

УДК 130.2

Чмихун С.Є.

„СОФІЙНІСТЬ” УКРАЇНСЬКОЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ПАРАДИГМИ КРИЗЬ ФІЛОСОФСЬКУ ПОЗИЦІЮ Г. СКОВОРОДИ

Целью данной статьи есть показать, что философская позиция Г. Сковороды демонстрирует проявления украинской интеллектуальной парадигмы, которая приняла в себя экзистенциально-„софиные” доминанты античной диалектики, ее личностно-неформальный (иррационально-мистичный дух); экзистенциальные ориентиры украинского мыслителя открывают недоступность „живого бытия” рациональному познанию, поскольку стоят над всеми научно-объективистскими понятиями и открывают путь „пониманию сердца”, а не разума.

Ключевые слова: «Софиность», «живое бытие», «философия сердца».

The aim of the given article is to show that the philosophical position of G. Skovoroda is the demonstration of Ukrainian intelligence paradigm, which has defined the existent - “sophianess” dominants of antique dialectics. The existent reference points of the Ukrainian thinker discover inaccessibility of “an alive being” for rational cognition as they are above all scientific and objective definitions and are revealed by “heart conception” rather than intellect.

Key words: “sophianess”, “an alive being”, “heart conception”.

Виявлення Г. Сковородою через „серце” специфіки людської реальності і пошуки через „софійність” мислення цілісності філософського знання привели його до внутрішнього світу особистості як особливого досвіду, який гарантує останній її цілісність. В цій персоналістській орієнтації на „внутрішній світ” стверджується належність українського мислителя до екзистенціально-феноменологічного напрямку сучасної філософії.

Існують різні оцінки творчості Г. Сковороди і його особистості. Його називали українським Сократом, степовим Ломоносовим, нашим Піфагором, Лейбніцем. Д. Чижевський назвав Г. Сковороду першим східнослов'янським філософом, виводячи його філософію з німецького містицизму. Є й протилежні оцінки. Г.Г. Шпет називав його „псевдонародним філософом”, який засвоїв кілька моралістичних тривіальностей, а врешті-решт прикривається біблійною мудрістю [1, с. 254]. А за характеристикою Б. Вишеславцева, Г. Сковорода є „перший оригінальний руський філософ, богослов і поет, який ще всередині XVIII сторіччя відразу виразив увесь майбутній характер російської філософії і всі її стародавні джерела. Він, без сумніву, належав до тієї духовної культури, носієм якої на його доріді була Київська Академія” [2, с. 155]. Нам здається, що судження про Г. Сковороду як першого українського і навіть східнослов'янського філософа, українського Сократа, а тим більше Піфагора чи Лейбніца є однобічними. Ми підтримуємо думку І.В. Огородника та В.В. Огородника, що кожний мислитель завжди залишається сам собою і його потрібно сприймати таким, який він є. Г. Сковорода дійсно зробив зі свого життя свою філософію, „втїлив філософію у своє життя як спосіб реалізації практичної дії щодо затвердження власних ідеалів” [1, с. 255]

Метою даної статті є показати, що філософська позиція Г. Сковороди є виявом української інтелектуальної парадигми, котра засвоїла екзистенційно-„софійні” доміанти античної діалектики, її особистісно-неформальний (іраціонально-містичний дух); екзистенційні орієнтири українського мислителя відкривають недоступність „живого буття” раціональному пізнанню, оскільки стоять понад всіма науково-об'єктивістськими поняттями і відкриваються „відчуванням серцем”, а не розумом; створений українським мислителем „символічний світ” відкриває можливість розуміння нового шляху до осмислення буття людини в соціумі не через розум, а „серце”; „софійно”-екзистенціальне мислення Г. Сковороди відкриває світ „внутрішньої” людини, який започатковує протистояння „об'єктивістсько-позитивістській” методології раціоналізму і сенсуалізму.

Як стверджують різноманітні джерела, філософські позиції Г. Сковороди не зводяться до суто пізнавальних, а наповнені, „наближені” до з'ясування специфіки конкретної людської особистості. Український мислитель не обмежується при цьому тими чи іншими відособленими людськими здатностями, а виходить із цілісності особистісної структури, з'ясовуючи кризь її призму специфіку інших рівнів буття. Такий варіант „екзистенціалізації” картезіанського *cogito* наближує філософську проблематику мислителя до прагнень французького персоналізму [3, с. 74], представники якого намагаються переосмислити механізм людського світосприймання.

У цьому контексті зазначимо, що складний світ людської душі, відображений в полісемантичності образів, використаних Г. Сковородою, дозволяє назвати його філософом „екзистенції серця”. Це обумовлено запереченням мислителем загальних понять раціоналістичної філософії: „відірваності” від „Я”, „духу абстракції”. Український мислитель чудово розуміє, відчуває, що абстракція не здатна „свідчити” про індивіда, не розкриває сутності конкретної людини. Всупереч цьому Г. Сковорода через „серце” прагне повернути людині відчуття повноти буття. Саме тому в центрі уваги його міркувань – існування індивіда, тривожний і пристрасний пошук дороги і надії на щастя, котре, як вже не раз зазначалося, знаходиться в самій людині, в „серці людському” в „світі душевному”; „серце” є гарантом власної цінності індивіда. Поза тим, виплекані філософом моральні аксіоми є виявом екзистенціального відчуття свободи, протестом проти деструктивної щодо особистості дії зовнішнього тиску. Реалізує це відчуття філософія, котра, як „любомудрість”, спрямовує все коло справ своїх на той результат, який дає життя духу нашому, благородство серцю, світлість думкам (як „голові” всього). Коли „дух” в людині „веселий, думки спокійні, серце мирне, то все світле, щасливе, блаженне. Оце є філософія” [4, с. 403]

Зауважимо, що наявна тенденція філософа одухотворити, одушевити, пом'якшити тяжку ситуацію людини рефлексією, зверненою на себе, певним гуманізуючим рухом думки, усвідомленням повторюваності, мудрістю – все це повинно спонукати до розуміння, терпимості – ця тенденція формується під впливом типових рис українського характеру, найважливіших при становленні народного світогляду, а з часом і національної філософії. Це, як підкреслює видатний український філософ Д. Чижевський, – емоціоналізм, сентименталізм, чутливість та

ліризм, що найбільше виявляється в естетизмі українського народного життя. Поруч з цими рисами стоять індивідуалізм та прагнення до свободи в різних розуміннях цього слова. Поруч з цими основними рисами стоять і неспокій і рухливість – більш психічні, ніж зовнішні. Це позитивні риси характеру, такі, як здатність до прийняття нового, тенденції до психологічної еволюції, а також і максимально негативні сторінки української історії – „хитання”, тенденція до взаємної боротьби, до руйнування власних і чужих життєвих форм. Крім того, яскраве релігійне забарвлення [5, с. 19]. Погоджуючись з тезою про оригінальність філософської системи і філософського мислення видатного українського мислителя, відзначимо її як форму вияву філософських думок. Хоча у Г. Сковороди ми не знаходимо викінченої і обробленої системи, і закінченої і детальної відповіді на всі запитання, що може поставити „філософ-систематик”, проте вона „суцільна і монолітна, збудована, так би мовити, в одному стилі, проїнята одним духом” [5, с. 46].

Нагадаємо, що творчість Г. Сковороди проходить в тому часовому вимірі, в якому процвітає культ розуму і науки. Створюються світоглядно-теоретичні передумови для виникнення глобальних раціонально-утопічних систем XIX і XX сторіч, а також стверджується з позицій механіцизму теза – „людина є машина”. В такій ситуації „дух” філософії Г. Сковороди не може змиритися як із завершеною картиною механістичної побудови світу, так і з „машинними” засадами буття, вбачаючи в них нелюдську натуру світу, яка формує „тип спустошеної людини” (Е. Муньє). Цей тип позбавлений складності й багатоманітності особистісних виявів, позбавлений індивідуальності. Саме тому, порушуючи питання про можливість людського щастя в умовах „машинізованого” буття, філософ шукає об'єктивну силу, за допомогою якої можливе олюднення світу та духовне звільнення людини з-під влади машини. Ми вважаємо, що такою альтернативною механістичності силою є „софійність” мислення як нове ставлення до буття. До буття індивідуального та соціального.

Нагадаємо, що поняття „Софії” (від грецького Sofia – мудрість, знання) мало істотне значення в античній культурі й розглядалось як таке розкриття смислу буття, до якого приходить філософія, тобто любов до мудрості. Сократ та його послідовники стали розуміти „Софію” як розумну міру речей, вічну красу існуючого, що надихає людей творчою „веселістю” духу, коли світ постає перед ними як витвір мистецтва, як сповнена естетичним смислом мудрість космосу. Сутність „софійності” полягає в тому, що Сократ, проводячи бесіди з своїми співрозмовниками, ніколи не давав їм готової відповіді. Довівши їх до стану, коли вони змушені були сказати: „Я не знаю”, афінський мудрець вважав, що він свою справу виконав – пробудив у співрозмовника „інтелектуальний неспокій”, який має бути вгамований через подальшу внутрішню роботу, спрямовану на пошук істини, добра, справедливості. Тобто Сократ вважав, що передати мудрість комусь іншому не можна, можна лише пробудити людину, спонукати її до мудрості.

Відтворюючи античну традицію в аналізі поняття „софійність”, Г. Сковорода розуміє її як розкриті через творчість красу, істину та добро буття, істинні смисли існування і ствердження людських засад світу. „Софійність” світу, з погляду

Г. Сковорода, істотно важлива і тому, що є основним джерелом любові до життя як естетичного феномену. „Не горить сіно, не торкаючись вогню. Не любить серце, не бачачи краси. Видно, що любов є Софійна дщер” [6, с. 158].

Безперечно, „софійність” Г. Сковорода формувалася під впливом його улюблених філософів – Сократа і Платона, античної філософії і літератури, отців церкви: Климента Олександрійського, Діонісія Ареопагіта, Максима Сповідника та ін. Все це зробило українського філософа мислителем європейського масштабу і „вселюдиною”, яку Ф. Достоевський мріяв бачити в кожній людині взагалі. У величчї його постаті втілюються, по суті, всі заповідні прагнення і симпатії російської філософії, котрі знайшли вираз в особистості В. Соловйова, а також плеяді російських філософів – братів Трубецьких, М. Лоського, М. Бердяєва, М. Новгородцева, Л. Шестова, Б. Вишеславцева та ін.

З цих позицій можна стверджувати, що через „софійність” Г. Сковорода досягає не просто істини буття, а буття в істині, яке є для нього індивідуальним, торкається лише мудреця. В цьому його співзвучність з персоналізмом, який акцентує увагу на „приматі духовного”, виступає проти „спрощення” людської універсальності психологією колективізму, „зведення” її до „примату економічного” (марксизм), до „матеріального мінімуму” (Д. Ружмон) [3, с. 105].

Важливим також є те, що „софійність” світорозуміння філософа впливає з поняття „символічного світу”, яке виходить далеко за межі Біблії. Зближуючи Біблію і духовну культуру, зокрема культури античності, Сковорода прагне ідентифікувати їх за символічною формою виразу сутнісного змісту. На наш погляд, це дає підстави для висновку, що під „символічним світом” мислитель розуміє Біблію в найширшому значенні, як всю духовну культуру, і, таким чином, наближається до досягнення символічної природи людської культури як такої в цілому.

Цікавою для нас також є думка, що в „символічному світі” Г. Сковорода є буттєвий світ ідеальних людських вартостей, своєрідних моральних імперативів духовної культури, до реалізації яких має прагнути людство. У творі „Жена Лотова” автор висуває ідею „нового світу”, і „саме Біблія і є новим світом і людом божим, землею живих, країною і царством любові. Суспільство в любові, любов в Бозі, бог в суспільстві – таке кільце вічності” [7, с. 176].

Таким чином, головний акцент мислителя на „серці” приводить до спектру інших, відмінних від раціонального характеру мислення думок, висновків, мотивів. Зокрема, саме завдяки „серцю” стиль мислення носить „софійний” характер. Тобто „серце” у Сковорода є одним з образів-символів, що позначає центр людини, її корінь, суть, а також першоджерело знання. Вмістивши в серце „внутрішню людину”, Г. Сковорода „започатковує розвиток національної символічно-антропоцентричної „філософії серця” [8, с. 25].

Під впливом філософії українського мислителя видатний філософ В.Ф. Ерн розуміє під „Світом Божим” не що інше, як „серце”, бо він (цей світ) ще „світ душевний”, світ безумовний, який розходиться не тільки із спокійними формами життя, а в собі самому несе перемогу над смертю, породжує особливе відношення до смерті. Але страшною є смерть духовна [9, с. 341]. І, розглядаючи соціально-

філософські висновки характерології української людини, О. Кульчицький підтверджує існування виразно зазначеного „Я” як центру духовних актів, яке, щоправда, не стільки діє екстравертно, але більш рефлексивно й інтровертно „освітлює” власне серце і ество” [10, с. 161].

Ми маємо підкреслити, що кордоцентризм української філософії, започаткований Г. Сковородою – це, фактично, започаткування нового світогляду, котрий по своїй суті виступає проти раціоналістично-сцієнтистської однозначності й одномірності, протистоїть нівелюючому, бездуховному функціонально-методологічному підходу до аналізу буття людини в суспільстві. „Софійність” кордоцентризму є екзистенціальним відчуттям того, що при філософській реконструкції життя найважчим є переборення протилежності послідовного і абстрактного: того, що в ньому є неперервно-мінливим, і того, що можна виділити, що якимось чином межує з вічно-ціннісним. Саме відчуття трагізму буття раціонально-прагматичної людини змушує Г. Сковороду звернутись до „серця”, в глибинах якого він намагається знайти „вічно-цінніше”, „істинне буття”. Воно єдине джерело, котре може надихнути на дійсне пізнання і творчість.

В зв'язку з цим має значення те, що „софійність” філософського мислення Г. Сковороди є тенденцією „українського кордоцентричного персоналізму, пов'язаного передусім із розростанням углиб, а не з надмірним поширенням” [10, с. 162]. Вона визначилася тривогою українського мислителя про те, що в зв'язку з остаточною заміною у XVIII сторіччі геоцентричної системи на копернікіанську, геліоцентричну, людина перетворюється з центру Всесвіту на маленьку піщинку в неосяжному космосі. Починається криза антропоцентризму, вихід з якої було знайдено Г. Сковородою в кордоцентризмі. Людина в нього стає малим світом – „мікркосмом”, а „внутрішня” людина стає центром цього малого світу. Сприймаючи усі досягнення тогочасної науки, віддаючи їм належне, Г. Сковорода вважав, що досягнення природознавства неспроможні дати людині належні моральні настанови. Їх повинна дати, на його думку, філософія (любомудрість) через досягнення духовних засад буття: світу, людини і соціуму.

Вищесказане дає підставу зробити деякі висновки.

Український мислитель розуміє, що вивчення психіки людини, або визначення методів пізнання об'єктивної дійсності, або економічних закономірностей може наблизити до пояснення всіх людських проявів, навіть найвищих. Проте жоден з цих проявів не „може бути зрозумілий без урахування цінностей, структур і суперечностей особистісного універсуму, іманентного, як мета, будь-якому людському духу, будь-якій діяльності людини в світі” [11, с. 125]. „Серце” українського мислителя – це „внутрішня” самосвідомість, момент вільного прагнення, любові, творчості. „Серце” є розумне бачення, але разом з тим – розумна діяльність.

Література:

1. Огородник І.В., Огородник В.В. Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. Посібник. – К.: 1999.
2. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. – М., 1994.
3. Табачковський В.Г. Криза буржуазного раціоналізму та проблема людської особистості. – К., 1974.

Чмихун С.Є. «СОФІЙНІСТЬ» УКРАЇНСЬКОЇ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНОЇ ПАРАДИГМИ
КРИЗЬ ФІЛОСОФСЬКУ ПОЗИЦІЮ Г. СКОВОРОДИ

4. Сковорода Г. Соч.: В 2-х т. – М., 1973. – Т. 1.
5. Чижевський Д.І. Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992.
6. Сковорода Г. Вірши. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчи. Прозові переклади. Листи. – К., 1983.
7. Шинкарук В.І. Проблеми філософії культури у творчості Г.С. Сковороди // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – № 12. – С. 170 – 176.
8. Потаєна І.В. Про філософію серця в працях Дмитра Чижевського // Філософська і соціологічна думка. – 1994. – №№ 5-6. – С. 18 – 28.
9. Эрн В.Ф. Соч. – М., 1991.
10. Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. – Мюнхен: Львів, 1995.
11. Мунье Э. Персонализм // Французская философия и эстетика XX века. – М., 1995. – С. 105 – 214.