

УДК 141.4(092)((477)

ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФСЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ Г. СКОВОРОДИ ЯК “ФІЛОСОФІЯ СЕРЦЯ”

Валерій Стеценко

Львівський національний університет імені Івана Франка,
вул.Університетська, 1, м. Львів, 79000, Україна,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Розглянуто особливості філософської теології Г. Сковороди. Проаналізовано специфіку його філософсько-теологічного дискурсу проблем людини та її самопізнання як необхідного шляху досягнення нею дійсної свободи і справжнього щастя, виявом чого є обожнення людини (уподібнення Богу). Досліджено взаємозв'язок вчення мислителя про “дві натури” і “три світи”, “істинну людину” та “сродну працю” з пантеїстичним витлумаченням ідеї Бога, поєднанням раціонального та містичного пояснення біблійної символіки. З'ясовано, що у філософській теології Сковороди філософія людини інтерпретується як “філософія серця”.

Ключові слова: філософська теологія, філософія людини, “філософія серця”, Бог, теозис.

Надзвичайно широким в українській історико-філософській літературі є параметр оцінок як творчості, так і світоглядних орієнтацій талановитого вихованця Києво-Могилянської академії Григорія Савича Сковороди (1722–1794), що народився в козацькій сім'ї на Полтавщині [1–4; 5, с. 109–142; 6–9; 12–17; 19; 21–23; 26–28; 36; 38; 42; 43; 44, с. 333–592]. Д. Чижевський узагалі починає розвиток української філософської думки (професійної. – В.С.) саме з творчості Г. Сковороди [40; 41; 45].

Серед сучасних дослідників найбільш утвердився погляд, що видатний український філософ другої половини XVIII ст. Г. Сковорода, з якого починається доба української класичної філософії, є прямим спадкоємцем філософських традицій Києво-Могилянської академії, зокрема пантеїзму і раціоналізму [5, с. 54–142; 10, с.186–199; 14; 17; 18; 20; 23; 24, с. 85–230; 25; 29, с. 190–194; 34; 35; 37; 39]. По суті, його вчення [17; 20; 24, с. 177–230; 25; 30–33; 34; 37; 39] завершує тривалий історичний період розвитку професійної – “академічної” (духовно-академічної) філософії XVII–XVIII ст. в Україні, репрезентованої філософською (релігійно-філософською) думкою професорів філософії Києво-Могилянської колегії-академії від Й. Кононовича-Горбацького та І. Гізеля до Т. Прокоповича, С. Яворського, М. Козачинського та Г. Кониського [24, с. 85–171]. Що і не дивно, оскільки Г. Сковорода сам тривалий час (щоправда, з декількома великими перервами) вчився у Києво-Могилянській академії, яку, однак, так і не закінчив. Перешкодило його палке бажання повніше пізнати світ і людину,

яке вплинуло на обрання способу життя мандрівного філософа – проповідника гуманістично-просвітницьких ідей [2; 5, с. 125–142; 10, с. 186; 12, с. 750–759; 14, с. 24–40; 17, с. 6–18; 20, с. 181–182; 24, с. 174–176; 29, с. 190; 39, с. 6–18; 40, с. 7–62; 42, с. 9–17; 44, с. 336–353].

Останнє, швидше за все, було зумовлено ще однією тенденцією – антропоцентризму, який поступово утверджувався у філософії Києво-Могилянської академії у першій половині XVIII ст. Наприклад, Г. Кониський у вступі до свого курсу філософії вказує, що її мета – “людське щастя або блаженство. І правильно, бо що інакше, крім філософії, встановиш як добро, все те служить блаженству лише тіла, одна ця пречудова наука живить дух, втішає, робить блаженным, щасливим” [11, с.46].

Так само, як засвідчує перший біограф Г. Сковороди М. Ковалинський, розумів поняття “філософія” і сам мислитель. Філософія, за Г. Сковородою, є саме життя: “Головна мета людського життя. Голова людських справ є дух людини, думки, серце. Кожен має мету в житті, та не кожен має головну мету, тобто не кожен займається головою життя... Філософія, або любов до мудрості, спрямовує все коло справ своїх до тієї мети, щоб дати життя духу нашому, шляхетність серцю, світлість думкам, як голові всього. Коли дух в людині веселий, думки спокійні, серце мирне, – то й усе світле, щасливе, блаженне. Оце і є філософія” [32, с. 465]. Відтак головним предметом філософії мислитель вважав людину.

У цьому на Г. Сковороду, вірогідно, вплинули погляди його вчителів (М. Козачинський, Г. Кониський), які звернулися до етичних проблем, наголошуючи на шляхетній меті філософії – “ощасливити людину” [24, с. 175–176, с. 183–187]. Саме ця “етична лінія” в антропоцентризмі філософії Києво-Могилянської академії, як виглядає, і продовжилася та поглиблено розвинулася у вченні Г. Сковороди.

Як філософ-просвітник і гуманіст, Г. Сковорода присвятив себе передусім вивченню людини, її внутрішнього, духовного світу і постановив собі виробити таку філософію, яка б навчила людину бути щасливою навіть у важких життєвих умовах, навіть тоді, коли її оточують злидні, несправедливість та інші нещастя. Тому своїми творами він учив людей, як їм бути щасливими [5, с. 125–134; 10, с. 186; 12, с. 760–767; 14, с. 190–196; 15, с. 15; 17, с. 39–43; 20, с. 181–200; 24, с. 177; 25; 26; 29, с. 192–193; 30–33; 37; 39, с. 145–148; 40, с. 216–219; 44, с. 584–590]. Звідси – яскраво виражений “етичний антропоцентризм” філософії Григорія Сковороди [24, с. 177–230].

На думку М. Кашуби, Г. Сковорода – перший український мислитель, який так відверто і безпосередньо поставив людину, пошуки її щастя та свободи в центр своїх філософських роздумів, продовживши цим традицію, закладену письменниками-полемістами, діячами братського руху і професорами Києво-Могилянської академії, для яких метою філософії було “щасливе, блаженне, людське життя”. Але Г. Сковорода виділяється у цьому ряду саме тим, що, вважаючи предметом філософії людину, зосередив усю свою увагу на проблемі людини, підпорядкувавши цій головній (етико-антропологічній) проблемі всі інші (онтологічно-натурфілософські та гносеологічно-пізнавальні) філософські питання [24, с. 7].

Відтак головною проблемою філософії цього оригінального мислителя є проблема людини, її щастя та шляхів його досягнення [5, с. 125–142; 10, с. 186;

14; 17; 20; 24, с. 177–230; 25; 30; 37; 39; 40; 44, с. 333–592]. Така проблема органічно випливає з пантеїзму філософської системи Г. Сковороди, зокрема, з його раціоналістично-пантеїстичного вчення про “дві природи” і “три світи” [5, с. 109–115; 10, с. 187–199; 18; 24, с. 177–201; 25; 29, с. 192–193; 31–34; 37; 39–41; 44, с. 333–592].

Ці два твердження, на думку українських дослідників, ніби дві лінії, що наскрізь пронизують усю філософську систему, все вчення Г. Сковороди [18; 24, с. 177–201; 29, с. 192–193; 31–35; 37; 39; 40]. А стрижнем цього вчення є людина, але не як суспільна істота, а людина “внутрішня” (невидима натура, сутність людини – її серце, думки, дух) – духовний світ людини, яку філософ-просвітник вважає головною, справжньою, “істинною людиною”, прирівнюючи її до Бога [31, с. 161, с. 172]. Усе вчення мислителя, наголошують дослідники, спрямоване на пошуки цієї “істинної”, справжньої людини в кожному індивіді [10, с. 186; 16; 18; 20; 23; 24, с. 177–201, с. 215–230; 25; 35; 37; 40].

Цій меті слугує вже сама вчення Г. Сковороди про “двонатурність” світу і людини. Мислитель роздвоює загальний об’єкт своїх філософських роздумів (усе існуюче) і конкретний, головний предмет своєї філософії (людину) на видимому і невидимому природи, зосереджуючи увагу саме на останній, якій віддає перевагу через те, що отожднює її з Богом, який “все створіння пронизує і утримує; всюди завжди був, є і буде” [31, с. 145–146]. Цим положенням своєї концепції “істинної людини” Г. Сковорода, по суті, обґрунтовує її визначальне, головне місце в людині як її другої, справжньої, невидимої природи – “божественної сутності” в ній, на відміну від другорядної, не суттєвої її зовнішньої оболонки – видимої природи.

Це логічно випливає з роздумів мислителя про видимому і невидимому природу, з яких видно, що визначальною, головною у співвідношенні цих двох природ для нього є саме натура невидима (Бог, “божественна сутність” в усіх речах видимого світу) як вічне начало всього сутнього. Зокрема, думку про те, що основою Всесвіту, всіх його речей, їхнім вічним началом, діяльною і рушійною силою є саме невидима натура (Бог, Дух), Г. Сковорода обґрунтовує у діалозі “Наркіс” (“Нарцис”). Мислитель пише, що невидимість “першенствує” в усіх речах матеріального світу і в самій людині, вона утримує і формує все існуюче [31, с. 165]. Ми не знаємо жодної речі, жодної істоти, в якій би “Бог не правив за голову і замість начала” [31, с. 167]. Подібну думку мандрівний філософ розвиває також у своїй “Розмові, названій алфавіт, або буквар миру”, в якій стверджує, що Бог є “вічна голова і таємний закон у створіннях”. Цей закон – божественна природа (“божественна сутність”) – невидима натура, яка вічна і не підлягає тлінню, є основою і початком усього, а сама не має ні початку, ні кінця [31, с. 414].

Своєю чергою, міркування Г. Сковороди про видимому і невидимому природу стали важливою відправною віхою у його наступних роздумах стосовно проблеми людини, коли поряд із вченням про “дві природи”, він запропонував другу, теж у своїй основі ідеалістичну теорію “трьох світів”. Перший із них – макрокосм, який не має меж, безмежний Всесвіт, або “великий світ”, що складається “із численних світ-світів”. Два інших – “окремі й малі світи”, перший з яких – це “мікркосм, тобто світик, маленький світ або людина”, а другий – “світ символічний, тобто

Біблія” – це частини великого світу [32, с. 137]. І кожен такий світ має в собі два натури: зовнішню, видиму – матеріальну – і внутрішню, невидиму – духовну [24, с. 189–201; 29, с. 192–193].

Центром філософської теорії “трьох світів” Г. Сковорода є малий світ – людина, мікрокосм. У своєму трактуванні малого світу він відновив традицію поглядів античних, середньовічних та ренесансних мислителів на людину як частину космосу, яка має ту саму природу, що й макрокосм [24, с. 195]. Слідуючи цій давній традиції, український мислитель був також переконаний, що людина (мікрокосм) є відображенням великого світу (макрокосму): “Все твоє лахміття, весь бовван твій, світ цей” [32, с. 32].

Звідси великий світ – макрокосм – Усесвіт – цікавить Г. Сковорода лише тому, що він відображений у людині – мікрокосмі. Людина як мікрокосм у розумінні філософа містить цілий світ, повторює в собі всі особливості макрокосму. Оскільки вона потенційно є всім, то Г. Сковорода проголошує людину центром, в якому сходяться всі проблеми земного життя, діяльності й пізнання [24, с. 197; с. 200]. Тому й головним змістом філософії він вважав не пізнання світу речей, законів природи, а вивчення світу людини, розкриття її сутності та з’ясування шляхів й умов, які можуть зробити людину щасливою [24, с. 196].

Виходячи з “двонатурності” (подвійної сутності) світу і людини, Г. Сковорода наголошує, що кожна людина має як свою зовнішню, “плотську” природу, так і свою внутрішню, духовну сутність. З них саме цю другу, невидиму натуру, духовну, “божественну сутність” людини – “внутрішню”, “істинну людину” філософ визнає головною, справжньою в ній, коли роздумує в “Нарцисі”: “Як це можливо, що людиною є не зовнішня, чи крайня її плоть, як народ вважає, а глибоке серце чи думка її: вона-то якраз є найбільшою (найточнішою) людиною і головою. А зовнішній вигляд її є не що інше, як тінь, п’ята і хвіст” [31, с. 161]. Відтак, як наголошує Д. Чижевський, оскільки у всіх видах буття визначальною є не зовнішня, а внутрішня природа, невидима натура, то цей принцип поділу світу на дві натури і співвідношення між ними Сковорода застосовує і до людини. Згідно з цим принципом, людина має центральне значення у світі через поєднання в собі двох натур, однак не тілесної і духовної природи, а своєї “зовнішньої людини” (тіла і “поверхні” душі) та “внутрішньої людини” (її живого духу – глибокого серця і думок) – “істинної людини” [40, с. 104].

Проте, відповідно до теорії “двох натур”, видима натура є лише “тінню” невидимої натури – “божественної сутності” в ній. Так само і людина є лише тінню власної справжньої – “внутрішньої”, “істинної людини” в ній [31, с. 172]. Тож, як вказує автор у “Нарцисі”, така дійсна, справжня людина залишається таємницею, яку приховує в собі “зовнішня людина”: “Ти – сон істинної твоєї людини... Ти ніщо, а вона в тобі – сутність” [31, с. 163]. Ось чому через те, що для Г. Сковорода людина у значенні мікрокосму виступає мірою всього існуючого, він вимагає від неї, перш ніж пізнавати великий світ (макрокосм – Всесвіт) і символічний світ Біблії, пізнати і зрозуміти саму себе. А пізнати саму себе для людини, за логікою концепції філософа, – це якраз означає пізнати свою другу, невидиму внутрішню, духовну натуру, тобто свою справжню (“божественну”) сутність – “істинну людину” в собі [31, с. 172].

Ідея “внутрішньої” – “істинної людини” – це центральна ідея етичного вчення Г. Сковороди. Мету, сенс людського життя мислитель бачить у тому, що кожен повинен знайти в собі та перетворитися в “істинну людину”, народжену від Бога (Бога в собі), тобто пізнати і створити себе як духовну особистість, наділену “божественною сутністю”. У багатьох діалогах філософа простежуємо думку, що невидима натура – “істинна людина” – це сам Бог, Христос. Усі люди, за Сковородою, тотожні в Христі не лише образно, але й насправді, дійсно, реально. Він закликає: “Віriamo лише, що Бог є во плоті людській. Дійсно він є у видимій плоті нашій – нематеріальний у матеріальній, вічний у тлінній, один у кожному з нас і цілий у всякому...” [31, с. 180]. Звідси мета людини – “...пізнати себе й зрозуміти Бога, пізнати й зрозуміти точну людину, весь ...обман від її тіні, на якій всі зупиняємось. Але ж істинна людина і Бог є одне і те ж” [31, с. 172].

Вчення про дві натури, яке Г. Сковорода розробив для обґрунтування своєї концепції сутності людини (мікрокосму – малого світу), послідовно застосував і до інших виділених ним світів – великого (Всесвіту – макрокосму) та символічного світу (Біблії). Зокрема, саме з міркувань з’ясування місця людини як мікрокосму в загальній світобудові мислитель приділяє увагу і макрокосму – великому світу (Всесвіту), відображенням якого вважав людину. Великим світом він називав увесь світ речей, природу, Всесвіт, застосовуючи до нього також терміни “старий світ”, “всезагальний світ”, “світ світів”, “все-все”, “універсум” тощо. З огляду на те, що люди пізнають світ-макрокосм, Г. Сковорода називає його “старим світом”. Він існує всюди, видимий і відомий усім, співвідносячись із “новим”, невидимим – божественним світом, як тінь із деревом. Старий світ – Всесвіт – видимий світ, за Г. Сковородою, – це лише тінь нового світу – “тінь Бога” [32, с. 148], “дим вічності” [32, с. 33].

Учення про великий світ – макрокосм – у філософській системі Г. Сковороди тісно пов’язане з вченням про людину як малий світ – мікрокосм. У своєму існуванні мікрокосм підлягає тим же законам, що й Усесвіт. Однак законам природи підлягає тільки “зовнішня людина” – її тіло і душа (“поверхня душі”) – видима натура [24, с. 197]. Справжня ж (“істинна людина”) – її серце, думки, в яких полягає сутність людини як такої, а не її “зовнішня плоть”, – це “головна людина” [31, с. 160]. Тіло людини – це те видиме, що огортає дійсну людську природу – невидиму натуру, і воно як будь-яке видиме є лише “тінь” і “сон”, а наші думки, серце – “крила душі” – наша сутність, бо “істинне сутне є те, що під його покровом ховається” [31, с. 163].

Серце для Г. Сковороди, як зауважують дослідники, завжди було осередком усього чистого, вічного, доброго [15, с. 14–15; 24, с. 22–225; 36, с. 207–208]. Це засвідчує вся сквородинівська концепція “істинної людини”, через що в українській історико-філософській літературі Г. Сковороду цілком правомірно зараховують до найяскравіших представників української традиції “філософії серця”.

Із творів видатного українського філософа особливо помітно, як вплинуло дуже на його вчення про людину Святе Письмо християнства [30–33]. Біографи Г. Сковороди та дослідники його творчої спадщини одноставно зазначають,

що Святе Письмо було для нього найкращим другом, зіркою, що вказує дорогу до Царства Божого [14, с. 47–48; 32, с. 442]. По суті, вся творчість великого українського мислителя насичена живодайними “соками”, пронизаними духом Біблії, яка детермінувала його спосіб мислення, була імперативом, творчим кредо, матрицею й кодом, альфою і омегою його роздумів [9, с. 12–15; 28, с. 348–352; 38, с. 23–44; 43, с. 288–299]. Тому не випадково, що поряд із макрокосмом (Всесвітом) і мікрокосмом (людиною), Г. Сковорода визнавав й існування ідеального світу символів Біблії, який також має дві натури – зовнішню (видиму – текст) і внутрішню (невидиму – Божу істину), а відтак – здатний бути засобом пізнання як природи, людини і Всесвіту, так і самої невидимої, вічної (божественної) натури. Згідно з мислителем, символічний світ Святого Письма – це своєрідна енциклопедія морально-пізнавального досвіду людства, яка веде людський “розум у поняття вічної натури, прихованої в тлінній так, як малюнок у своїх фарбах” [32, с. 137].

Як наголошують дослідники, виділення Біблії в окремий символічний світ та відповідне символічне розуміння й витлумачення її текстів давало можливість Г. Сковороді узгоджувати твердження Святого Письма із засадами його філософії. Відтак і він сам, наслідуючи мову Біблії, теж говорить образами й символами, шукає докази своїм роздумам у довільних аналогіях та алегоріях, що так характерно для його стилю мислення [13, с. 198–205; 19, с. 215–217; 22, с. 285–291; 24, с. 193, 203, 208, 209, 214; 28, с. 348–351; 38, с. 23–44]. На його думку, використання такого алегорично-символічного методу для розуміння істинного змісту Біблії, прихованого за видимим, робить її важливим джерелом пізнання людиною світу і самої себе [31, с. 251–252]. Як зазначає філософ, побачити приховане за видимим словом, знаком чи образом – це значить “... при відомому зрозуміти невідоме, а з наявного, наче з високої гори, розумний промінь як праволучну стрілу в ціль пускати у віддалену таємничість... Звідси народилося слово символ” [31, с. 295].

Особливу цінність Святого Письма для людини Г. Сковорода бачив у тому, що Біблія подібна до мудрого і передбачливого господаря, що наперед планує життя своєї родини. Він наголошував, що – це такий “ліхтар”, який виблискує “божим світлом”, справжня “аптека для душі”, де багато ліків він різних “хвороб” – життєвих негараздів. Тому попри своє критичне ставлення до зовнішнього, буквального змісту Біблії, мислитель твердив, що проникнення в її справжню суть – це та “гавань”, що лікує душу людини, вселяє в її серце спокій, радість і справжнє блаженство [32, с. 83] – “мир, що перевершує будь-який розум” [32, с. 84].

Отже, пізнати прихований смисл Біблії, увійти в її символічний світ для Г. Сковороди означало, як бачимо, знайти мир, спокій, втіху, радість і блаженство – справжню “духовну гавань” у буремному морі великого і злого світу. Відтак пізнання символічного світу Святого Письма мислитель розцінював як один із шляхів до щастя людини. Зокрема, у свій праці “Кільце” він пропонує таке символічне прочитання і розуміння текстів Біблії і водночас наголошує на проблемі людського щастя, яке, на переконання мандрівного філософа, не в званнях, посадах, грошах і т. ін., а в серці кожного, хто зрозумів себе, своє поклонання і здобув “мир душевний”. Саме з цього погляду, вважає Г. Сковорода,

“Біблія є книга богословська, що веде нас тільки до відання Божого, покинувши все тлінне” [33, с. 396].

Інший шлях, який був ніби доповненням до пізнання Святого Письма, великий український мислитель накреслив для людини у самопізнанні сенсу (смислу) і мети свого життя, свого призначення та свого місця у світі. Оскільки Г. Сковорода переконаний, що “істинна людина” – це серце і думки в людині, то з його вислову “істинна людина і Бог є одне й те ж” [31, с. 172] впливає, що серце і думки є Богом у людині. Тож призначення самопізнання людини у тому, щоби пізнати і зрозуміти себе саму, тобто своє серце, свої думки, свою духовну сутність – Бога в собі.

Звідси й уявлення філософа про справжнє щастя і дійсну свободу такої духовно багатой особистості, яка знайшла в собі Бога (“божественну сутність”). Як зауважує М. Кашуба, предметом його роздумів упродовж усього життя було не буремне море людських пристрастей, а тиха, спокійна “духовна гавань”, де можна заглибитись у себе, відчувати своє духовне “я”, знайти своє щастя – життєвий кураж і покликання – “сродну працю” [24, с. 179]. Така “гавань” – блаженство, духовна насолода, коли “дух в людині веселий, думки спокійні, серце мирне”, а в душі панує “душевна міць”, – на думку Г. Сковороди, і є справжньою (духовною) свободою людини [32, с. 465; 33, с. 340].

Так уперше в українській філософії вчення Г. Сковороди підносить людину до розуміння її як духовної особистості. У цьому насамперед його оригінальність і новизна, у цьому його крок уперед, на відміну від своїх учителів із Києво-Могилянської академії [24, с. 177–179]. До цього варто додати, що яскраво виражений “етичний антропоцентризм” його філософії, предметом якої була людина, на нашу думку, доводить, що вона є справжньою “філософією людини”, яка у своєму розумінні людини як духовної особистості – “внутрішньої людини” – продовжує традицію екзистенційної філософії людини, започатковану ще релігійними мислителями Київської Русі, до того ж саме в її “релігійно-філософському (богословсько-філософському) контексті.

Отже, на нашу думку, таку “філософію людини” Г. Сковороди, зокрема його концепцію “внутрішньої людини”, викладено передусім у формі філософсько-теологічного дискурсу – філософської теології. Тому визначення місця філософської теології у філософській системі Г. Сковороди, з’ясування, у чому полягають особливості філософсько-теологічного дискурсу мислителя, загалом поглиблене й об’єктивне вивчення його філософсько-релігійної (богословсько-філософської) спадщини в контексті проблем сучасного філософсько-теологічного дискурсу, безумовно, постають актуальними завданнями українських дослідників.

З огляду на це, перспективними виглядають, зокрема, дослідження релігійно-філософської й богословської проблематики в творчості Г. Сковороди, що були останні два десятиріччя в розвідках таких авторів, як В. Нічик [18], Я. Стратій [35], М. Попович [23], В. Шевченко [43], Н. Горбач [6], Т. Грибков [7], Н. Левченко [13], М. Абисова [1], І. Ісиченко (архієпископ Ігор) [9], В. Милусь [16], Г. Паласюк [19], Р. Піч [21], С. Повторева [22], В. Прокопенко [25], І. Пукас [26–28], Л. Ушкалов [38], О. Тимченко [36] та багатьох ін. До цього переліку варто також додати попередні праці П. Біланюка [3; 4], Д. Чижевського [40; 41; 45], В. Шаяна [42], В. Єрна [44].

Особливу увагу дослідників привертає та обставина, що, вважаючи головним предметом своєї філософії людину, Г. Сковорода, своєю чергою, найістотнішим у ній самій визнає емоційно-вольове джерело і єство (центр) її живого духу – “серце”. Воно є визначальним поняттям для всієї філософії людини українського мислителя, а надто для його ідеї “істинної людини”, оскільки Бог “всередині нас є, у серці нашому” [31, с. 163]. Зауважимо, що та вирішальна роль, яку відіграють у філософії людини Г. Сковороди серце і думки як “Бог в людині”, спрямовуючи її до справжнього щастя і дійсної свободи, дають поважні підстави багатьом українським дослідникам вважати видатного філософа першим відомим представником самобутньої традиції “філософії серця” в українській релігійно-філософській (філософсько-богословській) думці [7; 8; 15; 16; 26; 36].

На наш погляд, “філософія серця” Г. Сковороди, власне, і є такою оригінальною філософсько-теологічною формою (філософською теологією) викладу ним своєї філософії людини. Цікаво, що, незважаючи на свою оригінальність і національну самобутність, вона має паралелі й у західноєвропейській філософії. Наприклад, в одній із своїх розвідок В. Мельник звертає увагу на цікаву співзвучність ідей, започаткованих в європейській філософії Б. Паскалем, у філософській концепції якого поняттю “серце” належить визначальна роль, і розвинутих в українській філософській традиції, починаючи з філософії Г. Сковороди, де одним із стрижневих понять є “серце”. Саме тому, акцентує дослідник, філософію українства (додамо – саме релігійну філософію – В.С.) і називають “філософією серця” [15, с. 14].

Крім того, як наголошує В. Мельник, філософські системи Б. Паскаля і Г. Сковороди близькі у тому, що мають чітко виражену екзистенційно-антропологічну вимірність й спрямування на розв’язання етико-гуманістичної проблематики, вирішуючи сенсовизначальні проблеми людини через апеляцію до внутрішнього духовного центру людського буття – “серця”. Дослідник також зазначає, що у Б. Паскаля справжнє знання про світ позбавлене раціоналістичних конструкцій, відтворюється “логікою серця”, якому притаманні “перші начала” буття, що мають можливості відкривати реальність завдяки “очевидності” [15, с. 14]. А така містична “логіка серця”, безумовно, характерна і для представників української “філософії серця”, де Г. Сковорода навряд чи є винятком. Тож цілком можна погодитися з висновком іншого дослідника, В. Ільїна, що в “такому аспекті проблематики Б. Паскаля (внутрішній “світ серця”, суб’єктивність істини... тощо) наближена до традиції ірраціонально-містичного світобачення української філософії (П. Могила, Г. Сковорода)” [8, с. 96].

Думки про наявність містицизму у філософській рефлексії Г. Сковороди висловлювало багато дослідників його творчості – В. Ерн [44], Д. Чижевський [41; 45], П. Біланюк [3; 4], В. Шаян [42], Р. Піч [21], Т. Грибков [7] та ін. Зокрема, Д. Чижевський вважав, що філософське вчення українського мандрівного філософа виходить із німецької містики – ідей М. Екгарта, Я. Беме. В. Шаян стверджує, що вчення Г. Сковороди – це синтез етики й метафізики, віри і релігії, містики, символіки та есхатології. Р. Піч доводить, що видатному філософу притаманне романтичне трактування міфу, в основі якого бажання до поєднання з Богом.

Як свідчить перший біограф Г. Сковороди М. Ковалинський, потяг до містики у мислителя з'явився тоді, коли "...він кинув себе на волю Творця, повністю піддавшись... любові божій, щоб промисел Його (Бога) розпоряджався ним, як своїм знаряддям... як хоче" [30, с. 16]. На думку Т. Грибкова, містицизм Г. Сковороди виявляє себе у його особливому ставленні до світу, прагненні відкрити своїм філософуванням справжній духовний світ, а особливо у його неортодоксальному пантеїстичному трактуванні Бога як "невидимої природи". М. Кашуба та І. Пукас вказують на елементи містицизму у сквородинівському трансценденталізмі концепції самопізнання людини, особливо в ідеї теозису [24, с. 220–225; 26, с. 54–60].

Цими та деякими іншими своїми рисами "філософія серця" українського мислителя, безумовно, відрізняється від західноєвропейської традиції "філософії серця". Зокрема, В. Мельник наголошує, що у "філософії серця" Б. Паскаля більше акцентується на гносеологічно-пізнавальних можливостях "інтуїції серця", у чому, очевидно, простежують вплив картезіанства, тоді як у "філософії серця" Г. Сковороди спрямованість філософування на "пізнай себе" окреслює не стільки гносеологічні орієнтації, скільки прагнення до пізнання свого внутрішнього духовного стану, завдяки якому відкривається прихована сутність світу. До того ж, зауважує дослідник, "філософія серця" Б. Паскаля, незважаючи на гуманістичне спрямування, загалом має трагедійно-песимістичний відбиток (суперечливість людського буття, "пригніченість" життя перед лицем смерті тощо), тоді як "філософія серця" Г. Сковороди пронизана оптимізмом, вірою в щасливу долю людини, а головне – вірою в можливість морально-духовного самовдосконалення людини [15, с. 15].

Саме на цю віру (характерну для християнської культури мислення – В. С.), як виглядає, спирається сквородинівська концепція самопізнання людини як її богопізнання (пізнання Бога, "божественної суті" у своєму серці). Виходячи з теорії "двох натур" у всьому суцюзі, Г. Сковорода вважає, що самопізнання людини починається з того, що вона вчиться розділяти себе, пізнавати в собі дві природи – видиму, тлінну ("зовнішню людину") і невидиму, духовну, істинну свою суть ("внутрішню людину"). "Розділи себе, щоб пізнати себе... Роздивись, що в тобі підле, а що цінне" [31, с. 246]. "Пізнай себе, розлучивши між мужем крові і мужем божим..." [31, с. 247]. Отже, пізнання "внутрішньої людини" – це пізнання людиною Бога, який і є в людині "істинною людиною": "Всюди є Бог... Та де ж тобі ближче Його шукати як не в тобі самому...? А якщо знайдеш, тоді Він тобі, а ти Йому з'явишся" [31, с. 246].

Водночас, наскільки важливим є пізнання Бога як Закону існування всього макрокосму, настільки ж важливим для людини є пізнати себе саму, тобто своє серце, свої думки – свою духовну сутність. Адже це дає змогу знайти "святе й божественне серед себе", тому що Бог "всередині нас є, у серці нашому" [31, с. 163]. Як висловився з цього приводу А. Пашук, пізнання Бога людиною в середині самої себе означає, по суті, осягнення й утвердження в собі таких морально-етичних засад, як добро, правда, справедливість та інших чеснот, які є основоположними для життя такої правдивої – "істинної людини" [20, с. 185]. Щастя і свобода в такій людині є в ній самій і не залежать ні від матеріальних благ, ні соціального статусу [29, с. 193].

Так, у пантеїстично-етичній концепції людського самопізнання Г. Сковороди пізнання Бога – богопізнання – постає як пізнання людиною тотожних Богів світу і самої себе, де самопізнання відтак виступає як шлях до свободи і щастя людини [24, с. 215–230]. Цей трансценденталізм самопізнання людини у філософа, безперечно, містить у собі певний містичний зміст. Пізнаючи себе, людина оновлюється, знаходить у собі другу, “нетлінну”, “істинну людину”, яка є її вищою частиною: “Частина моя ти, Господи” [31, с. 416].

Власне, таким наскрізь пронизаним містикою підсумком пошуків людиною Бога в собі, у своєму серці, за Г. Сковородою, є теозис – “обоження”, преображення людини земної в небесну, її уподібнення Богу, у чому й полягає вище щастя та свобода духовної особистості. Тому, мабуть, не буде перебільшенням твердження, що теозис є центральною ідеєю філософсько-теологічного дискурсу Г. Сковороди, для якого такою “воскреслою”, “вдруге народженою”, оновленою в результаті цього перетворення “людиною є не зовнішня чи крайня її плоть, як народ вважає, а глибоке серце чи думки її: вона-то якраз є найточнішою людиною і головою. А зовнішній її вигляд є не що інше, як тінь, п’ята і хвіст” [31, с. 161]. Відтепер її волею стає божественна воля, вона набуває тих моральних якостей, які мислитель приписує Богові, а вчинки, керовані її власною божественною волею, стають мудрими і добрими, погодженими зі світовим Божим Законом [24, с. 225].

Органічною складовою частиною теозису (перетворення, “обоження”) “істинної людини” є проголошена Г. Сковородою ідея “сродної” (спорідненої) праці”. Філософ зазначає, що це стан, “коли людина не за своїми примхами і не за чужими порадами, а вникнувши в саму себе й прислухавшись до Святого Духа, що живе в ній і її кличе, слідує за його таємним помахом, береться й дотримується тієї посади, до якої у світі народилася, призначена до того самим Всевишнім” [31, с. 418]. Відтак покликання до тієї чи тієї праці, спорідненість із тим чи тим способом життя, які приносять найвищу насолоду і втіху, “веселість”, “радість”, “кураж”, є, згідно з мислителем, істинним “Богом” в людині, умовою її щастя і свободи [31, с. 244].

Отже, як бачимо, таке визначальне місце поняття серця в концепції “істинної людини” Г. Сковороди дає цілком обґрунтовані підстави розглядати його філософію людини як особливу форму філософської теології – “філософію серця”. Своєю чергою, цю екзистенціально-гуманістичну філософську теологію (“філософію серця”) Г. Сковороди можна також визначити як “філософію богошукання” – таку невід’ємну складову частину його філософії людини, в якій “пізнати себе” – це пізнати божественне в собі. Не випадковим, з огляду на цей філософсько-теологічний характер та мету філософської системи великого українського мислителя, виглядає і взаємозв’язок у ній вчення про “дві природи” і “три світи”, “істинну людину” та “сродну працю” з пантеїстичним витлумаченням ідеї Бога та самої людини, поєднання раціонального та ірраціонально-містичного дискурсу зі символічно-алегоричним методом тощо.

Література

1. Абисова М. Діалог у творах Сковороди як шлях пізнання Бога // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2008 рік]. Львів: Логос, 2008. Кн. II. С. 3–9.

2. *Багалій Д.* Український мандрований філософ Григорій Сковорода. К.: Наук. думка, 1992.
3. *Біланюк П.* Вступ до богословської спадщини Григорія Сковороди // Сковорода Григорій: образ мислителя. К.: Наук. думка, 1997. С. 361–384.
4. *Біланюк П.* Григорій Сковорода – філософ чи богослов? // Богословія. Рим, 1970. Т. XXXIV. С. 244–253.
5. Від Вишенського до Сковороди (з історії філософської думки на Україні XVI–XVIII ст.). К.: Наук. думка, 1972.
6. *Горбач Н.* Поняття Бога в творчій спадщині Г. Сковороди // Історія релігій в Україні: [праці XII-ї міжн. наук. конф. (Львів, 20–24 травня 2002 р.)]. Львів: Логос, 2002. Кн. II. С. 348–355.
7. *Грибков Т.* Про містичний світогляд Григорія Сковороди // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2004 рік]. Львів: Логос, 2004. Кн. II. С. 233–238.
8. *Ільїн В.* Апологія ірраціонального. Філософія для тебе. К.: Вид-во Європ. ун-ту, 2005.
9. *Ісиченко І.* Григорій Сковорода і патристична традиція // Григорій Сковорода і антична культура : [тези доповідей науково-практичної конференції, присвяченої 200-річчю від дня народження Г.С. Сковороди (19 листопада 2002 р.)]. Х., 2002. С. 12–15.
10. Історія української філософії : хрестоматія. – Львів: ВЦ ЛНУ імені Івана Франка, 2004.
11. *Кониський Г.* Філософські твори : у 2 т. К.: Наук. думка, 1990. Т. 1.
12. *Лаврецький С.* Український філософ Григорій Савич Сковорода // Правда. Львів, 1894. Т. 23. Вип. 69. С. 750–767.
13. *Левченко Н.* Пошуки рецесивної моделі світу в тексті Святого Письма як домінуючий концепт творчості Григорія Сковороди // Література. Фольклор. Поетика : [збірник наук. праць]. К.: Акцент, 2005. Вип. 21. Ч. 1. С. 198–205.
14. *Махновець Л.* Григорій Сковорода: біографія. К. : Наук. думка, 1972.
15. *Мельник В.* Проблема раціональності та її співвідношення з ірраціональним // Вісник Львівського університету. Серія філос. науки, 2011. Вип. 14. С. 7–16.
16. *Милусь В.* Релігійна філософія Григорія Сковороди // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник. 2008 рік]. Львів: Логос, 2008. Кн. II. С. 236–242.
17. *Мишанич О.* Григорій Сковорода. Нарис життя і творчості. К. : Обереги, 1994.
18. *Нічик В.* Проблема Бога і світу в творах Г.С. Сковороди // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали: [зб. наук. праць]. К.: Наук. думка, 1992. С. 69–79.
19. *Паласюк Г.* Про характер біблійної символіки у Г. Сковороди // Різдво Христове : [статті й матеріали]. Львів : Логос, 2001. С. 215–217.
20. *Пашук А.* Проблема “истинного человека” у філософській концепції Григорія Сковороди // ЗНТШ. Львів, 1991. Т. ССХХІІ. С. 181–200.
21. *Піч Р.* Сковородинський міф про Наркіса в світлі романтичної концепції міфотворчості // Сковорода Григорій: образ мислителя. К.: Наук. думка, 1997. С. 361–384.
22. *Повторева С.* Інтерпретація символізму Біблії у творчості Г. Сковороди і сучасний філософсько-теологічний дискурс // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2008 рік]. Львів: Логос, 2008. Кн. II. С. 285–291.

23. Попович М. Сковорода і богослов'я // Григорій Сковорода: філософія свободи. К.: Майстерня Білецьких, 2007. С.175–186.
24. Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст. Львів: Логос, 1998.
25. Прокопенко В. Метафізика людини Г. Сковороди та світова традиція // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Х., 1993. С. 23–31.
26. Лукас І. Вчення Григорія Сковороди про обоження (Θεώσιον) // Вісник Львівського університету. Серія філософські науки, 2006. Вип.9. С. 144–152.
27. Лукас І. Ідея Бога в розумінні Григорія Сковороди // Релігієзнавчі студії. Вип. 2: [зб. наук. статей]. Львів: Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. С. 54–60.
28. Лукас І. Святе Письмо як основа віровчення християн у творчості Г. Сковороди // Історія релігій в Україні: [наук. щорічник. 2004 рік]. Львів: Логос, 2004. Кн. II. С. 348–352.
29. Семчишин М. Тисяча років української культури: історичний огляд культурного процесу. К.: АТ “Друга рука”; МП “Фенікс”, 1993.
30. Сковорода Г. Пізнай в собі людину. Львів: Логос, 1995.
31. Сковорода Г. Повне збір. творів : у 2 т. К.: Наук. думка, 1972. Т. 1.
32. Сковорода Г. Повне збір. творів : у 2 т. К.: Наук. думка, 1972. Т. 2.
33. Сковорода Г. Твори: у 2 т. К.: АТ “Обереги”, 1994. Т.1.
34. Софронова Л. Три мира Григорія Сковороды. М.: Индрик, 2002.
35. Стратій Я. Концепція Бога у філософії Г. Сковороди та її зв'язок з попереднім розвитком української думки // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали : [зб. наук. праць]. К.: Наук. думка, 1992. С.79–89.
36. Тимченко О., Тимченко Т. Теологічні проблеми формування духовності людини в українській “філософії серця” // Історія релігій в Україні: [праці XI-ї Міжнар. наук. конф. (Львів, 16–19 травня 2001 р.)]. Львів: Логос, 2001. Кн. II. С. 206–210.
37. Ткачук О. Філософія Г. Сковороди як система // Мультиверсум, 1999. № 6. С. 182–192.
38. Ушкалов Л. Біблійна герменевтика Григорія Сковороди на тлі українського барокового богومислення // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: нова серія. Х., 1999. Т. 8. С. 23–44.
39. Ушкалов Л., Марченко О. Нариси з філософії Григорія Сковороди. Х.: Основа, 1993.
40. Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди. Варшава, 1934.
41. Чижевський Д. Філософічна метода Сковороди // ЗНТШ. Львів, 1930. Т. ХСІХ. Ч. 1. С.145–171.
42. Шаян В. Григорій Сковорода – лицар святої борні. Гамільтон, 1984.
43. Шевченко В. Святе Письмо і творчість Г. Сковороди: погляд релігієзнавчий // Історія релігій в Україні : [наук. щорічник. 2009 рік. Львів: Логос, 2009. Кн. II. С. 288–299.
44. Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. Мн.: Харвест ; М.: АСТ, 2000.
45. Tschizewskij D. Skovoroda: Dichter, Denker, Mistiker. München, 1974.

**PHILOSOPHY OF A HUMAN
IN THE PHILOSOPHICAL THEOLOGY
OF HRYHORIY SKOVORODA AS “A PHILOSOPHY OF HEART”**

Valeriy Stetsenko

Ivan Franko National University of Lviv,
Universytetska Str., 1, Lviv, 79000, Ukraine,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru

Peculiarities of philosophical theology of Hryhoriy Skovoroda are considered. The author analyses a specifics of philosophical and theological discourse of human self-knowledge as a determined path of discovering of true freedom and happiness. A result of this self-knowledge is theosis of a person. Also there is researched A correlation of study of a thinker about “two natures”, “three worlds”, “true nature (person)” and “similar work” with the pantheistic interpretation of the idea of God, combination of rational and mystical explanation of a Bible symbolics. Philosophy of a human in philosophical theology of Skovoroda is manifested as “a philosophy of heart”.

Key words: philosophical theology, philosophy of a human, “a philosophy of heart”, God, theosis.

*Стаття надійшла до редколегії 15.06.2012
Прийнята до друку 26.06.2012*