але саме таким (зовнішньо потворним старим педагогом) змальовувався, за античною традицією, і Сократ. Так намічається перший поверх сквородинських асоціацій: автор розкриватиме Сократову мудрість.

Про другий поверх образів свідчить інша назва згаданого твору, що її дає Сковорода: «Ізраїльський Змій, або картина, названа День. Схожа на ікону, названу елінськи — Пестун Алквіадів, і на єгипетську леводіву — Сфінкс». Тут слова «Пестун Алквіадів» підтверджують асоціацію із Сократом і діалогом Платона. Але цією новою назвою вводяться також додаткові образи: сфінкса — символу таємниці, і змія, який традиційно використовувався у двох значеннях: як символ мудрості і як символ брехливого ідола. В останньому значенні Сковорода зводить його до предметного прочитання образів Біблії.

Отже, така алегорично-символічна назва свідчить про те, що всю тему сквородинського діалогу слід розуміти не в конкретних позначеннях, а узагальнено, метафорично. Бо той же образ Сократа традиційно використовується як символ мудреця чи мудрості взагалі. Про те, що на іншому поверсі асоціації йдеться саме про філософську мудрість, свідчить і третя назва, яку дає Сковорода своєму творові. Автор називає його «Авігеа», маючи на увазі ім'я жінки біблійного царя Давида, яка була обдарована особливо гострим розумом. Тут ім'я жінки асоціюється з жіночою постаттю самої мудрості. Таким чином, тема сквородинського твору «Ікона Алквіадська» може бути в перекладі з мови символів розкрита так: День, або світло філософської мудрості, і таємний смисл біблійних алегорій <sup>18</sup>. І це не зарозуміла гра, не темна бурсацька мудрість.

Річ у тім, що для Сковороди символи — то не засіб вираження, а складові особливого, окремого таємничого світу — такого, як символи сузір'їв неба. Він спеціально заплутує читача, щоб той не сприймав його текст у прямому предметно-семантичному поданні. Символи — це фігури, які таємно утворюються як позначення вічного світу <sup>19</sup>. Такий символічний світ окремого, втаємниченого буття шукали кабалісти, німецькі містики, а в новітні часи — художник М. Чурльоніс, композитор А. Шенберг, математик Г. Кантор, герой «Гри в бісер» Г. Гессе. Але у Сковороди розуміння символічного світу специфічне.

Для нього цей світ, втіленням якого є Біблія, виявляється шляхом до людини. «Біблія є людина»<sup>20</sup>, — пише філософ і створює справжній гімн людині.

«Господи, що є чоловік?» — питає Сковорода і відповідає: «Чи не він цар блаженної країни живих? Чи не йому належить влада на небесах і на землі? Чи не він суддя над ділами рук Божих? Чи не він начало і кінець всієї Біблії? Чи не він поклав на сонці поселення своє і не вдягнувся світлом його, як ризою?.. Чи не його оспівує сонце і ота пісня: «Хай буде із сонцем»? Його-то небеса проповідують, йому-то слова у вищих фігурах, він-то є день, джерело вічності...»<sup>21</sup>.

Гуманізм тут набуває універсальної форми, бо сполучає християнське вчення про «внутрішню людину», тотожну Богові, з ренесансною проповіддю вселенського статусу людини, світоносності її душі та розуму, якому співають осанну небесні сили. В такому розумінні гуманізм Сковорода долає трагічне тлумачення людської долі, яке було притаманне контрреформації, і резонує (хоч і в алегоричному вигляді) із символікою антропного принципу в сучасній науковій картині світу.

Співзвучними сучасності виявляються й інші духовні настанови мислителя. У наш час, коли актуалізується звернення до духовних основ української національної ідеї, особливо зріс суспільний інтерес до безприкладного пошуку Сковородою правди життя, людської ідентичності, ідеалів кришталевого сумління. Адже у проповіді філософа на перший план висувається ідея смислоповненості самого буття, того софійного початку життя у його просвітленості надією та гармонією, котре завжди в українському менталітеті було ідейним мотивом протистояння хаосу, «пітьмі зовнішній», ворожим силам зла.

---

© КРИМСЬКИЙ Сергій Борисович. Доктор філософських наук. Головний науковий співробітник Інституту філософії НАН України ім. Г.С. Сковорода (Київ). 2002.

---

<sup>1</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті // Твори: В 2-х т. — К.: Обереги. — Т. I. — С. 339.

<sup>2</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе // Там само. — Т. 1.— С. 245.

<sup>3</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті // Там само. — С. 348.

<sup>4</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Убогий жаворонок // Там само.— Т. 2. — С. 130.

<sup>5</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Діалог, або розмова про давній світ // Там само. — Т. 1. — С. 313.

<sup>6</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Кільце // Там само. — С. 384.

<sup>7</sup> [\[до тексту\]](#) Див., наприклад, діалог «Кільце» // Там само. — С.376, 383.

<sup>8</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Асхань // Там само. — С. 258.

- <sup>9</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті // Там само. — С. 338.
- <sup>10</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Розмова, названа алфавіт, або Буквар миру // Там само. — Т. 1. — С. 450.
- <sup>11</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Діалог. Назва його — «Потоп зміїний» // Там само. — Т. 2. — С. 155.
- <sup>12</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Наркис. Розмова про те: пізнай себе // Там само. — Т. 1. — С. 184.
- <sup>13</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Беседа, названна двоє про те, що легко бути блаженним // Там само. — С. 269.
- <sup>14</sup> [\[до тексту\]](#) Там само. — С. 264.
- <sup>15</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Симфонія, названа книга Асхань, про пізнання самого себе // Там само. — С. 245.
- <sup>16</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Кільце // Там само. — С. 383.
- <sup>17</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Беседа, названа двоє... // Там само. — С. 267.
- <sup>18</sup> [\[до тексту\]](#) Посилання на вказані формулювання див. у Примітках в академічному виданні: Сковорода Г. Проповіді, діалоги, трактати, притчі. — К.: Наук. думка, 1964. — С. 275.
- <sup>19</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Кільце // Твори: В 2-х т. — Т. 1. — С. 380.
- <sup>20</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Асхань // Там само. — С. 251.
- <sup>21</sup> [\[до тексту\]](#) Сковорода Г. Книжечка про читання Святого Письма, названа жінка Лотова // Там само. — Т. 2. — С. 51.