

ПАРАДОКСАЛЬНАЯ ТОПОЛОГИЯ Г. СКОВОРОДЫ И ФИЛОСОФИЯ XX СТ.

И. Я. Матковская, И. В. Голубович (Одесса)

Проблема духовного странствования, странствования как самопознания и самоусовершенствования, — наряду с иными аспектами творчества Григория Сковороды, — органично входит в круг вопросов, разрабатываемых современной философией, а “украинский Сократ” является нашим вечным современником, собеседником и — в некоторых отношениях — проводником.

Идеал самопознания как духовного странствования был не единожды обоснован в истории философской мысли. Человеческий смысл и способ жизненной реализации метафоры странствований у Григория Сковороды были напряженно-экзистенциальными. В исследовательской литературе неоднократно подчеркивалось, что странствование стало для него адекватной формой осуществления своего учения, а его страннический посох явился символом глубоко продуманного философского тезиса. (1; 18)

Представляется, что эта констатация может быть развернута в некоторых новых содержательных аспектах в контексте исканий современной гуманитарной мысли и философии, с нею связанной. В какие из напряженных точек современного философствования попадаем мы, обращаясь на новом витке развития современного гуманитарного знания к творчеству странствующего философа Григория Сковороды, в частности, к его учению о человеке путешествующем, *homo viator*?

Прежде всего, с нашей точки зрения, следует обратить внимание на одну из важных тенденций развития проблематики современной философии — тенденцию к созданию новых топологий, систем пространственных представлений (“систем окрестностей”) и введение их в нетрадиционные для них проблемные зоны — теорию познания, психологии, этику и т. д. (2; 143-150)

Благодаря введению локально-топологического измерения в содержание тех понятий и категорий, которые, казалось бы, изначально лишены внутренних интенций к подобного рода характеристикам, (“личность”, “идеал”, “Абсолют” и т. д.) — появляются новые смысловые возможности. Понятия “место”, “вместимость” и иные этого рода получают в современной философии широкое категориальное содержание, в связи с чем достигается определенная объемность описания, а исследовательские стратегии приобретают более широкий диапазон.

Подобным познавательным приемом воспользовался, в частности, Мераб Мамардашвили: “Лекции о Прусте” этого выдающегося современного философа имеют подзаголовок — “Психологическая топология пути”. (Обратим внимание на то, что в некоторых изданиях этот подзаголовок становится названием книги, выявляя тем самым главный проблемный акцент

содержания его лекций о Прусте). Характерно, что содержание пространства этого пути исследователь, вслед за Прустом, видит как бы пунктирно — в совокупности его основных точек. Поразительно, что таковыми, по Прусту, выступают, как говорит Мамардашвили, “перебои сердца” — особые вспышки “памяти сердца”, моменты превращения прошлого — в “здесь и теперь”. (3; 109) Именно они, согласно мамардашвилиевской концепции, составляют у Пруста топологию пути познания сущности человеческого бытия — познания “единства любви и смерти”.

Этот современный вариант “философии сердца” — также в своем роде способен породить “вспышку памяти”, по крайней мере — исследовательской памяти, поскольку убедительно возвращает нашу мысль к учению “украинского Сократа”. Действительно, “психологическая топология пути” Сквороды имеет своей основой его кордоцентризм, своеобразно развитую вариацию “философии сердца”, порожденную реальностью XVIII в. Не имея своей целью достаточно детальное сопоставление двух вышеобозначенных вариантов — это предмет серьезной специальной работы, — мы, тем не менее, хотели бы здесь отметить следующее. Исследуя специфику видения Мамардашвили — на основе восприятия им прустовской концепции-топологии “памяти сердца”, современный интерпретатор М. В. Мотрошилова в докладе на Философских Чтениях памяти М. К. Мамардашвили 1995 г., в частности, подчеркивала особую трагическую напряженность его содержания. Трагический пафос, действительно, характерен для прустовско-мамардашвилиевского понимания “перебоев сердца” как точек психологической топологии человеческого бытия, как точек, помещающих личность “на грань между жизнью смертью”... (4; 93-96)

Эту специфику “пограничности” мировидения Мамардашвили очень точно обозначил Э. Ю. Соловьев, сопоставляя его не только с классической феноменологией Гуссерля, но и с позднейшим феноменологически-экзистенциальным философствованием (Г. Марсель, О.-Ф. Больнов и др.): “Не состоит ли подлинная неповторимость Мераба не просто в постклассическом интересе к первоочередности сердца, но прежде всего в фиксации инфарктной остроты сердечного переживания?”... (4; 96) Соглашаясь в целом с позициями Н. В. Мотрошиловой и Э. Ю. Соловьева, в чем-то существенно близких, можно отметить, что, в отличие от трагического пафоса “феноменологии сердца” Пруста-Мамардашвили, “философия сердца” украинского мыслителя XVIII в. исполнена “веселия сердечного” и скорее приближается к мировидению другого крупнейшего философа XX века — Габриэля Марселя, о чем мы скажем несколько позднее.

Возвращаясь к характеристике значимости топологической проблематики в современной философии и гуманитарном знании, подчеркнем, что к числу исследователей, широко и успешно применяющих топологические стратегии, могут быть отнесены В. Н. Топоров, А. Я. Гуревич и ряд других выдающихся культурологов. [5] Так, В. Н. Топоров в работах, посвященных

роли пространственного момента в психоментальной структуре человека, исследуя “индивидуальные образы пространства” как пространства семантизированные и, в частности, сакрализованные, опирается в этом плане на М. Хайдеггера.

Последний в связи с этой проблемой писал: “Простор, продуманный до его собственной сути, есть высвобождение мест,... вмещающих явление Бога, мест, покинутых богами, в которых божественное долго медлит с появлением. Простор несет в себе местность, готовящую то или иное обитание. В просторе и сказывается и вместе таится событие. Эту черту пространства слишком часто просматривают... Как сбывается простор? Не есть ли он вмещение... позволения и устройства?” (5; 447)

Среди мыслителей XX века, глубоко осознавших эвристическую значимость пространственных представлений, применяемых в нетрадиционных проблемных областях и нетрадиционными способами, относится и уже упомянутый ранее Габриэль Марсель. Как известно, исследовательская мысль неоднократно обращалась к вопросам о поразительном сходстве между идеями Григория Сковороды и взглядами этого мыслителя. (7) Мы уже отмечали здесь, что общая эмоционально-психологическая установка “украинского Сократа” на “веселие сердечное”, как на идеал гармонии человека с миром и с самим собой, — во многом близка позиции “приветствования бытия” французского мыслителя. Именно поиски душевного равновесия, гармонического восприятия бытия, по Г. Марселю, должны стать основным содержанием усилий человека в самоусовершенствовании, в его “путешествии за пределы” самого себя. (8; 191)

Поэтому, считает Г. Марсель, человеческая активность не должна быть агрессивной, а отношение личности к миру — должно быть в чем-то созерцательным. Глубоко воспринимая христианские ценности, французский философ, как и Г. Сковорода, был далек от ортодоксии: христианский акцент на обесценивание телесного, материального может привести, считает философ, к “греху отвращения к жизни” — “*taedium vitae*”, что таит в себе в условиях XX века большую опасность. Грех этот может быть причиной массовой гибели невинных людей, которые могут стать жертвами разочарованных в жизни самоубийц. Сам по себе же грех “*taedium vitae*”, по Марселю, есть одно из следствий условий жизни “и богатых бездельников, и бесправного пролетариата”, поскольку оба ненормальных образа жизни унижают человеческое достоинство и искажают человека, его внутренний мир, — считает философ. В противовес “греху отвращения к жизни” современного человека, задание философии, в частности, своей собственной философской теории Г. Марсель усматривает в создании “метафизики надежды”, которая, с одной стороны, могла бы научить человека воспринимать жизнь как драму, а с другой, — помочь избежать искушения видеть в этой драме логику абсурда. (9; 311) Именно “метафизика надежды”, считает философ, способна научить человека быть счастливым в пределах его каждодневной жизни

ни, научить его искусству стать человеком-пилигримом, с тем — чтобы мир “греха отворачивания к жизни”, который постоянно “ловит” человека, — “не поймал его”... Уже одно краткое изложение основных идей Габриэля Марселя может дать представление о степени сходства их содержания с мыслями “украинского Сократа” — и не только с его образом мыслей, но и образом жизни. И здесь наиболее существенным является понимание человеческого бытия как путешествия, а самого человека в его духовных усилиях самосовершенствования — как вечного странника. Путешествие — это не только метафора движения, обновления, выхода “за пределы самого себя”. И для Сковороды, и для Марселя странничество — синоним свободы, независимости — во времени, в пространстве как важнейших жизненных измерений. Характерно, что, отвергая определения человека как “*homo sapiens*”, “*homo faber*”, “*homo oeconomicus*”, Г. Марсель считает, что единственным сущностным определением человека, наиболее адекватным его определением именно как живого и действующего является “*homo viator*” — “человек-пилигрим” (8; 86). Именно поэтому топологические аспекты человеческого бытия столь значимы для французского мыслителя XX века, ибо вечное трансцендирование экзистенции за собственные пределы обладает для него и необходимыми пространственными характеристиками, наряду с иными. Не так ли у Сковороды? Вместе с тем, следует обратить внимание на то, что интерес к топологической проблематике может таить в себе соблазн редукции, — легкости “сведенного”, редуцированного объяснения несводимых к “общему топологическому знаменателю” феноменов культуры, особенно феноменов духовного мира. В русле отмеченной нами тенденции к сосредоточению исследовательской мысли на топологических аспектах и возможных опасностях, связанных с ее реализацией, обращение к творчеству Григория Сковороды представляется чрезвычайно актуальным.

Действительно, мысль “украинского Сократа” органично и глубоко топологична, а его жизненные пути всегда были одновременно и путями идейного движения. Тем не менее, предельное сближение физического и духовно-мыслительного странствования, их сведение воедино в пределах его личного жизненного мира не несет на себе печати редуцированности. И в этом — один из главных творческих и жизненных уроков Г. Сковороды. В самом деле, два измерения органично соединены и именно так и только таким образом обращают нас, ангажированных “парадоксальной топологией” мысли Сковороды, — к универсальным предельным основаниям человеческого бытия, единого и нерасчлененного в своей основе. Сторонники редукции, однако, могут попытаться обосновать свой подход условностью редукции как возможного познавательного приема, позволяющего, наряду с другими, сосредоточиться на определенном роде задачах, не выявляемых иным способом. Думается, что в своем “уроке” Сковорода предусмотрел и такую возможность, многократно и всесторонне прорабатывал в своей концепции тему антигетичности бытия и способов его постижения и переживания

ния. Странствия философа проходят между противоположными полюсами: “мир ловил меня, но не поймал” — “нельзя вне себя сыскать” ... полюсами “бегства” — “поиска”. Одновременно блуждания “по лиці землі” — по горизонтали, т. е. топология материального движения, парадоксальным образом становятся погружением в “сердечную бездну” — по вертикали: “О сердце, бездна всех вод и небес ширшая! Сколь ты глубока!” (10, 1; 136) Эта же вертикаль духовных топосов реализуется философом и как движение-взлетание “сердца во высоту, во глубину, в широту бесконечно...” Поразительно при этом, что такое “взлетание” — (не замирание ли?) — сердца” Сковорода связывает с памятью, впрямую задаваясь — знакомым нам по текстам Марселя Пруста и комментировавшего его Мамардашвили - вопросом о том, что есть память, какова ее связь с “перебоями сердца”, какова топология вертикальных “взлетов” (и падений?) “памяти сердца”... Ответить на эти вопросы, как подчеркивает “украинский Сократ”, может только “благодать божия”, глаголющая через человека: “Скажите мне, гости мои, что есть память? Молчите? Я ж вам скажу. Не я же, но благодать божия во мнѣ. Память есть недремлющее сердечное око, призирающее всю твар, незаходимое солнце, просвещающее вселенную. О, память утренняя, яко нетлѣнная крыла! Тобою сердце возлѣтает во высоту, во глубину, в широту бесконечно, быстрее молнии сторично”. (10, 2; 127) Комментируя это высказывание, современный исследователь богословского наследия Сковороды отмечает, что мистическая идея вертикального движения человека к Богу развернута здесь “на глі кенозису александрийського типу”... т. е. в духе александрийской школы неоплатонизма. (11; 375) Продолжая тему антитетичности мира как предпосылки его единства, в интерпретации украинского мыслителя, следует остановиться на широко известном его учении о двух натурах — феноменальном и ноуменальном уровнях. Мир внешний — мир видимости, мнений, теней, тьмы, тлена, мир “земленных земленностей” (“...ах земля прилипчива есть. Не вдруг можно вырвать ногу”). Это — мир мертвых стихий и подлых забав.

Другой мир — мир истины, жизни, обетования, мир внутренний, отождествляемый с Богом, “Мир — город”, мир блаженного покоя и свобода духа. Так же резко-антитетично разделяется Сковородой и специфика странствований по обоим мирам. Странствующие по первому миру подобны “шатающимся по окольным пустыням”, “бродягам и бездомкам, кои расточают сердце свое по пустым посторонностям и собирают “пустошь по околицам”. Странствия по второму миру есть путь “веселия сердечного”: “Не знаешь ли ты, что и самый счастья истинного иск есть то шествие путем Божиим и путем мира, имеющим свои многие ступени?... Не вдруг восходим на всеблаженнейший верх горы...” (10, 1; 333)

Однако антитетичность странствований по разным мирам не исключает их единства: избирая восхождение на гору “пресветлейшего Мир-города”, Сковорода, тем не менее, продолжает свои странствия и по “миру вещей”, а

негативная аналитика внешнего, наружного, здешнего мира не ведет философа к крайностям аскетизма. Более того, своеобразная вторичность материального мира — природы, онтологически и ценностно осмысляемая, не исключает его особой значимости познавательной: “Если нечто узнать хочешь в духе или в истине, усмотри прежде в плоти, в наружности — на ней печатлеемые следы Божии, безвестные и тайные Его премудрости, Его обличающие и будто тропинкой к Нему ведущие”. (10; 1, 301) Вместе с тем идея неразрывной связи невидимой и видимой натур, сближение понятий “Бог” и “мир” вряд ли являются пантеистической констатацией. Напротив, соблазн “растворить” Бога в мире Сковорода называет “идолопоклонением”, “идолобешенством”. Развивая тезис единства двух натур, философ вместе с тем достаточно определенно разделяет материальное и Божественное, говоря о видимой натуре как о “следе”, “тени” невидимой.

В связи с этим, по мнению В. С. Горского, речь может идти не о пантеизме, а об имманентном трансцендентализме Сковороды. (12, 90)

Как известно, учение о двух натурах сложно соотнесено украинским мыслителем с представлением о трех мирах. В связи с этим не только Мир, - большой Мир, но и “мырик” — человек, второй мир в иерархии миров, может и должен стать местом для Бога. Это классически-топологическое допущение — не может быть более убедительного доказательства обоснованности рассмотрения творчества Сковороды сквозь призму топологической проблематики!

Характерно, что “стать местом для Бога” человек, для украинского мыслителя, может и должен — через самопознание: “А ты одно старайся: узнать себя. Как ты сделаешься местом Богу, не слушая нетленного гласа Его?” (10, 1; 200). И еще одна траектория истинного пути — пути самопознания и самоочищения, освобождения в себе места для Бога: “... мети хорошенько дом свой”.

Поставленная таким образом задача соотнесения себя с Абсолютом перекликается с призывом С. Кьеркегора создать место для Бога с помощью погружения в единственность и уникальность (13), а также с мыслью М. Бубера о том, что сыскать великий клад, именуемый полнотой бытия, можно лишь в том месте, где ты стоишь. (14) В таком контексте самопознание становится бытийно-экзистенциальным актом, подвигом веры. Именно в этом смысле оно интерпретируется топологически — как высвобождение пространства, пригодного, чтобы вместить в себя Бога. Трудно бежать от мира, но еще труднее уйти от себя, греховного и несовершенного. Опору в этом странствии человек может найти в “третьем мире” — символическом мире духовной культуры, прежде всего в сакральных текстах Библии. Подобно представлениям о макро- и микромирах, учение Сковороды о “третьем мире” — Библии — также пронизано пространственно-топологическими ассоциациями: “...Библия есть пасха, проход, переход, исход и вход...” (10, 2; 47). Или: “...шатаемся по безчисленным и разнородным книг стадам без меры, без разбору, без гавани.” (10, 2; 36) — констатирует философ, сокрушаясь...

Современным исследователям еще предстоит освоить те бездны и просторы философии “украинского Сократа”, которые непосредственно связаны с актуальной сегодня в различных отраслях гуманитарного знания топологической проблематикой. Данная работа — лишь подступы к такому исследованию.

Литература:

1. Г. Сковорода. Дослідження. Розвідки. Матеріали. К. 1992 г. — 347 с.
2. Акчури И. А. Топология и идентификация личности. //Вопросы философии. 1994 г. № 5. — 143-150 с.
3. Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. Психологическая топология пути. М. 1995 — 547 с. Его же Психологическая топология пути. Лекции о Прусте. М. 1998 г. — 788 с.
4. Мотрошилова Н. С. Феномены воспоминания о смерти и любви в “Лекциях о Прусте” //Произведенное и названное. Философские Чтения, посвященные М. Мамардашвили — 1995 г. — М. 1998 г. — 448 с.
5. Топоров В. Н. Об “индивидуальных образах пространства”: феномен Батенькова. //Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. М. 1995 г. — 427 с. Его же. “Минус” — пространство Сигизмунда Кржижановского. //Там же.
6. Цит. по: Топоров В. Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ. М. 1995 г.
7. Митрович Кирило. Платонічні елементи у філософії Сковороди. //Сковорода Григорій: Дослідження. Розвідки. Матеріали. К. 1992.
8. Marcel G. Od sprzeciwu do wyznania. — Warszawa. 1965
9. Marcel G. Homo viator. — Warszawa. 1959
10. Сковорода Г. С. Сочинения. В 2-х томах. М. 1973 г.
11. Біланюк П. Вступ до богословської спадщини Григорія Сковороди. //Сковорода Григорій: образ мислителя. К. 1997 г. — 455 с.
12. Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. К. 1996 р.
13. Подорога В. А. Жало в плоть. Физическая экономия веры. //Мир Кьеркегора: датские и русские интерпретации творчества Серена Кьеркегора. М. 1994 г. — 206 с.
14. Бубер М. Избранные произведения. Иерусалим. 1991 г. — 362 с.