

УДК 141.4(092)(477)

ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФСЬКОЇ ТЕОЛОГІЇ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

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 дійсної свободи і справжнього щастя, виявом чого є обожнення людини (уподібнення Богу). Досліджено взаємозв'язок учення 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 Г. Сковорода інтерпретує філософію людини як “філософію серця”.

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

Унікальний феномен Григорія Савича Сковороди (1722–1794) здавна привертає до себе виняткову увагу. Проте, незважаючи на всі дифірамби на адресу цього великого мислителя та тривалу традицію вивчення його життя і творчості, він залишається однією з найбільш загадкових, а відтак – не до кінця досліджених та не повною мірою оцінених постатей української культури й філософії [2; 4; 5, с. 109–142; 6; 10, с. 186–199; 12; 14; 17; 20; 24, с. 174–230; 25; 29, с. 190–194; 30–35; 37; 39–42; 44, с. 333–592; 45]. Доказом цього, зокрема, є те, що у величезному масиві дослідницької літератури як тільки по-різному не називали багатогранного філософа: то пантеїстом, то матеріалістом і мало не атеїстом, критиком Біблії або, навпаки, – християнським мислителем чи навіть винятково богословом; то моралістом-гуманістом, персона-лістом або філософом серця, то просвітником-раціоналістом, а то – релігійним містиком [3; 4; 5, с. 109–142; 7; 8, с. 96; 9; 12; 14; 15, с. 14–15; 16–18; 20; 21; 23; 25; 27; 29, с. 192–193; 35; 36; 41; 42; 45].

Щоправда, в українській дослідницькій літературі склався більш-менш сталий стереотип інтерпретації Г. Сковороди як мандрівного філософа, просвітника-гуманіста – першого серед українських мислителів, для якого філософія стала не лише професією, а й способом життя, котрий був і назавжди залишився в історії духовної культури України “українським Сократом” [2; 5, с. 134–142; 10, с. 186; 12; 14; 17; 18; 20; 24, с. 174; 29, с. 190; 34; 35; 39; 40; 44, с. 333–592]. Згідно з цією концепцією, видатний український філософ є прямим спадкоємцем філософських традицій і тенденцій Києво-Могилянської академії, зокрема, пантеїзму і раціоналізму [5, с. 54–142; 24, с. 85–230]. 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, що вплинуло на вибір 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].

Життєва позиція філософа, швидше за все, була зумовлена ще однією тенденцією – антропоцентризмом, який поступово утверджувався у філософії Києво-Могилянської академії у пер. пол. XVIII ст. У центрі уваги її професорів у цей час, як наголошує М. Кашуба, була людина, її земне життя, потреби і турботи. Тож філософію вони викладали як науку, що допомагає людині орієнтуватися в житті [24, с. 175]. 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.

Однак серед професорів Академії в роки навчання Г. Сковороди переважав інтерес до природничих наук, тому проблему людини, незважаючи на введення на початку XVIII ст. в академічні курси розділу етики, викладали переважно в межах онтологічної (натурфілософської) і логіко-гносеологічної проблематики [5, с. 96–109; 10, с. 186; 24, с. 175–176]. Проте зацікавлення Г. Сковороди далеко не завжди збігалися з такою орієнтацією. Йому ближчими були християнський гуманізм патристики (християнізованого неоплатонізму) східних Отців Церкви, етика античних мислителів Сократа й особливо Епікура, з яким мислителя єднала переконаність, що найвище щастя полягає у духовній насолоді, в духовному мирі та спокої – “куражі” [5, с. 109–142; 10, с. 186; 24, с. 174, 181–187].

Ось чому на Г. Сковороду, вірогідно, вплинули погляди тільки тієї невеликої групи професорів Академії, його учителів (М. Козачинський, Г. Кониський), які, на відміну від інших, звернулися до етичних проблем, наголошуючи на шляхетній меті філософії – “ошасливити людину” [24, с. 175–176, 183–187]. Саме цю “етичну лінію”, яка спиралася на традицію етики епікуреїзму, в антропоцентризмі філософії Києво-Могилянської академії, як виглядає, продовжив та поглиблено розвинув у своєму вченні Г. Сковорода.

Як філософ-просвітник, на якого з усіх зовнішніх впливів західноєвропейської раціоналістичної філософії різних епох (Відродження, Реформації, епохи Раціоналізму, доби Просвітництва Нового часу), сприйнятих викладачами та вихованцями Київської академії, найбільше вплинули ренесансно-гуманістичні ідеї, реформаційно-християнський та просвітницький гуманізм, Г. Сковорода присвятив себе передусім вивченню людини, її внутрішнього, духовного, світу і постановив виробити таку філософію, яка б навчила людину бути щасливою (зокрема, його вчення про “сродну працю”, “істинну” – “внутрішню”, духовну

людину тощо) всупереч різним несприятливим зовнішнім життєвим обставинам, навіть у важких умовах, тоді, коли оточують нестатки, 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 Г. 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 він 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 впливає 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].

Так, уже в першому філософському творі Г. Сковороди “Вхідні двері до християнської доброчесності” суть його концепції “двох натур” відображена так: “Весь світ складається з двох натур: одна – видима; друга – невидима. Видима натура називається створіння, а невидима – Бог. Ця невидима натура, або Бог, все створіння пронизує і утримує; всюди завжди був, є і буде. Наприклад: тіло людське видно, а пронизуючий і утримуючий його розум – не видимий. З цієї причини у стародавніх Бог називався розум всесвітній. Для нього у них були різні імена, наприклад: натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна та інші. У християн же для нього імена такі: дух, Господь, цар, Отець, розум, істина. Два останніх імені – розум і істина – видаються більш властивими, оскільки розум взагалі нематеріальний, а істина вічним своїм буттям цілком суперечить непостійній субстанції... Щодо видимої природи, то у неї теж не одне ім’я, наприклад: субстанція, або матерія, земля, плоть, тінь та ін.” [31, с. 145–146].

Подібно квінтесенцію вчення про “три світи” Г. Сковорода виклав у творі “Потоп зміїний”: “Суть же три світи. Перший є всезагальний і світ населений, де живе все народжене. Цей складений із численних світ-світів і є великий світ. Інші два суть окремі і малі світи. Перший – мікрокосм, тобто світик, маленький світ або людина. Другий світ символічний, тобто Біблія. В населеному тому світі сонце є його оком, і око ж є сонцем. А як сонце є глава світу, тоді не дивно, що людина названа мікрокосм, тобто маленький світ. А Біблія є символічний світ, тому що в ній зібрані небесних, земних і потойбічних створінь фігури, щоб вони були монументами, які ведуть наш розум у поняття вічної природи, прихованої в тлінній так, як малюнок у своїх фарбах” [32, с. 137].

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, 172]. Усе вчення мислителя, акцентують дослідники, спрямоване на пошуки цієї “істинної”, справжньої людини в кожному індивіді [10, с. 186; 16; 18; 20; 23; 24, с. 177–201, 215–230; 25; 35; 37; 40]. Звідси й уявлення Г. Сковороди про справжнє щастя і дійсну свободу такої духовно багатой особистості, яка знайшла в собі Бога (“божественну сутність”). Як наголошує М. Кашуба, предметом роздумів філософа впродовж усього життя було не буремне море людських пристрастей, а тиха, спокійна “духовна пристань”, де можна заглибитись у себе, відчути своє духовне “я”, знайти своє щастя – життєвий кураж і покликання – “сродну працю” [24, с. 179]. Така “пристань” – блаженство, духовна насолода, коли “дух у 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 вперед порівняно зі своїми учителями з 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 в своєму розумінні людини як духовної особистості – “внутрішньої людини” (“істинного чоловіка”) продовжує традицію екзистенційної філософії людини, започатковану ще релігійними мислителями Київської Русі.

Звичайно, і розглянута вище версія пояснення суті та особливостей філософування Г. Сковороди далека від ідеальної, хоча б тому, що розкриває його як переважно філософську систему, не враховуючи того, що релігійно-філософські й навіть богословські проблеми, які у ній постійно розглядаються, варто аналізувати й у контексті філософської теології мислителя, яку вони, безперечно, сукупно складають. Адже Г. Сковорода, як свідчать численні дослідження, безумовно, був різним у своїх поглядах і переконаннях – водночас і глибоко віруючим, переконаним християнином і просвітником-гуманістом, і навіть релігійним вільнодумцем [7; 12; 14; 16–18; 20; 21; 23; 26; 27; 35; 36; 39; 40–43; 44, с. 333–592; 45]. Тож усе це важливо враховувати для забезпечення належної об’єктивності й більшої повноти та всебічності досліджень філософської спадщини мислителя.

Наприклад, важко заперечити те, що, виражаючи невдоволення ортодоксальністю християнства, догматизмом і авторитаризмом офіційного богослов’я, Г. Сковорода, як свідчить зміст його творів, був релігійним вільнодумцем, одним із проявів чого є його пантеїзм [30–33]. На думку М. Кашуби, “вільнодумство Сковороди у трактуванні відношення людини і Бога базується на його пантеїзмі, що проявився в отождненні Бога не лише з людиною, а й природою, Всесвітом, розумом Всесвіту, духом” [24, с. 223]. Але критичний підхід до ортодоксального богословського пояснення християнської релігії не виводив його за її межі. Він лише прагнув (цілком у дусі раціоналістичної філософії Нового часу, насамперед філософської думки доби Просвітництва) раціоналістично, морально-етично витлумачити головні положення християнського віровчення, а також символічно розглянути зміст біблійних оповідей, послуговуючись алегорично-символічним методом для розкриття прихованого “істинного” (справжнього) змісту Святого Письма [5, с. 116–125, 12; 13; 17; 18; 19; 22; 23; 24, с. 177–214; 25; 27; 28; 34; 35; 37; 38; 43]. А, наприклад, антиклерикалізм Г. Сковороди як філософа-просвітника був тісно пов’язаний із його ідеєю “сродної праці”.

Водночас своє особисте життя він розглядав як життя мудреця-вчителя, який постійно перебуває у спілкуванні та зв'язках із Богом. Відтак передусім Г. Сковорода все ж таки був, мабуть, віруючим філософом, який щиро поділяв християнський світогляд [1; 3; 4; 9; 13; 16; 21; 22; 26–28; 41–43; 45]. Як і його вчителі й попередники – професори Києво-Могилянської академії, у тогочасних умовах він просто не міг не бути релігійним мислителем. А традиційною формою “філософської мови” того часу якраз і була філософська теологія. Щодо професорів Києво-Могилянської академії, то такою була їхня “академічна” (духовно академічна) – конфесійна, офіційна православна філософія [24, с.85–171]. Що ж до Г. Сковороди, то, на думку деяких сучасних дослідників-релігієзнавців (А. Колодний, Л. Филипович та ін.), він у своїх філософських працях не виявив якоїсь чіткої конфесійної належності й, швидше за все, був творцем своєрідного релігійного напрямку в православ'ї, який можна назвати “сковородинством”, громади якого свого часу існували в Україні. 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 українських дослідників.

З огляду на це, є перспективними, зокрема, дослідження релігійно-філософської й богословської проблематики в творчості Г. Сковороди останніх двох десятиріч 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. Милуш [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. Ерна [44].

Звертання до особливостей філософсько-теологічного дискурсу Г. Сковороди дозволяє, на наш погляд, успішно долати однобічність вищезгадуваної етико-антропоцентричної інтерпретації філософської системи українського мислителя, доповнюючи її розуміння тими релігійно-філософськими й богословськими ідеями, які він вкладав у зміст свого вчення. Воно, як відомо, викладено у змісті численних філософських праць (діалогів, трактатів) та у двох його літературних збірках: 30 байок-притч “Байки харківські” (1769–1774) та поетичної “Сад божественних пісень, що проріс із зерен Святого Письма” (1785), що також містять у собі філософські, релігійно-філософські й богословські аспекти [29, с. 190–191, 193; 30–33; 37; 43].

У прозових творах Г. Сковороди домінує діалогічна форма філософування, що, на думку сучасних дослідників, не випадково. Діалог у філософа, крім інших функцій, які він виконує у його рефлексії, часто виступає як шлях пізнання Бога, обґрунтовуючи можливість Його осягнення людиною через пізнання в собі справжньої, “істинної” – “обожненої” людини та свого істинного покликання – “сродної праці” [1]. Водночас філософська проза і поезія мислителя відрізняється надзвичайним жанровим різноманіттям.

Однак, незважаючи на все це різноманіття форм, як зазначають дослідники, сковородинська творча спадщина має вигляд цілісного, всеохоплюючого вчення, в якому всі оригінальні філософські твори мислителя об'єднані спільними ідейними засадами, скажімо, вихідною концепцією “двох натур” і “трьох світів”, обумовлених нею – ідеєю Бога, біблійною герменевтикою і символікою та головною серед них, визначальною, наскрізною для

“філософії людини” Г. Сковороди проблемою людини. Вона, своєю чергою, охоплює вчення про “істиннаго чловька” – “істинну” (“внутрішню”) людину, проблему її внутрішньої (духовної) та зовнішньої краси, науку про самопізнання (як самотворення, самовдосконалення) та учення про “сродність” (спорідненість) – “сродну (споріднену) працю” як, відповідно, шлях до щастя і свободи людини та як одна з необхідних умов і вираз їхнього досягнення [24, с. 177–230; 34; 37; 39].

Навіть цей, наведений нами, стислий перелік ідейних засад, об’єднуючих філософську систему Г. Сковороди у єдине ціле, свідчить, що вони мають пряме відношення до релігійно-філософської, а подекуди й богословської проблематики [3; 4; 6; 9; 16; 23; 25–28; 35; 36; 42; 45]. Та й сама послідовність, форма і характер викладу вчення доводить, що перед нами розгортається філософська теологія релігійного мислителя у його дискурсі світорозуміння й проблем людини, де він закладає фундамент релігійно-філософських роздумів про вищу людську духовність – найвищі людські ідеали, сенс життя, які необхідні кожній людині для того, щоб “дати життя духу нашому, шляхетність серцю” [32, с. 465].

Свої міркування стосовно пошуку цих найвищих людських ідеалів, сенсу життя людини, мислитель починає з того, що однаково гостро критикує як будь-яку надмірність матеріальних потреб, гонитву за багатством, чинами, так і сліпе поклоніння релігійному містицизму, догматизму ортодоксального християнського богослов’я. Зокрема, як наголошують дослідники, неортодоксальне розуміння Бога відобразилося в пантеїзмі Г. Сковороди, де, ототожнюючи Бога зі світом та законами його розвитку, а також з людиною та її найкращими якостями, він ставить питання: як людині знайти себе (в чому сенс життя) та як реалізувати себе (що таке щастя і свобода)? [36, с. 207].

Відтак, відповідаючи на ці питання, зумовлені “етичним антропоцентризмом” свого світорозуміння, талановитий вихованець Києво-Могилянської академії Г. Сковорода й розробляє своє філософське вчення (на нашу думку, насамперед релігійно-філософське вчення – філософську теологію. – В.С.), яке вказує шлях до звільнення людини від злого світу та досягнення нею щастя і свободи через самопізнання. В центрі уваги цих роздумів стоїть людина, але людина особлива, вибрана – “істинна людина”, яку мислитель порівнював із Богом [30, с. 172]. На його думку, якщо звичайна людина зуміє пізнати себе і знайти в собі Бога – “істинну людину”, то вона буде щасливою, незважаючи на жодні злигодні й нещастя. З цього погляду, на думку Н. Горбача, проповідь зневаги людини до матеріальних благ, зовнішніх умов свого життя (“зовнішньої людини”) і заглиблення у внутрішній світ свого “я” (пізнання у собі справжньої, “внутрішньої” – “істинної людини”) є релігійно-філософським обґрунтуванням способу життя духовно багатой людини – віруючого християнина-праведника [6, с.353]. Звідси цілком зрозуміло стає вказівка Г. Сковороди на таке справжнє (духовне) щастя і пов’язану з ним духовну свободу людини: “Ось де вам верхівка і квітка всього життя вашого, внутрішній світ, сердечна веселість, душевна міць. Сюди скеровуйте всіх ваших справ течію. Ось край, пристань і кінець. Відрізуй усе, що цій пристані супротивне [33, с. 340].

На нашу думку, саме у такому контексті філософсько-теологічного дискурсу проблема людини та пошуки її вирішення – можливостей досягнення індивідом справжнього щастя і свободи через самопізнання (пізнання себе і знаходження в собі Бога, “божественної суті”), як головна проблема, – була постійним предметом роздумів Г. Сковороди (*релігійного мислителя*. – В.С.). Їй присвячений аналіз символічного світу Біблії як книги про людське

щастя і дороговказу до нього (Царства Божого в собі) для людини. Всі філософські твори мислителя, як і його вірші та байки, є фактично роздумами над істинами Святого Письма [1; 3; 4; 7; 9; 13; 16; 19; 21–23; 24, с. 203–214; 28; 30–33; 38; 43].

Водночас, відповідно до пантеїстичного світорозуміння Г. Сковороди, і життєвий шлях цього видатного українського мислителя – людини глибоко релігійної, щиро віруючої – постає як шукання Бога. У пошуках Бога він усе своє життя студював Біблію – вічну книгу вищої, Божої мудрості, – і мандрував по світу, шукаючи душевного миру, спокою й життєвого куражу. Але під впливом досягнень європейської філософії Нового часу, зокрема, її пантеїстичних ідей, Г. Сковорода відступив від ортодоксального розуміння Бога в напрямку Його пантеїстичного тлумачення. Світ, природа для нього існують завдяки Богові, який виявляє себе в них у ролі Закону. Бог – безлика й умоглядна “форма” – “невидима натура”, яка об’єднує “матерію”, світ, існує скрізь і в кожному із нас [31, с. 145–146, 165]. Так само й Ісус Христос у мислителя є еманованою (“вилитою”) Богом “найвищою премудрістю”, а не однією з іпостасей Його сутності. Відповідно “істинна людина” та Христос – це одне ціле [31, с. 172, 416–417].

Ось чому не в дотриманні зовнішньої обрядовості, а в глибокій вірі Г. Сковорода вбачає спасіння [31, с.376]. “Не бачити Господа означає позбутися життя, світла, миру й сидіти в пеклі” [31, с.362]. Якщо Бог є Дух, і Він живе в тобі, то й поклоніння Йому, на думку мислителя, має бути не обрядовим, а духовним, через власне самопізнання, відкриття у власному серці “образу Божого”, де ідеалом наслідування для людини є Ісус Христос [31, с. 416–417]. Логіка концепції “істинної людини” Г. Сковороди пов’язана з головним гаслом – “пізнай себе”. На думку філософа, шлях до людського щастя і свободи прокладається через самопізнання і пов’язане з ним богопізнання. Пізнати себе – це пізнати Бога (божественне) у собі [31, с. 252].

Виходячи з теорії двох натур у всьому суцюзому, Г. Сковорода вважає, що само-пізнання 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].

Отже, 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 [24, с. 215-230]. Цей

трансценденталізм самопізнання людини, 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, в чому й полягає вище щастя та свобода духовної особливості. 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 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, слідуєчи 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 іншим способом життя, які приносять найвищу насолоду і втіху, “веселість”, “радість”, “кураж”, є, згідно з мислителем, істинним “Богом” у людині, умовою її щастя і свободи [31, с. 244].

Отже, як бачимо, філософська теологія Г. Сковороди – це особливий релігійно-філософський контекст його ж етико-антропоцентричної “філософії людини”. Головний підсумок цього філософсько-теологічного дискурсу проблеми людини – окреслений мислителем ідеал перетвореної, “обоженої” людини, яка, за висловом В. Мельника, “здатна розбудити своє “серце”, яке є джерелом живого духу” [15, с. 15]. Своєю чергою, таке визначальне місце поняття “серце” в концепції “істинної людини” Г. Сковороди дає підстави багатьом дослідникам традиційно інтерпретувати його філософію людини як насамперед “філософію серця”, що передує поглядам М. Гоголя та М. Костомарова, оригінальному вченню П. Юркевича [3; 4; 6–9; 15; 16; 23; 25–28; 30; 36; 40–42; 44; 45].

На наш погляд, у ще більш широкому розумінні філософську теологію (“філософію серця”) Г. Сковороди можна визначити як “філософію богошукування” (філософське богопізнання) – таку невід’ємну складову частину його філософії людини, в якій для мислителя “пізнати себе” – це пізнати божественне в собі, а ще точніше – сам взірець правдивої Боголюдини – Христа. Із цього погляду Г. Сковорода як релігійний мислитель, на нашу думку, виступає ідейним предтечею пізнішої Київської школи екзистенціально-гуманістичної філософії “нової релігійної свідомості” (М. Бердяєв, Л. Шестов).

Не випадковим з огляду на 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.

СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

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 Міжнар. наук. конф. (Львів, 20–24 травня 2002 року)]. 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. *Льїн 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. *Коницький 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. 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. *Мишусь 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. К.: Наук. думка, 1992. С. 69–79.
19. *Паласюк Г.* Про характер біблійної символіки у Г. Сковороди // Різдво Христове. Львів: Логос, 2001. С. 215–217.
20. *Паиук А.* Проблема “истиннаго 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. *Повторєва 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, 1993. С. 23–31.
26. Пукас І. Вчення Григорія Сковороди про обоження (Θεώσις) // Вісник Львівського університету. Серія: філос. науки, 2006. Вип. 9. С. 144–152.
27. Пукас І. Ідея Бога в розумінні Григорія Сковороди // Релігієзнавчі студії. Львів: ВЦ ЛНУ імені Івана Франка, 2007. Вип. 2 С. 54–60.
28. Пукас 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.А. Три мира Григорія Сковороди. 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. 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, 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.

Стаття надійшла до редколегії 15.06.2012

Прийнята до друку 26.06.2012

THE PECULIARITIES OF PHILOSOPHICAL THEOLOGY OF HRYHORII SKOVORODA

Valerij Stetsenko

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

Peculiarities of philosophical theology of Hryhorii Skovoroda are considered. The author analyses the specifics of the philosophical and theological discourse of human self-knowledge as a determined path of discovering of true freedom and happiness. Result of this self-knowledge is theosis of person. Also there is researched communication between doctrines of “two natures”, “true nature”, “three natures”, “srodna praca” and pantheistic interpretation of idea of God. Philosophy of human in philosophical theology of Skovoroda is manifested as “philosophy of heart”.

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

ОСОБЕННОСТИ ФИЛОСОФСКОЙ ТЕОЛОГИИ ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ

Валерий Стеценко

*Львовский национальный университет имени Ивана Франко,
ул. Университетская, 1, г. Львов, 79000, Украина,
e-mail: kafedra_kultury@mail.ru*

Рассмотрено особенности философской теологии Г. Сковороды. Проанализировано специфику его философско-теологического дискурса проблем человека и его самопознания как необходимого пути достижения им действительной свободы и настоящего счастья, выражением чего является обожествление человека (уподобание Богу). Исследовано взаимосвязь учения мыслителя о “двух натурах” и “трёх мирах”, “истинном человеке” и “сродном труде” с пантеистической интерпретацией идеи Бога, соединением рационального и мистического объяснения библейской символики. Выяснено, что в философской теологии Сковороды философия человека интерпретируется как “философия сердца”.

Ключевые слова: философская теология, философия человека, “философия сердца”, Бог, теозис.