

Роман Галуйко, Валерій Стеценко

## «Філософія людини та серця» Г. Сковороди як філософська теологія

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 у вітчизняній 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. Д. Чижевський узагалі починає розвиток української філософської думки (професійної – *авт.*) саме з творчості Г. Сковороди.

Серед сучасних дослідників найбільш утвердилась позиція, згідно з якою видатний український філософ другої пол. XVIII ст. Г. Сковорода, з котрого починається доба української класичної філософії, є прямим спадкоємцем філософських традицій Києво-Могилянської академії, зокрема, пантеїзму і раціоналізму<sup>1</sup>. По суті, його вчення 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. Що і не дивно, оскільки Г. Сковорода сам довгий 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 Сковородою способу життя мандрівного філософа – проповідника гуманістично-просвітницьких ідей.

Останнє найімовірніше, було викликane ще однією тенденцією – антропоцентризму, який поступово утверджувався в філософії Києво-Могилянської академії у першій пол. XVIII ст. До прикладу, Г. Кониський у вступі до свого курсу філософії зазначає, 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»<sup>2</sup>.

Так само, як засвідчує перший біограф Г. Сковороди М. Ковалинський, розумів поняття «філософія» і сам мислитель. Філософія, згідно зі 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»<sup>3</sup>. Відтак головним предметом філософії мислитель вважав людину.

У цьому на Г. Сковороду, вірогідно, вплинули погляди його учителів (М. Козачинський, Г. Кониський), котрі підкреслено звернулися до етичних проблем, наголошуючи на шляхетній меті філософії – «ошасливити людину». Саме ця «етична лінія» в антропоцентризмі філософії Києво-Могилянської академії, як виглядає, і була продовжена та знайшла свій поглиблений розвиток 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 скрутних життєвих умовах, навіть тоді, коли її оточують злидні, несправедливість та інші нещастя. Тому своїми творами він учив співвітчизників, як їм бути щасливими. Звідси – яскраво виражений «етичний антропоцентризм» філософії Григорія Сковороди.

На думку М. Кашуби, Г. Сковорода – перший український мислитель, який так відверто і безпосередньо поставив людину, пошуки її щастя та свободи в центрі 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

ую свою увагу на проблемі людини, підпорядкувавши цій головній (етико-антропологічній) справі всі інші (онтологічно-натурфілософські та гносеологічно-пізнавальні) філософські питання<sup>4</sup>.

Відтак основною проблемою філософії цього оригінального мислителя є проблема людини, її щастя та шляхів його досягнення. Ця проблема органічно впливає з пантеїзму філософської системи Г. Сковороди, зокрема, з його раціоналістично-пантеїстичного вчення про «дві натури» і «три світи».

Ці два твердження, на думку вітчизняних дослідників, є ніби дві лінії, що наскрізь пронизують всю філософську систему, все вчення Г. Сковороди<sup>5</sup>. 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<sup>6</sup>. Усе вчення мислителя спрямоване на пошуки цієї «істинної», справжньої людини в кожному індивіді.

Цій меті слугує вже само вихідне покликання Г. Сковороди про «двонатурність» світу і людини: мислитель роздвоює загальний об'єкт своїх філософських роздумів (все існуюче) і конкретний, головний предмет своєї філософії (людину) на видиму і невидиму натури, зосереджуючи свою увагу саме на останній, котрій віддає перевагу тому, що ототожнює її з Богом, який «все створіння пронизує і утримує; всюди завжди був, є і буде»<sup>7</sup>. Цим положенням своєї концепції «істинної людини» Г. Сковорода, посути, обґрунтовує її визначальне, головне місце в людині як її другої, справжньої, невидимої натури – «божественної сутності» в ній, на відміну від другорядної, не суттєвої її зовнішньої оболонки – видимої натури.

Це логічно виходить із роздумів мислителя про видиму і невидиму натуру, з яких видно, що визначальною, головною у співвідношенні цих двох натур для нього є саме натура невидима (Бог, «божественна сутність» в усіх речах видимого світу) як безпочаткове, вічне начало всього сутнього. Зокрема, думку про те, що основною Всесвіту, всіх його речей, їхнім вічним началом, діяльною і рушійною силою є саме невидима натура (Бог, Дух), 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<sup>8</sup>. Ми не знаємо жодної речі, жодної істоти, в якій би «Бог не правив за голову і замість начала»<sup>9</sup>. Подібну думку мандрівний філософ розвиває також у своїй «Розмові, названій алфавіт, або буквар миру», де 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 всього, а сама не має ні початку, ні кінця<sup>10</sup>.

У свою чергу, ці міркування Г. Сковороди про видиму і невидиму природу стали важливою відправною віхою у його наступних роздумах стосовно проблеми людини, коли поряд із вченням про «дві природи», він висунув другу, також в своїй основі ідеалістичну теорію «трьох світів». Перший з них – макрокосм, якому не має меж, безмежний Всесвіт, або «великий світ», що складається «із численних світ-світів». Два інших – «окремі і малі світи», перший з яких – це «мікрокосм, тобто світик, маленький світ або людина», а другий – «світ символічний, тобто Біблія» – це частини великого світу<sup>11</sup>. І кожен такий світ має в собі дві природи: зовнішню, видиму – матеріальну і внутрішню, невидиму – духовну.

Центром філософської теорії «трьох світів» Г. Сковороди є малий світ – людина, мікрокосм. У своєму трактуванні цього малого світу він відновив традицію поглядів античних, середньовічних та ренесансних мислителів на людину як частину космосу, котра має ту саму природу, що й макрокосм<sup>12</sup>. Дотримуючись цієї давньої традиції, український мислитель був також переконаний, що людина (мікрокосм) є відображенням великого світу (макрокосму): «Все твоє лахміття, весь бовван твій, світ цей»<sup>13</sup>.

Звідси великий світ – макрокосм – Всесвіт цікавить Г. Сковороду 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 Сковорода проголошує людину центром, у якому сходяться всі проблеми земного життя, діяльності і пізнання. Тому й основним змістом філософії мислителя вважав не пізнання світу речей, законів природи, а вивчення світу людини, розкриття її сутності та з'ясування шляхів і умов, які можуть зробити людину щасливою<sup>14</sup>.

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 природу, 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»<sup>15</sup>. Відтак, як підкреслює 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 завдяки поєднанню 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»<sup>16</sup>.

Проте, відповідно 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<sup>17</sup>. Тож, як вказує Г. Сковорода у «Нарциси», така дійсна, справжня людина залишається таємницею, яку приховує в собі «зовнішня людина»: «Ти – сон істинної твоєї людини... Ти ніщо, а вона в тобі – сутність»<sup>18</sup>. Ось чому через те, що для Сковороди 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<sup>19</sup>.

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 і перетворитися в «істинну людину», народжену від Бога (Бога в собі), тобто – пізнати і створити себе як духовну особистість, наділену «божественною сутністю». У багатьох діалогах Сковороди простежується думка, що невидима натура – «істинна людина» – це сам Бог, Христос. Усі люди, згідно з Сковородою, тотожні в Христі не лише образно, але й насправді, дійсно, реально. Він закликає: «Віримо 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...»<sup>20</sup>. 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»<sup>21</sup>.

Вчення про дві натури, яке Г. Сковорода розробив для обґрунтування своєї концепції сутності людини (мікрокосму – малого світу), він послідовно застосовував і до інших виділених ним світів – великого (Всесвіту – макрокосму) та символічного світу (Біблії). Зокрема, саме з міркувань з'ясування місця людини як мікрокосму у загальній світобудові мислитель приділяє увагу і макрокосмові – великому світові (Всесвіту), відображенням якого вважав людину. Великим світом Сковорода називав весь світ речей, природу, Всесвіт, застосовуючи до нього також терміни «старий

світ», «всезагальний світ», «світ світів», «все-все», «універсам» тощо. З огляду на те, що люди пізнають світ-макрокосм, Г. Сковорода називає його «старим світом». Він існує всюди, видимий і відомий всім, співвідносячись із «новим», невидимим – божественним світом, як тінь із деревом. Старий світ – Всесвіт – видимий світ, згідно зі Сковородою, – це лише тінь нового світу – «тінь Бога»<sup>22</sup>, «дим вічності»<sup>23</sup>.

Вчення про великий світ – макрокосм у філософській системі Г. Сковороди тісно пов'язане з ученням про людину як малий світ – мікрокосм. У своєму існуванні мікрокосм підлягає тим же законам, що й Всесвіт. Однак законам природи підлягає тільки «зовнішня людина» – її тіло і душа («поверхня душі») – видима натура<sup>24</sup>. Справжня ж («істинна людина») – її серце, думки, в яких полягає сутність людини як такої, а не її «зовнішня плоть», – це «головна людина»<sup>25</sup>. Тіло людини – це те видиме, що огортає дійсну людську природу – невидиму натуру, і воно як всяке видиме є лише «тінь» і «сон», а наші думки, серце – «крила душі» – наша сутність, бо «істинне сутне є те, що під його покровом ховається»<sup>26</sup>.

Серце для Сковороди, як зауважують дослідники його творчості, завжди було осередком усього чистого, вічноо, доброго. Це засвідчує вся сквородинська концепція «істинної людини», через що у вітчизняній історико-філософській літературі Г. Сковороду цілком правомірно зараховують до найяскравіших представників української традиції «філософії серця»<sup>27</sup>.

З творів видатного українського філософа особливо помітно, який величезний вплив на його вчення про людину справило Святе Письмо християнства – Біблія. Біографи Г. Сковороди та дослідники його творчої спадщини одноставно відзначають, що Святе Письмо було для нього найкращим другом, зіркою, що вказує дорогу до Царства Божого<sup>28</sup>, по суті, вся творчість великого українського мислителя насичена живодайними «соками», просякнута духом Біблії, котра детермінувала його спосіб мислення, виступала імперативом, творчим кредо, матрицею й кодом, альфою і омегою його роздумів<sup>29</sup>. Тому не випадково, що поряд з 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 переконанням Сковороди, 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 в своїх фарбах»<sup>30</sup>.

Як підкреслюють дослідники, виділення Біблії в окремих – символічний світ та відповідне – символічне розуміння й витлумачення її текстів давало можливість Сковороді узгоджувати твердження Святого Письма із засадами його філософії. Відтак і сам мислитель, наслідуючи мову Біблії, також говорить образами й символами, шукає докази своїм роздумам у довільних аналогіях та алегоріях, що так характерно для його стилю мислення. На переконання Г. Сковорода, використання такого алегорично-символічного методу для розуміння істинного змісту Біблії, прихованого за видимим, робить її важливим джерелом пізнання людиною світу і самої себе<sup>31</sup>. Як наголошує 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»<sup>32</sup>.

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», котрий виблискує «божим світлом», справжня «аптека для душі», де багато ліків від різних «хвороб» – життєвих негараздів. Тому при всьому своєму критичному ставленні до зовнішнього, буквального змісту Біблії, мислитель твердив, що проникнення в справжню суть Святого Письма – це та «гавань», що лікує душу людини, вселяє в її серце спокій, радість і справжнє блаженство<sup>33</sup> – «мир, що перевершує будь-який розум»<sup>34</sup>.

Отже, пізнати прихований смисл Біблії, увійти в її символічний світ для Г. Сковорода означало, як бачимо, знайти мир, спокій, втіху, радість і блаженство – справжню «духовну гавань» в буремному морі великого і злого світу. Відтак пізнання символічного світу Святого Письма мислитель розцінював як один із шляхів до щастя людини. Зокрема, у своїй праці «Кільце» Г. Сковорода пропонує таке символічне прочитання і розуміння текстів Біблії, а разом ставить у повний голос проблему людського щастя, яке, на переконання мандрівного філософа, не в званнях, посадах, грошах і т.п., а в серці кожного, хто зрозумів себе, своє покликання і здобув «мир душевний». Саме з цієї точки зору, вважає Сковорода, «Біблія є книга богословська, що веде нас тільки до відання Божого, покинувши все тлінне»<sup>35</sup>.

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»<sup>36</sup> виходить, що серце і думки є Богом в людині. Тож призначення самопізнання людини полягає у тому, щоби пізнати і зрозуміти себе саму, тобто своє серце, свої думки, свою духовну сутність – Бога в собі.

Звідси і уявлення Сковороди про справжнє щастя і дійсну свободу такої духовно багатой особистості, яка знайшла в собі Бога («божественну сутність»). Як підкреслює М. Кашуба, предметом роздумів філософа впродовж всього життя було не буремне море людських пристрастей, а тиха, спокійна «духовна гавань», де можна заглибитись у себе, відчутти своє духовне «я», знайти своє щастя – життєвий кураж і покликання – «сродну працю»<sup>37</sup>. Така «гавань» – блаженство, духовна насолода, коли «дух в людині веселий, думки спокійні, серце мирне», а в душі панує «душевна міць», на думку Сковороди, і є справжньою (духовною) свободою людини<sup>38</sup>.

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 вперед у порівнянні зі своїми учителями з Києво-Могилянської академії<sup>39</sup>. До цього варто додати, що яскраво виражений «етичний антропоцентризм» філософії Сковороди, предметом якої була людина, на нашу думку, доводить, що вона є справжньою «філософією людини», котра в своєму розумінні людини як духовної особистості – «внутрішньої людини» («истиннагочеловька») продовжує традицію екзистенційної філософії людини, започатковану ще релігійними мислителями Київської Русі, до того ж саме у її «релігійно-філософському (богословсько-філософському) контексті.

Отже, на нашу думку, ця «філософія людини» Г. Сковороди, зокрема його концепція «истиннагочеловька», викладається українським мислителем 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, постає актуальним завданням вітчизняних дослідників.

З огляду на це, перспективними виглядають, зокрема, дослідження релігійно-філософської й богословської проблематики в творчості Г. Сковороди, що мали місце останні два десятиріччя в розвідках таких авторів, як В. Нічик, Я. Стратій, М. Попович, В. Шевченко, Н. Горбач, Л. Ушкалов, та багатьох ін. До цього переліку варто також додати попередні праці П. Біланюка, Д. Чижевського, В. Ерна.



Особливу увагу дослідників привертає та обставина, що, вважаючи головним предметом своєї філософії людину, Г. Сковорода, у свою чергу, головним, 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»<sup>40</sup>. Зауважимо, що та вирішальна роль, яку відіграють у філософії людини Г. Сковорода серце і думки як «Бог в людині», спрямовуючи її до справжнього щастя і дійсної свободи, дають поважні підстави багатьом вітчизняним дослідникам вважати видатного філософа першим відомим представником самобутньої традиції «філософії серця» в українській релігійно-філософській (філософсько-богословській) думці.

На наш погляд, «філософія серця» Г. Сковорода, власне, і є такою оригінальною філософсько-теологічною формою (філософською теологією) викладу ним своєї філософії людини. Цікаво, що, попри всю свою оригінальність й національну самобутність, вона знаходить паралелі і у західноєвропейській філософії. Приміром, в одній із своїх розвідок В. Мельник звертає увагу на цікаву співзвучність ідей, започаткованих в європейській філософії Б. Паскалем, у філософській концепції якого поняттю «серця» належить визначальна роль, і розвинутих в українській філософській традиції, починаючи з філософії Г. Сковорода, де одним із стрижневих понять є «серце». Саме тому, наголошує дослідник, філософію українства (додамо – саме релігійну філософію – *авт.*) і називають «філософією серця»<sup>41</sup>.

Окрім того, як підкреслює В. Мельник, філософські системи Паскаля і Сковорода 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 наголошує, що у Б. Паскаля справжнє знання про світ позбавлене раціоналістичних конструкцій, відтворюється «логікою серця», котрому притаманні «перші начала» буття, що володіють можливостями відкривати реальність завдяки «очевидності»<sup>42</sup>. А така містична «логіка серця», безумовно, характерна і для представників української «філософії серця», де Сковорода навряд чи є виключенням. Тож цілком можна погодитися з висновком іншого дослідника, В. Ільїна, що в «такому аспекті проблематика Б.Паскаля (внутрішній «світ серця», суб'єктивність істини ... тощо) наближена до традиції ірраціонально-містичного світобачення української філософії (П.Могила, Г.Сковорода)»<sup>43</sup>.

Думки про наявність містицизму у філософській рефлексії Г. Свороди висловлювало багато дослідників його творчості – В. Ерн, Д. Чижевський, П. Біланюк, В. Шаян, Р. Піч, Т. Грибков та ін. Зокрема, Д. Чижевський вважав, що філософське вчення українського мандрівного філософа виходить з німецької містики – ідей М. Екгарта, Я. Беме. В. Шаян стверджує, що вчення 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»<sup>44</sup>. 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 натури». М. Кашуба та І. Пукас вказують на елементи містицизму у сквородинському трансценденталізмі концепції самопізнання людини, особливо в ідеї теозису<sup>45</sup>.

Цими та деякими іншими своїми рисами «філософія серця» українського мислителя, безумовно, відрізняється від західноєвропейської традиції «філософії серця». Зокрема, В. Мельник підкреслює, що у «філософії серця» Б. Паскаля більше акцентується на гносеологічно-пізнавальних можливостях «інтуїції серця», у чому, очевидно, простежується 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, підкреслює дослідник, «філософія серця» Паскаля, незважаючи на гуманістичне спрямування, загалом має трагедійно-песимістичний відбиток (суперечливість людського буття, «пригніченість» життя перед лицем смерті тощо), тоді як «філософія серця» Сковороди пронизана оптимізмом, вірою в щасливу долю людини, а головне – вірою в можливість морально-духовного самовдосконалення людини<sup>46</sup>.

Саме на цю віру (характерну для християнської культури мислення – *авт.*), 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, 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»<sup>47</sup>. «Пізнай себе, розлучивши між мужем крові і мужем божим...»<sup>48</sup>. 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»<sup>49</sup>.

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 дозволяє знайти «святе й божественне серед себе», тому що Бог «всередині нас є, у серці нашому»<sup>50</sup>. 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»<sup>51</sup>. Щастя і свобода в такій людині є в ній самій і не залежать ні від матеріальних благ, ні соціального статусу.

Таким чином, у пантеїстично-етичній концепції людського самопізнання Г. Сковороди пізнання Бога – богопізнання постає як пізнання людиною тотожних Богові світу і самої себе, де самопізнання відтак виступає як шлях до свободи і щастя людини. Цей трансценденталізм самопізнання людини у Сковороди, безперечно, містить в собі певний містичний зміст. Пізнаючи себе, людина оновлюється, знаходить в собі другу, «нетлінну», «істинну людину», яка є її вищою частиною: «Частина моя ти, Господи»<sup>52</sup>.

Власне, таким наскрізь просякнутим містикою підсумком пошуків людиною Бога в собі, у своєму серці, за 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»<sup>53</sup>. 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<sup>54</sup>.

Органічною складовою теозису (перетворення, «обожнення») «істинної людини» є проголошена Сковородою ідея «сродної» (спорідненої) праці». Філософ вказує на те, 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, слідуючи за його таємним помахом, береться й дотримується тієї посади, до якої у світі народилася, призначена до того самим Всевишнім»<sup>55</sup>. Відтак покликання до тієї чи іншої праці, спорідненість з тим чи іншим способом життя, які приносять найвищу насолоду і вітху, «веселість», «радість», «кураж», є, з погляду мислителя, істинним «Богом» в людині, умовою її щастя і свободи<sup>56</sup>.

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». У свою чергу, цю екзистенціально-гуманістичну філософську теологію («філософію серця») Г. Сковороди можна також визначити як «філософію богошукання» – таку невід’ємну складову 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 натури» і «три світи», «істинну людину» та «сродну працю» з пантеїстичним витлумаченням ідеї Бога та самої людини, поєднання раціонального та ірраціонально-містичного дискурсу з символічно-алегоричним методом тощо.

<sup>1</sup> Історія української філософії: Хрестоматія / Упоряд. М.В. Кашуба. – Львів: Вид. центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2004. – с.186-199; Семчишин М. Тисяча років української культури: історичний огляд культурного процесу. – К.: АТ «Друга рука»; МП «Фенікс», 1993. – С.190-194.

<sup>2</sup> Кониський Г. Філософські твори: у 2 т. / Г. Кониський. – К.: Наукова думка, 1990. – Т. 1. – С.46.

<sup>3</sup> Сковорода Г. Повне збір. творів: у 2 т. – К.: Наук. думка, 1972. – Т.2. – С.465.

<sup>4</sup> Проблема людини в українській філософії XVI – XVIII ст. / І.С. Захара, М.В. Кашуба, О.В. Матковська. – Львів: Логос, 1998. – С.7.

<sup>5</sup> Семчишин М. Тисяча років української культури: історичний огляд культурного процесу. – К.: АТ «Друга рука»; МП «Фенікс», 1993. – С.192-193.

<sup>6</sup> Сковорода Г.– Повне збір. творів: у 2 т. – К.: Наук. думка, 1972. – Т.1. – С.161, 172.

<sup>7</sup> Там само. – С.145-146.

- <sup>8</sup> Там само. – С.165.
- <sup>9</sup> Там само. – С.167.
- <sup>10</sup> Там же. – С.414.
- <sup>11</sup> Сковорода Г.– Т.2. – с.137.
- <sup>12</sup> Проблема людини в українській філософії... – С.195.
- <sup>13</sup> Сковорода Г. – Т.2. – С.32.
- <sup>14</sup> Проблема людини в українській філософії... – С.196.
- <sup>15</sup> Сковорода Г.– Т.1. – С.161.
- <sup>16</sup> Чижевський Д. Філософія Г.С. Сковороди. – Варшава, 1934. – С.104.
- <sup>17</sup> Сковорода Г. – Т.1. – С.172.
- <sup>18</sup> Там само. – С.163.
- <sup>19</sup> Там само. – С.172.
- <sup>20</sup> Там само. – С.180.
- <sup>21</sup> Там само. – С.172.
- <sup>22</sup> Сковорода Г.– Т.2. – С.148.
- <sup>23</sup> Там само. – С.33.
- <sup>24</sup> Проблема людини в українській філософії... – С.197.
- <sup>25</sup> Сковорода Г.– Т.1. – С.160.
- <sup>26</sup> Там само. – С.163.
- <sup>27</sup> Мельник В. Проблема раціональності та її співвідношення з ірраціональним // Вісник Львівського університету. Серія філос. науки. – 2011. – Вип. 14. – с.14-15; Проблема людини в українській філософії... – С.224-225.
- <sup>28</sup> Махновець Л. Григорій Сковорода: біографія. – К.: Наук. думка, 1972. – С.47-48; Сковорода Г. – Т.2. – С.442.
- <sup>29</sup> Ушкалов Л.В. Біблійна герменевтика Григорія Сковороди на тлі українського барокового богомислення // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: нова серія. – Х., 1999. – Т.8. – С.23-44; Шевченко В. Святе Письмо і творчість Г. Сковороди: погляд релігієзнавчий // Історія релігій в Україні: наук. щорічник. – Львів: Логос, 2009. – Кн.ІІ. – С.288–299.
- <sup>30</sup> Сковорода Г. – Т.2. – С.137
- <sup>31</sup> Сковорода Г. – Т.1. – С.251-252.
- <sup>32</sup> Там само. – С.295.
- <sup>33</sup> Сковорода Г. – Т.2. – С.83.
- <sup>34</sup> Там само. – С.84.
- <sup>35</sup> Сковорода Г. Твори: у 2 т. – К.: АТ Обереги, 1994. – Т.1. – С.396.
- <sup>36</sup> Сковорода Г. – Т.1. – С.172.
- <sup>37</sup> Проблема людини в українській філософії... – С.179.
- <sup>38</sup> Сковорода Г. – Т.2. – с.465.
- <sup>39</sup> Проблема людини в українській філософії... – С.177-179.
- <sup>40</sup> Сковорода Г. – Т.1. – С.163.
- <sup>41</sup> Мельник В. Проблема раціональності... – С. 14.
- <sup>42</sup> Там само. – С.14.

- <sup>43</sup> Ільїн В. Апологія ірраціонального. Філософія для тебе. – К.: Вид-во Європ. ун-ту, 2005. – С.96.
- <sup>44</sup> Сковорода Г. Пізнай в собі людину. – Львів: Логос, 1995. – С.16.
- <sup>45</sup> Проблема людини в українській філософії... – С.220-225; Пукас І. Вчення Григорія Сковороди про обожнення (Иеюуѳу) // Вісник Львівського університету. Серія: філос. науки. – 2006. – Вип.9. – С.144-152.
- <sup>46</sup> Мельник В. Проблема раціональності... – С.15.
- <sup>47</sup> Сковорода Г. – Т.1. – С.246.
- <sup>48</sup> Там само. – С.247.
- <sup>49</sup> Там само. – С.246.
- <sup>50</sup> Там само. – С.163.
- <sup>51</sup> Пашук А. Проблема «истиннагочеловька» у філософській концепції Григорія Сковороди // ЗНТШ. – Львів, 1991. – Т. ССXXII. – С.185.
- <sup>52</sup> Сковорода Г. – Т.1. – С.416.
- <sup>53</sup> Там само. – С.161.
- <sup>54</sup> Проблема людини в українській філософії... – С.225.
- <sup>55</sup> Сковорода Г. – Т.1. – С.418.
- <sup>56</sup> Там само. – С.244.

## SUMMARY

Roman Galuiko, Valerij Stetsenko

### The Philosophy of Human and Heart of Hryhorij Skovoroda as Philosophical Theology

The peculiarities of philosophical theology of Hryhorij Skovoroda are considered. Specifics of philosophical and theological discourse of human problems and his/herself-knowledge as a necessary way of achieving true freedom and happiness are analyzed. Result of this self-knowledge is theosis of person. Communication between doctrines of «two natures», «true man», «three natures», «akin work» and pantheistic interpretation of idea of God are investigated. Philosophy of human in philosophical theology of Skovoroda is manifested as «philosophy of heart».

*Keywords:* philosophical theology, philosophy of human, «philosophy of heart», God, theosis