

Особа Григорія Сковороди в інтерпретації Віктора Петрова

На початок ХХ століття студіювання творчості Г. Сковороди вже має тривалу традицію (праці українських дослідників: М. Петрова, М. Сумцова, Д. Багалія, Г. Хоткевича, П. Житецького, а також російських – М. Данилевського, Г. Шпета, В. Ерна) і розгортається у двох векторах – біографічному й критичному. Дедалі більше творчість філософа починає оцінюватися ідеологічно. Погляд на його особу як просвітника й представника народу, висловлений свого часу Сергієм Єфремовим, цілком утверджується в радянському літературознавстві. Увагу дослідників привертають не так твори філософа, як його особа. Починає утверджуватися канон «філософа з народу», який боровся проти релігійного мракобісся й панів, сповідував культ простоти й людської рівності. Проте подібні тенденції до спрощення й ідеологізації творчої спадщини філософа і його особи характерні не для всіх дослідників, до них якраз і належить Віктор Петров – представник так званої київської «неокласики», академіст і культуролог.

Інтерес до Сковороди у В. Петрова виникає ще в 1920 році, коли він публікує оглядову статтю «Література про Сковороду» в київському часописі «Книгар» [Див.: 7], у якій намагається дати власну оцінку найавторитетнішим дослідженням, присвяченим філософу. З часом зацікавлення Сковородою у Петрова переростає у дослідницький інтерес [Див.: 1; 3–10].

У 20-ті роки В. Петров активізує свою дослідницьку діяльність. Окрім статей про Сковороду, у нього з'являються розвідки, присвячені П. Кулішу, М. Костомарову, М. Рильському. Для всіх цих студій В. Петрова визначальним стає біографізм, увага до психологічних нюансів життя письменника як представника певної культурної епохи, що визначає методу його дослідження.

Так само і в дослідженні творчості Сковороди В. Петров акцентує погляд на тому, що філософ належить своїй епосі, а тому, на переконання дослідника,

розглядати творчість філософа поза історичним і культурним контекстом XVIII століття недоречно. Така позиція вченого йде врозріз із традиційним методом «відокремлення Сковороди од сучасності» [8, с. 199], який запровадив М. Данилевський і в різний час наслідували Ф. Зеленогорський та В. Ерн. Першою спробою побороти цей метод стають праці Д. Багалія, зокрема монографія «Український мандрівний філософ Г.С. Сковорода» (1926), але, на думку В. Петрова, йому також вповні не вдається побороти тенденцію до «відокремлення». Водночас деякі дослідники хоча й намагаються вивчати творчість Сковороди в межах епохи, але значно звужують контекст її сприйняття. Так, М. Сумцов розглядає творчість Сковороди лише в традиціях українського письменства, що веде до «провінціалізації» культурного значення філософа й перекриває шлях до адекватного осмислення його спадщини. Сам В. Петров вважає, що «Сковорода стояв на певнім історичнім й народнім українським ґрунті, але це йому не перешкоджувало з'єднати цю традиційність і народність із рецепціями найбільш певними культури античної й сучасної західноєвропейської» [8, с. 200]. Розширюючи спектр сприйняття творчості Сковороди, неприпустимою для нього стає й позиція Г. Шпета, який у своєму «Нарисі розвитку російської філософії» (1922) твердить, що Сковорода – представник російської філософії. Тепер Петров солідаризується з М. Сумцовим, вважаючи, що осмислення Сковороди неможливе поза українським контекстом, оскільки російський вплив щонайменше відобразився на його світоглядних позиціях.

Дослідження контексту творчості Сковороди В. Петров проводить у двох площинах: культурній і суспільно-політичній. Для з'ясування культурного контексту, перш за все, на його думку, важливо дослідити лектуру Сковороди як учня Києво-Могилянської академії. Першим, хто ретельно вивчив навчальні програми закладу, в якому здобував освіту філософ, був історик літератури М. Петров. Саме він вказав на те, що Сковорода, навчаючись у стінах академії,

вповні отримав уявлення про новітні філософські вчення, зокрема картезіанство та філософію Лейбніца. Поза сумнівом залишається й те, що поглибленню світоглядних позицій філософа сприяла і його подорож за кордон. У цьому В. Петров вбачає вагомий аргумент для підтвердження думки про те, що любов до класиків (представників античної культури) у Сковороди відповідала загальним європейським тенденціям XVIII століття, а відповідно погляди філософа мали сучасну для його епохи тенденцію.

Водночас, окрім культурного контексту, В. Петров визначає й суспільно-політичний. Зокрема, «що соціально-національне становище України XVIII віку являло собою сприятливий ґрунт» [8, с. 204] для становлення поглядів Сковороди. В. Петров намагається провести паралель між містицизмом Сковороди й містиками еллінської епохи. Він доходить висновку, що коли причиною виникнення містицизму в Римській імперії є занепад Рима, то містицизм Сковороди пов'язаний із занепадом української державності. «На місця давнього національно-державного ідеалу України XVIII-го віку з позитивним ставленням до світу Сковорода висунув ідеал світонегазивуючий, ідеал відмовлення од державності, батьківщини, приватної власності, шлюбу, грошей» [8, с. 205], таким чином, Сковорода плекає ідеал відмови від усього, що втратило цінність в умовах суспільно-політичної деструкції. Отже, В. Петров доходить висновку, що мотивацією поведінки філософа є як культурна, так і суспільно-політична ситуація в Україні XVIII століття.

Своєрідною концептуалізацією «відмови» для Сковороди стає теорія «нероблення». В. Петров іде слідом за Д. Багалієм, коли стверджує, що саме в ній лежить ключ до філософії Сковороди. Концепт «нероблення» бачиться ним як виклик буржуазному суспільству (в основі якого лежить принцип виробництва), що веде до «розриву» життєвої й суспільної позиції філософа. Водночас для Сковороди «зречення, відмовлення й негачія є умова пізнання вічного» [5, с. 66].

До кожної філософської чи життєвої позиції Сковороди В. Петров намагається відшукати контекст у світовій філософії. Так, поняття «нероблення» він порівнює із поглядами Платона, й водночас – отців церкви. Тому, як зазначає В. Петров, «Сковорода задля “радования о Господе” відмовився од праці на загальну користь і в жертву любові до Вічного приніс як власну влаштованість, так і долю свого народу» [8, с. 208]. Ця теза дослідника видається досить провокативною, оскільки саме нею він підриває традиційне уявлення про Сковороду як про патріота-народника. Петров оприявлює модус особистісного екзистенційного свідобудування Сковороди, в якому постульовані ним цінності йдуть всупереч цінностям загальним. Власне, добровільне відречення від суспільного, з боку філософа, – досить зухвалий вчинок, бо «Сковорода вимогу не робити розумів, як вимогу обожнення» [8, с. 208]. Саме ідея богоуподібнення в своїй звершеності має дарувати Сковороді винагороду за мандрювання, стати надійним прихистком й закінченням його тривалої мандрівки.

Шлях до богоуподібнення означається розгортанням внутрішнього, а тому, «як людина внутрішнього, він жив собою в собі й для себе, не рахувався ані з чим зовнішнім і, взагалі, змагався все більш і більш ствердити свою індивідуальну незалежність так, щоб усе витягати з середини себе й нічого не вимагати з зовні» [8, с. 209]. У такий спосіб Сковорода здобував собі індивідуальну свободу, згадаймо: «Світ ловив мене, але не спіймав».

Тяжіння до «умалення» як життєвий принцип Сковороди вповні відповідає христологічній доктрині – «Сковорода одягався у вбрання смиренності, щоб мати вигляд божества» [8, с. 170]. Віддаляючись від людей, філософ уподібнюється до надлюдини, пропонує модель такої поведінки, яка практично може змінити людину. Поведінка Сковороди – претензійна поза, якою філософ кидає виклик суспільним стереотипам – старець зовні, внутрішньо він стає носієм й володарем царства Духа.

«Себесобоюнаповнення» для Сковороди перетворюється на *modus vivendi*. Спроба усупільнення виявляється фатальною (йдеться про його відлучення від викладання). «Відокремленого в своїй царственій добірності, Сковороду не розумів ніхто, навіть ті, котрі стояли близько до нього» [8, с. 184] зокрема М. Ковалінський. Петров це пояснює високим рівнем знань Сковороди, якого сучасники вважали одним із найосвіченіших людей доби.

В. Петров, вірний своїй методі, особливо тоді, коли виділяє риси стилю Сковороди, так би мовити, його індивідуальну стилістику, яка вбирає в себе верифікування творчості до життя й життя до епохи. Високість стилю у творах філософа часто переплітається із вульгарністю його життєвої поведінки. Про це свідчить намагання Сковороди «вчинити усе, щоб загубити добру репутацію», тому «ім'я його – ім'я блюзніра, безбожника, еретика й чоловіконенависника – стало ганебним, воно обернулося у вульгарну лайку, стало синонімом божевілля й утопано в грязюку» [8, с. 188]. Петров подає низку фактів на підтвердження того, що Сковорода досить упевнено, попри всі перепони, вибудовує свою життєву програму і слідує їй. Усамітнення Сковороди – наслідок виклику світові в його нікчемних звинуваченнях на адресу філософа. Він не пов'язує себе зі світом, бачачи його примарність, але й не може просто від нього відмовитися, бо навіть негачія, як певна форма реакції, вже передбачає зв'язок із ним, бодай у запереченні.

Сковорода, певно як кожний містик, вірив у правоту свого Я й керувався довірою до Духа в собі. Заперечення світу, прив'язаності до нього – це й заперечення прив'язаності до конкретного місця. Мандрівки для Сковороди набувають релігійного значення. Вони відповідають духові його філософії, оскільки мандрівник не прив'язаний до жодного місця, йому ні за чим жалкувати, він не підвладний жодним соціальним структурам. У цьому також виявляється його прагнення до богоуподібнення, оскільки, як зазначає Петров «не мати нічого й не бути нічим, нічим – тільки богом, бо бути богом це й єсть

“бути ніщо”» [8, с. 197]. Мандрівка – недовіра до світу, постійні блукання, несмиренність світові. Сковорода загострює цю позицію й слідує їй усе життя, але навряд чи знаходить послідовників, попри пристрасне проповідування своєї життєвої філософії, навіть серед найближчих друзів.

В. Петров полемізує з П. Житецьким щодо мотивації мандрів Сковороди. У праці «Енеїда Котляревського у зв'язку з оглядом української літератури XVIII ст.» (1919) Житецький пов'язує ходіння Сковороди з традиціями мандрованих дяків, тоді як В. Петров шукає глибшої мотивації вчинкам філософа й знаходить пояснення в його містичному світогляді. Модель мандрування для Сковороди збігалася з його уявленням про світ у його плінності і змінності на шляху до кінцевої мети, в якій подорожній віднайде спокій.

Проте В. Петров не обмежується простим констатуванням того, що Сковорода – містик. Для дослідника важливим питанням стає не лише дослідження джерел, які стали підвалинами для формування містичного світогляду Сковороди, скажімо, неоплатонізм, а вивчення життєвих фактів. Так, Петров стверджує, що Сковорода реально переживав екстаз, а відповідно, був містиком. Містицизм Сковороди призводив до того, що емпіричний світ для філософа мав меншу аргументацію для свого існування, ніж світ духів. Дух для Сковороди – «демоніон», він – живий. Філософ дослухається до нього в собі й неухильно слідує його вказівкам. Одним із найдошкульніших демонів для Сковороди є «Скука», від якої він постійно намагається утекти, й про яку постійно згадує у своїх творах. Це не просто «Скука», а певний екзистенційний стан, вихід із якого потребує значних духовних витрат. Петров саме і прагне розкрити те «трагічне» приречення Сковороди, в яке переросла його довіра до своїх внутрішніх переживань.

Не залишає поза увагою дослідник й інтимний бік життя філософа. Йому здається не цілком обґрунтованою думка В. Ерна, який у своїй праці «Гр.С. Сковорода. Життя і вчення» (1912) пояснює втечу філософа з-під вінця

тим, що він надав перевагу мандрівці. Проте Петров прагне, як завжди, глибшої мотивації – «внутрішньої суті Сквородинного кохання». На його думку, кохання філософ возвів у принцип віддалення – зближує те, що є віддаленим, любов до далекого. Тому, виходячи з такого розуміння, втеча Сквороди стає зовсім не втечею, а зближенням. Відповідно «його утримання й відмовлення од шлюбного кохання свідчить саме про еротичну природу його натури» [1, с. 29]. І в цьому плані для Петрова цікавішим стає не міфологізована історія, яку розповів І. Срезневський у своїй повісті «Майор», а конкретні стосунки Сквороди зі своїм учнем М. Ковалінським. Дослідник не приховує їхнього гомосексуального характеру, але вказує на те, що природа цих стосунків досить складна й далека від буквального її розуміння. Дослідник говорить про дружбу, возведену до релігії, про сферу платонічних переживань. М. Ковалінський для Сквороди – це і є випробування його внутрішньої готовності до прийняття Божої любові.

Власне інтерес до сексуальної природи людини в Петрова не випадковий. Так, у статті про М. Рильського він говорить на подібну тему, розвиваючи своєрідну теорію почувань, в якій виділяє два типи сексуальної насолоди: з одного боку, фалічної, з іншого – утримання від фалічності, «... аскетика це й є переважно наука еротики». Цю думку В. Петров послідовно прикладає до життя Сквороди. Він диференціює сферу людських почуттів, вказуючи на те, що «є сп'янілість їжею, м'ясом і є сп'янілість голодом. Є сп'янілість фалічна й є фалічна сп'янілість утримання». Саме вибір стає основою людської характеристики: «Аскет це той, що в шуканнях невідомих насолод зрікся насолод звичайних і приступних всіх і у своїй загальній приступності вульгарних». Як приклад, В. Петров порівнює митців: «Джотто був не менш еротичною людиною ніж Рубенс, але йому було дано покуштувати тих золотих яблук з Гесперидових садах, в які ніколи не завітав Рубенс, звикши провадити час у шинку й на ярмарковій площі» [10, с. 329]. Подібно В. Петров висловлюється й про Сквороду. Саме утримання від фалічності він вважає вищим ступенем

людських почуттів і тому такий тип насолоди сприймається ним як адекватний Г. Сковороді.

Інтерес до Сковороди у В. Петрова вмотивований яскраво вираженим стилем життя філософа. Здається, що Сковорода для Петрова – один із героїв його творів, які складають шерех вагабундистів, людей-диваків, інтелектуалів, сприймають життя дещо в ігровому сенсі. Тому для нього приємно стверджувати, порівнюючи Сковороду й Рильського, що «славетний український] ф[ілосо]ф 18 в[іку], який також мав нахил до іронічного світовідчуження, колись сказав: “Б[ожий] храм имеет вид блудных домов”, коли й для нього храм є вертеп і вертеп є храм, то натурально, що “Золотий закон святого щастя” знайшов і наш поет у брудній таверні: “Святе щастя в вінку із виноградних грон // Мене в таверні брудній не минуло»[10, с. 318]. Біографізм у дослідженнях В. Петрова, часто межує із автобіографізмом, певно цим зумовлений і вибір ним авторів: Г. Сковорода, М. Гоголь, П. Куліш, М. Костомаров, М. Рильський.

Важливим поняттям для В. Петрова є стиль: стиль людини й стиль епохи. Такий підхід наближує його методу до сучасних методологічних шукань таких, як герменевтична модель інтерпретування історичних епох, що дає змогу уникнути накладання власного розуміння дослідника на матеріал, розкрити простір інакшості епохи, в якій Петров виділяє своєрідну стилістику, керуючись при цьому культурологічним методом академіка Ф. Шмідта.

Субстанційне розуміння природи людини дало змогу дослідникові уникнути ідеалізації, яка була притаманна народницькій традиції, і призвело до пошуку внутрішньої мотивації вчинків Сковороди, не обмежуючи все суспільним детермінізмом. Такий підхід вченого близький до психологічної герменевтики В. Дільтея, який вважав, що розуміння можливе лише через психологічне вживання дослідником у мотиви автора й розгортається на тлі рафінованого філологічного аналізу.

Такий підхід до інтерпретування в цілому, через пошук внутрішньої мотивації вчинків і верифікування їх із зовнішнім контекстом, здається досить продуктивним і сьогодні, коли в більшості досліджень переважає саме зовнішня мотивація, а подекуди просто буквальне тлумачення текстів, без урахування контексту в якому постає твір, й іманентних чинників поведінки їх авторів.

Література

1. Домонтович В. Сковорода: дружба з Ковалінським // Лель. – 1996. – № 2-3. – С. 28-31.
2. Пелех П. Теорія праці Сковороди і псевдо-сковородина теорія “нероблення” Петрова // Життя й Революція. – 1926. – № 8. – С. 55-63.
3. Петров В. А. Ковалівський. Розвиток етичних поглядів Г. Сковороди в зв’язку з його життям (Науковий збірник Харківської науково-дослідчої катедри Історії України. 1. Пам’яті акад. М. Сумцова. Вид. “Рух”. Харків, 1924. Ст. 69-98) // ЗІФВ УАН. – Кн. V. – 1925. – С. 239-243.
4. Петров В. Гр. Сковорода в “Очерке развития р. философии” Шпета. (Густав Шпет. Очерк развития русской философии. Первая часть. 1922. Петербург. Изд-во “Колос”. Стр. 68-83) // ЗІФВ УАН. – 1926. – Кн. VII-VIII. – С. 499-503.
5. Петров В. До дискусії про Сковороду // Життя й Революція. – 1926. – № 8. – С. 63-67.
6. Петров В.П. До характеристики філософського світогляду Сковороди (Вчення Сковороди про матерію) // ЗІФВ УАН. – К., 1927. – Кн. XIII-XIV. – С. 30-43.
7. Петров В. Література про Сковороду // Книгар. – 1920. – № 1-3. – С. 13-24.
8. Петров В. Особа Сковороди // Філософська й соціологічна думка. – 1995. – № 1/2.; №3/4. – С. 169-188; № 5/6.

9. Петров В. Теорія “нероблення” Гр. Сковороди // Життя й Революція. – 1926. – № 4. – С. 49-55.

10. Текст доповіді Віктора Петрова // Корогодський Р. І дороги. І правди. І життя. – К.: Гелікон, 2002. – С. 317-355.