

Михайло Мінаков

ЕМАНСИПАЦІЯ ЯК ЗАСНУВАННЯ ТРАДИЦІЇ. МІРКУВАННЯ ПРО КНИГУ

Л. А. Софронова. *Три мира Григория Сковороды*. -
Москва: Индрик, 2002. - 462 с.*

Григорію Сковороді не щастило з академічними інтерпретаціями. З-поміж великої кількості видань, що були присвячені його текстам (у бібліографічному довіднику «*Два століття сковородіани*» наведено інформацію про 2203 позиції¹), лише невелика їх частка пропонує погляд, на основі якого можна розуміти ідеї філософа. Причина такої ситуації, на мою думку, полягає у тому, що Сковороду вперто намагаються тлумачити під кутом зору тієї традиції, яку він сам започаткував. Інтерпретатор, який пробує пояснити змісти й правила мовної гри, безпосередньо в цій грі перебуваючи, здатен тільки описувати, однак не може допомогти їй зрозуміти. Так, з одного боку, знаходячись у межах тієї самої традиції мислення, що поєднана пуповиною з фундаментальним шаром думок Сковороди, інтерпретатор проговорює ці думки рідною для них «мовою». Однак з іншого боку, таке говоріння є лише повтором, відтворенням і без того сформульованих ідей. Пояснення - це той максимум, на який може претендувати такий інтерпретатор.

* Попередню рецензію на працю Людмили Софронової див.: Т. Бовсунівська. *Світовиміри Сковороди (роздуми над книгою)* // УГО. - 2002, вип. 8. - С. 104-114. Ще одна рецензія нещодавно опублікована у Харкові: Л. Ушкалов. *Світи Григорія Сковороди в дзеркалі семіотики* // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Нова серія. Т. 10. - Харків, 2004. - С. 307-323.

Важливо наголосити, що пояснення, яке здобув Сковорода у межах філософської традиції, яку сам започаткував, - це пояснення з чітко вираженим агіографічним характером. Агіографія - ось основний жанр української і, дещо меншою мірою, російської сковородіани. Він має право на існування, виборовши його впродовж двох століть міфотворчості, в центрі якої опинилася постать Сковороди. Про нього писали і як про одного з родоначальників російської/української філософії, і як про сектанта - проповідника Новоросії та Слобожанщини, і як про містика центральноєвропейського штибу, і як про православного богослова. Але з яким би задумом про нього не писали, плетиво його думок, його постать залишалася недоторканою. Думаю, що ця недослідженість і майже дівоча незайманість самої постаті Сковороди незабаром приверне увагу здатних на рефлексію філософів, психоаналітиків та тендерних дослідників. Основні наслідки цих досліджень, передусім, матимуть ознаку десакралізації образу, створеного пояснювальним підходом.

Звісно ж, пояснення має свою цінність і значущість як певний когнітивний акт, але в сфері гуманітарних дисциплін вона є меншою, ніж у природничих науках. Відкидати пояснення - безглуздо. Однак слід мати на увазі, що пояснення призводитиме надто часто до нерозуміння Сковороди, а відтак - і до непорозуміння з ним. Тільки вихід за межі цієї мовної гри становить умову можливості розуміння позиції Сковороди.

Відступ від традиції мислення, що притаманний, як уже згадувалося, і російській, і українській філософії, відсторонення від неї та спроба подивитися збоку на масив сковородинівських текстів дозволяє почати діалог зі Сковородою. Одну з таких нечисленних спроб здійснила Л. А. Софронова в книзі, про яку піде мова. Методологічну настанову цього дослідження вкладено у ємну фразу: *уникати смешения языка объекта и языка описания* (с. 145). Така настанова має надзвичайно

важливе значення, оскільки дійсно дозволяє подивитися на Сковороду в термінах сучасної філософії, перекласти мислителя мовою сучасної філософії, у даному випадку - мовою семіотики.

Тут, напевно, слід зауважити, що, на відміну від позиції Густава Шпета², уважність до текстів Сковороди, глибокий текстологічний аналіз і певна байдужість (тобто, заангажованість іншого, ніж у Шпета, порядку) до наслідків, яка почалася з «мандрівного філософа», вигідно вирізняють працю Л. А. Софронової. Авторка є однією з тих, хто перебуває за межами сковородинівської мовної гри і тому може препарувати його тексти з вправністю хірурга. Однак, якщо вже продовжувати медичну метафору, цьому підходові бракує того ж самого, що й алопатичній медицині - уваги до горизонту події (чи то хвороби, чи то філософії). Семіотика Софронової добре охоплює синтактичний та семантичний виміри філософії Сковороди, натомість дається взнаки байдужість до прагматичного виміру цього мислителя, що властиво семіотиці. Семіотичний підхід нездатний вказати на горизонти мислення, проте він точно й влучно вказує на вірний напрям до розуміння думок Сковороди, зокрема артикулює теми, на які звертатимуть увагу наступні інтерпретатори. У цьому й полягає головна заслуга і такого підходу, і всієї праці Л. А. Софронової.

Її дослідження побудоване на ви́членуванні основних «вузлів», у які зав'язано вектори розвитку думки Сковороди. Такими символічно-поняттевими вузлами є слово, книга, земля людина, «свет обительный» та небесна (просвітлена) людина. У відповідності до цих п'яти реперів розгортається все дослідження й будується система відліку, завдяки якій суперечливі висловлювання, неузгоджені положення та просто уривки думок виростають у більш-менш струнку систему. Кожен з п'яти концептуальних блоків проаналізовано за однією жорсткою - і виправданою її плідністю - схемою: вступна частина з текстуальним аналізом та визначенням авторських вихідних

позицій, аналіз тропів, артикуляція смислових опозицій, характеризування системи культурних кодів, що притаманні кожному з блоків, художні дефініції і, нарешті, висновки. У такий спосіб Авторка проявляє метафори, символи, емблеми, смислові опозиції та культурні коди, за посередництвом яких Сковорода *выстраивает множество художественных дефиниций, с помощью которых он стремится проникнуть в суть вещей* (с. 144). Тобто, Л. А. Софронова щоразу визначає інструментарій Сковороди, перш ніж висловити судження концептуального характеру. Через поняття «художніх дефініцій» ми справді можемо підійти до метафоричного способу побудови висловів і сплетеного з них тексту. Позірна випадковість і свавільність руху думки Сковороди стають зрозумілими завдяки *художественному дефинированию*, яке від метафоричної дефініції старця-філософа перекидає місток до наукової дефініції пізніших інтерпретаторів, а отже - відкриває сквородинівські тексти для раціонально-логічного читання.

Така раціоналізація Сковороди межує з десакралізацією його образу, що має викликати негайну реакцію усталеної традиції читання-ставлення до його текстів. Загальним місцем є думка, що Сковорода - це родоначальник традиції філософування у східнослов'янській православній культурі. Відмінність значення Сковороди, скажімо, для росіян та українців полягає у тому, що для російської культури Григорій Савич — один з багатьох того ряду, до якого можна віднести і Федора Кузьмича, і Льва Толстого, і цілу традицію юродивих-салосів. В Україні ж Сковорода єдиний та неповторний, «альфа й омега» місцевої, народженої тут, укоріненої в хуторянство та пасічництво традиції. Мислити інакше, ніж він - означає зректися традиції, відійти від неї, пристати до чужого. І хоча цілком звичайною справою є «мирне співіснування» багатьох інтелектуальних традицій у філософському загалі України, аналіз одних іншими - справа незвичайна. Намагання цих традицій бути ізоль-

ованими одна від одної - властивість українського інтелектуального ландшафту. Порушити цю ізоляцію провокує книга Л. А. Софронів.

Спроба дослідити думку Сковороди на зазначених засадах піднімає чимало питань і тем до дискусій - і з Авторкою (в частині інтерпретацій), і з попередніми інтерпретаторами Сковороди. Одна з таких тем - визначення позиції Сковороди, яку в історико-філософській реконструкції можна було б назвати «філософською позицією». Хочу зауважити, що це визначення має добрі шанси бути артикульованим саме завдяки «художнім дефініціям», які дозволяють символічні події сквородинівської біографії тлумачити так само в річищі раціонально-наукового підходу.

На сторінках книги Л. А. Софронів позиція Сковороди межує з позицією ченця, проповідника-штунди (або молканина) і юродивого-шамана. Чернечість Сковороди, перед усім, - у тій схимі, що її він бере на себе, схимі поза монастирською громадою. Він відмовляється від повноцінного сну, від споживання тварин та риб (усього живого), від послуг (читай - експлуатації!?), від майна, від символічного капіталу, що належить представникові тієї чи тієї верстви, він намагається стати повноцінним громадянином живого Всесвіту, як він його собі уявляє (с. 29). Цей майже-комунізм і майже-сектанство мають не так соціальну природу (хоча, безумовно, вони мають соціальні наслідки), як релігійно-мисленнєву природу (релігійну в сенсі *religia mihi est*). Сковорода намагається здолати впливи зовнішнього світу й вийти на ідеальну людину, підійти до Христа містиків чи Адама алхіміків. Втеча від зумовленості ситуації, в якій перебуває кожна людина, - це шлях Сковороди.

Інша напівчернеча, напівшаманська риса - ігри з власним іменем. Ці ігри не є простою «ознакою бароковості» чи набуття нового імені ченцем: для Сковороди зміна, перекодування імені - це гра. Авторка надзвичайно добре описує кон-

тексти таких змін на сторінках своєї книги (с. 20-23). Такі ігри з іменем свідчать про неоднозначність ходу думки Сковороди: і про перверсивну любов до свого імені, і про спроби витіснити свої гріхи через зміну імені. Він неначе намагається сховатися від своїх гріхів, грається з ними у «піжмурки». Одна з постійних тем другого плану для нього - як сховатися від себе за лаштунками імен (с. 28).

Коли читаєш про Сковороду на сторінках книги Л. А. Софронової, то попри власне бажання починаєш питати себе, чи не була ця втеча від суспільних зв'язків, гра в «піжмурки» лише засобом особистої емансипації? Густав Шпет, один з небагатьох інтерпретаторів Сковороди, хто мислив поза сковородинівською традицією, говорив про «юродство» Сковороди³. Проте коли читаєш, що, власне, він називає юродством, то стверджуєшся у переконанні, що сковородинівське юродство, як і все плетиво його думок, було емансипацією мислителя. Якщо згадати слова самого «старця Григорія» про «премудрейшее юродство», то стає ясно зрозумілою вимога до учнів - вивільнити себе від страху (в першу чергу - від страху смерті, яка втілює у собі всю позірність і всю силу впливів ситуації, що в неї закинуто людину). Ідеться про «страх смерті» як певний репер мислення, позбавленого характерної для філософії методологічної редукції. А там, де немає редукції емпіричного, мислитель змушений вивільнитися від цього емпіричного самим своїм життям. Все життя-мислення Сковороди у вигляді постійної втечі від усього, що називається «мир», стає редукцією, чи ба - емансипацією, способом бути вільним у своєму мисленні. Це, власне, і є чисте, рафіноване мислення філософів: таке мислення споріднене з подвигом, духовною бранню, і саме тому агіографія, про яку йшлося на початку, - це природний спосіб життєпису Сковороди.

Більш докладне підтвердження мого «емансипативного» прочитання Сковороди знаходимо у тих розділах книги

Л. А. Софронів, де аналізуються вислови філософа про земну людину в подвоєності її природи. Тут Авторка прояснює вчення про єдність серця, душі та думки в людині. Тема емансипації розгортається як сполучення зовнішньої людини з людиною внутрішньою, тобто в єдності серця, душі та думки. Найближчими іменами емансипації у Сковороди є «самопізнання» та «спасіння», чи, точніше, самопізнання як шлях до спасіння, що його можна подолати за опосередкування - Бога, людини і Божого світу - на вибір (пор. с. 276 і далі). Бог, людина і світ Божий - це три основні частини вчення Сковороди. Зрозуміти їх, визначити їхню значущість можна, на мою думку, саме через тлумачення (не артикульованого самим Сковородою, але імпліцитного вектору його висловів) у термінах особистої емансипації вірної людини.

Одним із найяскравіших візерунків у мереживі сковординівських думок є той, що присвячується Нарцисові. Нарцис - символ самопізнання, символ *всеобъединяющей божественной любви и самопознания* (с. 279). Цей блок думок додає до вже зазначених положень у вченні про емансипацію еротичний вимір, адже самозверненістю свого еросу «Наркісс» наближається до Бога. Наркісс як ідеальна - небесна - людина - це й ідеал містика (згадаймо інтерпретації Роланда Піча⁴), і символ, яким можна оперувати в мисленні для викладу вчення про вивільнення людини від гріха. Сковорода вчить, що мета людини, яка мислить, - це шлях до Бога, опосередкований Біблією, людиною та світом. Через один з цих трьох шляхів і можна наблизитися до Бога, однак роль Григорія і його вчительський подвиг - це опис цих трьох шляхів.

Припущення про емансипативні змагання Сковороди виводить його з контексту Бароко, про яке так багатослівно пишуть історики української (і російської) філософії. Емансипація як мисленнева настанова притаманна здебільшого просвітникам. Чи не був Сковорода такою ж людиною

Просвітництва, як такі знані для Європи постаті, як Каліостро, Сведенборг, Лафатер, Гаман чи Месмер? Чи не в цьому полягає *равнодушие к научному познанию*, про яке говорить Софронова, й одночасний заклик до вивільнення через мислення?

Вже Густав Шпет помітив скепсис Сковороди щодо науки⁵. Також і Л. А. Софронова говорить про негативне ставлення Сковороди до філософів як до балакунів (с. 295). Це, проте, не заперечує моєї гіпотези про належність Сковороди до просвітників. Просто Просвітництво не обмежується Гасенді, Бойлем та Ляметрі. Сведенборг та Русо відкидали цінність науки, однак залишалися просвітниками, оскільки бути просвітником - значить прагнути вивільнитися з-під традиції, у якій би формі вона не намагалася поневолити людину. З цього погляду Сковорода цілком природньо виглядає людиною Просвітництва в його науково-критичній перспективі. Зокрема, слід вказати на сквородинівське неприйняття традиції тлумачень Христового вчення. Майже-єретичність Сковороди - в проголошенні важливості *Умностей Христовых*, закарбованих у письмовому слові. Тому можна погодитися з Авторкою, що все сквородинівське вчення - це *философия, именуемая им самим Христовой*, що водночас є *развернутой интерпретацией христианской доктрины* (с. 425).

Слід визнати, що так парадигматично, як це зробила Л. А. Софронова, досі Сковороду ніхто не читав. Її семіотичний метод - огляд текстів, визначення смислових опозицій, артикуляція кодів культури, виведення імен та надання художніх дефініцій - вивертає тканину думок та інтуїцій філософа, дозволяє побачити їхню структуру і досягти до їхніх елементів. Скажімо, як розуміти сквородинівські коментарі до Біблії, якщо вони не прозоріші, ніж темні слова Святого Письма, до яких стосуються коментарі? Яким є метод аргументації і спосіб виведення висновків? Де Сковорода сліпо припускається сумнівних гіпотез, а де він надмір критичний? Яка послідовність у

його вченні і як вона відображена у специфіці його мовлення? На ці питання Авторка або дає відповідь, або надає можливість ці відповіді знайти. З ними можна не погоджуватися, однак їх артикульовано. Ця артикуляція уможливорює - за обставин, які вже не залежать від Авторки, - вивести скovorодинівські дослідження та навколосковородинівське філософування на новий рівень і покінчити з оскнилою кардіологією лінивих голів від філософії. Зрештою, якщо погодитися з тим, що *[в]се его* [Сковороди - М. М.] *сочинения являются собой своеобразный лабиринт, предназначенный для читателя* (с. 437), то чи не вперше нам запропонували дослідження, яке дозволяє продертися крізь лабіринт ідей, думок, здогадів та інтенцій Сковороди.

¹ *Два століття скovorодіяни: бібліографічний довідник* / Укладачі: Л. Ушкалов, С. Вакуленко, А. Євтушенко. - Харків, 2002.

² Про позицію Густава Шпета, зокрема, див.: Шпет Г. Г. *Сочинения*. - М., 1989. - С. 83 і далі.

³ Шпет про юродство: Шпет Г. Г. *Сочинения...* - С. 83.

⁴ Піч Р. *Про містику і метафізику у Григорія Сковороди II «Сучасність»*. - 1992, № 12. - С. 76-83.

⁵ Шпет Г. Г. *Сочинения...* - С. 87.