

ГРИГОРИЙ СКОВОРОДА: ОТ ДИСКУРСА ПРИРОДЫ К ДИСКУРСУ ЭТИКИ

*Малинов Алексей Валерьевич**

Кафедра истории русской философии, Санкт-Петербургский государственный университет, Менделеевская линия д. 5, Санкт-Петербург, 199034, Россия

Электронный адрес: a.v.malinov@gmail.com

Статья подана 6.07.2014

Аннотация — Григорий Саввич Сковорода (1724–1794) принадлежит одновременно и русской, и украинской философии. Его философское учение было реактуализировано лишь на рубеже XIX–XX веков, что было вызвано близостью философских поисков Серебряного века религиозно-философскому учению Г. С. Сковороды. Сковороду можно считать пограничной фигурой в истории философии, знаменующей переход от Средневековья к культуре Нового времени. В статье рассматривается этическое учение мыслителя. Морализаторство было главной целью большинства сочинений Сковороды. Этическое учение Сковороды непосредственно примыкает к его истолкованию природы. Основными категориями являются понятия воли, охоты (желания), сродности, истинного человека. Главная цель морализаторства Сковороды — указание пути к счастливой жизни. В этике Сковороды сходятся основные темы его творчества: учение о трех мирах (микрокосм, макрокосм, символический мир – Библия), экзегетический метод познания и символизм, учение о природе и категория сродности, принцип самопознания, учение о сердце, антропология. Однако в своем этическом учении Сковорода остается представителем религиозного сознания. По канонам символизма Сковорода критикует материальную, вещественную сторону мира, отдавая предпочтение его смысловой стороне.

Ключевые слова: Г. С. Сковорода, природа, воля, охота, сродность, счастье.

Статья подготовлена в рамках гранта РФФИ № 14-18-00192

* © *Малинов А. В.* — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета.

GRIGORIY SKOVORODA: FROM THE DISCOURSE OF NATURE TO THE DISCOURSE OF ETHICS

*Malinov Alexey Valerievich**

Department of History of Russian Philosophy, Institute of Philosophy,
St. Petersburg State University, 5, Mendeleevskaya line, St. Petersburg,
199034, Russia

e-mail: a.v.malinov@gmail.com

Received July 06, 2014

Abstract — Grigoriy Skovoroda (1724–1794) belongs to both Russian and Ukrainian philosophical traditions. His philosophical doctrine was reactualized only at the turn of 19–20 centuries due to the fact that philosophical searching of the “Silver Age” thinkers resembled the religious teachings of G. Skovoroda. We can consider Skovoroda’s work to be a milestone in the history of philosophy as it marks the transition from the Middle Ages to the culture of the New Times. The article discusses the ethical teaching of the thinker. Moralism was the main goal of most of Skovoroda’s works. Skovoroda’s ethical teaching is closely related to his understanding of nature. His main categories are will, desire, cognition, true person. The main goal of Skovoroda’s moralizing is to find the way to a happy life. Skovoroda’s ethics comprises the main themes of his work: the doctrine on the three worlds (microcosm, macrocosm, and symbolic world – the Bible), the exegetical method of knowledge, symbolism, teaching about nature, the category of cognition, the principle of self-knowledge, the doctrine of heart, anthropology. However, in its ethical teachings Skovoroda remains a representative of religious consciousness. According to the canons of symbolism Skovoroda criticizes the material, real side of the world to prefer its semantic side.

Keywords: G. S. Skovoroda, nature, will, desire, cognition, happiness.

The paper was funded by RSF grant № 14-18-00192

* © *Malinov A. V.* — PhD, Professor, Department of Ethics, Saint Petersburg State University.

В историю русской философии Григорий Саввич Сковорода (1724–1794) вошел на рубеже XIX–XX вв., т. е. столетие спустя после смерти. Реактуализации его наследия мы обязаны прежде всего Д. И. Багалею (Сковорода 1894; Багaley 1923) и В. Ф. Эрну (Эрн 1912). Однако интерес к Сковороде был спровоцирован не только публикацией его сочинений, но и предложенной интерпретацией его творчества. В трудах Д. И. Багалея и В. Ф. Эрн Сковорода фактически впервые предстал как философ.

Восприятие учения Сковороды и его личности сильно различалось в разные периоды. Так, для современников он был прежде всего учителем жизни. На протяжении почти всего XIX в. имя Сковороды упоминалось крайне редко. Реакция на издание сочинений Сковороды (Сковорода 1861) была довольно скептической. И лишь в конце XIX в. о нем заговорили как о философе. Литературные произведения Сковороды (стихи и басни) не оказали заметного влияния ни на русскую, ни на украинскую литературы. Его творчество стало актуально только тогда, когда Сковорода был объявлен философом. Пишу «был объявлен», потому что сам Сковорода не считал себя философом. Именно как философ Сковорода вошел и в идеологически одобренный пантеон советской историко-философской науки. Не стоит подробно распространяться о том, что в разные исторические и историографические периоды (Серебряный век, эмиграция, советская философия, украинская националистическая историография) учение Сковороды оценивалось зачастую диаметрально противоположно. При этом собственно философские идеи Сковороды для многих его интерпретаторов были не особенно важны.

У Сковороды не было заметных последователей; никто не продолжал и не развивал высказанные им мысли. Однако философское одиночество Сковороды не помешало зачислить его в основоположники украинской, а в некоторых версиях и русской философии.

Почему так произошло? Почему историки философии стараются не замечать, что Сковорода был прежде всего моралистом, а не философом? Сопоставление учения Сковороды с современной ему философией будет не в пользу Сковороды. Для XVIII в. Сковорода явно архаичен, он носитель риторической учености Киево-Могилянской академии, а в социальном плане — странствующий нищий, профессиональный приживальщик. Конечно, на восприятие учения Сковороды оказали влияние не вдруг обнаружившие свою философскую глубину, оригинальность высказанные им идеи, а изменившаяся «форма» культуры, сделавшая из маргинала знаковую фигуру философского мейнстрима (Troitskiy, Begun, Voloshuk, Chertenko 2014: 89). На Украине Сковорода стал существенной частью национальной мифологии, краеугольным камнем конструируемой национальной философской традиции. Но в этом отношении он опять же перестает быть философом, Сковорода — национальный символ.

Возможность столь кардинальной переинтерпретации и реактуализации была заложена в пограничности самой фигуры Сковороды. Для русской культуры он знаменует или даже завершает переход от Средневековья к Новому времени. Для украинской культуры Сковорода — один из истоков философского творчества, которое уже можно отделить от общерусского наследства. Для России время, в которое жил Сковорода, — эпоха европеизации, Просвещения, зарождающейся к исходу века критики европеизма и становления национального сознания. Параллельно с этим или даже благодаря этим процессам к концу XVIII в. ослабевает экспансия малорусской культуры. Имея в виду XVII и XVIII вв., можно говорить об интеллектуальной колонизации России выходцами из Малороссии. Сковорода — представитель этой уже

слабеющей волны культурной экспансии, благодаря которой поддерживалось единое культурное пространство и формировался общерусский литературный язык.

Моралистическое учение о правильной или счастливой жизни — содержание большинства сочинений Сковороды. Этика Сковороды непосредственно примыкает и даже вытекает из его онтологии — учения о трех мирах и, в частности, связано с понятием «природа» и его синонимическими двойниками: «естество», «натура». В сквородинском понимании природы можно встретить отзвуки нескольких концепций. Прежде всего, это концепция природы как Откровения, восходящая к Максиму Исповеднику (рецепция этого понимания природы встречается у Шеллинга), хотя в наследии преподобного Максима Исповедника для Сковороды более важны представление о человеке как о микрокосме, а также замысел символического истолкования и концепция двух природ: сотворенной и творящей, воспринятая Сковородой в контексте христианской идеи творения (скорее в варианте Аверроэса, чем Спинозы). В меньшей степени для него значимы аристотелевское понимание природы как того, что растет из себя, и схоластическая (от Боэция к Фоме Аквинскому) концепция природы как постижимого разумом существования. Впрочем, у Сковороды встречается двойная интерпретация термина «природа»: сущностная и волевая. В онтологии важна сущностная, в этике волевая «сторона» природы. Что это означает? У Сковороды, как уже отмечалось, практически не встречается сущностных конструкций. Термин «природа» не только пикантная метафизическая приправа к онтологическому дуализму, но прежде всего дополнительный язык описания, вернее, расширение дискриптивного языка, изъясняющего видимый внешний мир. Смысловой колорит этого мира довольно невзрачен. Вступая в осязаемое бытие, мы, парадоксальным образом, попадаем в царство теней, мир плоских и угрюмых фигур, сумеречное бытие которых генеалогически нисходит к образу платоновской пещеры. Ущербность этого мира объясняется его тварностью. В то же время в его тварности, в его

произведенности, изобретенности, изведенности в бытие от творца, т. е. в его сотворенности, заключается спасение этого мира. Термин природа как раз и означает сотворенность мира. «Сим словом означается все-на-все, что только родится во всей мира сего машине, а что находится нерожденное, как огонь, и все родящееся вообще называется мир» (Сковорода 1973а: 319). Природа — только часть мира. С одной стороны, она характеризует мир как произведение божества, с другой — выражает регенерирующую способность сущего. Производительная функция природы, способность сущего воспроизводить одни и те же формы — родовые формы — быть равным себе, одним и тем же, тем же самым, тождественным, в конечном счете самим собой (как отождествление с родом), позволяет понимать природу как присущность роду. Творение означает переход от возможного к действительному, в результате которого происходит порождение нового. Этот переход носит временной характер. Природа как раз и выступает материализующей и овременяющей силой творения. Природа плодovита. Божество располагает миром как природой. Сковорода, исподволь ссылаясь на Николая Кузанского, выражает это следующим образом: «Сверх того. Слово сие *натура* не только всякое рождаемое и преходящее существо значит, но и тайную экономию этой присносущей силы, которая везде имеет свой центр или среднюю главную точку, а околичности своей нигде, так, как шар, которым онаия сила живописью изображается: кто как бог? Она называется натурою потому, что все наружу происходящее, или рождаемое от тайных неограниченных ее недр, как от всеобщей матери чрева, временное свое имеет начало» (Сковорода 1973а: 319).

Все же эссенциальность природы может иметь самостоятельную онтологическую размерность. В этом случае присущая природе временность понимается не как особенность твари, умаляющая ее перед творцом, а как характеристика становления сущего, как качественная форма воплощения сущности. «Природа» соответствует одному из смыслов понятия «сущность». Таким образом понимаемая природа

не сводима к интерпретирующему символическому языку, вызывающему смысловую иллюзию. Она характеризует сущность в качестве реальности (*entitas* как *realitas*). И обратно, природа означает сущностную реальность. В качестве последней она мыслима, т. е. может особым образом проявляться в интеллекте. В качестве же реализованной, осуществленной сущности (реальной сущности) природа обособляет и упорядочивает действия сущего, делает их собственными. Природа вещи присутствует в уме в качестве чуждости и соответственно выражается в определении через род и видовое отличие. Соответственно конкретные сущие, поскольку они обладают только им присущей, собственной природой, одновременно могут принадлежать родам и видам, т. е. обладать как индивидуальностью, так и универсальностью, быть одновременно многим (как реально существующее сущее) и единым (как возможность сказывания сущности в определении).

«Природа», как и почти все у Сковороды, по канонам символизма имеет свою оборотную сторону. Почти теми же словами и в тех же выражениях он говорит о природе как о воле и желании, точнее, *охоте*. «Природа мать охоты. Охота есть разожжение, склонность к движению. Охота сильнее неволи, по пословице» (Сковорода 1973а: 418–419). Так «природа», истолковываемая в терминах желания, влечения, становится категорией этики. «С охотою все приятно. А где охота, там и природа» (Сковорода 1973а: 431). В то же время этическая проблематика получает смысловые привилегии дискурса природы. Точнее говоря, дискурс природы является своеобразным переходным дискурсом от онтологии к этике. В этическом контексте термин природа позволяет использовать выражение «природа человека». Прямо этим выражением Сковорода не пользуется. В качестве эффемизма он вводит категорию *сродности* (впрочем, этой категорией ранее уже оперировал А. Д. Кантемир), еще раз указывая родовое центрирование обоих терминов: «с-родность», «при-родность». Эти слова практически синонимы, указывающие на родовую

укорененность и различающиеся лишь схожими по значению приставками. Сродность — аналог природы в этической сфере, что следует понимать как присущность роду. «И сие-то есть быть счастливым, познать себя, или свою природу, взяться за свою долю и пребывать с частью, себе сродную, от всеобщей должности» (Сковорода 1973а: 418). Обоснование возможности познания, заключенное в этой формуле счастья, не случайно связано с категорией природы и сродности. Согласно Сковороде, познание может быть только символическим. Возможность познания природы как возможность ее мыслимости и выражения в качестве чтойности в определении не соответствует идеалу символического познания украинского философа. Познавательная сила категории сродности состоит не в ее связи с возможностью сущностного познания природы, а с возможностью *тропологического* изъяснения сущего (в нашем фрагменте «с частью», т. е. как метонимия или как сродность-сходство, т.е. как метафора). В этом случае познание — это смысловой перенос или переход (уже как аналог не сущностного, а креативного понимания природы, места и значения природы-сродности в структуре творения). Можно сказать, что категория *сродности* означает «природу человека» и возможность ее (символического) познания.

Правомерность использования выражения «природа человека» в этическом контексте так же связана с антропологическими оттенками онтологии и этики Сковороды. С одной стороны, человек как микрокосм является самостоятельной онтологической единицей, с другой — этическое отношение заложено уже в структуре миров, прежде всего, конечно, в микрокосме, где оно принимает вид влечения к видимой природе или, как говорит Сковорода, «желание видимостей» (Сковорода 1973а: 121), порождающее страсти (в его терминологии — «нечистый дух»). Если в онтологическом аспекте «природа человека» выражает сущностное ядро микрокосма, а именно *самость*, понимание смысла самого себя как того же самого, то в этике это выражение указывает на тварность человека, на то, что его природа творима, создаваема. Следстви-

ем этого в этике является осознание возможности создавать, оформлять, изменять природу человека — природу творимую (*natura naturata*). Это же создает убеждение в эффективности моральной проповеди как средства воздействия и изменения природы человека. На этом базируется примат этико-дидактических тем в творчестве Григория Сковороды. Таково следствие переноса категории «природа» из онтологического дискурса в этический. В последнем категория «природа», или выражение «природа человека», не имеет однозначного эквивалента. Она изъясняется через совокупность таких терминов, как *сродность*, т. е. воспроизводство родовой формы (единого) и одновременно формула познания; как *охота*, т. е. волевой, подвижный и устремляющийся аспект исполняющегося бытия, бытия-акта; как *грунт*, т. е. та же самая, как и в случае *сродности* и *охоты*, способность быть «по природе», но означающая основание, опору, почву (Сковорода 1973а: 422). В последнем случае явно проглядывают субстанциальные мотивы «природы человека», понимание ее как подлежащего. Изредка природа-сродность мотивируется как *доля* (судьба).

Уже было сказано, что возможность волевого понимания природы заложена в онтологической структуре сущего, где смысловая поляризация не сопровождается устойчивым гармоничным сосуществованием натур. Это указывает на связь у Сковороды онтологической и этической проблематики. Онтологический дискурс через посредство дискурса природы переходит в этический. Однако затруднительно говорить об обратном воздействии. Мы практически не найдем примера этической оценки онтологического состояния. Здесь легко ошибиться. Верно, что Сковорода очень резко характеризует видимый мир, верно, что этот мир он отвергает и отдает предпочтение его онтологическому антиподу, «тончайшему второму естеству» (Сковорода 1973а: 254), которое, впрочем, в его произведениях остается довольно безликим, но его отрицание материального бытия выражается практически, переносится в жизнь и получает статус личного примера. В произведениях моральная оценка миров четко не прописана.

Критика внешнего мира носит скорее эмоциональный, чем аксиологический характер. Онтологический дуализм определенно не отождествляется с этическим дуализмом.

Отчасти кажется, что высказанную неясность устраняет следующий фрагмент: «Каждый же человек состоит из двоих, противостоящих себе и борющихся, начал или естеств: из горного и подлого, сиречь из вечности и тления. Посему в каждом живут два демона или ангела, сиречь вестники и посланники своих царей: ангел благой и злой, хранитель и губитель, мирный и мятежный, светлый и темный... Справьтесь, о други мои, с собою, загляните внутрь себя. Ей, сказываю вам, увидите тайную борьбу двух мысленных воинств, наипаче при наличии важного дела. <...> Нет дела, ни самого мелочного действия, которому бы ни были они началом и семенем» (Сковорода 1973а: 283–284). Сковорода однозначно говорит о борьбе двух начал: доброго и злого, светлого и темного. Его дуализм приобретает гностический оттенок. Понимание мира как микрокосма не только онтологизирует человека, но и антропологизирует бытие. Общее следствие этого процесса — антропологизм, объединяющий его онтологию и этику. Непосредственно к переходу от онтологии к этике приводит введение мотива борьбы. В данном случае борьба есть не столько мировой принцип, сколько принцип нравственной дифференциации, лежащий в основе (принципа) индивидуации, который имеет смысл лишь в этико-антропологической перспективе.

Итак, дискурс природы непосредственно приводит нас в этическую сферу, где мы сталкиваемся с феноменом борьбы, приводящем к моральному росту (или падению), нравственному совершенствованию. «Сии два царства в каждом человеке ведут борьбу», — пишет Сковорода, имея в виду полярные этические начала (Сковорода 1973б: 65). Борьба, в свою очередь, есть выражение и способ приложения *воли*, принимающей форму *выбора* и реализации одного из этических начал. В этической сфере позитивно окрашенная воля — добрая воля — есть, одновременно, принцип жизни. Такое понимание воли обнаруживается в категории *сродности*,

которая, напомним, представляет собой эквивалент волевой интерпретации (категории) «природы», перенесенной на этическую проблематику. «Отнять от души сродное делание — значит ее лишить живности своей. Сия смерть лютая» (Сковорода 1973а: 442). Эффект воздействия сродности — веселье и радость — эмоциональные корреляты добра, феноменальный лик счастья: «родное же увесиление сердечное обитает в делании сродном. Тем оно слаще, чем сроднее» (Сковорода 1973а: 433). Сродность означает не просто согласное с природой бытие, это своеобразное выражение закона человеческой природы. В связи с этим у Сковороды намечаются элементы трудовой этики. Понимая жизнь как дело, он считает, что заниматься своим делом, т. е. тем, что тебе по природе свойственно, сродно, это не только добиваться успеха и испытывать радость, но еще и быть угодным богу. Сродство в жизни (где жизнь есть и дело, и служение) — богоугодное дело.

Свою значимость категория воли получает от божественной креативной способности, также понимаемой как воля-желание. Такая трансцендентная поддержка приводит к абсолютизации и обожествлению принципа воли. «Согласие воли есть то душа и едино сердце; и что же лучше, как дружба с высочайшим? В то время все по твоей да еще по премудрой воле будет делаться. И сие-то есть быть во всем довольным» (Сковорода 1973а: 334–335). Согласие с Богом — гарантия счастья, как и бог вообще — гарант и основа добра и блага. «Теперь разумеем, в чем состоит наше истинное счастье. Оно живет во внутреннем сердца нашего мире, а мир в согласии с богом. Чем кто согласнее — и блаженнее» (Сковорода 1973а: 335). Коррелят согласия с Богом в этико-антропологической сфере — мир в душе человека. Это, в свою очередь, приводит к обожествлению принципа регулирующей деятельности души и ее познания, т. е. самопознания. «Счастье твое и мир твой, и рай твой, и бог твой внутри тебя есть. Он о тебе, в тебе же находясь, помышляет, наставляя к тому, что прежде всех для самого тебя есть

полезное, разумей: честное и благоприличное. А ты смотри, чтоб бог твой был всегда с тобою. <...> С природою жить и с богом быть есть одно и то же; жизнь и дело есть то же» (Сковорода 1973а: 423). Божественные отсветы самопознания видны и в следующей цитате: «знать-то от познания самого себя входит в душу свет ведения божия, а с ним путь счастья мирный» (Сковорода 1973а: 414). Итак, самопознание — путь к счастью и блаженству. Противоположность познания своей природы — несродность — приводит к недовольству, скуке, грусти и тоске. Универсальность принципа воли, господствующего в том числе и в самопознании, подчеркивается Эрном: «В самопознании раскрывается та истина о человеке (а значит, и о всей жизни), что сущность его отнюдь не исчерпывается одной интеллектуалистической стороной; существо человека в его сердце, в его *воле*; и Сковорода исповедует самый решительный волюнтаризм. Не бытие для познания, а *познание для бытия*. Человек познает не для того, чтобы интеллектуально *знать*, а для того, чтобы *истинно быть*» (Эрн 1912: 217).

Радость и веселье — признаки блаженства, внешние проявления счастья. Само же счастье есть цель всех поступков и дел человеческих. «Если рассудить, то всем человеческим затеям, сколько их там тысяч разных не бывает, выйдет один конец — радость сердца» (Сковорода 1973а: 313). «Наше желание верховное в том, чтобы быть счастливыми», — повторяет Сковорода (Сковорода 1973а: 317). Он не жалеет красок на описание мира, в котором дело и деятельность расходятся со счастьем. «Я и сам часто удивляюсь, что мы в посторонних околичностях черезчур любопытны, рачительны и проницательны: измерили море, землю, воздух и небеса и обеспокоили брюхо земное ради металлов, размежевали планеты, доискались в луне гор, рек и городов, нашли закомплектных миров неисчетное множество, строим непонятные машины, засыпаем бездны, возвращаем и привлекаем стремления водные, что денно новые опыты и дикие изобретения. <...> Но то горе, что при всем том кажется, что чего-то великого недостает»

(Сковорода 1973а: 326). Счастье не определяется «местом, временем, плотью, кровью», «счастье как необходимая туне везде и всегда даруется» (Сковорода 1973а: 111). «Нет его нигде, затем, что есть везде» (Сковорода 1973а: 325). Не имея собственных внешних характеристик, счастье концентрируется в душе: «Счастье наше есть мир душевный, но сей мир ни к какому-либо веществу не прилагается» (Сковорода 1973а: 355). О том же самом, но уже следуя кумулятивной фольклорной логике, он пишет: «Счастье в сердце. Сердце в любви, любовь же в законе вечного» (Сковорода 1973а: 111). Другой качественной стороной счастья является ее легкость. Счастье не в тягость. «Одно только для тебя нужное, одно же только благое и легкое, а прочее все труд и болезнь», — пишет Сковорода, исподволь цитируя Эпикура (Сковорода 1973а: 111). Главный вывод эвдемонических рассуждений таков: «Сие-то есть быть счастливым — узнать, найти самого себя» (Сковорода 1973а: 329). Поиски счастья венчает самопознание.

Рассуждая о счастье и стремясь к нему лично, Сковорода не может отказать себе в удовольствии поморализировать и предложить конкретные рецепты счастья. «Избегай молвы, объемли уединение, люби нищету, целуй целомудрие, дружись с терпеливостью, водворися со смирением, ревнуй по господе вседержителю» (Сковорода 1973а: 260). Такое пунктуальное перечисление ступеней к блаженной жизни типично для Сковороды. Утилитарное применение этических принципов, приложение их к реальной жизни приводит к тому, что этические категории превращаются в максимы поведения. А этика в целом — в инструкцию по достижению блаженства. Врачевательская деятельность Сковороды перестраивает этическое учение в рекомендацию того, как должно жить. Счастье заменяется благополучием, путь к которому сколь прост, столь и традиционен: «будь, во-первых, верен и усерден государю, послушен градоначальнику, учтив к священнику, покорен родителям, благодарен учителям твоим и благодетелям — вот истинный путь к твоему вечному и временному благоденствию к утверждению твоей фамилии» (Сковорода 1973а: 119).

Нравоучение и моральная проповедь — излюбленное занятие Сковороды. Представление о том, что человек обладает природой-сродностью, производной от его тварности, создает условие возможности для морального наставления, т. е. формирования, лепки этой природы. Уверенность в том, что эти наставления будут иметь успех и дойдут до каждого заключается в другом представлении, которое Сковорода выражает термином «истинный человек». Этот термин означает, что люди не только обладают природой, которую можно творить и исправлять, но эта природа также у всех людей одинакова. Во всех скрыт *истинный человек*. Открыть истинного человека можно познав двойственный характер человеческой природы: «познав двоих, познал истинного, сверху человеческой сени, человека, который есть един во всех всегда» (Сковорода 1973а: 254). Представление об «истинном человеке» — результат универсализации формулы самопознания. Истинный человек, тогда, когда он рассматривается как основа противоположных свойств и качеств (плотского, видимого и духовного, невидимого), может быть понят как субстанция человеческой природы. Сковорода однозначно не говорит о том, может ли истинный человек формироваться вместе с воздействием на природу человека, или он только обнаруживается самопознанием.

Обожествление самопознания позволяет Сковороде также утверждать, что к истинному человеку можно прийти и путем веры: «единая только вера видит чудного оного человека, которого тенью мы все есть» (Сковорода 1973а: 305). Если самопознание универсализирует «истинного человека», «делает его всем доступным», то религиозная вера его абсолютизирует и обожествляет, как и всякий попадающий в ее орбиту предмет. Когда в дело вступает религиозная вера, разум и его частный метод — самопознание, становятся излишним, плутающим звеном постижения бытия через приобщение к Абсолюту. Открытие при помощи веры «истинного человека» понимается уже как второе рождение. Такого человека Сковорода предпочитает называть духовным. «Духовный же

человек есть свободен. В высоту, в глубину, в ширину летает беспредельно» (Сковорода 1973b: 47).

В пользу эссенциализма «истинного человека» говорит символическое отождествление его с сердцем. Сердце — символ сущности человека. «Всяк есть то, чье сердце в нем», — любит повторять Сковорода (Сковорода 1973a: 124). Поскольку свою деятельность Сковорода воспринимает как врачевание души при помощи символически оформленных моральных наставлений, постольку его исследование нравственных оснований человеческой души принимает вид своеобразной символической анатомии. Этим способом он и получает сердце — символически понимаемый орган нравственности: «истинный человек есть *сердце* в человеке, глубокое же сердце и одному только богу познаваемое не иное что есть, как мыслей наших неограниченная бездна, просто сказать душа, то есть истое существо, и сущая иста, и самая эссенция (как говорят), и зерно наше и сила, в которой единственно состоит [сродная] жизнь и живот наш» (Сковорода 1973a: 142). Сердце, душа, зерно, голова — субстантивированные обозначения одной и той же способности — способности к нравственному поступку. Сердце — локализация доброй воли, т. е. той силы, которая осуществляет нравственный поступок. Как типичный мудрец Сковорода здесь имеет дело уже с готовой и символически упакованной мыслью. Он загодя знает ответ на любой вопрос и охотно указывает благонадежную перспективу любому практическому действию. От мудрости же проистекают символическая туманность и многозначность сердца: «Все объемлешь и содержишь, а тебя ничто не вмещает» (Сковорода 1973a: 136). Многофункциональность сердца распространяется и на познание. «Видим и осязаем в наличности, а примечаем и обладаем в сердце» (Сковорода 1973a: 272). Сердце противопоставляется наружному виду: лицу и вообще телу. Вид, лицо, плоть, идол есть ничто, — играет Сковорода родственными понятиями (Сковорода 1973a: 124). Отсюда способ врачевания сердца (т. е. нравственного содержания человека) посредством умаления плоти. «Исцели прежде

сердечное сокрушение, не бойся убивающего тела» (Сковорода 1973а: 363).

В отличие от презрения к плоти, Сковорода более терпим ко злу. Дело в том, что согласно его точке зрения, зло есть предикат суждения, рассматривающего некое нарушение порядка. «А сколько я приметил, — писал Сковорода В. Максимовичу, — то сей беспорядок по большей части зависит от рассуждения времени, места, меры и персоны» (Сковорода 1973b: 303). Зло относительно и в реальном мире не существует: «нет нигде злости, ни в чем, никогда» (Сковорода 1973b: 303). Творец благ, зло проявляется только тогда, когда кто-то поступает не «по природе». «Отсюда делается, что и самая подлая стать бывает человеку причиною счастья, если она ему природна» (Сковорода 1973b: 304). Злой поступок также может быть причиной счастья, как и доброе деяние. Вместе со злом индульгенцию получает и смерть. «Напротив того, в природном не только труд сладок, но и сама смерть приятна» (Сковорода 1973а: 431). Кроме того, смерть приветствуется Сковородой как уничтожение ненавистного ему материального мира. Однако как завершение и конец жизни смерть может с жизнью отождествляться. В этом смысле жизнь и смерть есть одно и то же. Неприятие жизни распространяется и на смерть, которая, в силу этого, не может быть причиной счастья. «Не именууй счастием ничего, что опровергается. От плодов и концов суди всякое дело. Не люблю жизни, печатлеемой смертью, и сама она есть смерть» (Сковорода 1973а: 245–246). Противоречивое отношение к смерти не только следствие гностического неприятия мира и жизни вообще, но и результат двусмысленности всякого символизма.

В этике Сковороды сходятся основные темы его творчества: учение о трех мирах (микрокосм, макрокосм, символический мир — Библия), экзегетический метод познания, учение о природе и категория сродности, принцип самопознания, учение о сердце. Критикуя официальную церковь, Сковорода остается носителем религиозного сознания. Эта критика

сближает его с рационалистическими сектами и масонами. Наличие масонских символов в текстах Сковороды и первая публикация его работ в начале XIX в. в масонских изданиях только усиливают такую близость. Оставаясь в целом представителем киево-могилянкой образованности, Сковорода отчасти уже знаменует переход к культуре нового типа. Тем не менее основные тенденции этой культуры — секуляризм, национальность — были ему чужды. В истории философии Сковорода остается пограничной фигурой: и в смысле перехода от одного культурного типа к другому, и в смысле границы как начала нового историко-философского процесса.

Литература

1. Багалея, Д. И. (1923). *Украинский странствующий философ Г. С. Сковорода*. Харьков: Типография народного комиссариата просвещения. 66 с.
2. Сковорода, Г. С. (1861). *Сочинения в стихах и прозе Григория Саввича Сковороды*. Санкт-Петербург: Типография Штаба Отдельного корпуса внутренней стражи. 330 с.
3. Сковорода, Г. С. (1894). *Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и отредактированные проф. Д. И. Багалеем. Юбилейное издание (1794-1894)*. Харьков: Типография губернского правления. 632 с.
4. Сковорода, Г. С. (1973а). *Сочинения в двух томах*, т. 1. М.: Мысль. 511 с.
5. Сковорода, Г. С. (1973б). *Сочинения в двух томах*, т. 2. М.: Мысль. 486 с.
6. Эрн, В. (1912). *Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение*. М.: Путь. 342 с.
7. Troitskiy, S., Begun, B., Voloshuk, E., Chertenko, A. (2014). "Strategies of the study on the cultural exclusion zones". В кн.: *Modern Studies of Russian Society: A collective monograph*, под ред. А. Rybas, А. Brodskiy, V. Gorynov et al: 79-94. Helsinki: Unigrafia. 280 p.

References

1. Bagalej, D. I. (1923). *Ukrainskiy stranstvuyushchiy filosof G. S. Skovoroda*. [Ukrainian peripatetic philosopher G. S. Skovoroda]. Kharkov: Tipografiya narodnogo komissariata prosveshcheniya. 66 p.
2. Ern, V. (1912). *Grigoriy Savvich Skovoroda. Zhizn' i uchenie* [Gregory Savvich Skovoroda. Life and Thoughts]. Moscow: Put' Publ. 342 p.
3. Skovoroda, G. S. (1861). *Sochineniya v stikhakh i proze Grigoriya Savvicha Skovorody* [Works of Gregory Savvich Skovoroda in verse and prose]. Saint-Petersburg: Tipografiya Shtaba Otdel'nogo korpusa vnutrenney strazhi. 330 p.
4. Skovoroda, G. S. (1894). *Sochineniya Grigoriya Savvicha Skovorody, sobrannye i redaktirovannye prof. D. I. Bagaleem. Yubileynoe izdanie (1794–1894)* [Works of Gregory Savvich Skovoroda, collected and edited by Prof. D. I. Bagalei. Anniversary edition (1794–1894)]. Kharkov: Tipografiya gubernskogo pravleniya. 632 p.
5. Skovoroda, G. S. (1973a). *Sochineniya v dvukh tomakh* [Works in two volumes], vol. 1. Moscow: «Mysl'». 511 p.
6. Skovoroda, G. S. (1973b). *Sochineniya v dvukh tomakh* [Works in two volumes], vol. 2. Moscow: «Mysl'». 486 s.
7. Troitskiy, S., Begun, B., Voloshuk, E., Chertenko, A. (2014). "Strategies of the study on the cultural exclusion zones". In: *Modern Studies of Russian Society: A collective monograph*, ed.: A. Rybas, A. Brodskiy, V. Gorynov et al: 79-94. Helsinki: Unigrafia. 280 p.