

УДК 141. 4 (092) (477) Сковорода

ВЧЕННЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ ПРО ОБОЖНЕННЯ (Θέωσις)

Ірина Пукас

*Львівський національний університет імені Івана Франка, вул. Університетська, 1,
Львів, 79000, Україна, kafilos@franko.lviv.ua*

Розглянуто поняття духовності в релігійно-філософській спадщині Г. Сковороди. Зазначено, що східнохристиянська духовність у вченні мислителя тісно пов'язана з обожненням, тобто уподібненням до Бога. Відповідно, основним змістом статті є висвітлення умов та шляхів обожнення.

Ключові слова: обожнення, кенозис, східнохристиянська духовність, самопізнання.

Проблема теозису (обожнення) в українській історико-філософській літературі практично не розглядалася. Її досліджували теологи або в кращому разі релігієзнавці. Панівною була тенденція показати Г. Сковороду лише як світського філософа, який не має жодного відношення до теології і заодно релігії. Він зображувався як антиклерикал та критик релігії. Така думка якоюсь мірою однобічна, вона не повністю може віддзеркалити все багатство ідейного змісту його творчості. У цій статті робиться одна з перших спроб подолати таку прогалину в дослідженні творчості українського мислителя.

Вчення про духовність у Г. Сковороди тісно пов'язане з наукою про обожнення. Духовність – це життя, а отже, повне й досконале обожнення можна вважати єдиною метою духовного життя. Але спосіб розуміння і здійснення цієї мети набирає, мабуть, різних форм відповідно до усвідомлення людиною своєї людськості, залежно від того, чи вона відчуває себе в змозі для зовнішньої діяльності, для розвитку своєї здатності пізнавати Бога, для споглядання розумом чи серцем, сама чи з допомогою видимого всесвіту та людського суспільства.

Аналіз релігійно-філософської спадщини Г. Сковороди свідчить, що рушієм всього життя українського мислителя було величезне прагнення Істини, пошук і розуміння Абсолюту. Таке прагнення Бога, на думку В. Ерна, звільняло душу філософа від будь-якого іншого бажання, окрім пізнання Істини. Він – людина, яка заглиблюється в це пізнання, і при цьому виразно відчуває, що розум і воля зростає в силі та якості [3, с. 386]. Г. Сковорода, як глибоко віруюча людина, усвідомлював те, що внаслідок первородного гріха відбулося роз'єднання поміж волею та розумом, яке стало причиною людських негараздів. Тому мислитель неодноразово підкреслював, що людське щастя залежить від поєднання цих двох аспектів в одній особі, в поверненні до їх первісної, запланованої Богом єдності. Звідси виростає глибокий зв'язок сквородинської етики та метафізики, його моралі та

містично-релігійних поглядів. Ми не знайдемо в його творчості жодної абстрактної моральної системи. Вона хоч і внутрішньо абсолютна, однак тісно пов'язана з життям конкретної людини. Тому моральність для філософа – це динамічна частина волі, принципи якої закорінені в онтології і в Божественному світі метафізичної і містичної дійсності [3, с. 388].

Перед людиною Г. Сковорода ставить завдання, щоб вона, сповнена „Божого страху” та озброєна „внутрішньою працею” звершувала мандрівку до забутого й далекого Батьківського Дому. Всю систему філософа можна назвати практичною містиком або експериментальною метафізикою, бо для нього найважливіше духовне завдання людини полягало в практичному оволодінні тим, що воля побачила й прийняла на шляху теоретичного „богозріння”. Але як це здійснити, яким шляхом йти? На це питання відповідає сквородинська модель духовного життя, співвіднесена до самої особи мислителя, який спирався у своїх пошуках духовної Істини на попередню історію богословського та релігійно-філософського богопізнання.

Наука про обожнення (Θέωσις), чи, інакше кажучи, про „уподібнення до Бога” (ὁμοίωσις τῷ Θεῷ) виводиться ще від Платона та неоплатоніків. Така ідея стає загальноприйнятою у середовищі стоїків. Не без їхнього впливу, але спираючись передусім на науку Святого Письма, цю ідею в містично-християнському дусі розвинули такі Отці Церкви, як св. Іриней, св. Іполіт, св. Климент, св. Оріген, св. Атаназій, св. Григорій Богослов, св. Григорій Ніський, св. Василій Великий, св. Макарій, св. Августин [10, с. 269.]. Наука знайшла також своє відображення в творах пізніших християнських письменників (св. Максим Ісповідник, св. Симеон Новий Богослов). Всі вони базувалися на розрізненні істоти та існування в Бозі. Для західного богослов'я такі поняття є тотожні. На Сході, однак, Божа істота завжди залишалася трансцендентною. Цей елемент вважається настільки істотним у східнохристиянській доктрині, що М. Бердяєв навіть вважав його за головний чинник диференціації православ'я та католицизму [1, с. 225–280]. Православна традиція завжди підкреслювала, що пізнавати Бога можемо тільки дивлячись на Його „спину”. А це означає контемплювати Боже діяння, Його енергії. Це розрізнення істоти та існування в Бозі становить основу теорії „обожнення” для православного богослов'я [2, с. 205]. Отже, поняття „обожнення” окреслює такий стан людського існування, який є переміненим, одухотвореним Божими енергіями.

У Г. Сковороди вчення про обожнення впливає з усього його вчення, зокрема з вчення про „внутрішню людину”. Щоправда, в самих творах мислителя безпосередньо про обожнення знайдемо лише кілька прямих згадок. У більшості випадків він вбирає ідею в шати символічних висловів та алегорій. Філософ, йдучи за св. Августином, виходить із твердження, що душа прагне блаженства, шукає і не заспокоїться, поки не знайде джерело свого щастя. І немов би для допомоги в

цих пошуках Г. Сковорода й відкриває перед нами свою теорію „внутрішньої людини”.

Святе Письмо навчає нас, що джерело щастя є всередині нас [6, Лк. 17, 21]. Тому наступним кроком буде питання про шлях пізнання нашого дійсно правдивого скарбу, який носимо в собі. Відбувається це в процесі переображення нас із „зовнішньої” у „внутрішню людину”. Людина відкриває в собі „щось”, на чому, як на твердому фундаменті, може збудувати своє життя – незнищимий Божий образ. Кожний раз, як зближаємося до цього образу через самопізнання, він починає в нас свою спасенну працю і спричиняє нашу волю до участі в житті самого Бога. Саме так було в житті Ісуса Христа. Він, будучи особисто з’єднаний з Богом, від самого початку був проникнений Господньою „енергією”. В Його особі Церква наводить нам приклад повністю обожненого буття, яке, однак, не втрачає через це своїх людських властивостей. Можна навіть сказати навпаки, що такі властивості стають більш реальні та автентичні через зв’язок з Божим першообразом. У своїх творах Г. Сковорода часто звертається до цих ідей, описуючи, як через обожнення людина відкриває своє правдиве „я”, свого „внутрішнього чоловіка”. „Оце-то й означає бути живим, вічним і нетлінним чоловіком і бути перетвореним у Бога...” [7, с. 199].

Отже, можемо стверджувати, що вчення Г. Сковороди про духовність має не морально-правовий, а швидше онтологічний характер, тобто є онтологією обожнення. Концентрується воно не на формальному збереженні певних норм, приписів чи культу, а на внутрішній переміні навколишнього світу (починаючи з власного „я”, але цим не обмежуючись) в Боже Царство. Людина, власне, стає епіфанією та іконою небесної, духовної дійсності. „Дістань же собі зверху серце царське. Так будеш єдиним з царем твоїм” [7, с. 277]. Однак при цьому залишається дивним, що Г. Сковорода уникає істотної для християнства проблеми Боготілення.

У східнохристиянському богослов’ї взаємопроникнення людських і Божих, створених і нестворених енергій надає людині можливість стати причетним до Бога. Син Божий втілюється в людину для того, щоб відновити можливість з’єднання людини з Богом. Ця думка, зрештою, стає спільною для богословів усіх часів. Апостол Петро першим написав, що ми повинні стати „учасниками Божої природи” – „...нам були даровані цінні й превеликі обітниці, щоб ними ви стали учасниками Божої природи” [6; 2 Пт. 1, 4].

Однак у самого Г. Сковороди віднаходимо інші думки. Єдність людської та божественної природи у Христі мислитель інтерпретує не як наслідок Боготілення, тобто акту сприйняття Богом людської природи та обожествлення останньої, а як певну апіорну дійсність – Бог є в людському тілі [9, с. 88]. У переконанні філософа людина поєднується з Абсолютом не завдяки людськості Ісуса Христа, не через тіло за Божою благодаттю, але через „дух”, „божественну іскру”, через

природну єдність божественної субстанції у кожному створінні. Однак Г. Сковорода не вчить тут, що Бог є „субстанцією” в кожній людині. Наведені слова, на думку В. Зеньковського, відносяться виключно до Втіленого Слова, яке взяло на себе людське тіло [4, с. 74]. Логос-Христос є індивідуальний у своєму людському бутті, але водночас він є вселюдським. Так само й істинна людина, хоч є вона за порукою індивідуальності кожного з нас, проте вона є невіддільна від „небесної людини” – від Господа. Таку ідею український філософ розвиває у своєму творі „Наркісс. Разглагол о том: узнай себе”. Не вживаючи самого терміну „обожнення”, мислитель на підставі вчення про внутрішню людину впритул наближається до цього поняття: „У що хто залюбився, в те перетворився. Кожен є тим, чие серце в ньому” [7, с. 152]. У творі герой закохується в самого себе. Але цей античний сюжет є лише певною ілюстрацією для його теорії. Сам філософ, ніби передбачаючи помилкову інтерпретацію цього образу, закликає: „Не нарікайте! ...Він знайшов найліпше. Він перетворюється у володаря всього живого, в сонце...” [7, с. 152]. Якщо з синонімічного ряду окреслень Абсолюту слово „сонце” замінимо на „Бог” чи „Господь” – матимемо все на своїх місцях. Нарцис розпізнає в собі Божий образ, внутрішню людину, яка для Г. Сковороди тотожна з Богом. Тому любов його не є егоцентричним самозахопленням.

Бачимо тут відгомін переконання, яке міцно закорінене у східному богослов’ї, що людина, будучи створена за Божим образом, є покликана до об’явлення собою подоби Сотворителя. Тому людська природа від самого початку має характер теофанійний і її призначенням є перебування в Бозі. Незнищимість Божого образу, незважаючи на людські гріхи [5, с. 489], дає Г. Сковороді підставу оптимістично дивитись на проблему самопізнання й відкриття в собі „внутрішньої людини”. І саме „внутрішня людина” повинна стати предметом нашої любові. Його власний внутрішній досвід дозволяв повторювати за св. Павлом: „Не живу я, але живе в мені Христос” [7, с. 154].

Для представлення єдності Бога й людини Г. Сковорода використовує також образ зерна – одну з головних своїх метафізичних метафор. Філософ порівнює Господа з повним і добрим пшеничним колосом, адже „колосок все вміщає в собі” і є „сама сила, в якій стебло зі своїми відростками й остюками з половиною єднаються” [7, с. 176]. Так само й мислитель прагне якнайбільшої злуки з Господом: „О чисте серце... Ти є Боже, а Бог є тобі твій. Ти йому, а він для тебе друг. Воно тобі, Боже мій, жертвою, а ти йому. Ви обоє існуєте й існуєте єдино” [8, с. 133]. Такі образи Г. Сковорода черпає з Тайни Євхаристії, де злуку добре передає молитва після Причастя (Йоана Дамаскина): „Боже, Боже мій, непостоянний і невидимий вогню, Ти, що... прийняв мене за причасника Твого божества ради прийняття Твого пречистого Тіла і чесної Крови! Проникни усе моє тіло і дух, крізь мої кости і мозки! Гріхи мої спали, душу мою просвіти і ум мій проясни! Тіло освяти і обитель в мені створи...” [5, с. 147–148].

У традиції східнохристиянської духовності існує пряма залежність між участю в Святих Тайнах та обожненням людської душі. Так, наприклад, Микола Кавасила свій трактат про Святі Тайни називає „Життя у Христі”. Аналогічно як хліб і вино під час Євхаристії, так і людина, беручи участь у цьому Таїнстві, стає частиною божественної природи Ісуса Христа. Отримує вона тоді зародок безсмертя, з’єднується з самою силою Воскресіння і просякають її Божі енергії [2, с. 122]. Аналізуючи біографію філософа та ті свідчення, які говорять про його участь в церковних богослужіннях, можна дійти висновку, що цей взаємозв’язок був йому особисто знайомий. Християнська традиція для опису таємного обожнення часто використовує образ містичних заручин. Так само й Г. Сковорода, зображаючи відношення душі з Богом, використовує багату символіку, яка базується на Піснях Пісень.

Залишаючись вірним східнохристиянській традиції, Г. Сковорода не розвиває своєї науки в напрямку поділів та ступенів з’єднання душі з Богом, як це робила в своєму часі схоластика. Однак бачимо, що процес обожнення людської особи являється природним наслідком сквородинського прагнення до пізнання в собі „внутрішньої людини”, свого правдивого „я” – Божого прообразу.

Своє вчення про шляхи обожнення Г. Сковорода пов’язує з наукою про приниження та самоприниження Христове. Для цього філософ часто звертається до кенози Ісуса Христа. Образ Христових страстей є досить частою темою його творів, зокрема поезії:

Життя ти, – Христе, за мене вмер теж! [7, с. 49].

Смерть твоя – то життя,

Жовч – солодке пиття, о Ісусе! [7, с. 54].

Йду на Голгофу, біжу і поспію,

Висить там лікар поміж двох злодіїв,

Це Іоанн тут при хресті ридає!

Хрест обіймає [7, с. 55].

Предметом багатьох таких віршів є Пасхальна Таємниця Ісуса. Христові страждання допомагають Г. Сковороді зрозуміти новий, глибший сенс існування особи. Його неможливо досягнути без самознищення, очищення свого „я” від усіх проявів екзистенціальної самодостатності. Правда, яка криється в кенозі Ісуса Христа, говорить нам про єдино можливий спосіб досягнути повноту існування. Тому в релігійно-філософській спадщині мислителя так часто є мотив „наслідування Христа” – входження в символічну смерть, яка полягає у самоприниженні, самовідреченні. Наша зовнішня людина мусить вмерти, вся тлінність мусить бути очищена, щоб без перешкод могла розвиватись наша внутрішня, правдива істота. Бачимо, що, спираючись на Пасхальну Таємницю, Г. Сковорода тісно пов’язує кенотичне сходження особистості з народженням нової людини, переображеної Божим Духом. Смерть „зовнішньої людини” є для нього початком воскресіння

„внутрішньої людини”. Для українського мислителя, з його утвердженням духовного над тілесним, далеким є культ терплячого Ісусового тіла. Не знайдемо тут жодних мотивів самої муки та смерті, емоційних переживань Христа, подій на Голгофі. Отож, не варто кенотичні ідеї філософа зближувати із західноєвропейською містикою, як це робить Д. Чижевський [10, с. 294].

Ментальність Г. Сковороди виростає з православної свідомості нерозривності смерті та воскресіння, і саме тому такі думки мислителя завжди слід сприймати й освітлювати перспективою відкриття в собі „істинної”, „внутрішньої” людини, яка вже не підлягає смерті. Для цього відкриття потрібно звільнити свою душу від усіх життєвих турбот, від нашої надмірної активності. Філософ вживає тут вислів „упокорення серця”, вважаючи, що існуванням нашої внутрішньої людини керує закон „убогості духом” [6; Мт. 5, 3], тобто здатність до самозречення, відданості та жертвовності. Але це самозречення кінець кінцем стає нашим багатством [6; Мт. 19, 29]: „Серце, яке змалюється, значить не заросле терням житейських печалей та справ, а готове до пошуку правди Божої: „Звільніться і збагніте” [7, с. 449]. Для цього очищення Г. Сковорода подає нам перелік необхідних чеснот: „Уникай поголосу, обійми самотність, люби убогість, цінуй цнотливість, дружи з терпеливістю, оселися з смиренням, пильнуй за Господом-Вседержителем... Це ярмо дуже благе і легке” [7, с. 277].

Аналізуючи вищесказане, можемо побачити паралелізм із так званими „євангелійськими радами” Ісуса Христа. Сучасне богослов’я відкриває в Нагірній проповіді блаженств (звідки виростають ці „ради”) новозавітній „декалог” кожного християнина. Тут варто зазначити, що не лише ченці покликані до досконалості через зберігання трьох обітів, але кожний охрещений має завдання радикально відірватися від зла й прямувати шляхом святості. Можливо, інтуїтивно цей поклик відчув у своєму серці також і Г. Сковорода. Офіційне чернецтво, на його думку, відійшло від першообразу свого Вчителя, тому він із презирством відкидає пропозицію вступити в їхні ряди. Однак, слідкуючи за цілим життям мислителя та декларованими ним поглядами, можемо ствердити, що все життя Г. Сковороди було побудоване саме на таких принципах блаженств. Його шлях – це самостійна дорога реалізації християнського ідеалу посеред світу. Це підтверджує глибокий внутрішній досвід філософа, який дозволяв йому бути досконалим знавцем людського серця та внутрішньої боротьби в людині: „Пресильний і прехитрий є ворог – застаріла гадка. Важко (за Євангелієм) цього міцного зв’язати і захопити посудини його, коли раз він у серці возродився. Але що солодше цієї праці, що повертає безцінний мир у наше серце? Борися день у день і виганяй хоч по одному з нутра...” [7, с. 350]. Отже, бачимо, що шлях цієї боротьби – це шлях християнської аскези, яка вже сама в собі закладає кенотичний елемент самозречення. Поряд із цим, він неодноразово повторював також, що будь-який зовнішній обряд мусить спиратися на віру та любов. Без цього станемо лише лицемірними фарисеями та

поповнимо ряди „неотесаних стовпів”. Отже, Г. Сковорода займає позицію християнського автентизму та євангельського радикалізму, не оминаючи найважливішого – Божого Царства посеред наших душ [6; Лк. 17, 21].

Звернімо тепер увагу на наступний фрагмент. У своєму діалозі „Кольцо” мислитель пише, що „... серце, очищуване від підлих світських гадок, що хвилюють душу, починає проглядати схований всередині себе скарб щастя свого, відчуваючи, ніби після хвороби, бажання поживи своєї... Оцих-то, хто починає себе пізнавати, закликає премудрість Бога у дім свій, на гостину через слуг: „Прийдіть, їжте мій хліб і пийте вино...” [7, с. 370]. Бачимо тут, як Г. Сковорода пов’язує в певну цілість акт кенотичного очищення, самопізнання та Таїнство Євхаристії, яка в своїй сутності є таємницею сходження Божої любові до серця свого сотворіння. В Євхаристії Христос віддає цілого себе як дар особі. Цей дар має у собі щось із таємниці подружжя [6; Еф. 5, 25-32], або цілющого ліку, як це зображає Г. Сковорода. Філософ використовує певну утопію про п’ятьох мандрівників у невідомій країні – „первородному” світі. Вони, перебуваючи на бенкеті, не могли смакувати вишуканими стравами, бо „їх серця точила якась таємна печаль”. Тому ангел відводить їх у „лікувальний дім”, де вони шість днів приймали „блювальний засіб”.

Афанасій. А якій блювотні ліки приймали вони?

Григорій. Спирт.

Афанасій. Як цей спирт зветься?

Григорій. Євхаристія [7, с. 347].

Така інтерпретація Святого Таїнства, на думку Д. Чижевського, належить до найбільш дивовижних в історії християнського письменства [10, с. 150]. Не слід, однак, забувати, що сам літургійний текст звертає увагу вірних на лікувальну силу Євхаристійного Причастя [5, с. 386]. Г. Сковорода, тлумачачи свою алегоричну розповідь, пояснює, що цією лікувальницею є сама Біблія, в якій можемо знайти, немов у аптеці, всі потрібні для нас ліки, які допоможуть очистити наше серце. Цими ворогами є наші думки, які відвертають нас від Бога, полемізують зі Святим Письмом, роблять людину постійно з усього незадоволеною. В іншому місці філософ вже без жодних метафор називає гріх по імені: „Заколи гріх у тобі, о чоловіче! Убий в собі впертість твою й гордість... Вбий для Бога в собі волю впертість” [7, с. 250–251].

Г. Сковорода не закликає до того, щоб знищити свою волю як таку, але, навпаки, щоб поширити простір свободи людської особи супроти природи, щоб перебороти безсенсовність егоїстичного й замкненого існування. І справді, тільки та воля, яка є таким чином змінена, може також переобразити цілу людину. Вона визволяє її до правди існування, яке полягає не лише у тісній злуці з Богом, але також у злуці з усіма Його сотворіннями. Це визволення очищує в нашій душі Божий Образ: „Спалити й убити душу твою, розумій: відібрати від неї владу й силу.

Тоді залишиться в тобі лиш фіміам божий, рятівні пахощі, мирра мирри й дух Господній... [8, с. 70]. Через кенотичний акт самознищення („убити душу”) людина віднаходить своє правдиве „я” і засвідчує, що не помирає, але переображається. Через таке самоприниження людина звільнюється з пастки егоїстичного самозахоплення і з неволі проминаючої плоті. Через це віднаходить свою внутрішню вартість та відкриває новий вимір своєї волі, як прагнення чогось Абсолютного та Безконечного.

Г. Сковорода у своїй творчості не раз повертається до проблеми людської волі. Але насправді без волі не може існувати повноцінна особа. Воля є підпорядкованою людині, а людина становить її підставу, джерело та спосіб існування. Але для „старої”, тлінної людини воля може стати своєрідним ідолом і перетворитися в самоволю – карикатуру правдивої волі та перепону на шляху реалізації волі Божої. Бо „...всякий, хто обожнив волю свою, є ворог волі Божої і не може увійти в Царство Боже”, – стверджує Г. Сковорода [8 с. 94]. Горда і свавільна воля провадить тільки до пекла. Тому мислитель послідовно утверджує принцип упокорення власної волі в душі Євангельської засади: „Бог бо гордим противиться, а покірливим дає благодать” [6; I Пт 5, 5; Мт 23, 12; Лк 1,51].

„Розпни моє ти тіло, прибий на той хрест,
Хай зовні я не цілий, в нутрі ж бо воскрес.
Засохну зовні я,
В нутрі завітну я, це смерть – не життя [7, с. 55].

Отже, бачимо, що в своєму розумінні кенози як шляху до переображення та обожнення Г. Сковорода впритул підходить до Пасхальної Таємниці Ісуса Христа.

1. Бердяев Н. Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 608 с.
2. Евдокимов П. Православия. – М.: Библийско-Богословский Институт св. Апостола Андрея, 2002. – 500 с.
3. Эрн В. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение. – М.: АСТ, 2000. – С. 333–589.
4. Зеньковский В. История русской философии. – М.: Академический проект, 2001. – 880 с.
5. Молитовник „Прийдіте поклонімося”. – Львів: Свічадо, 1998. – 960 с.
6. Святе Письмо / Пер. І. Хоменка. – Рим, 1993. – 1370 с.
7. Сковорода Г. Твори у двох томах. – К.: Обереги, 1994. – Т.1. – 528 с.
8. Сковорода Г. Твори у двох томах. – К.: Обереги, 1994. – Т.2. – 480 с.
9. Ушкалов Л., Марченко О. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Х.: Основа, 1993. – 152 с.
10. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. – Х.: Акта, 2003. – 432 с.

HRYHORIY SKOVORODA'S TEACHING ABOUT WORSHIP**(Θέωσις)****Iryna Pukas**

*L'viv Ivan Franko National University, Universytets'ka Str. 1,
L'viv 79000, Ukraine, kafilos@franko.lviv.ua*

A notion of spirituality in the religious – philosophical heritage of H. Skovoroda is considered in the article. It is said that the Eastern Christian spirituality in the teaching of this thinker is closely connected with deification that is similarity to God. The main content of the article enlightens conditions and ways of deification.

Key words: deification, kenosis, Eastern Christian spirituality, self-knowledge.

Стаття надійшла до редколегії 22.10.2005

Прийнята до друку 26.12.2005