

holism, John Watkins, philosophy of history, methodology of history, new history, history of culture.

References

Chmielewski, A 2001, 'Holizm i indywidualizm w naukach społecznych', *JWN Watkins, Wyjaśnienie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Iggers, GG 2010, *Historiografia XX wieku. Przegląd kierunków badawczych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Kelley, DR 2009, *Granice historii. Badanie przeszłości w XX wieku*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Repina, LP 2010, 'Teoreticheskie novatsii v sovremennoy istoriografii' ['Theoretical innovations in modern historiography'] *Kharkivskyi istoriografichnyi zbirnyk*, V. 10, pp. 10-40.

Watkins, JWN 2001, *Wyjaśnienie historii. Indywidualizm metodologiczny i teoria decyzji w naukach społecznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

White, H 2010, *Poetyka pisarstwa historycznego*, Universitas, Kraków

Zdybel, J 1997, *Filozofia Robina George'a Collingwooda [The philosophy of Robin George Collingwood]*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.

УДК 1(091) (477) (141.319.8)

Чернишов В. В.

Полтавський національний технічний університет імені Юрія Кондратюка

АНТРОПОЛОГІЧНЕ ВЧЕННЯ Г. СКОВОРОДИ

Статтю присвячено розгляду антропологічного вчення Г. Сковороди. Аналізуючи основні концепти сквородинівського дискурсу, автор робить висновок, що в основі антропології українського мислителя лежить вчення про людину як мікрокосм, котрий, у свою чергу, осмислюється як образ другої іпостасі св. Трійці – божественного Логосу, що у контексті людської історії знайшов своє виповнення у особі Ісуса Христа. Виходячи з цього, головним завданням людського життя, за Сковородою, є досягнення обоження людського єства, що здійснюється через відкриття у собі Божественного образу й узгодження з ним образу власного життя.

Ключові слова: антропологія, Боголюдина, «внутрішня людина», Григорій Сковорода, «зовнішня людина», образ Божий, серце.

Дослідження спадщини Г. С. Сковороди є однією з пріоритетних галузей вітчизняної історико-філософської науки. В контексті філософії Г. С. Сковороди одне з центральних місць посідає антропологічна проблематика – вчення про людину. Незважаючи на те, що антропологічна концепція Г. С. Сковороди неодноразово ставала предметом наукового дослідження, й у значній мірі здобула свого висвітлення у численних історико-філософських працях вітчизняних і зарубіжних дослідників творчості українського філософа, проте, навіть до сьогодні залишається питання й відчувається брак цілісного погляду на сквородинівську концепцію людини. Втім, від прояснення теоретичної позиції українського мислителя багато в чому залежить як сприйняття та можливість вірної історико-філософської та історико-культурної оцінки його постагі, так і можливість інтерпретації, подальшої рецепції та творчого продовження тієї традиції філософування, яка була започаткована українським філософом.

Серед праць, що стали міцним засновком й уможливили появу і цієї роботи потрібно згадати роботи Г. С. Аляєва, Д. І. Багалія, В. В. Зеньковського, В. Ф. Ерна, А. Е. Каложного, О. М. Кривулі, В. П. Манженка, М. В. Поповича, Л. В. Ушкалова, Д. І. Чижевського, В. І. Шинкарука та деяких інших. Особливо потрібно відзначити знамениту працю В. Ерна, котрий взагалі вважав антропологічну проблематику «першою рисою» й висхідним пунктом усього вчення Сковороди, говорячи про його «глибокий й беззастережний антропологізм» (Ern 2000, p. 492) [1, с. 492], – з цією думкою дозволимо собі не погодитись, наполягаючи на тому, що вчення Сковороди зростає радше на космологічному ґрунті; а також численні роботи, присвячені дослідженню філософії серця й концептів «внутрішня й зовнішня людина», «земна й небесна людина», тощо. З огляду на все вищесказане, потрібно зазначити, що дане дослідження має на меті здійснити цілісне критико-аналітичне дослідження антропологічного вчення Г. С. Сковороди.

За відправний пункт своїх концептуальних побудов Г. Сковорода бере космологію. Космос, як єдине й

гармонійне ціле, знаходиться в колі постійної уваги українського мислителя. Цей космічний акцент у Сковороди настільки сильний, настільки «відчутний», що навіть конкурує з його *головною темою* – темою Бога та боголюдської єдності. Ця конкуренція навіть давала певні (хоча й не дуже міцні) підстави для ототожнення цих двох тем й ствердження окремими дослідниками (особливо за радянських часів) ідеї про те, що світогляд Г. Сковороди мав пантеїстичний характер. В літературі, присвяченій Г. Сковороді та його філософії, вже давно стало «загальним місцем» ствердження «вчення про три світи», яке знаходить безпосереднє підтвердження у творах мислителя: «Не прекрасный ли храм премудраго Бога мыр сей? Суть же тры мыры. Первый есть всеобщий и мыр обительный, гдѣ все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великий мыр. Други два суть частныи и малыи мыры. Первый микрокосм, сирѣчь – мырик, мирок, или человек. Второй мыр символический, сирѣчь Библия» (Skovoroda 1973b, p. 137) [4, p. 137].

Онтологічна структура космосу, у Сковороди, розділяється на три взаємозалежні рівні: фізичний, антропологічний та символічний. Перший з них є базою й, так би мовити, «матерією» для двох інших, в яких у повній мірі розкривається творчий Божественний задум про створіння. Великий світ є великою будівлею й помешканням численних створінь, кожне з яких, за задумом Творця, мусить займати у ньому певне місце й виконувати певну корисну функцію. Втім, на думку Г. Сковороди, у світі існує одне створіння, про яке Божественний Промисел піклується у особливий спосіб – людина (Skovoroda 1973a, p. 147) [3, с. 147]. Людина представляє собою, з одного боку, окрему «частину», певну «річ» великого світу, з іншого ж – сама є маленьким світом (мікрокосмом), що обіймає у своїй свідомості і сам великий світ, постійно прагне вийти за його межі.

Проте, що ж таке людина у розумінні Г. Сковороди? У українського філософа присутні принаймні чотири різні розуміння людини, що визначаються через концепти: «небесна (істинна, Господня, духовна) Людина», «земна

(земляна, душевна) людина», «внутрішня людина» й «зовнішня людина».

«Небесною Людиною», філософ називає сам архетип, первообраз людського буття – Божественний Логос. Саме тому, «всѣ наши, всѣх вѣков человекѣ, во едином Господнем Человѣкѣ так обрѣтаются, как безщетный всѣх наших міров хор сокрывается в Божіем мірѣ и в раѣ первороднаго онаго міра» (Skovoroda 1973a, p. 312) [3, с. 312]. «Небесна людина» є ідеалом людини й людськості, що повністю відповідає Божественному задуму про людину, а отже є справжньою «мірою» людини (що співпадає з «мірою» космосу та св. Письма – образом Божественного Логосу) (Skovoroda 1973a, pp. 72; 121; 167; 203; 206; 234; 254; 380; 385; 407; 412; 414; 428) [3, с. 72; 121; 167; 203; 206; 234; 254; 380; 385; 407; 412; 414; 428]. Власне, це не стільки людина, скільки Боголюдина, тому досконалим явленням цієї ідеї було втілення Боголюдини-Христа. Саме до цього боголюдського ідеалу і прагнуть християни.

Здається, Сковорода вважає, що людство ухилилося від цього шляху, чим й завинило перед Богом, розділилося у собі – люди стали «земними» (або «земляними»), відвернувши свою увагу від Бога до розмаїття речей матеріального світу. Це падіння відбулося в області волі й розуму, явилось забуттям людиною свого призначення, свідомим й добровільним ухиленням від Божественного задуму про неї. «Земна людина» – це сучасна (конкретна й одинична) емпірична людина, яка відвернула свій погляд від внутрішнього, скерувавши його на зовнішнє.

Проте, навіть ця «земляна людина», так само як і великий (матеріальний) світ, є носієм образу Божественного Логосу, хоча часто й не здогадується про це. Більш того, якщо великий світ знаходиться у одиничному відношенні до Божественного Логосу – відображає його досконалості, то людина знаходиться до нього у подвійному відношенні – зовнішньому, як одна з речей цього великого космосу, та внутрішньому, як носій усієї повноти Божественного образу. Зовнішнє відношення людини до Логосу мислиться у системі великого космосу, людина (як одна з «речей» великого світу) відбиває тільки окремий блищик, певний окремий аспект буття Логосу, що впорядковує її стосунки з зовнішнім світом. Тут Сковорода говорить про таємницю *спорідненості*, що веде людину до спорідненої йому справи, в якій тільки-но вона й може віднайти своє щастя, налагодити гармонійні стосунки з навколишнім світом. З іншого боку, у внутрішньому відношенні до Логосу (самої основи людськості), людина є повноцінним носієм його образу (відображення істинної Людини), що викарбуваний на скрижальях її серця – внутрішньої людини, й мусить лягти в основу всієї її життєдіяльності. Саме пізнання цієї внутрішньої людини, створеної згідно з Божим задумом, і відкриває людині дорогу до успішного налагодження відносин як із Богом, так і з зовнішнім світом.

Тілесна будова людини *метафізично* майже повністю повторює устрій великого світу. Тіло людини складається з матерії та форми. Матерія людського тіла – ті ж самі стихії, з яких сформовані тіла решти створінь, та подібність устрою зовнішнього тіла до тіл тварин дають Сковороді привід називати його «скотським тілом». Втім, сама тілесна організація, на думку українського філософа, є неречовинною (Skovoroda 1973a, p. 165) [3, с. 165]. Існування людського тіла саме у такому, а не якомусь іншому вигляді, обумовлене «вічним планом», вічним задумом Бога про людину, який реалізується в

кожному представникові людського роду. Усвідомлення факту існування цього неречовинного, мисленого плану, на думку українського старця, дає змогу говорити про існування певного духовного, неречовинного, *тіла* – вічного *εἶδος*-у тілесності, що є запорукою незнищенності людського тіла як необхідного складника людської природи – «истинное тѣло, во Христѣ сокровенное» (Skovoroda 1973a, p. 176) [3, с. 176]. Таким чином, можна сказати, що у своєму вченні про тілесність людини Г. Сковорода говорить про два види тілесності – грубу, речовинну та тонку, ноуменальну, духовну. Втім, тіло, за Сковородою, є тільки «одягом», «болваном», «шкірою» справжньої людини. Тобто, його призначенням є давати знати про приховане існування справжньої людини, являти це існування, служити його маніфестації, саме тому: «видѣть болван – не знать, что в болванѣ, есть не знать себе. <...> тѣло есть вода и кожа, в которую одѣтъ истинный наш Адам» (Skovoroda 1973a, p. 270) [3, с. 270].

Люди часто відносять на рахунок тіла й тілесності чуттєві сприйняття, хоча, на думку Сковороди, це зовсім не вірно. Здатність відчуття – це не тілесна здібність – тіло є тільки *інструментом*, воно уможливило чуттєве пізнання, втім, саме пізнання є справою думки: «Ты видишь сумнѣнія знаешь, что называемое нами око, ухо, язык, руки, ноги и все наше внѣшнее тѣло само собою ничего не дѣйствует и ни в чем. Но все оно поработѣнно мыслям нашим. Мысль, владычица его, находится в непрерывном волнованіи день и ночь. Она то разсуждает, совѣтует, опредѣленіе дѣлает, понуждает. А крайняя наша плоть, как обузданный скот или хвост, поневолѣ ей послѣдует. Так вот видишь, что мысль есть главною нашею точкою и среднею. А посему-то она часто и сердцем называется. Итак, не внѣшняя наша плоть, но наша мысль – то главный наш человек. В ней-то мы состоим. А она есть нами» (Skovoroda 1973a, p. 160) [3, с. 160], – говорить Друг, один з учасників сквородинівського діалогу «Наркис». З ним погоджується і Лука, інший учасник цього ж діалогу: «Вот! Я сему вѣрю. Я примѣтил, что когда я (отселѣ стану себе мыслію называть) на сторону устремился, тогда без мене мое око ничего и самага в близости видѣть не может. Что ж оно за такое око, если видѣть не может? Ты его хорошо назвал не оком, а тѣнью точнаго ока или хвостом. Благодарствую, что ты мнѣ мене найшол» (Skovoroda 1973a, p. 160) [3, с. 160].

Справжнім *органом* чуттєвого пізнання, за Сковородою є не зовнішнє тіло, а приховане від сторонніх поглядів *серце* людини. Власне, серце, в концепції Г. Сковороди, постає центральним й універсальним органом людини. В силу його універсальності Сковорода навіть зважується назвати серце справжньою людиною (порівняно з «болваном» – людським тілом). За зауваженням А. Калюжного, «якщо тіло є виявом людського духу, то серце є виявом всієї людини. Серце – це поняття, яке відображає людину в цілому. Воно означає реальність, яка існувала до виникнення відмінності між душею і тілом» (Kaliuzhnyi 2003, p. 646) [2, с. 646]. Серце представляється мислителєві осередком волі й бажань, інтелекту, думки та пам'яті, органом пізнання.

До речі, що стосується пізнання, то, за Сковородою, воно може бути скероване або на *εἶδος*, тобто річ саму-собі – форму речі (явлену у матерії або нематеріальну), або *λόγος* речі, тобто смисл та мету її існування (Skovoroda 1973a, p. 168–169) [3, с. 168–169]. Причому друге навіть більш важливе, оскільки дає змогу не просто бачити річ такою, якою вона є за своєю формою, а й схопити її зв'язок з іншими речами, *інтенційну скерованість* речі.

Пізнавальний акт, за Сквородою, здійснюється не певною пізнавальною здібністю, а всією внутрішньою людиною – серцем (*mens*) – її інтелектом та волею, відчуттям (інтуїцією) та розсудком. Власне, можна сказати, що для Сквороди пізнання є радше інтелектуально-вольовим (ментальним, сердечним) актом, що включає у себе як чуттєвий, так і раціональний чинники. Мислитель не відриває чуттєве пізнання від раціонального, а точніше, чуттєве пізнання у нього раціоналізується, тоді як розсудок наділяється здатністю відчувати (тобто, *естетизується*). Тільки за таких умов інтелектуальне пізнання може бути певним, що не відривається від дійсності, не є жертвою власних ілюзій. Саме тому Скворода говорить: «Итак, если нѣчто узнать хочешь в Дусѣ или во Истинѣ, усмотри прежде во плоти, сирѣчь в наружности, и увидишь на ней печатлѣмья слѣды Божіи, безвѣстная и тайная Премудрости Его обличающіи и будьто тропинкою к Ней ведущій» (Skovoroda 1973a, p. 313) [3, с. 313].

Серце є одночасно осередком як духовної, так і тілесної організації людини, здійснює зв'язок між обома рівнями існування людини – матеріально-речовинним, феноменальним, зовнішнім та духовним, ноуменальним, внутрішнім. Воно є справжнім *центром*, пунктом розгортання людської екзистенції, в якому укорінена вся решта інших, *периферійних* здібностей. «Воно, – зауважує А.Калюжний, – має вищу силу, яка виходить за межі душі й людського розуму» (Kaliuzhnyi 2003, p. 646) [2, с. 646]. Отже, серце представляється Г.Сквороді психофізичним центром людського існування.

Стосовно тілесності серце є її підставою й коренем: «А теперь одно только тебѣ скажу: тамо, откуда произрастает поверхность вся твоя. Досадно тебѣ показалось, – говорит Скворода, – что Библия называет челоуѣческое желаніе ногою. Но она ж челоуѣка называет и деревом, как фиником, так смоковницею. И если разузеш и ражжущеш, то увидишь, что называемая тобою нога не что иное, как только голый поверхностный прах, будьто деревной сук, из земли вылѣпленный, как болван скуделный, и будьто сапог твоея ноги, свидѣтелствующій своею наружностью о пребываніи ея в кореніи сердца твоего сокровенном и весь прах, как сапог свой, надѣтой на ногу носящем» (Skovoroda 1973a, p. 242) [3, с. 242].

Серце є і справжнім джерелом п'яти органів чуття, тим органом, в якому вони об'єднуються, формуючи єдине *внутрішнє відчуття* тіла й тілесності, скероване на осягнення зовнішнього світу, і розуму – джерела розумового життя, і пам'яті, здатної утримувати зовнішні й внутрішні враження й переживання, і осередком віри, надії та любові – здібностей до осягнення невидимого, духовного світу й Божественної реальності, а щонайголовніше, – волі, яка уможливило всі вищезгадані акти.

Серце, таким чином, є енергійним центром людського існування, а здатність відчувати, пізнавати, пам'ятати, вірити, надіятися, любити, бажати тощо є, за Сквородою, дієвими *силами* або *енергіями* людського єства. У малому світі – людині – вони виконують ті ж самі функції, що у великому світі виконують божественні дії й прояви, що конституюють його існування. Втім, є й певна відмінність. Якщо у великому світі ці дії мають характер необхідності (є безпосередньою реалізацією Божественної волі), то у малому світі вони підпорядковані головній людській здібності – волі. Людина, на відміну від великого світу, поставлена у свободі. Людина може або слідувати шляхом, запропонованим Богом, або вільно ухилитися

від цього шляху й блукати манівцями. На жаль, більшість людей обирає саме друге й тоді відбувається гріхопадіння. Саме тому, гріхопадіння, за Сквородою, є не стільки провиною, скільки ухиленням від Божого задуму про створіння. Воно відбувається в області волі людини й має самі нещасні наслідки для її подальшої долі.

Чому так відбувається? Передусім тому, що люди не знають себе, а отже, й не бачать мети власного існування та існування світу, не знають Бога й його волі, бачать тільки матеріальний бік існування й не здогадуються про його духовні основи. Такий стан речей приводить до того, що люди потрапляють під владу пристрастей. Пристрасті є збоченнями, скерованими добрих природних енергій на хибні цілі, помилка у виборі мети й прив'язаність до цих рішень, помножена на вперте небажання визнати власну неправоту. Втім, така скерованість на речовинне не може задовольнити людських прагнень.

Г.Скворода глибоко відчуває трагізм такого стану речей й проголошує «горе» світові, захопленому пристрастю до речовинного: «Горе ти, міре! Смѣхъ внѣ являеш, / Внутр же душею тайно рыдаеш. / Украсился ты углами, / Но облился ты слезами / Внутрѣ день и ночь. / Зависть, печаль, страх, несыта жажда» (Skovoroda 1973b, p. 133) [4, с. 133]. «Задовго до Шопенгауера, – пише В.Зеньковский, – що винятково відчував страждання світу (під впливом індуїзму), Скворода постійно зупиняється на скорботі у світі» (Zenkovskii 1991, p. 70) [5, с. 70]. Цей трагізм існування й скорбота світу не є добром. З усією силою перед Сквородою піднімається проблема існування зла у світі й людині.

Поява зла у світі, на думку Сквороди, є результатом непоміrkованих дій людини, хибного вжитку та невірних спрямувань її волі (Skovoroda 1973b, p. 387–388) [4, с. 387–388]. Такий стан речей піднімає питання практичного характеру: яким чином зло може бути подолане? Що людині потрібно робити для того, щоб повернутися на шлях добра?

Відповідь напрошується сама-сабою. Якщо всі негаразди людини походять від її незнання себе й Божої волі про себе, то виправити ситуацію можна тільки спізнавши себе, пізнавши волю Божу й узгодивши з нею власну волю, яка є рушієм будь-яких людських дій. Таким чином, вихідним пунктом для зміни ситуації Скворода проголошує *пізнання себе*.

Пізнання себе для Г. Сквороди є, передусім, пізнанням у собі божественного – образу Божого в людині. Воно відкриває людині інший вимір її існування – духовний. Пізнаючи себе, людина відкриває таємниці власної природи й Божий задум щодо неї. Цей процес є *наверненням*. Навернення відбувається миттєво (Skovoroda 1973a, pp. 138; 358) [3, с. 138; 358], хоча подальший духовний розвиток (метою якого є *обоження*) є довжиною в життя людини й усвідомлюється як сходження «от силы в силу», яке здійснюється «не ногами, но мыслями» (Skovoroda 1973a, pp. 239; 246; 343; 415) [3, с. 239; 246; 343; 415].

Самопізнання людини можливе тільки на шляху віри. Без віри пізнання невидимого, духовного світу видається неможливим. Скворода називає віру «істинним оком», яке бачить невидиме. Відкриття у собі Божественного образу глибоко вражає людину, запалює людське серце вогнем кохання до Бога, який одночасно стає й вогнем очищення, просвітлення й обоження людини (так, наприклад, достатньо пригадати «екстаз» сквородинівського Наркиса). Цей вогонь поступово повністю *преображає* людину, перетворює

її з «старого, земляного Адама» на «нового Адама» – Христа, спричиняє *воскресіння* або *друге народження* людини. Втім, це друге народження відбувається вже не згідно законам *необхідності* речовинного світу, а згідно законам духовного світу *свободи*, відповідно до Божественної волі, Божественного задуму про людину. Така людина вже є членом нетлінного, Божественного роду – родоначальником якого є Боголюдина-Христос.

Говорячи про Божественний рід, Г.Сковорода впритул підходить до осягнення таємниці людських спільнот і таємниці Церкви. Мислитель задається питанням: що може пов'язати різних людей, розділених часом та простором, життєвими обставинами тощо? Відповідь приходить сама собою: якщо у речовинному світі найглибшим є зв'язок кровної спорідненості, то Церква гуртується, передусім, за принципом *спорідненості духовної*, в основі якої лежить глибинна духовна *симпатія*, що є результатом узгодження воель, скерованості їх до єдиної цілі. Насправді, тільки *подібність* устремлінь може забезпечувати дійсно тривалий зв'язок між людьми, а отже й нормальне існування людських спільнот. Таким чином, Церква відкривається Сковороді як спільнота людей, що усвідомили свою духовну спорідненість з Богом у Христі й один з одним, а отже, це боголюдська спільнота – де посеред людей перебуває сам Бог, об'єднуючи їх духом любові: «Общество в любви, любовь в Боге, Бог в обществе» (Skovoroda 1973b, p. 41) [4, с. 41].

Цей зв'язок символічно унаочнюється у літургічній традиції Церкви, безпосередньо переживається вірними у її таїнствах. Літургічне дійство представляє собою символічну маніфестацію Божественного, яке і є сенсом літургійного поклоніння. Дві головні теми східнохристиянського богослужіння – *тема Божественного світла* та *тема прославлення Божественних імен*, присутні також і у Г. Сковороди. Божественне Світло – святість і слава Божества, енергійно явлені у створінні (через що людині відкривається таємниця Промислу). Божественні імена – результат філософсько-теологічної рецепції – осмислення Божественних дій через наречення імен.

Зовнішня канва літургічного дійства (яку Сковорода називає «церемонією») є, на думку мислителя, майже зовсім неважливою. Вона залежить від культурних традицій народу та вподобань часу, а при надмірній зацикленості на ній вона може навіть стати приводом для розділень, смуту, та всіляких суспільних негараздів (Skovoroda 1973a, pp. 149; 227; Skovoroda 1973b, pp. 8; 16; 58) [3, с. 149, 227; 4, с. 8, 16, 58]. Набагато важливішим є животворний смисл, прихований за зовнішніми формами, дійствами та жєстами. Так, наприклад, у Хрещенні людина дає обітницю вірності Христу й отримує залог духовного життя, а у таїнстві Євхаристії таємничо єднається з Христом: «Во крещеніи клятвою заклыхся, – говорить Г.Сковорода, – никого же слышати, развѣ единыя Премудрости, во Евангеліи и во всѣх освященных Библейскаго Іерусалима обителях почивающія. От того даже времени заплєван от мене мѣр, плоть і дѣвол со всѣми своими совѣтами. Іерей облил тѣло мое скотскою водою на той конец, дабы послѣжде омыл я сердце мое водою духа из Евангельскаго Сялоама. Се тайна есть плотскою водою, тайнообразующая воду Премудрости, ліємую из Библии во спасеніе. Инако же еще ли кто облит или погружен, но не исполнивый тайны, люблящій же пить гнилую мірских совѣтов воду есть лицемѣр, чужд Царствія Божія, яко водою точію крещен, но не купно и Духом. <...> Паки же... Коль краты

привязала мене Богу тайна Евхаристіи? Крошка хлѣба и ложечка вина ненасыщающія тѣла... Не сей ли вид преобразуется в пищу Премудрости его, укрѣпляющія и веселящія сердце? Не он ли, прильпнув к невидимому, претворяется в тайнообразуемое первообразное? Сія пресущность вида совершается тогда, егда тлѣнь та и сѣнь тлѣнными устами приємлется купно же, аки удицею, тайно вовлекается сердце во Евангельскія чертоги и вкушает от Тайныя оныя Вечери. <...> Инако же нѣсть Евхаристія, сирѣчь благодареніе, но лицемѣрность, но предательство, но неблагодарность, предающія сердце Христово за малоцѣнныя мірскія совѣты. Се толь чудным союзом любви связанное сердце мое со сердцем Божіим, не радостно ли востанет на всѣ супостаты Его?» (Skovoroda 1973b, p. 87) [4, с. 87]. Цей фрагмент з твору «Пря бѣсу со Варсавою» доволі повно ілюструє розуміння Г.Сковородою необхідної ролі церковних таїнств у житті людини. Головний смисл християнських таїнств Г. Сковорода вбачає у об'єднанні багатьох вірних в єдиний духовний, Боголюдський організм – Церкву, яка є містичним Тілом Христовим, для їхнього зв'язку з Богом та один одним.

Враховуючи все вищесказане можемо зробити висновки:

У науці про людину у Г. Сковороди, вихідним пунктом виступає ідея людини як *малого світу* (мікрокосму) й *носія образу Божого*. Відкриття цього образу через самопізнання й сходження через нього до пізнання Архетипу – Божественного Логосу (а через нього, у свою чергу, й до триосібного Бога) та поєднання з ним, бачиться Сковороді головним завданням людини. Таким чином, встановлюється *відношення* людини до Логосу як *носія образу до Архетипу* (прообразу) цього образу.

Ідеальним зразком справжнього людського існування проголошується «Небесна Людина» – споконвічний творчий замисел Бога про людину та людство (що повністю співпадає з ідеєю Логосу у космології), а безпосереднім зразком справжньої людини й «первородним братом» – боголюдина Ісус Христос, втілений Логос, якого Сковорода також називає «новим Адамом», оскільки він першим вказав шлях до поєднання людини з Богом-Логосом у єдності іпостасі, втраченого людьми в результаті гріхопадіння – ухилення від мети, покладеної людині Богом-Творцем.

Пізнання себе, а через те й Бога, починається, за Г. Сковородою, з узріння подвійності у тілесній будові людини, усвідомлення того, що вона складається з матерії та форми, тобто з речовини та ідеї, творчого Божого задуму про неї. Через такі роздумування, поступово, людина доходить до розуміння того, що підставою її тілесності є щось інше – не тілесне, певний духовний план, який і є серцевиною людського існування. Продовжуючи цю ідею, філософ розгортає своє вчення про *серце* людини, яке Сковорода також називає «внутрішньою людиною».

Серце осмислюється як «справжня людина в людині» (на відміну від «тілесного болвана») – істинний центр розгортання людської екзистенції. Серце є психофізичним центром людського існування й осередком всіх здібностей людини. Діяльність серця, як органу пізнання, має інтелектуально-вольовий характер. Дія органів чуття й відчуття, відчуття й воління, відчуття й розуміння, розуміння й пам'яті у ній тісно пов'язані між собою. Все це веде до *естетизації* пізнання, усвідомлення пізнання не тільки як раціонального процесу (суто умоглядного). Суто умоглядне пізнання проголошується «недійсним», тобто недостатнім (Skovoroda 1973a, p. 148) [3, с. 148].

Справжнє пізнання усвідомлюється, передусім, як глибинне внутрішнє *переживання* відкритої (хоча можливо й не до кінця осягнутої) істини. Це переживання істини Г.Сковорода називає істиною *вірою* й говорить, що вона дозволяє осягати невидиме, тобто самі онтологічні основи створіння (у космології) й універсалії людського духу (в антропології). Відкриваючи у власному серці, через віру, образ Божий, людина безкінечно закохується у *красу* Божества (його святість, світлість та славу), а закохавшись надзвичайно зближується з ним, преображається у нього. У такий спосіб відбувається її «друге народження», «воскресіння» або «обожнення», в результаті якого людина стає *боголюдиною*, тобто набуває божественних якостей, хоча й не втрачаючи при цьому жодної риси власної, людської природи.

Бібліографічні посилання

1. Ерн, В. Ф., Г. Сковорода. Жизнь и учение, борьба за Логос / В. Ф. Ерн – Минск: Харвест, 2000.
2. Калюжний, А. Е., Філософія серця Г. Сковорода / А. Е. Калюжний / Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. – Київ, 2003. – С. 642–659.
3. Сковорода, Г. С., Повне зібрання у двох томах, Том 1 / Г. С. Сковорода. – Київ: Наукова думка, 1973.
4. Сковорода, Г. С., Повне зібрання у двох томах, Том 2 / Г. С. Сковорода. – Київ: Наукова думка, 1973.
5. Зенковський, В. В., История русской философии, Том 1, часть 1 / В. В. Зенковский. – Ленинград: «ЕГО», 1991.

Чернышов В. В. Антропологическое учение Г. Сковороды

Статья посвящена рассмотрению антропологического учения Г. Сковороды. Анализируя основные концепты сквородиновского дискурса, автор приходит к заключению, что в основе антропологии украинского мыслителя лежит учение о человеке как микрокосме, который, в свою очередь, осмысливается как образ второй ипостаси св. Троицы – божественного Логоса, нашего наследника в исполнении в контексте человеческой истории в личности Иисуса Христа. Исходя из этого, главной задачей человеческой жизни, по Сковороде, является достижение обожения человеческого естества, совершаемое через открытие в себе Божественного образа и приведение в соответствие с ним образа собственной жизни.

Ключевые слова: антропология, Богочеловек, «внешний человек», «внутренний человек», Григорий Сковорода, образ Божий, сердце.

Chernyshov V. V. Gregory Skovoroda: anthropological teaching

The chief task of the paper is to make a consistent criticism and analytic overview of Gregory Skovoroda's anthropological teaching. The author states that a starting point of Skovoroda's anthropological teaching is an idea of human being as a microcosm and bearer of the image of God. God's image is to be discovered by human being via self-knowledge, through which human being is to ascend towards the knowledge of the Archetype that is the divine Logos (and through it, in its turn, towards God as the Holy Trinity). Skovoroda states that the unity with divine Logos is the chief task of any human being. Thus the relation between the divine Logos as an Archetype and the human being as the bearer of its image is being set. An ideal model of true human existence is the «Heavenly Man», i. e., the

sempiternal plan of God for man and the humankind (that is completely coincides with the idea of Logos in cosmology). The immediate model of the true human being and the «firstborn brother» is the God and Man Jesus Christ (theanthropos), who is the incarnate Logos that is also called «the new Adam», as he was the first to show the way towards the unity of human being with the divine Logos in one person, which had previously been lost by men through the fall, i. e., going astray from the God's plan for the human race. The self-knowledge, and through it the knowledge of God, begins, as Skovoroda states it, at seeing the twofold character of human bodily structure, awareness that there are matter and form, i. e., the material and idea, God's plan for the human being. Through such meditations, gradually, the human being comes to understanding that the real foundation of its body is the plan that is not bodily, but spiritual, which is the very core of human existence. Going on with this idea, the philosopher develops his teaching on the human heart that after the biblical tradition he also calls with name of «the inward man». The heart is considered to be «the true human being in man» (as opposed to «the bodily idol») – it is the very centre of the development of human existence. The heart is psychophysical centre of human existence, and the core of all human abilities. Activity of heart as a faculty of knowledge is of an intellectual and volitional character. Activity of human sense organs and the inward sense, sensuality and volition, sensibility and understanding, understanding and the memory are tightly connected in the human being. All this results the aestheticisation of knowledge, awareness of knowledge as not only rational process. Exclusively mental knowledge is proclaimed to be «invalid», i. e., insufficient. The true knowledge is recognised as a deeply inward experience of discovered (though might be not always clearly and fully realised) truth. This experience of the truth Gregory Skovoroda calls the true faith, saying that it makes possible the knowledge of the invisible, i. e. the ontological foundations of creation (in cosmology) and the universals of human spirit (in anthropology). Discovering in own heart, through faith, the image of God, the human being endlessly admires and infatuates with the beauty of Godhead (its holiness, grace and glory), getting closer with it, being transformed and transfigured in it. In this way happens «the second birth» of the human being, «resurrection» or «theosis», which results that the human being becomes the theanthropos, that is gains the divine qualities, though without suffering lost of any feature of the own human nature.

Keywords: anthropology, Christianity, Gregory Skovoroda, heart, human being, theanthropos, the image of God, «the inward man», «the outward man».

References

- Ern, VF 2000, H. *Skovoroda. Zhizn i uchenie, Borba za Logos*. [G. Skovoroda Life and teachings. Fight for Logos], Harvest, Minsk, AST, Moskva.
- Kaliuzhnyi, AE 2003, 'Filosofia sertsia H. Skovorody' ['The philosophy of the heart H. Skovoroda'], *Skovoroda Hryhorii: ideina spanshchyna i suchasnist*, Kyiv, pp. 642-659.
- Skovoroda, HS 1973a, *Povne zibrannia u dvokh tomakh*, Tom 1, Naukova dumka, Kyiv.
- Skovoroda, HS 1973b, *Povne zibrannia u dvokh tomakh*, Tom 2, Naukova dumka, Kyiv.
- Zenkovskii, VV 1991, *Istoriia russkoi filosofii*, Tom 1, chast 1 [History of Russian Philosophy], «ЕГО», Leningrad.

Надійшла до редколегії 15.05.2013 р.