

ІДЕЯ СОФІЇ ПРЕМУДРОСТІ БОЖОЇ У ВЧЕННІ ПРО СЕРЦЕ Г. СКОВОРОДИ

Статтю присвячено аналізу співвідношення концепту «серця» та ідеї Софії Премудрості Божої в антропологічному вченні Г. Сковороди. В ній розкривається суперечність сквородинівського концепту «серця» та обґрунтовуються шляхи подолання цієї суперечності в межах самої доктрини.

Попри величезну кількість досліджень, присвячених філософському спадкові українського філософа Григорія Сковороди [3], лишаються не експлікованими окремі аспекти вчення Сковороди про серце, ретельна розробка яких є велінням часу. Сюди належить віднести проблему взаємозв'язку концептів «серця» і «Софії» як визначальних для розуміння взаємозв'язків між людиною і людиною, людиною і спільнотою, людиною та Богом у самому вченні. Актуальності цій темі надають проблеми сучасної філософії, адже саме проблема інтерсуб'єктивних взаємодій та можливостей досягнення порозуміння між суб'єктами стала сьогодні однією з цент-

ральних тем філософських дискусій. Підходи до вирішення цих проблем формуються через посилення на філософський доробок, а в ньому релігійна філософія історично відіграла значну роль. На нашу думку, вчення про «серце» у творах Сковороди дає гідний уваги зразок експлікації цих проблем принаймні тому, що має фундаментальну інтенцію до подолання емпіричної розрізненості людських існувань, думок, оцінок та вимагає досягнення повної єдності і порозуміння шляхом самопізнання та реалізації істинної природи в людині.

Концепт серця у філософському доробку Г. Сковороди посідає центральне й визначальне

місце. На сторінках своїх творів Сковорода дуже часто звертається до серця, коли намагається підкреслено виразити щось, притаманне виключно людині. Зокрема, при означенні певного стану людини, чи то розумового чи психічного, при зверненні до неї, при її характеризованні Сковорода замість «людина» використовує слово «серце». З контексту стає зрозумілим, що йдеться саме про суть людини. З іншого боку, «серце» з'являється в моральному-етичному контексті, коли йдеться про оцінку й джерело тих чи тих вчинків людини, про умови її морального вдосконалення, наближення до Бога. Сковорода говорить про «вмирання», «переображення», «народження» серця, про «думки серця», про його «безодню», навіть про Бога у серці. Інколи він мислить думки, душу, «ум» і серце як одне й те саме. Поряд зі «старим» серцем він означає «нове» серце - «нового Адама», Христа, «істинну Людину». Водночас знаходимо думки й щодо «злого серця». Також поняття «сродності» безпосередньо пов'язане із серцем. «Серце» по суті є тим принципом, завдяки якому уможливується систематичне прочитання усього антропологічного вчення мислителя.

Утім, при аналізі концепту серця у філософії Г. Сковороди стає зрозумілою недостатність його пояснення виключно через посилання на саме серце. Істотним є також аналіз принципів взаємодії серця із «серцем» Бога та серцями інших людей в інтерперсональному* просторі існування. Відтак перед нами постала проблема пояснення виходу серця за свої власні межі, його долучення до божественної істини, його спроможності до «симфонічного» спілкування із серцями інших людей. Саме ця проблема змусила нас звернутися до поняття софійності, адже саме воно, на нашу думку, допомагає накреслити певний шлях розв'язання зазначеної проблеми в межах духовної традиції, до якої належить творчість Сковороди. Тож у цій статті ми й спробуємо встановити співвідношення між вченням про серце та темою софійності у творах Сковороди. Для цього (1) тезово викладемо суть сквородинівського вчення про серце" і (2) вка-

жемо на ті запитання, які випливають із цього вчення; а потім (3) спробуємо знайти задовільну відповідь на вказані запитання через посилання на ідею софійності.

Подібний підхід окремими аспектами представлено у працях знаних дослідників. Так, на софійному аспекті розуміння серця у філософії Сковороди наголошує С. Б. Кримський [4], витлумачивши серце як орган для сприйняття Премудрості Божої. Тему зв'язку софійності та серця у вченні Сковороди також досліджував В. В. Ільїн [5], проводячи паралель між філософією Сковороди та філософською традицією екзистенціалізму. Софіологію Сковороди розглядали В. Н. Харин [6] та Є. А. Харьковщенко [7]. Окремо тему Премудрості Божої у вченні Сковороди досліджував О. В. Марченко [8], розглядаючи Премудрість як «цілокупність "сродностей" («умоглядних стрижнів індивідів», за Марченком. - Н. С.) як суспільних ролей людей у «божистій комедії», «ідеальним сценарієм світобудови», як таку, що «надає всьому причетність до Буття» [9]. Беручи до уваги результати зазначених досліджень, спробуємо поглибити розуміння взаємозв'язку «серця» і «Софії» у творах Сковороди, а також сформулювати пов'язані з ним проблеми.

Ми вже згадували, що особливістю розуміння серця у філософії Г. Сковороди є розгляд серця як внутрішньої людської сутності, тим осутненним існуванням («сушая иста»), яке робить людину людиною. Зупинимось на цьому моменті докладніше.

Ототожнення серця з людською сутністю у вченні Сковороди насамперед передбачає наявність її у кожної людини як чогось невід'ємного, що є підставою існування людини як такої. Відразу постає питання, яке саме «серце» у вченні Сковороди можемо назвати людською сутністю - «старе» (недосконале) чи «нове» («нового Адама», «істинну людину», за Сковородою, яке народжується в людині внаслідок її переображення)***? Більше того, якщо ця внутрішня людина, серце, невидима натура і є Бог, то чи можемо ми сказати, що сутність людини - Бог?

* Послугуємося терміном, вживаним італійським кардиналом Массімо Серетті, який вважає за доречніше вживати замість поняття «інтерсуб'єктивний» - «інтерперсональний» для позначення аналогічного першому явища, але у домодерні часи, коли поняття суб'єкта замінювало поняття персони.

** У попередніх розробках нами вже було здійснено спробу такого аналізу ідеї серця у філософії Сковороди; частково результати дослідження висвітлені у статтях: Сидоренко Н. В. Ідея серця у філософії Г. Сковороди: аспекти тлумачення // Магістеріум. Історико-філософські студії.- К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006.- Вип. 23.- С. 49-55; Сидоренко Н. В. Феномен переображення в антропологічному вченні про серце Г. Сковороди // Наукові записки НаУКМА. Філософія та релігієзнавство.- К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2007. - Т. 63. - С. 47-54.

*** Про «нове» та «старе» серце Сковорода говорить у значенні невидимої природи; у видимій природі серце постає як фізичний орган, плотський, смертний. Цей другий аспект Сковорода не розглядає.

У текстах Сковороди ми знаходимо ці питання, і певною мірою відповідь на них.

Так, Сковорода говорить про «сокровенную божію истину в тебѣ, которыя ты никогда не видѣл, не почитал ее за бытіе» [1, 176]. А ще, що Бог це і є істина («Истина сокрылась в богѣ и бог в ней» [1, 298]), а серце, яке «точнымъ есть человекомъ и истиннымъ» [1, 173], - є Бог («А видь истинный человекъ и богъ есть тожде» [1, 172]). Тож коли філософ говорить про Божу істину в людині, звісно, він має на увазі серце. Але в якому сенсі нам розуміти цю присутність? Божа істина (Бог) є в серці, чи саме серце і є Божа істина?

У першому варіанті ми виключаємо можливість отождолення серця з Богом, відповідно надаючи серцю самостійного існування як *сутності*, в якій присутня істина, дух, Бог. У другому ж випадку серце можемо тлумачити лише як *символ* Божої істини (Бога) в людині, і, звісно, не можемо надати йому самостійного існування.

Логічно впливає наступне запитання: чи завжди у текстах Сковороди присутній в людині Бог? І якщо внутрішня сутність людини, її серце (як джерело думок та вчинків) є Богом, то як пояснити наявність в людині злих думок і, відповідно, вчинків? Пояснимо причину зла в людині відсутністю в ній Бога в момент скоєння злочину. В такому разі (коли серце не є самостійним, а лиш символом Бога в людині) виходить, що «серце» в людині присутнє не завжди (звісно, йдеться про серце не як фізичний орган). Так, дійсно, Сковорода говорить про «нове серце», яке і справді присутнє не завжди, а лише після переображення «старого серця». Що ж, допоки людина не переобразить своє «старе серце» в нове, у неї відсутня внутрішня сутність? Як в такому разі стає можливим здійснення людиною вольового зусилля для переображення, та й взагалі, як вона існуватиме без внутрішньої сутності?

Тож відповідь потрібно шукати в першому тлумаченні. *Тобто «серце» у філософії Сковороди виступає самостійною сутністю, в якій присутній Бог.* Але ж знову питання: чи може Бог бути відсутнім в людині так, щоб людина не втрачала при цьому свого існування?

Виходячи з текстів Сковороди, очевидно, може. Одним з улюблених символів мислителя є горіх, який він вживає стосовно людини. Філософ говорить про те, що не у всякому горісі є зерно («Не всякій орѣхъ и не всякая солома со зерномъ» [1, 173]), є й порожні горіхи. Проте якщо ми продовжимо розвивати цю метафору, то навряд чи знайдемо горіх, в якому, окрім

шкаралупи, нічого немає. «Порожнім» ми зазвичай називаємо горіх, в якому зіпсоване ядро. Тобто воно може бути малесеньким, зсохлим, безплідним, але горіх не зовсім порожній. Це означає (якщо продовжити сковородинівську паралель горіха та людини), що навіть за відсутності божественного начала (адже «весьма тот рѣдок, кто сохранил сердце свое» [1, 173]), в людині лишається щось, що таки дозволяє назвати її людиною. Більше того, у Сковороди цей «порожній» горіх не приречений на абсолютну загибель, він має шанс вольовим зусиллям «наповнитися» здоровим ядром. Так і людина завжди має шанс звернутися до Бога і впустити Його в своє серце - прийняти в себе іскру Божу («воскресенія іскру»), від чого серце зігрється й воскресне [1, 190] (серце переобразиться і стане новим). Відтак стає зрозумілим, що відсутність Бога в серці не є причиною припинення людиною свого існування. Адже існування у вченні Сковороди невіддільне від сутності й становить з нею єдину цілісність.

Ця цілісність - власне людське - у філософії Сковороди є певною нейтральною основою, що потенційно утримує в собі як «нове», так і «старе серце», не будучи разом з тим ні злим, ні добрим, ні Богом, ні дияволом. («Нѣсмь аз богъ и согрѣшаю, нѣсмь паки бѣс и каюся» [2, 86]). Сковорода називає його просто «серцем». Відтак внутрішня сутність людини («иста», «существо», «ессенція») є ні доброю, ні злою, та водночас - і доброю, і злою, вона виступає певною єдністю протилежностей, зіткненням в одній точці протилежних полюсів, де здійснюється їх взаємоперехід: «Начало и конецъ - все одно» [1, 236]. Відповідно «серце» потенційно містить у собі всі здатності, як божественні, так і диявольські. Не даремно Сковорода говорить про «пам'ять серця»: «Да памятуетъ память твоего сердца, чего не видитъ твое тлѣнное око!» [2, 48]; «Что бо есть дивнѣе памяти, вѣчно весь міръ образующія, сѣмена всѣхъ тварей в нѣдрахъ своихъ хранящія, вѣчно, зрящія единымъ окомъ прошедшая и будущая дѣла, аки настоящая? ... что ли есть память? ... Не я же, но благодать божія во мнѣ. Память есть недремлющее сердечное око...» [2, 127].

Але тут ми стикаємося з такими ускладненнями. (1) Хоча ми і довели, що сутність людини («серце» її) не є Богом, а суто людським принципом, як нам все ж таки розуміти вислів Сковороди: «не я, а благодать Божя в мені» і подібні (тобто не я, але разом з тим і не Бог)? (2) Також, коли ми говоримо про потенційний вміст в «серці»-сутності і божественного, і диявольського, ми водночас стверджуємо повсякчасну

присутність і Бога, і диявола в серці. Як пояснити можливість цієї присутності? (3) Більше того, незрозумілим лишається момент, яким чином Бог міг сотворити людину, принципово відмінну від Себе, з суто людським принципом існування (який певною мірою у такому вигляді, як ми його змалювали, протиставляється Богові як певна іншість), адже у Біблії чітко сказано про сотворення людини із землі за образом і подобою Божою; а Бог, відповідно, вдихнув у людину дух - частинку Себе у Своє ж творіння. Звідки береться ота людська іншість? (4) Відповідно, до філософії Сковороди виникає питання: яким чином уможливується долучення людського «серця»-сутності - до божественної істини? Адже цього питання не виникало би, якби в антропологічному вченні Сковороди був відсутній елемент людської сутнісної відмінності, про що ми щойно говорили, і сердечна безодня людини сутнісно ототожнювалася б із сердечною безоднею Бога. Тож, як стає можливим діалог Бога й людини в акті Божественного одкровення? (5) Понад те, ще більш незрозумілим виявляється питання можливості діалогу одного людського серця з іншим, адже, ведучи мову про людську сутність, Сковорода має на увазі людську одиничність, а не універсальну «людськість». Як здійснюється комунікація людей в інтерсуб'єктивному просторі? (6) І останнім моментом, який викликає ускладнення в його проясненні, є питання, яким чином уможливується сам процес переображення? Що є в людині такого, що змушує її прийняти добровільне рішення спрямувати свою волю на самовдосконалення - «умертвіння» (подолання / переображення) старого серця і народження нового? (Адже ми не можемо припустити, що Бог силою «вселяє» в людину нове серце - істинну людину. Це неможливо з двох причин: по-перше, не подолавши старого серця, не можна отримати нового, адже смерть і народження у філософії Сковороди - це переображення; а по-друге, якби це було можливим, всі б уже давно були з оновленими, набагато досконалішими серцями, не схильними до злодіянь, що, як ми знаємо, не відповідає дійсності).

Відповідь на поставлені запитання пов'язана з відповіддю на питання: яким чином стає присутнім у «серці» Бог? Звісно, Він не сам оселяється там, а своєю іпостасю: Христом, Словом, Свя-

тим Духом. Саме тоді відбувається переображення «старого серця» й народження нового. Сповне не любов'ю, людське «серце» зливається з Божественним, а воля розчиняється у волі Бога: «Ветха же, ищезая, помалу-малу преобразуется в новую волю и в новое сердце взаимно: «Ищезе сердце мое и плоть моя». «Боже сердца моего!» Сієсть: сердце мое в тебѣ, ты же взаимно в сердце мнѣ преобразился» [2, 95].

Сковорода називає «нове серце» (істинну людину) Христом [10], новим Адамом і зазначає, що він є у кожному цілий і один у всіх: «Сейто есть истинный человек, предвѣчному своему отцу существом, и силою равен, един во всѣх нас и во всяком цѣлый, его же царствію нѣсть конца...» [1, 191] Цю присутність мислитель пояснює через символ яблуни й тіні: яблуна завжди одна, але має безліч різних тіней. Так само й істинна людина утворює певну єдність у різноманітті тлінного. Тінь невідривна від своєї яблуни й існувати без неї вона не може: «Поколь яблонь, потоль с нею и тѣнь ея» [2, 148]*.

Думки ж (розум) отримують можливість проникнути у таїни істинного буття, адже з новим серцем людина долучається до божественної істини: переобразившись в істинну людину, вона починає чути голос Бога. «Раскрой же сердце ... слушай, что отец его [Сина Божого, істинної людини. - Н. С.] чрез его жь самага и в нем и к нам говорит» [1, 182].

Тобто саме через іпостась Христа, яка об'єднує людей, уможливується єдність людських сердець і усіх разом з Богом. Саме через Господа ми можемо почути Голос Бога, Його слово через Слово.

Утім, без відповіді лишається запитання: як можливе глибинне спілкування людей до сердечного переображення, і яким чином ми все ж «спілкуємось» із Богом (наприклад, через молитву, або феномен інтуїтивного знання), маючи «старе серце»? І взагалі, завдяки чому (як) Христос оселяється у серці? Окрім того, зрозуміло, що описувана взаємодія через іпостась Христа відбувається на рівні сушого², тобто невидимої природи, за Сковородою. Але, як же ж бути з наступним рівнем - буттям? Чи можливе для людського серця безпосереднє спілкування з Богом, проникнення у сферу буття? Решту зазначених нами вище питань теж важко пояснити виключно через іпостась Христа.

* До речі, таке розуміння Сковородою Христа, як і Бога, невідільне від традиції неоплатонізму, де множинність світу пояснюється еманацияним процесом Єдиного, хоча у Сковороди ми не знайдемо суто логічного апофатизму неоплатоніків.

** Категорію видимої природи (тілесного, плотського світу, за Сковородою) ми означаємо як не-сухе, тим самим трактуючи сквородинівські три світи та дві природи через категорії не-сушого (видима натура), сушого (невидима натура, підкладна «смерті», себто переображенню) та буття (істинне буття, безсмертне); відповідно тлумачимо і серце.

У філософському вченні Сквороди ми знаходимо «елемент», який зв'язує усі розрізнені моменти, допомагаючи прояснити всі незрозумілості. Цей «елемент» - ідея *Софії Премудрості Божої*. Саме вона, на нашу думку, дає змогу глибше зрозуміти ідею серця і розкрити проблему взаємодії «серця» людини з «серцями» інших людей і Богом.

Учення про Премудрість Божу фактично в усіх творах Сквороди супроводжує вчення про серце*. Вже у «Саду божественних пісень» мислитель звертається до образу Премудрості (Пісні 10, 12, 24) [1], але досить побіжно, не вдаючись у тонкощі розуміння Софії Премудрості Божої, як і в «Піснях та фабулах». Утім, тут з'являється окрема пісня, присвячена Премудрості, написана приблизно у 50-ті роки XVIII ст. «Разговор о Премудрости» [1, 94; 11], де вперше Скворода намагається філософськи осмислити поняття Софії. Наведемо важливі для нас визначення Премудрості в цій пісні.

Премудрість постає тут «доброты всякой и стройности мать», без неї «всяка ... дурна у нас дума»; «У греков звалась я Софія в древной вѣк, // А мудростю зовет всяк русской человек, // Но римлянин мене Мінервою назвал, // А християнин добр Христом мнѣ имя дал». Премудрість набуває рис універсальності: «Вѣтъ без мене, друг мой, одной чертѣ не быть! ... Где ночь и день живет, где лето и весна, // Я правлю это все с моим отцем одна». На запитання ж Людини, хто є її отцем, Премудрість відповідає: «Познай вперіод меня, познаеш и отца».

Варті уваги також інші випадки звернення Сквороди до поняття Софії. Так, у Басні 18 «Собака и кобыла» Скворода зазначає: «Бог, природа и Мінерва есть то же» [1, 118]. У Басні 26 «Щука і рак»: «Страх господень - источник мудрости, и веселія, и долгоденствія, а невѣріе есть сладчайшая ядь...» [1, 125] (а в Басні 21 прослідкуймо зв'язок із серцем: «Страх господень возвеселит сердце. Оно, как только начнет возводить к нему мысли свои, вдруг оживляется...» [1, 120]). В Басні 30 «Соловей, жаворонок и дрозд»: «Христос есть ... премудрость божія...» [1, 131], «Боговѣдѣніе, вѣра, страх божій, премудрость есть то же» [1, 133].

Проте вже у своїх перших трактатах та діалогах, зокрема у творі «Начальная дверь ко хри-

стіанському добронравію», Скворода вдається до філософського осмислення поняття Премудрості Божої. Він говорить, що Бог «дал нам самую высочайшую свою премудрость, которая природный его есть портрет и печать. ...Она весьма похожа на искуснейшую архитектурную симметрию, или модель, который, по всему материалу нечувствительно простираясь, дѣлает весь состав крепким и спокойным, всѣ прочія приборы содержащим» [1, 147]. Звернімо увагу, що Скворода не говорить про Премудрість як про Бога. Вона є Його подарунок людям, портрет, печатка, але не Він Сам. Буквально на попередній сторінці цього ж твору Скворода говорить, що «невидимая натура, или бог, всю тварь пронизает и содержит; вездѣ всегда был, есть и будет» [1, 145], а далі він перераховує імена цієї невидимої природи-Бога у християн: «дух, господь, царь, отец, ум, истинна» [1, 146]; ім'я Премудрості, як бачимо, тут відсутнє. І далі: «Сія-то блаженнейшая натура, или дух, весь мир, будто машинистова хитрость часовую на башнѣ машину, в движеніи содержит и, по примѣру попечительнаго отца, сам бытіем есть всякому созданию [курсив наш. - Н. С.]» [1, 146]. Як бачимо, дуже подібне до Премудрості значення, але принципово відмінне. Скворода не називає Премудрість буттям. Її значення аналогічне божественному, але виключно у світі людей, про неї мислитель пише в главі «О промыслѣ особенном для человека»: «От нея одной зависит особенный в созидаіи рода человеческого промысл», тоді як про Бога в Його іпостасях Духа і Господа він пише як «Сей промысл есть общій, потому что касается до благосостоянія всѣх тварей» [1, 147]. Саме тому Скворода надає Софії роль «утримувача» суспільства: «... так слово в слово и она, по всѣм членам политическаго корпуса, из людей, не из камней состоящаго, тайно разлившись, дѣлает его твердым, мирным и благополучным», і далі: «... в помянутых сожителствах, сею премудростію связанных, бог чрез различные члены различныя в пользу общую производит дѣйства» [1, 147]. Тож, сквородинівське значення Премудрості - посередництво між Богом та людиною, Творцем та створеним.

Простежимо далі, як Скворода тлумачить поняття Софії. Він говорить, що Премудрість

* Варто зазначити, що при аналізі концепту серця у філософії Сквороди ми виходимо з позиції того, що мислитель почав писати свої твори з уже сформованим світоглядом, з цілісною філософською концепцією, яка протягом 20 років не зазнала радикальних змін. У межах цієї статті ми не зможемо навести достатню кількість доказів і паралелей аналогічного розуміння Сквородою серця в перших трактатах та діалогах й останніх, адже це тема для окремої статті. Тому обмежимося лише констатацією нашої позиції - системного підходу до філософського вчення Сквороди, де всі твори складають один-єдиний текст. У межах цієї статті спиратимемось в основному на ранні твори Сквороди, а також частково на «Убогий жайворонок».

Божа «во всьх наших всякаго рода дѣлах и рѣчах душа, польза и краса, а без нея все мертво и гнусно. Родимся мы всѣ без нея, однак для нея [курсив наш.- Н. С.]» [1, 147]. «Она начало и конец всьх книг пророческих; от нея, чрез нея и для нея все в них написано» [1, 149]. Іменами Софії є: «образ божій, слава, свѣт, слово, совѣ, воскресеніє, живот, путь, правда, мир, судьба, // оправданіє, благодать, истинна, сила божія, имя божіє, воля божія, камень вѣры, царство божіє и проч. А самыє первѣйшыє християнѣ назвали ее Христом, то есть царем, потому что одна она управляет к вѣчному и временному щастію всѣх государств, всякія сожительства и каждаго порознь» [1, 149].

Через Премудрість Бог відкриває Свою істину, дає Закон: «Вѣчная сія премудрость божія во всьх вѣках и народах неумолкно продолжает рѣчь свою, и она не иное что есть, как повсемѣственного естества божія невидимое лицо и живое слово, тайно ко всѣм нам внутрь гремещее» [1, 149]¹

Премудрість Божа була присутня у світі повсякчас від його сотворення, прикриваючись різними символами (змій, голуб, лев) та обрядами, повістями, «а в послѣдовавшіє уже времена показалаь она во образе мужеском, здѣлавшись богочеловѣком» [1, 148].

Якщо ми спробуємо проінтерпретувати усі ці випадки звернення Сковороди до образу Софії Премудрості Божої, отримуємо можливість відповісти й на поставлені вище питання.

Ми запитували щодо можливості взаємодії людських «сердць» між собою і з Богом. Тепер вже можемо сказати, що спілкування людей до сердечного переображення, як і спілкування з Богом, відбувається завдяки невидимій основі, що об'єднує все суще, надаючи йому смисл. Ця основа - Софія Премудрість Божа, яка вносить порядок і закон, втілюючи Слово Боже, удоступнюючи і відкриваючи його людям².

Також саме через Софію видається можливим прояснення присутності у серці водночас божественного та диявольського начал, проджерела в людині зла та добра. Ідея двоїстості серця пов'язана у Сковороди з думкою про пев-

ну еволюцію людського роду як такого. З його слів можна зрозуміти, що попереднім до людського етапом розвитку був певний звіриний та скотський стан. І лише «со временем» Бог лишає на серці відбиток Божої Премудрості, тим самим перетворюючи нас на людей: «Родимся мы все без нея [Премудрості Божої.- Н. С.]... От нея одной зависит особенный в создании рода человеческого промысл. Она-то есть прекраснейшее лицо божіє, которым он со временем, напечатуюсь на душѣ нашей, дѣлаєт нас из диких и безобразных монстров, или уродов, человаками, то есть звѣрками, к содружеству и к помянутым сожительствам годными, незлобивыми, воздержными, великодушными и справедливыми» [1, 147], і далі: «Она различит нас от звѣрей милосердієм и справедливостью, а от скотов - воздержанієм и разумом; и не иное что есть, как блаженнейшее лицо божіє, тайно на сердцѣ написанное, сила и правило всьх наших движений и дѣл» [1, 148].

Тож наявність звіриного первня є причиною того, що в наше серце вселяється злий дух (аспід, Сатана). Мало того, Сковорода говорить про цілі «гарнизоны и нѣсколько эскадронов бѣсовских» [1, 351] в серці. А відбиток Божої Премудрості на серці, поставлений Богом, - причина оселення в серці доброго духа (Христа). [Див. також 1, 296].

Утім, сам по собі цей відбиток ще не забезпечує чистосердя, божественної чистоти й безгрішності. Наголошується на необхідності вселення Божої Премудрості у «серце», що передбачає наступний рівень еволюції. Для цього людині потрібно свої зусилля спрямувати на те, щоб *знайти* в собі той відбиток, залишений Богом на нашому «серці» («...свѣт премудрости тогда входит в душу, когда человек два естества познавает: тлѣнное и вѣчное...» [2, 137]), і *полюбити*³ його. Тоді ця Премудрість Божа вселяється у серце, що означає його переображення, народження нового Адама, істинної людини, нового серця. Сковорода так про це говорить: «А если уже она вселилась в сердечныя человеческія склонности,... тогда-то бывает в душѣ непорочность и чистосердечіє» [1, 147-148],

¹ Звернімо увагу, Премудрість промовляє до людини в своєму особистому зверненні до неї. Відтак, розуміння Софії у Сковороди особистісне, Софія — лице Боже.

² Тут доречно було б згадати о. С. Булгакова, який наголошував, що божественні іпостасі проявляються лише через Софію, оскільки саме вона приймає Божественну любов і є основою і внутрішнім принципом створеного світу (як про це пише Булгаков, «Бог есть Любовь... И в этой Божественной Любви каждая Ипостась, отдавая Себя в любви, находит Себя в других Ипостасях, осуществляет единое Божество», причому «Божественная жизнь во Св. Троице замкнута в себе и абсолютна»; Софія ж є принципом, завдяки якому народжується світ, Божественна єдність «випливає» у множинність світу: «София же только *примлет*, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила. Себяотданієм же Божественной Любви она в себе зачинаєт все» [12, 185-187].

³ Як, до речі, і любов до звіриного первня є умовою вселення у серце злого духа.

і далі: «В то время сердце наше дѣлается чистым источником благодѣяній, несказанно душу веселящих; и тогда-то мы бываем истинными по душѣ и по тѣлу чловѣками» [1, 148]. Пригадаймо, ми наголошували, що потенційні здатності в людському серці є нейтральними у своїй основі; і лише сердечна інтенція на той чи інший предмет визначає їх як добро чи зло.

Тож визначальним принципом у процесі переображення є любов. Але умовою любові у вченні Сковороди є саме пізнання, адже необхідно знати, що любити [1, 250; 1, 154]. Напрошується висновок про залежність любові, її обмеженість і обумовленість пізнанням, про неможливість переживання людиною любові як такої, а лише любові до... Тобто любов виходить завжди опредмеченою, принаймні в людській сфері. Але Сковорода далі розвиває думку, говорячи про любов як про певну вогняну субстанцію, яка є містком між людиною та Богом. Відтак джерелом любові виступає не людина; любов існує сама по собі, маючи метафізичне підґрунтя. Тож, коли йдеться про божественну любов з метафізичним підґрунтям, можемо розуміти під тим саме Софію. Адже не раз вже ми бачили в текстах Сковороди аналогічне посередницьке, об'єднувальне значення Софії, коли вона, виступаючи містком між Богом та людьми, була основою існування людської природи, джерелом добра*.

Але ми не можемо на підставі цього робити висновок про невідповідність сквородинівського вчення про Софію канонам православної думки. У Сковороди паралель Софії та любові виникає цілком закономірно з ототожнення Софії та Христа, на чому вже наголошувалось. А іпостась Христа є другою іпостассю Бога, не лише Його Словом, а й серцем Божим, Любов'ю. Тому й у вченні Сковороди Христос, серце та любов посідають центральне й визначальне місце. Якщо пригадаємо, що нове серце Сковороди, істинна людина - це є Христос, який є любов'ю, то, відповідно, цю істинну людину цілком правомірно можемо назвати Премудрістю Божою. Понад те, коли народження цієї істинної людини потрібно розуміти в значенні актуалізації потенційно закладеного в «серці» як Премудрості Божої («как увидиш ее, тогда и достанеш»), то тим більше

можемо говорити про ототожнення у вченні Сковороди «нового серця» та Софії.

Проте лишається запитання, що ж тоді мав на увазі Сковорода, коли говорив про «вселення Божої Премудрості»? У текстах мислителя бачимо певний дуалізм і в розумінні Софії - з одного боку, Премудрість Божа він розглядає з точки зору людини (для людини), а з другого - в її універсальному значенні для всієї світобудови, її (світобудови) ідею, смисл**.

Тож виходить, що *Софія Премудрість Божа* у вченні Сковороди є не лише принципом, яким здійснюється переображення «серця», а й по суті є самим «серцем» як індивідуальна неповторна людська сутність, що робить людину людиною. Адже Софія породжує (зачинає) в собі все живе, є основою всього («планом», «мислю»), що означає світом ідей, задумом Божим щодо світу; Софія втілює задум Творця у світобудові і сповнює смислом кожен частинку світу. Якщо саме в Софії було породжене життя, то, зрозуміло, і людська сутність з'явилась саме таким шляхом. Відповідно можемо прояснити і думку Сковороди про те, що «Бог поставив свою печатку на серці». Тобто виходить, що поставив вже на певному людському «матеріалі», що існував до Божественного втручання? Закон Божий, печатка Божа - це є Софія в її космічному, універсальному значенні; те ж людське, що робить людину людиною (її сутність), можна назвати Софією в її другому, суто людському значенні.

Саме через Софію як людську сутність (серце) і можемо пояснити людську відмінність від Бога, її «іншість». Адже пригадаймо, Сковорода наголошує на тому, що Софія є образ Божий, Його печатка, голос, слово, але не Він сам.

Відповідно, глибший рівень комунікації, пізнання, прорив до істини, сфери буття здійснюється теж через Софію. Згідно з ученням Сковороди, людина лише тоді отримує можливість доторкнутись до божественної істини, коли внутрішнім зусиллям дасть «мѣсто в сердцѣ нашем... боژیю слову» [1, 174], тобто Софії Премудрості Божій. Необхідно бути боговдохновенним через Софію, аби відкрилася нам таїна: «Если его благодать повѣст на нас, тогда все нам простым ипрямым покажется» [1, 174]. Тобто акцент зміщується з теоретичного розмірковування,

* У такому ототожненні Софії та любові тлумачення Сковороди подібне до розуміння Софії о. С. Булгаковим. Саме внього ми побачили трактування Софії як «любви Любові» та «любви до Любові» [12, 186]. Таке трактування не характерне для догматичного православ'я, — вказане значення Софії яскраво з'являється лише в о. Булгакова. Тож така аналогія і паралель зі Сковородою досить цікава.

**Подібне розмежування знаходимо у софіологічних розробках С. Булгакова, а саме у його розмежуванні Софії на Софію земну та Софію Небесну: Софія Небесна - як задум світу, його смисл, ідея; Софія земна - як утілення Божого задуму [12, 197].

якому Сковорода не приділяє особливої уваги, на духовно-практичну сферу. Адже, лише прорвавшись до божественного буття, досягаєш його смисл. Сам же процес проривання не простий і передбачає виконання найголовнішої умови: щоб досягти буття, ти мусиш *сам стати буттям* (звісно, тією мірою, якою це можливо: йдеться не про абсолютне буття), *переобразитися* у буття, скинувши з себе лугу зовнішнього світу. Саме тоді людині відкривається істина, і питання про смисл буття кожен вирішує для себе в особистісному досвіді одкровення.

Відтак можемо відповісти на запитання щодо можливості для людського серця безпосереднього спілкування з Богом. З одного боку, феномен інтуїтивного знання, здатність людського серця схоплювати ниточки істини (чуттєвості), дозволяє дати позитивну відповідь щодо можливості для людини пізнати істину.

Утім, з другого боку, вповні істина лишається недоступною нашому пізнанню, як і безпосередній діалог з Богом. Адже ступінь пізнання істини у вченні Сковороди безпосередньо пов'язаний зі ступенем досконалості людини, міри її переображення. Пізнати істину означало б досягти абсолютної досконалості, що по суті означало б стати Богом, а це за земного життя неможливо. Тому Сковорода і говорить про існування таїни і небезпеку для недосконалої людини проникнення в неї. Зокрема, ведучи мову про Боголюдину, Сковорода зазначає: «Какowym же способом божія сія премудрость родилась от отца без матери и от дѣвы без отца, как-то она // воскресла и опять к своему отцу вознеслась и прочая, - пожалуй, не любопытствуй. ... за ширмы и за хребет театра не заглядай», адже цим може займатись лиш «тая недѣйствительная вѣра, которую называют умозрительною» [1, 148]. Бачимо постійні наголоси мислителя на тому, що «серце»-сутність є глибина, пізнати яку може один лише Бог [1, 173]*.

Наголосимо окремо на значенні Софії як Краси. Ми вже наводили відповідну цитату Сковороди. Таке розуміння Софії вказує на те, що в ній закладено внутрішній принцип прагнення еволюції, вдосконалення, прагнення Краси, що є, за Платоном, приведення речі у відповідність зі своєю ідеєю. Оскільки Софія для Сковороди є світом ідей («планом», «мисль»), то природ-

ним є прагнення всього сушого увійти у відповідність зі своєю ідеєю. Відтак, природний стан людської сутності - прагнення досконалості. Але це не означає, що людина внутрішньо мотивована необхідністю вдосконалення. У неї завжди є свобода вибору, свобода волі, що виражається через любов, - «кто во что влюбился, в то преобразился...». Відтак свобода людини у виборі своєї любові і відповідного досягнення того чи того рівня досконалості**. Так само і щодо свободи переображення: воно може відбутися лише за умови людського бажання це здійснити. Сковорода всю відповідальність за процес переображення покладає на людську волю, на інтенцію її серця, проявлену в любові. Хоча мусимо зазначити, що сам процес переображення не зміг би відбутися без Божого втручання.

Переображення, актуалізацію істинної людини (народження «нового серця») Сковорода розуміє як дію в нас Божої Премудрості; в ній і через неї як принцип відбувається переображення: «Начало премудрости - разумѣти господа. ... Главнейшей и началнейшей премудрости пункт есть знание о бозѣ. Не вижу его, но знаю и вѣрую, что он есть. А если вѣрую, тогда и боюсь; боюсь, чтоб не разгнѣвать его; ищу, что такое благоугодно ему. Вот любовь! Знание божіе, вѣра, страх и любление господа - одна-то есть цепь. Знание во вѣрѣ; вѣра в страхѣ, страх в лобвѣ, любовь во исполненіи заповѣдей; а соблюдение заповѣдей в любви к ближнему...» [1, 184].

Коли ж діє людська воля, а коли божественна у цьому процесі? Як ми зазначали, без втручання Бога переображення не відбудеться, адже нам не вдасться побачити нову людину: «И если подул на твое сердце дух божій, тогда должен ты теперь усмотрѣть то, чего ты от рождения не видал» [1, 175]. Але тим більше цей процес не відбудеться без людської волі, адже Дух Божий просто так не «подуне»: необхідне зусилля людської волі, віри та любові, - невід'ємних здатностей людського серця. І таке «вбачання»-пізнання лише за таких умов приводить до актуалізації-народження в серці істинної людини, переображення «старого серця» у нове.

Отже, серце у філософії Г. Сковороди є цілісністю, тим принципом людського існування, завдяки якому божественна повнота буття через

*Саме тому увага мислителя зосереджена на виявах людської сутності («сушой исты»), доступних нашому розумінню, виявах серця в реальному людському житті, тобто на «старому» й «новому» серці, у сфері сушого, яка по суті є певним перехідним станом, проміжним між не-сущим (матеріальним світом) і буттям. Це дає підставу означити позицію Сковороди в його творах як проміжний стан переображення на шляху до істинного буття, стан вбуттєвлення.

** Відповідно, добро чи зло залежить від міри наближення до досконалості, міри здійснення задуму, що по суті означає - від міри актуалізації потенційних божественних здатностей у серці-сугності людини.

Софію-Премудрість виявляється в сушому (невидимій натурі) й не-сушому (видимій натурі). Зв'язок Софії Премудрості Божої з серцем, а саме інтерпретація «серця»-сутності людини як Софії, допомагає відповісти на питання виходу

серця за власні межі, його взаємодії з іншими серцями та з Богом, чим і вирішується проблема інтерперсональності серця, яка актуалізується антропологічним ученням Г. Сковороди.

1. Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т.- К.: Інститут філософії АН УРСР, 1973.- Т. I.
2. Там само.- Т. 2.
3. Про що свідчать понад 2200 публікацій, присвячених дослідженню творчого доробку й життєвого шляху Григорія Савича, згідно з даними, наведеними дослідниками у бібліографічному покажчику: «Два століття сквородіани: бібліографічний довідник» / Укладачі: Л. Ушкалов, С. Вакулєнко, А. Євтушенко; загальний нагляд та наукова редакція Л. Ушкалова.- Харків: Акта, 2002.- 528 с.
4. Див.: Кримський С. Б. Софійні символи буття // Кримський С. Б. Запити філософських смислів.- К.: ПАРАПАН, 2003.- С. 61-71; Кримський С. Феномен мудрості у творчості Григорія Сковороди // Вісник НАН України.- 2002.- № 12.- С. 42-47.
5. Див.: Льїн В. Український гуманізм: тождество раціонального та ірраціонального.- К.: КДТЕУ, 1999.- 412 с.; Його ж. Ірраціональні джерела гуманістичних інтенцій українського кордоцентризму (історико-філософський аспект) // Мультиверсум. Філософський альманах: Збірник наукових праць.- К.: Український центр духовної культури, 2000.- Вип. 14.- С. 166-177; Льїн В. «Софійність» мислення як субстанційна основа «екзистенції серця» Г. С. Сковороди // Вісник Київського державного торговельно-економічного університету.- 2000.- № 3.- С. 112-118; Льїн В. Сумірність моральних інтенцій в кордоцентризмі Б. Паскаля і Г. Сковороди // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність: 36. наук. праць - К.: Інститут філософії НАН України, 2003.- С. 121-134.
6. Див.: Харин В. Н. Софиология Г. Сковороды // Сознание-мировозрение-мышление.- Киров., 1997.- Вып. 2.- С. 44-52.
7. Див.: Харьковченко Є. А. Софійність київського християнства як релігійно-філософський і етнонаціональний феномен: Автореф. дис. ... д-ра філос. наук / Нац. ун-т ім. Т. Шевченка.- К., 2004.- 35 с.
8. Див.: Ушкалов Л. В., Марченко О. В. Нариси з філософії Григорія Сковороди.- Х.: Основа, 1993.- С. 29-53; Ушкалов Л. Українське барокове богомислення: сім етюдів про Г. Сковороду.- Х.: Акта, 2001.- С. 98; Марченко О. В. Философия Г. С. Сковороды и русская философская мысль XIX-XX вв.: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук.- М., 2007.- 37 с.
9. Ушкалов Л. В., Марченко О. В. Нариси... - С. 38, 44.
10. Питання Христа як істинної людини в творчості Сковороди розглядав В. А. Малахов, принагідно зауваживши, посилаючись на М. Кузанського, що у Сковороди відсутня антитеза людського «Я» та «істинної людини»-Христа, остання не може сприйматись першим як екзистенційно Інша, адже Сковорода перебував у світогляді традиційного злиття Бога та Я (Малахов В. А. Христологічні мотиви у творчості Г. Сковороди // Образ Христа в українській культурі / В. С. Горський, Ю. І. Сватко, О. Б. Киричок та ін.- К.: Вид. дім «КМ Академія», 2001.- С. 103-115.). Як буде видно далі, у нашому дослідженні висвітлено дещо інакший кут зору на цю проблему.
11. Аналізу цієї пісні присвячено цілу главу в праці Л. Ушкалова та О. Марченка (Ушкалов Л. В., Марченко О. В. Нариси з філософії Григорія Сковороди.- Х.: Основа, 1993.- 152 с.)
12. Булгаков С. Свет невечерний: созерцания и умозрения.- М.: Республика, 1994.- 415 с.

Natalia Sydorenko

THE IDEA OF THE SOPHIA THE GOD'S WISDOM IN THE HRYGORIY SKOVORODA'S DOCTRINE ABOUT THE HEART

The article is devoted to the analysis of relation between the concepts of the heart and the idea of the Sophia the God's Wisdom in the Hr. Skovoroda's anthropological doctrine. It seeks to the contradiction of the Skovoroda's concept of the heart and provides a way for overcoming this contradiction in boundaries of the doctrine itself.