

УДК 1(091)(477) : 141.33

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА В ІРРАЦІОНАЛІСТИЧНИЙ ТРАДИЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Тарас Грибков

*Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Проаналізовано витоки містичної традиції в українській філософії, коріння якої – у неоплатонізмі, вираженому у творах Отців церкви. Докладніше розглянуто утвердження містичного неоплатонізму у філософській думці України періоду першого культурно-національного відродження (діячі Острозького гуртка, Іван Вишенський, Ісайя Копинський) та у творчості Г. Сковороди.

Ключові слова: українська філософія, містична традиція, неоплатонізм.

Містична традиція в українській філософії ще не була предметом спеціального дослідження, хоча окремі аспекти цієї теми проаналізовано в працях Д. Чижевського, А. Пашука, В. Нічик, Я. Стратій, В. Ільїна, І. Паславського, І. Захари, В. Білодіда та інших. Ми зробили спробу простежити утвердження містичної традиції в українській філософії як прагнення до обоження людини (що вважали шляхом до її вдосконалення).

Григорій Сковорода як класичний представник української філософії, у творчості якого яскраво виявилася містична традиція, поза сумнівом, увібрав і виразив у своїх творах як світову, так і національну мудрість. Д. Чижевський, досліджуючи філософське вчення мислителя, зазначає, що Сковорода виріс на німецькій містиці, оскільки ввібрав усі найвиразніші ідеї її представників [9]. Це твердження загалом слушне, адже в історії духовної культури, зокрема філософії, немає й ніколи не було “самотніх геніїв”, творчість та ідеї яких не були б тісно пов’язані як із потребами сучасності, так і з попереднім розвитком культури, політики, науки й мистецтва, тобто ідеями і вченнями мислителів, що стимулювали цей розвиток. Кожен діяч національної духовної культури, попри свою належність до світового контексту, насамперед є породженням рідної культури, виразником духу свого народу. Його заслуга – головно в особистому внеску до скарбниці здобутків попередників, збагаченні цієї скарбниці новими ідеями чи вченнями, суголосними його епосі та світовому контексту.

Жив і творив Г. Сковорода в епоху Просвітництва, у період захоплення розумом людини і науковим знанням, з яким пов’язували прогрес людства, віру в щасливе майбуття. Довіра до людини та її розуму ґрунтувалася на визнанні свободи її діянь, спрямованих на пізнання й перетворення природи. Тоді ще не відчували трагізму цієї свободи. Довіра до розуму, усемогутність якого дорівнювала бо-

жественній силі, заступила людині віру в Бога, про що так красномовно написав Ф. Ніцше у праці "Весела наука".

В Україні в часи Сковороди не було підстав для особливого оптимізму: остаточне закріпачення селян, руйнування Січі і знищення колись могутнього козацтва, секуляризація церкви, занепад Києво-Могилянської академії – ці реалії сприяли пошуку духовних орієнтирів для порятунку людини. Український мандрівний філософ шлях до щастя пропонує шукати в поєднанні людини з природою через "сродну" працю, вчить дослухатися до внутрішнього генія, як це робив свого часу Сократ. Сковорода переконаний, що багато знання не робить людину щасливою, задоволення й насолоду приносить лише душевний спокій, урівноваженість духовних запитів і матеріальних благ: мудра природа, вважає він, зробила все потрібне легким, а важке й трудне – непотрібним.

Природа, Бог, таємна натура – ці поняття є визначальними у вченні Сковороди, однак філософ вкладає в них власний зміст, сповнений таємничого смислу, що відомий лише самому мислителю. Природа для нього – не лише об'єкт дослідження, що було характерно для науки його часу, Бог – не тільки Творець світу й людини, чи найдосконаліший Абсолют, як учила християнська церква, а й таємна натура, що є і в природі, і в людині, і в Біблії. Загальновідомо, що Сковорода відійшов від постулатів Києво-Могилянської академії, професори якої орієнтувалися головню на філософію Арістотеля, що стимулювала зацікавлення науковим знанням. Значно ближчим українському мислителю був Платон із його зацікавленням невидимим світом ідей, а особливо – вчення неоплатоніків.

Неоплатонізм як напрям пізньоантичної філософії III – VI ст. базувався здебільшого на ідеях Платона. Цей напрям вважали опозиційним до християнського монотеїзму. Суть філософії неоплатонізму – у вченні про кілька рівнів буття, що різняться ступенем досконалості, про еманацию, тобто "витікання" божества у світ, про тотожність світової першооснови з внутрішнім "Я" людини та про можливість сходження людини до Бога шляхом надрозумного екстазу. Дослідження засвідчили, що ці діалектичні й містичні ідеї неоплатонізму виявилися плідними. Саме вони стали теоретичною базою, на якій розвивалися, з одного боку, пантеїзм, а з другого – містика [6, с. 19]. Зокрема, ідеї неоплатонізму відчутні як у поглядах німецьких середньовічних містиків, так і у творах Я. Беме. Той факт, що офіційна церква досить підозріло ставилася до вчення цих містиків, засвідчує значні розходження між єретичним (пантеїстичним) і ортодоксальним релігійно-церковним містицизмом, який обстоював ірраціоналізм та аскетизм. Пантеїстична містика Екгарта, Таулера, Сузо, а згодом і Беме ґрунтувалася на визнанні можливості безпосереднього спілкування людини з безконечним і безликим Богом. Така можливість сприяла вивищенню людини, що стало головним завданням епохи Відродження.

Ренесансний неоплатонізм, який розвивали Микола Кузанський, Марсіліо Фічіно, Піко делла Мірандола, Джордано Бруно та інші мислителі епохи Відродження, тісно пов'язаний зі середньовічним неоплатонізмом, особливо з творами візантійського неоплатоніка V ст. Псевдо-Діонісія Ареопагіта, що відомі як "Аре-

опагітики". Неоплатонізм став основою візантійського гуманізму XIV – XV ст., звідки, найімовірніше, поширився і в Україні. Східнослов'янський світ ознайомився з окремими ідеями неоплатоніків ще в часи прийняття християнства, про що засвідчують пам'ятки часів Княжої доби, зокрема "Ізборник Святослава 1073 р.", де вміщено два філософські трактати, неоплатонічні за змістом, а також твори Костянтина-Кирила Філософа, Отців церкви, зокрема прихильника "Ареопагітиків" Максима Сповідника (VII ст.) тощо. Неоплатонівська концепція єдності Бога й природи гармоніювала зі світосприйняттям давніх русичів, які ще звично тяжіли до наївно-пантеїстичних та політеїстичних уявлень поганства.

Публікації останніх років засвідчують, що низка дослідників зацікавилася джерелами містичного світогляду Г. Сковороди, зокрема і в українській філософії. А. Бичко та І. Бичко стверджують, що філософська позиція Сковороди має свої витoki "в елліно-елліністичній (східноєвропейській) лінії історичного плину української філософії (опора на східних отців церкви, орієнтація на ареопагітично-кордоцентричні цінності – "внутрішню" духовну людину, "серце")" [1, с. 65]. Учені зазначають, що східноєвропейський християнський неоплатонізм (ареопагітики) був орієнтований на містично-безпосереднє осягнення, переживання людської душі божественної реальності на основі співбуттєвості їхнього існування в божественному творчому акті як еманацийному процесі [1, с. 60]. Містику трактують як особливе, над- (або не-) раціональне осягнення Бога, принципово негативне ("апофатичне") щодо будь-яких форм раціонального пізнання; це принципова раціональна невизначуваність божественної реальності, що не має будь-якого предметного відповідника. Виразити такий особливий спосіб осягнення Бога можна лише у вірі. Саме віра засвідчує сприйняття наявності принципово невизначуваного, невиражального у досвіді відчуттів. Як стверджує Д. Чижевський, помічником у сприйнятті таємничого, принципово невизначуваного у творах Сковороди є символ: "Мова Сковороди повертається до материнського лона символіки. Тут на допомогу йому приходять і символіка народної пісні, і символіка античного неоплатонізму, і символіка християнська, як отців церкви, так і української полемічної та проповідної літератури XVI-XVIII віків" [9, с. 39]. Отже, один з перших дослідників містики Сковороди вказує на вкоріненість світогляду мислителя в українській традиції. І. Валявко говорить про інші джерела містичного світогляду філософа, зокрема про його містичні видіння, впливи німецького пієтизму, містичне масонство і навіть хасидизм [3]. В. Білодід вважає українського мислителя "спадкоємцем і оновлювачем, на основі христоцентризму, філософствування платонівсько-плотіновського, неоплатонівського гатунку й антиподом арістотеліанства (з його логіко-раціоналістичною аналітикою та систематизаціями) і томізму" [2, с. 229]. Учений також переконує, що Сковорода ішов шляхом східної патристики, "поправляючи при цьому патристику платонізмом і неоплатонізмом, а їх – патристикою. У містиці Сковороди простежуються елементи містики єднання з Єдиним античних філософів, герметично-гностичної містики і містики ап. Павла (і павлианства)" [2, с. 233].

Джерела містичного світогляду Г. Сковороди, про які пишуть дослідники, досить виразні й очевидні у творчості українських філософів – його попередників. Популярними в Княжу добу були ідеї неоплатонізму й “Ареопагітиків”, а також містичні вчення Отців церкви. Сербський чернець Ісайя, переклавши “Ареопагітики” слов’янською мовою (1371 р.), зробив цей твір надбанням східно-слов’янських народів. Власноручно переписану копію цього перекладу привіз до України київський митрополит Кипріан [6, с. 23]. Зацікавлення “Ареопагітиками” значно зросло у XVI – XVII ст., що засвідчують численні списки, знайдені в бібліотеках монастирів і церков. Це була улюблена лектура членів братського руху, їх цитували Іван Вишенський, Захарія Копистенський [6, с. 24]. Неоплатонівські ідеї космічної любові і всеєдності, досконалості людини аж до її обоження наявні у творах представників раннього гуманізму (Павло Русин з Кросна, Юрій Дрогобич). Захоплювалися “Ареопагітиками” також діячі Острозького вченого гуртка, обстоюючи візантійсько-православну культурну традицію.

У цьому контексті заслуговує на особливу увагу творчість Івана Вишенського, якого можна з цілковитою підставою вважати ідейним попередником і духовним батьком Григорія Сковороди. Основоположним у вченні І. Вишенського є поняття Бога, якого мислитель вважає Творцем усього сутнього. Його вищій волі підпорядковано все на світі, як об’єктивному закону буття. Український філософ, згідно з неоплатонізмом, трактує Бога як самочинне начало, невичерпний розум, абсолютну істину. На думку А. Пашука, онтологічно для сутності Бога, за І. Вишенським, характерна троїчність: “Єдина божественна сутність є всередині себе особистісне відношення трьох іпостасей – Отця (безпочаткове, вічне першоначало), Сина – Логоса (слово, абсолютний сенс), і Духа Святого (животворне начало життєвої динаміки)” [7, с. 63]. Співзвучно з неоплатонізмом, І. Вишенський, дотримуючись притаманного православному вченню триєдиного розуміння Бога, розглядає особу Христа як слово. Бог у його поглядах – Отець, що є основою всього сутнього, і Син-Христос, що є словом, через яке розкривається ця основа – таємниця, одвічно захована в Богові. Бог – абсолютна істина, “сама в собі глаголема”.

Можливість досягнути вічне блаженство, тобто наблизитися до Бога, І. Вишенський убачає в самовдосконаленні людини або, як він пише, у просвітленні. Для цього потрібно пройти кілька етапів: “До просвіти, за Дионисієм Ареопагітом і за церковним, духовним, подвижним слідом, перший ступінь – очищення, а після очищення входять у просвіту, від просвіти – у звершення і кінечне верховне благослів’я; а початок очищення – чернецтво, відречення від світу, втеча від світу і відлучення від людей: гора, печера, подвиг із пістництвом, щоб позбутися старого чоловіка і втілитись у нового (після зцілення пристрастей) чоловіка, яким є Христос” [4, с. 218]. Прикладом такого просвітлення для Вишенського є Йоан Златоустий, який постив і усамітнився в печері від мирського життя, де Бог возвістив йому через безпристрасний стан, що належить звершити.

Шляхом до божественного знання Іван Вишенський вважає досягнення й сприйняття Божої істини “євангельським” розумом, якому відкривається трансце-

идентний світ, котрий недоступний розуму людському, “набутому від стихій світу”. “Таїнство правди”, тобто божественну істину осягають через містичне осяяння душі, що тотожна божеству своєю духовною природою. І. Вишенський розкрив особливість такого осяяння, безпосереднього психічного переживання, містичного екстазу, простежив дорогу до “осягнення й вивчення майстерності, що приводить до панівної безсмертної й вічної правди” [4, с. 153]. Лише в бідності, як Христос, піднявши “ярмо хреста” Христового, заглушивши “любов і пам’ять цього світу”, коли людина дотримується старанно Христових заповідей, вона своїм духовним еством осягне Божий розум [4, с. 153 – 154]. Отже, поєднання з Богом відбувається через надприродне осяяння, містичне споглядання душею. Сприяє цьому віра.

Мислитель відокремлює проблему пізнання Бога та досягнення блаженства й святості мирянами і тими, хто прагне “осягнути священство й розуміти таїнство віри”. Звичайний мирянин може осягнути божественну істину через зовнішнє знання, натхненний божественною мудрістю (нижчий ступінь), а також у стані містичного екстазу (вищий ступінь), коли відкривається “таїнство істини” і настає духовне єднання душі з божеством. А той, хто приймає сан священства, проходить складніший шлях пізнання Бога: наближення до Бога відбувається через розкриття “таїнства віри”, на основі “розуму духу” – сходження й прийняття Духа Святого. На думку І. Вишенського, ті, що прагнуть осягнути священство, крім наявності глибокої віри в Бога й сповнення його заповідей, мають також зректися всього земного – усіх благ і пристрастей. Тоді вони сприймуть Духа Святого і зможуть проповідувати таїнства віри. Для цього необхідно очиститися, просвітитися, а просвітившись – удосконалитися [4, с. 85]. Сам мислитель, як відомо, усамітнювався в печері на Афоні, намагаючись власним прикладом сповнити своє вчення про духовне вдосконалення людини, що є єдиним шляхом до пізнання Бога й поєднання з ним.

Дослідники переконані, що “філософською платформою у прагненні І. Вишенського до чистого споглядання є неоплатонізм у його ареопагітсько-ісихастському варіанті. Найвищий життєвий ідеал полеміст убачає в повному самозреченні, відчуженості від світу, а найвище благо він ототожнював з Богом, який сам є абсолютна досконалість і найвища істина”, – пише І. Паславський [8, с.83]. З такими міркуваннями І. Вишенського солідаризувалося багато його прихильників. Філософ, фактично, очолив цілий напрям української суспільної думки початку XVII ст., представники якого ратували за духовне вдосконалення, відчуження від світу в ім’я наближення до Бога, містичного поєднання з Абсолютом. Так, особистий приятель І. Вишенського Йов Княгиницький заснував відомий на цілу Україну Скит Манявський, де усамітнювався в молитвах і постах. Він, як і Вишенський, категорично не сприйняв нових віянь щодо способу монастирського життя, обстоюючи візантійський устав ізоляції від світу, вважаючи особисте вдосконалення вищим від спільного блага.

Ідеї духовного вдосконалення, прагнення містичного поєднання з Богом проповідували інші сучасники І. Вишенського. Йов Почаївський, якого вважають автором “Пчоли Почаївської”, палко захищає в цьому творі чернечу аскезу, вихва-

ляє бідність, вважаючи її найвищою моральною чеснотою, яка наближає людину до Бога. Аналогічні думки висловлює Ісайя Копинський, автор “Алфавіта духовного” (інша назва – “Ліствица духовного по Бозі іноческого жительствова”). Слідом за візантійським богословом-ісихастом Ісааком Листвичником, він розробляє теорію самовдосконалення людини в процесі сходження до Бога. Цей процес у творі Ісайї має кілька етапів: самоочищення через аскезу, просвітлення розуму, самозаглиблення аж до пізнання Бога й поєднання з ним. Автор “Алфавіту духовного” наголошує, що істина відкривається людині через “ділання умное”, тобто розмірковування й споглядання [8, с. 88].

Поет Віталій з Дубна 1612 р. опублікував віршований твір “Діоптра”, у якому прославляє аскезу і споглядання. Мета людини, на його думку, – пізнати Бога, наблизитися до нього. Допоможе в цьому вищий рівень розуму, який, на противагу нижчому рівню, спрямованому на матеріальний світ, є розумом очищеним. Озброєний божественною мудрістю, такий розум допомагає людині пізнати спершу себе, а потім Бога, бо самопізнання є неодмінною умовою богопізнання. Самопізнання він трактує як тривале сходження до духовного, що вимагає цілковитого зречення не лише цінностей матеріального світу, а й тілесної природи людини, пристрастей, бажань, власної волі тощо [8, с. 89].

Представники напряму, який очолював І. Вишенський, схилялися у своїх поглядах до ідей візантійського неоплатонізму в його ісихастсько-ареопагітському тлумаченні. Джерела цієї течії української філософії – у світоглядних орієнтирах Княжої доби, вона перегукується з ученням православної церкви, наголошує на гріховності, слабкості людини, недосконалості її земного “праху” і всіх пов’язаних із ним бажань та вчинків. Мислителі цього напряму абсолютизують духовне начало в людині, закликають обмежити земне призначення постійним самовдосконаленням духу задля посмертного злиття з Богом. Пізнання Бога як досконалої істини є найвищим благом людини, і його досягають тільки через чисте споглядання, можливе в разі відмови від активної діяльності в суспільстві й усамітнення у скитському чернецтві. Ці ідеї мали численних прихильників серед діячів Острозького культурно-освітнього осередку (Герасим Смотрицький, Василь Суразький та ін.), подвижництво яких ще не виходило поза межі візантійсько-православної традиції, містичного неоплатонізму.

Ісихастсько-ареопагітські впливи позначилися на ідеології іншого напряму української суспільної думки, до якого можна зарахувати діячів братського руху, прихильників реформування церкви, що дотримувалися позицій візантійського православ’я. У творах Петра Могили, Стефана й Лаврентія Зизаніїв, Кирила Транквіліона Ставровецького, крім обстоювання активної громадянської позиції, закликів удосконалювати світ і людину в земному житті подвижницькою працею, яка є призначенням людини, наявна досить потужна містична атмосфера, коли йдеться про розуміння Бога й доконечне призначення людини як Божого творіння. За П. Могилою, Бог є безпочаткове начало, джерело, корінь і причина, нетлінна доброта й насолода краси, а з двох означених в “Ареопагітиках” містичних тенденцій – містики пітьми й містики світла – Могилі більше імпонує містика світла.

Мислителям цього напрямку не притаманне зображення процесу осягнення Бога через занурення в пільму безмовності – піднесення шаблями духовності до божественної безмовності відбувається через просвітлення.

Те, що П. Могила та його однодумці використовували світлову символіку, визначаючи божество, відповідало традиції християнського осмислення неоплатонізму, коріння якого – в ученні Отців церкви (каппадокійців, Максима Сповідника, Йоана Дамаскина та ін). У XV – XVII ст. ця традиція відроджується і на Заході, і в ареалі греко-візантійської культури, її активно використовують в Україні мислителі Острозького кола, прихильники Івана Вишенського. Світлову символіку, описуючи божество, використовує також Сковорода, відповідаючи згаданій традиції.

Прихильники й послідовники П. Могили виокремлюються своїм розумінням призначення людини та її природи. Вони схильні визнавати самотійність людини в діях, її самовладдя, а також відповідальність за свої вчинки. Піднімаючи людину над сотвореною природою, П. Могила наголошує на спорідненості людини і Христа. У “Євангелії учительному” зазначено, що Божий Син після втілення, розп’яття й воскресіння “усім світом не лише як Бог, а й як людина володіє й панує” [5, с. 172]. Як Христос-Бог має в собі щось від людини, так і сотворена Богом людина має щось від Бога, і саме тому відрізняється від усього сотвореного. Людина – мікрокосм, але найдосконаліше створіння, оскільки причетна до Бога своїм розумом, самовладною волею і безсмертною душею [5, с. 35].

У трактуванні сенсу земного життя людини мислителі цього напрямку близькі до його містичного змісту, наявного, зокрема, і в “Ареопагітиках”. Мета життя людини – в осягненні Божої благодаті, наближенні до духовного єства, яким людина споріднена з Христом. Однак це духовне єство, ця вищість людини і спорідненість з Богом виявляється не лише в молитві й аскезі, а й у добрих справах на спільне благо.

Отже, в українській філософській думці існувала стійка містична традиція, яка базувалася на християнській ідеї про духовну сутність людини, що зумовлює її прагнення уподібнитися до Бога, наблизитися до нього й поєднатися з ним. Одні мислителі, яких можна вважати послідовниками Івана Вишенського, трактували проблему наближення людини до Бога з погляду містичного неоплатонізму – через очищення, просвітлення, духовне вдосконалення аж до обоження, злиття з Богом. Другий напрям суспільної думки, який представляли діячі братського руху й активні полемісти, схилився до пантеїстичного неоплатонізму, вбачаючи призначення людини в діянні, примноженні добрих справ на славу Бога. Обоження людини вони розглядали як Божий дар, справу його благодаті, сприйняття чи ігнорування якої залежить від волі людини. Обоження відбувається завдяки благодаті, але людина сама докладает зусиль до його здійснення, подвижницькою працею намагаючись наслідувати Христа.

Можна припустити, що Г. Сковорода у своєму намаганні ошасливити людину, допомогти їй осягнути свою причетність до Бога, свою божественну природу, більше схилився до напрямку містичного неоплатонізму, який представляв І.

Вишенський та його послідовники. Згідно з цим ученням, людина повинна не так прагнути піднятися до величі Абсолюту й безмежності його досконалості, як намагатися пізнати в собі Бога, що й означає набути безсмертя, блаженства через інтенсивність духовного життя.

1. Бичко А., Бичко І. Концентрично-бароковий контекст української філософії: феномен Сковороди // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / Відп. ред. І. П. Стогній. – К., 2003. – С. 51 – 78.
2. Білодід В. Сковорода – містик і сотеріолог // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / Відп. ред. І. П. Стогній. – К., 2003. – С. 227 – 247.
3. Валявко І. Джерела містичного світогляду Григорія Сковороди: спроба наукової ретроспективи // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / Відп. ред. І. П. Стогній. – К., 2003. – С. 96 – 120.
4. Вишенський Іван. Твори / З книжн. укр. мови пер. В. О. Шевчук. – К.: Дніпро, 1986. – 247 с.
5. Замалеев А., Зоц В. Отечественные мыслители позднего средневековья (конец XIV – первая треть XVII в.) – К., 1990. – 246 с.
6. Паславський І. В. З історії розвитку філософських ідей на Україні в кінці XVI – першій третині XVII ст. – К.: Наукова думка, 1984. – 127 с.
7. Пашук А. І. Іван Вишенський – мислитель і борець. – Львів: Світ, 1990. – 176с.
8. Філософія Відродження на Україні / Відп. ред. М. В. Кашуба. – К.: Наукова думка, 1990. – 334 с.
9. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди. – Варшава, 1934. – 212 с.

HRYHORIY SKOVORODA IN THE IRRATIONALISTIC TRADITION OF THE UKRAINIAN PHILOSOPHY

Taras Hrybkov

*Ivan Franko National University of L'viv
Universytets'ka St., 1, L'viv 79000, Ukraine, kafilos@franko.lviv.ua*

A confirmation of the mystical tradition in the Ukrainian philosophy is viewed on the basis of comprehension of neoplatonist ideas (Ostroh's circle, I. Wyshens'kyi, I. Kopyns'kyi) and H. Skovoroda.

Key words: mystical tradition, Ukrainian philosophy, neoplatonism.

*Стаття надійшла до редколегії 10.12.2004
Прийнята до друку 23. 05. 2005*