

А. В. Малинов, И. Ю. Пешперова

Г. С. СКОВОРОДА — ПРОРОК АНТИИСТОРИЗМА*

В статье рассматриваются взгляды Григория Саввича Сковороды (1724–1794) на историю. Демонстрируется, что антиисторизм Г. С. Сковороды был связан не с идеями эпохи Просвещения, а с религиозными принципами мировоззрения мыслителя. В своих воззрениях Г. С. Сковорода был близок к учению рационалистических христианских сект. Его отношение к истории было во многом обусловлено методом символического или аллегорического истолкования, к которому он обращался в своих сочинениях, а также морализаторскими и утилитаристскими установками его философии. Философия Г. С. Сковороды в большей степени продолжает традицию учения Киево-Могилянской академии, чем следует духу просветительского секулярного мышления. Для своего времени Г. С. Сковорода оказался архаичен; вопреки установившемуся в историко-философской литературе мнению, он не открывал новую эпоху, а скорее завершалходящую. Библиогр. 6 назв.

Ключевые слова: Г. С. Сковорода, история, символизм, польза, морализм, антропология.

A. V. Malinov, I. Yu. Peshperova

G. S. SKOVORODA — PROPHET OF ANTIHISTORICISM

The article discusses the views of Gregory Savich Skovoroda (1724–1794) on history. It is shown that G. S. Skovoroda's antihistoricism was not connected with the ideas of the Enlightenment, and was a part of religious principles of the thinker's worldview. G. S. Skovoroda's views were close to rationalist doctrines of Christian sects. His attitude toward history is largely due to the method of symbolic or allegorical interpretation he was referring to in his writings as well as utilitarian and moralistic attitudes of his philosophy. His philosophy largely continues the tradition of scholarship in Kiev-Mohyla Academy, than follows the spirit of the secular Enlightenment thinking. To his contemporaries, G. S. Skovoroda appeared archaic, contrary to the established opinion in the historical and philosophical literature, he did not open a new era, but rather concluded an old one. Refs 6.

Keywords: G. S. Skovoroda, history, symbolism, use, moralism, anthropology.

Григорий Саввич Сковорода (1724–1794) — пограничная в истории русской философии фигура. Его пограничность определяется, во-первых, тем, что Сковороде успешно делят русская и украинская философия. Он стоит у истоков как русской, так и украинской философской мысли в так называемой «краткой версии» истории философии, согласно которой начало философского процесса в России относится к XVIII в. Наследие Сковороды актуализируется всякий раз, когда возобновляются поиски этих истоков. Так было на рубеже XIX–XX вв., когда появились первые опы-

Малинов Алексей Валерьевич — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7/9; a.v.malinov@gmail.com

Пешперова Изольда Юрьевна — кандидат юридических наук, профессор, Северо-Западный институт управления РАНХиГС при Президенте РФ, Российская Федерация, 199178, Санкт-Петербург, Средний пр. В. О., 57/43; iseutp@gmail.com

Malinov Alexey V. — Doctor of Philosophy, Professor, St. Petersburg State University, 7/9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; a.v.malinov@gmail.com

Peshperova Izolda Yu. — Candidate of Law, Professor, Северо-Западный институт управления РАНХиГС при Президенте РФ, Sredniy pr. V. O., St. Petersburg, 199178, Russian Federation; iseutp@gmail.com

* Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 14-18-00192).

ты истории русской философии. Так было и после обретения Украиной независимости в начале 1990-х годов. Философия Сковороды оказалась востребованной как в советской, так и в постсоветской, в частности украинской, историко-философской мысли. Однако значение философии Сковороды и масштаб его личности в русской и украинской культурах оцениваются по-разному. При достаточно скромном философском значении фигура Сковороды необычайно важна для украинского самосознания. У Сковороды нет продолжателей или хотя бы подражателей. В истории философской мысли он одинок, его идеи прозвучали в XVIII в. несвоевременно, не были подхвачены и развиты в философском контексте. Показательно, что как о философе о Сковороде заговорили только в конце XIX в. В русской же философии Сковорода рассматривается как один из мыслителей XVIII в., хотя и выбивающийся из череды малооригинальных любителей мудрости, но выбивающийся не столько оригинальностью, сколько неинституциональностью, отчужденностью от доминирующей линии историко-философского процесса.

Во-вторых, Сковорода пограничен тем, что в его философствовании, литературном творчестве и даже образе жизни сочетаются черты средневековой и нововременной культуры. Он — представитель киево-могилянской учености, отсылающей к традициям средневековой схоластики, церковному начетничеству и риторической образованности. В то же время в облике Сковороды проступают и элементы новой культуры, в первую очередь обусловленные, по всей видимости, творческим характером самой его личности. Однако для XVIII в. Сковорода скорее архаичен, чем современен и своевременен. Его нельзя назвать носителем секулярной культуры. Его противостояние официальной православной церкви было ближе к сектанству рационалистического толка, чем к критике религиозных предрассудков. Отстраненность Сковороды от мира и эпохи, в которую ему довелось жить, до буквальности воплотилась в странничестве, которое он сам понимал как способ ускользания от мира. Странничество и элементы юродского поведения — архаические черты в облике Сковороды. Сближает же его с XVIII в. то, что Сковорода принадлежал к группе нарождающейся общерусской интеллигенции. Формировалась эта интеллигенция в XVII и XVIII вв. прежде всего за счет выходцев их южнорусских и западнорусских земель, где сложилась система образования. Уроженцы Малороссии составляли круг ученого монашества и высших иерархов русской православной церкви. Были они востребованы и на государственной службе, а с XVIII в. — и в деле просвещения, т. е. везде, где требовались грамотные и образованные люди. Именно благодаря их литературным и полемическим трудам начал складываться общерусский литературный язык. Сковорода принадлежал к этому типу деятелей.

В истории философии Сковорода не был обделен вниманием, хотя парадоксы историографических интерпретаций его творчества заслуживают отдельного рассмотрения. Они хорошо показывают всплески интереса к его философскому наследию, стимулируемые либо идеологическими предпосылками, либо коммеморативными практиками. За ними следовали периоды забвения и умолчания. Именно такой период имеет место в отечественной историко-философской науке сегодня. Можно указать лишь два крупных исследования творчества Сковороды, появившиеся в России за последние годы [1; 2].

Личность Сковороды, его литературные сочинения и философские взгляды (учение о трех мирах, антропология, символизм и др.) неоднократно рассматрива-

лись в историко-философских исследованиях, однако за пределами исследовательского внимания осталось отношение Сковороды к истории. В истории философии закрепилось мнение об антиисторизме Просвещения, идущей от Р. Декарта рационалистической традиции. В то же время в историографии XVIII в. происходили существенные трансформации, приведшие к появлению исторической науки в ее современном понимании. Именно в XVIII в. возникло выражение «философия истории», авторство которого приписывается Вольтеру. Исторические и культурные изменения в России XVIII в. также настолько существенны, что позволяют считать русский XVIII в. отдельной культурно-исторической эпохой.

Учение Сковороды, вполне соответствуя духу своего времени, отличалось крайним антиисторизмом, неприятием и отторжением всего исторического, прямым отрицанием истории. Можно сказать, что с историей, так же как и с реальной жизнью, Сковорода не ощущает, если воспользоваться его термином, сродности. Поразительно, например, что для его творчества практически бесследно прошли годы пребывания в столице и пятилетнее путешествие по Европе. В его сочинениях мы не встретим никаких упоминаний об этом. Обстоятельства реальной жизни и исторические события, свидетелем которых мог быть Сковорода (в течение XVIII в. Россия вела многочисленные войны на юге, т. е. в непосредственной близости от тех мест, где он проживал), оказались на обочине его судьбы.

Подобному отношению к истории, скорее всего, есть несколько причин. Во-первых, Сковороду нельзя признать представителем секулярного сознания. Он продолжает мыслить религиозно. Временами он мыслит еретически (гностицистский дуализм; стирание различий между добром и злом, свойственное мистицизму), временами его рассуждения выглядят сектантски (близкая беспоповщине и другим сектам, прежде всего сектам духовного христианства, критика монашества и официальной церковности с позиции полезности и личного, непосредственного общения с Богом; гипертрофированный (антитеургийный) морализм, обосновывающий житейскую мудрость Священным Писанием). О сектантстве Сковороды много говорили и писали до революции. «И все же в Сковороде чувствуется иногда если не сектант, то потенциал сектантства», — отмечал В. Ф. Эрн [3, с. 326]. А историк русской культуры П. Н. Милюков так оценивает Сковороду: «Не принадлежа сам ни к какой секте и не разрывая открыто с церковью, Сковорода в душе был сектантом. Взгляды его, за исключением разве учения о предсуществовании душ, совершенно совпадали с взглядами духоборцев» [4, с. 118]. В начале XX в. сочинения Сковороды были изданы В. Бонч-Бруевичем под рубрикой «Материалы по истории русского сектантства». Отметим, что в южнорусских землях, по которым последние 25 лет своей жизни скитался Сковорода, во множестве селились духоборцы и приглашенные Екатериной II немецкие колонисты (по преимуществу штундисты и баптисты).

Во-вторых, к негативной оценке истории склоняет метод символического истолкования. Согласно этой позиции, символическое, аллегорическое понимание священных текстов противопоставляется пониманию историческому (это противопоставление восходит к спорам александрийской и антинохийской школ). История в этом случае есть вид бытия видимого, тленного, неистинного, а потому недостойного изучения — «исторический вздор» [5, т. 2, с. 23]. Историческое исследование — разновидность буквального истолкования. В истории нет тайны, а потому нет невидимой, сокрытой и определяющей, главенствующей стороны. Проще ска-

зять, в истории нет смысла. Стремясь к наглядности, Сковорода приводит в письме к М. Ковалинскому следующий пример: «Наряд, убранство, оружие воина есть история, а разум и слава сей истории есть дух воина, дело его» [5, т. 2, с. 407]. История и разум разведены на противоположные полюса. История принадлежит внешней, декоративной оболочке бытия, которой противостоят *дух* и *дело*. Последним Сковорода наотрез отказывается в возможности принадлежать истории. Он даже не желает видеть в исторических событиях столь любимый им символизм. Для него история не является предметом исследования, в котором можно было бы методом символического истолкования усмотреть скрытый смысловой аспект. История — не предмет, а уже результат истолкования. В мире нельзя увидеть истории, но его можно видеть исторически, т. е. уже определенным образом истолкованным. Историческое видение мира представляет собой избирательное его толкование, принимающее во внимание только внешнюю, материальную сторону бытия.

Одновременно Сковорода развертывает критику истории с позиций утилитаризма. «На что нам родословие историческое? Какая польза?» — вопрошает он [5, т. 2, с. 62]. Наибольшей полезностью, приравняваемой в рамках его подхода к практической применимости, обладает моральное наставление. История бесполезна прежде всего для целей морали. Утилитарный эффект можно извлечь из моральной проповеди, но его нельзя получить из истории. Сковорода отказывается рассматривать историю даже как сборник нравоучительных примеров.

Правом выносить этическую оценку наделен только пророк. Историк, так же как химик, физик, логик, грамматик и т. д., не может составлять ценностные суждения и рассматривать свой предмет с точки зрения добра и зла. «Но их ли дело учить, судить, знать о блаженстве? Сие слова апостолов, пророков, священников, богомудрых проповедников и просвещенных христианских учителей, которых никогда общество не лишается» [5, т. 1, с. 354] — и к которым, добавим, Сковорода причисляет и себя самого. Делом и целью своей жизни Сковорода видит врачевание людских душ, служение Богу и богоизбранность, подтверждение чему он получал, вероятно, в моменты мистических экстазов. «Ведь ты знаешь, — наставлял он, — что истина всегда в малолюдном числе просвещенных божих человеков царствовала и царствует, а мир сей принять не может» [5, т. 1, с. 323]. Характер Сковороды определяют кастовость, исключительность и богоизбранность, а не демократизм и просветительство.

Пророк ближе к Богу, историк — к миру, где судит «всяк по своему сновидению» [5, т. 1, с. 373]. В истории обнаруживается либо произвол того, кто выносит суждение, либо бессубстанциональность кажимой природы. Отрицание истории — результат общего негативного отношения к материальному миру. «Бог и премудрость безначальны. А то сама дрянь, что вчера с грибами родилось», — заключает Сковорода [5, т. 1, с. 372–373]. Пророк занят не преходящим, а вечным, его интересует не прошлое, а возможность предсказывать будущее с точки зрения вечности. «Всё то не будущее, чего не будет; всё то не будет, что тень; всё то тень, что гибнет. То одно есть будущее, что всегда пребудет», — по-пророчески туманно вещает Сковорода [5, т. 1, с. 384].

Историческое бытие есть бытие не только внешнее, материальное, лишенное смысла, но и временное, непостоянное, изменчивое. Впрочем, в контексте философии Сковороды само выражение «историческое бытие» недопустимо. История — это недобытие, обертка, фантик истины. Кроме того, если можно сказать, что история —

это временный вид бытия, то признавать самостоятельный смысл исторического времени нет оснований. То, что история говорит о прошлом, еще не означает выделение особого типа времени (временных отношений), которое можно было бы назвать историческим. Как ни странно, Сковорода рассматривает (разумеется, кратко) этот вопрос в начале произведения «Диалог или разглагол о древнем мире». Приведем этот любопытный фрагмент, или, по словам автора, «заглянем в древние лета»:

«Афанасий. О преславное зрелище! Но каким образом можно видеть древние лета? Можно ли на то взирать, что уже протекло? Если же протекло, тогда не видное. Как же взирать!

Лонгин. Если открывается театр самых древних времен, тогда можно видеть и людей. Вода без рыб, воздух без птиц, а время без людей быть не может.

Афанасий. Как же можно видеть прошедшие времена?

Иаков. Так можно видеть, как вчерашний жития твоего день, а вчерашний день так, как днешное, прошедшее утро, а утро так, как полчаса всего, в котором находимся» [5, т. 1, с. 296].

Если из приведенной цитаты и можно сделать вывод, что время есть измерение человеческого бытия, то об истории как об одном из смыслов временных модификаций говорить затруднительно. Собственно исторического времени Сковорода не вычленяет. Время гомогенно, и потому прошлое сродни настоящему. «Тем же оком, которым смотришь на вчерашнее время, можно взирать на самые авраамовские времена», — утверждает он [5, т. 1, с. 297]. Настоящее время есть мера времени прошедшему и, соответственно, историческому. Вместе с тем время может быть историческим лишь постольку, поскольку оно всегда есть время человеческое: «время без людей быть не может». Но для такого утверждения необходимо представление об антропологичности истории (в терминах Сковороды — историческим должен быть микрокосм), чего мы у Сковороды не встречаем. Бытие в его учении обладает антропологической размерностью, но история лишена бытийного статуса, ущемлена в онтологических правах, как и материальный мир вообще: «Он непрестанно переменяется. То рождается, то исчезает, то убывает, то уклоняется», — замечает Сковорода [5, т. 1, с. 299]. Вечность поглощает историю, обесценивает и обесмысливает ее. Знание прошлого равнозначно как знанию вчерашнего дня, так и провидению вековой тьмы. Смысл времени остается одним и тем же — абсолютным. «Если бы сказал — вчера, и днешь, и завтра, сиречь во веки веков. Если кто видит днешь, тот видит и вчера, и откровением единого дня открывается 1000 лет. Она вмещается в одном дне, а день простирается в 1000 лет» [5, т. 1, с. 297]. Понятно, что такое временное безразличие может проявлять только Бог или его приближенный — пророк. Настоящее, выступая опорой прошлого и давая возможность понимать нечто исторически, лишает прошедшее, «имевшее место» исторического характера, поскольку делает его неотличимым от настоящего, делает историю безопорной, бессубстанциональной. Возможно, причина игнорирования истории, ее бытийственной неполноценности, ущемленности и безликости исторического времени скрывается также в том, что Сковорода обходит проблему творения, которая могла бы концептуализировать всё его философское творчество. Не встречаются у него и сюжеты, связанные с космогонией и теогонией. Их отсутствие во многом определяет непоследовательность его философии, ее фрагментарность, осколочность.

Антиисторизм Сковороды далек от рационалистического антиисторизма Просвещения. Сковорода мыслит религиозно — по меткому выражению В. В. Зеньковского, «мыслит *библейски*» [6, с. 81]. Однако и иудео-христианский историзм оказался ему чужд. Эсхатологические мотивы в творчестве Сковороды практически не просматриваются. Даже в своем антиисторизме Сковорода не созвучен просветительскому мировоззрению. Для своего времени Сковорода, вопреки установившемуся в историко-философской литературе мнению, оказался архаичен: он не стоял у истоков русской философии и не открывал новую эпоху, а скорее завершал эпоху уходящую.

Литература

1. *Софронова Л. А.* Три мира Григория Сковороды. М.: Индрик, 2002. 464 с.
2. *Марченко О. В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX веков. Исследования и материалы. Ч. I. М.: [б. и.], 2007. 276 с.
3. *Эри В. Григ. Сав. Сковорода.* Жизнь и учение. М.: Путь, 1912. 342 с.
4. *Милюков П. Н.* Очерки по истории русской культуры: в 3 т. Т. 2. Вера. Творчество. Образование. М.: Прогресс-Культура, 1994. 415 с.
5. *Сковорода Г. С.* Сочинения: в 2 т. М.: Наука, 1973. 511+486 с.
6. *Зеньковский В. В.* История русской философии: в 2 т. СПб.: Эго, 1991. Т. 1, Ч. 1. 222 с.

Статья поступила в редакцию 10 июня 2014 г.