

## ХРИСТИЯНСЬКИЙ ПЛАТОНІЗМ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

---

Інтерпретатори спадщини Григорія Сковороди у вітчизняній історіографії сьогодні акцентують увагу на мотивах барокового світогляду (Л. Ушкалов) і філософії свободи (М. Попович). Проте багато мотивів, які зараховують до барокових або модерних особливостей світогляду, цілком пов'язані з більш традиційною схемою тлумачення творчості Сковороди як особливого різновиду християнського неоплатонізму. Нові можливості для такої інтерпретації дають зіставлення із філософською теологією Максима Сповідника, який розвивав теорію «світів» [Чорноморець, 2006], та інші засадові концепти, що їх ми зустрічаємо в текстах Сковороди. Проте, що Сковорода читав Максима Сповідника, знаходимо лише дві згадки. Але загалом Ориген та Максим Сповідник були найближчими до методу тлумачення Біблії Сковородою серед усіх християнських авторів. А герменевтика Біблії була самим способом не лише мислення, але й життя Григорія Савича. Але, на нашу думку, не слід перебільшувати значення самого впливу Оригена і Максима Сповідника, та й християнського неоплатонізму взагалі. Всі головні ідеї християнського платонізму Сковороди, на мій погляд, є такими, що природно випливають із самої стихії його мислення. Тому і вплив християнського неоплатонізму не слід перебільшувати, розуміючи закономірність виникнення і розвитку кожної ідеї, яка видавалась би результатом такого впливу. А отже, у статті хотілось би говорити радше про «негативні» результати — про можливість пояснення всіх ідей християнського

платонізму Сковороди через їхню природність, а не через текстуальні впливи. Також хотілося б показати, що навіть там, де Сковорода найближче підійшов до християнського неоплатонізму, — у теорії світів — він радше є християнським платоніком, близьким до Оригена і дуже далеким від неоплатонізму Ареопагітик і Максима Сповідника.

Григорій Сковорода в історії релігійної філософії займає особливе місце «вітчизняного Сократа». До нього існували спроби метафізично мислити, існували полеміки світоглядні та теологічні. Але Сковорода починає з радикального сумніву в усіх духовних підвалинах сучасників, з радикального ігнорування попередньої йому вітчизняної думки. Він будує свій власний життєвий світ, ґрунтуючись на речах, очевидних для його «внутрішньої людини», а також на великому скарбі світу символів, альтернативного щодо «мирської» культури, — на «світі Біблії». Експеримент Сковороди щодо мислення «від Біблії» не передбачав побудови повноцінної метафізики Бога, людини, світу.

Це були «духовні вправи», цінність яких полягала в самому процесі, а не в побудові зафіксованих на папері систем. Сковорода в трактаті «Благодарний Еродій» порівнює себе із ченцем, який тисячу років (символ нескінченності) намагався зловити пташку, але так і не впіймав її. При цьому «он знал, что ее вовѣки не уловит». На сумнів співрозмовника: «Для чего ж себе пусто трудил?» — дається дивовижна відповідь: «Как пусто, когда забавлялся? Люде забаву купуют. Забава есть врачество и оживотворение сердцу» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 115]. Пробудження від духовного сну, від життя звичайного, мирського, до життя вищого, духовного — ось сенс духовних вправ. Сам дискурс Сковороди підпорядковується цій головній меті, і ніколи цей релігійний філософ не бажав побудувати несуперечливу в усьому систему, яка пояснювала би світ, людину, Бога. Сковорода хотів навчити своїх учнів «бачити», бажав, щоб вони увійшли в двері, що ведуть у світ справжнього знання. Сковорода був переконаний і на власному досвіді, і знаходячи підтвердження у всій християнській та античній традиціях, що зафіксувати істину в словах неможливо. Слова можуть вказувати на істину, але не виражати її. Завдання філософа — пробудити душу, а не заколисати її несуперечливими висловлюваннями про Бога, світ і людину.

У зв'язку з таким характером релігійної філософії Сковороди проблемно описати його погляди на світ і людину. Будь-який виклад цих поглядів стане інтерпретацією, результатом зустрічі текстів Сковороди, які фіксують живе розгортання його духовних вправ у різних формах (переважно діалогу), і читача, що приходить до цієї зустрічі зі своїм духовним досвідом, своїми питаннями та інтуїтивними відповідями на головні смисложиттєві питання. Мені особисто ключ до філософії Сковороди убачається в її стихійному платонізмі, який народжується під час його особистого досвіду мислення.

Павло Флоренський свого часу намагався довести, що народний світогляд є «стихійним платонізмом», а розділення світу на світ речей та світ ідеальних причин — природне начало філософського і релігійного мислення.

Не беремося судити про правильність цієї концепції Флоренського, але її цілком можна застосувати до філософії Сковороди. Коли він починає мислити, то стихійно стає платоніком. І можна сказати, що він — платонік захоплений і заморожений перспективами. Сковороду не цікавлять технічні деталі, наприклад, як саме ідеальне присутнє у реальному (в речі або у букві Книги). Для нього присутність ідеального так само природна, як присутність душі в тілі. Можна сказати, що це — присутність Життя в житті. Тому Сковорода не займається проблемами породження ідеальним реального, не вигадує ідеальні «числа» і «трикутники», «причетності» і «присутності», які були б опосередковувальною ланкою між ідеальним і реальним.

Платонізм Сковороди — це платонізм у тій ембріональній фазі розвитку, коли філософ відчуває Ідеальне як вище і надприродне Життя, без якого все реальне — мертво і не має життя ніякого. На цій стадії саме Життя і є Присутність, і є Дар Причетності, і є «ідеальні числа» і все, що може бути осмислене платонізмом як можливе опосередкування між ідеальним і реальним. Тут Ідеальне є і в самому собі, і постає для себе ж посередником стосовно реального, не потребуючи ніякого іншого посередника. Бог своєю благодаттю у Сковороди нескінченно близький людині, бо сам Бог і є Благодать.

Але потрібно одразу ж сказати, що стихійний платонізм Сковороди є християнським платонізмом. Ідеальне як сенс і життя для речей все ж таки не відокремлене від Бога-Деміурга в осібний світ, а тотожне Його думкам. Те ж саме можна сказати про сенс букв Біблії, хоча сам цей сенс не настільки строгий та однозначний. Він динамічний, як мелодія. Бог — це музикант і співець гімнів. Відкриваючи для себе Божественне мислення, Сковорода потрапляє не в ідеальний світ схем, а в ідеальну динамічну реальність, де весь сенс даний як велика симфонія. І мало того, що все є пов'язаним з усім у цій симфонії. І мало того, що варіативність розкриття мелодії — нескінченна. Важливо також, що Сковорода бачить світ ідеальних смислів як те, де Бог перебуває мов «все у всьому». Ідеальне — це сфера, де Царство Боже вже прийшло, де обожнення вже відбулося і де обожнення передчувається для всього реального.

Душа людини аналогічно до смислів Писання теж ідеальна, і людина несе в собі цю душу як іскру Божу, як таку, що її здійснено всередині ідеальності. Тіло є втіленням задуму Бога про людину в реальності. Душа ж — втілення в ідеальності. Душа тому «споріднена» Богові. «Сродна» як розум — Уму, як дух — Духові, як духовне життя — Духовному Життєві. Ця спорідненість душі Богові настільки близька, що виникає навіть спокуса бачити в душі частинку Бога. Проте душа людини — не частинка Бога, бо вона — вільна. Саме свобода душі дає змогу відчуті різницю між ідеальністю Бога і його думок — та ідеальністю душі. Виявляється, що може бути ідеальність створена — і це є душа.

Проте хоч би якою близькою і спорідненою була душа щодо Бога, свобода створює нескінченний проміжок між Творцем і створеною душею,

між вільним Художником Богом та вільним художником людиною. Навіть без будь-якого гріха і тілесності людина — це інше, ніж Бог. Інше, але нескінченно подібне Богові. Звідси, з цієї нескінченної подоби, — впевненість у нескінченному таланті кожної людини.

Звичайно ж, Сковорода є християнським платоніком і в тому, що, крім нескінченної подоби людини Богові, впевнений у можливості перебування людини в стані обожнення. Для Сковороди стан присутності Бога в душі, а душі у Бозі — це екстаз, радість сердечна, невпинна подяка, блаженство і повна задоволеність. Специфіка Сковороди в його впевненості, що обожнення легко доступне для людини. Достатньо тільки відректися від світу, відійти від марнот, відмовитися від пристрастей, почати жити життям внутрішньої людини. Можна сказати, що Сковорода вкрай перебільшує роль рішення, життєвого повороту від профанного до ідеального. Стосовно цього Сковорода схожий на буддиста: достатньо пережити осяяння — і ти вже «просвітлений», і живеш повноцінним новим життям, де немає ні пристрастей, ні скорбот, а є тільки радість і щастя, блаженство і пізнання. Схожий на протестанта: ти навернувся — і ти вже спасений.

Сковорода залишив нам розповідь, яку В. Петров тлумачить як свідчення про такого роду «просвітлення» і вважає, що перед нами — запис містичного видіння [Петров, 1995]. Сковорода в наслідуванні Будди, «житіє» якого було відоме з популярної «Повісті про Варлаама та Іоасафа», бачить всю марноту земного життя. Він бачить не просто страждання і хвороби, безглуздість і марноту «мирського». Він бачить жорстокість і гординю абсурдного життєвого театру. Люди не просто страждають — це було б для звичайного життя вироком в душі буддизму. Люди грішні й буквально жеруть одне одного. Сковорода натякає, що він відмовився від співучасті в мирській кар'єрі (навіть якби це було звичайне чернецтво і священство), щоб не опоганити себе співучастю у справах пожирання людьми одне одного. Людина постійно замість того, щоб полюбити ближнього як самого себе, ненавидить і тиранить ближнього, буквально гризе його душу, мучить іншого. Сковорода у своєму песимізмі нагадує пізнього Августина. Людина є безнадійно хворою. І якщо зазвичай християнські містики і релігійні філософи шукають комплексну можливість для зцілення, що включає і момент культу, то Сковорода радикально відмовляється від легітимації сакраментального. Тільки душа, тільки ідеальні поривання. Тут Сковорода стає схожим на протестантського мислителя. Важлива не участь у таїнствах, а внутрішній поворот, внутрішня рішучість, внутрішнє перетворення.

Звичайно, якщо покаяння і зміна життя — не процес, а миттєве «просвітлення», то з християнських платоніків до Сковороди найближчими є німецькі містики. І якщо це просвітлення не пов'язане з культовим життям, то найближчими є ті містики, які були протестантами. Як у протестантських містиків, так і у Сковороди після просвітлення єдиним джерелом для натхненних медитацій стає Біблія.

Але Сковорода як філософ у своєму християнському платонізмі йде навіть далі протестантської містики. Для протестантизму важливою темою залишається завжди вчення про невидиму Церкву, а Сковорода таке вчення рішуче відкидає.

Загальновідомо, що центральною концептуальною схемою (що спиралася, мабуть, на особисту інтуїцію) було для Сковороди вчення про три світи: космос, людину та Біблію. Кожен із цих світів мав ідеальний та реальний аспекти. В історії християнського платонізму аналогічне вчення розвивав Максим Сповідник, твори якого, до речі, двічі згадує Сковорода. Максим у «Містагогії» докладно говорить про космос, людину та Біблію як світи, про ідеальний та реальний аспекти цих світів [Максим Исповедник, 1993: с. 154–184]. Але при цьому Максим докладно говорить і про «четвертий світ», яким є Церква. Церква розглядається як Тіло Христове (ідеальний аспект) і як євхаристійна громада на чолі з єпископом (реальний аспект). Розглядається як Свята Святих (тобто вітвар, де відбувається таїнство євхаристії) і неф (тобто церква, яка є зібранням людей). Розглядається як Вічна Літургія, описана в Одкровенні ап. Іоана, і як храмове торжество в часі і просторі переходу від профанної до сакральної історії. Зауважмо, що всі ці смисли дають змогу бачити Церкву як метасвіт, в якому і для якого існують Біблія (священна історія), космос, людина. Кожен із цих світів бере участь в євхаристійному жертвопринесенні, кожен освячується, виправдовується і обожується в євхаристії [Чорноморець, 2006].

Для Сковороди принципово важлива відсутність у його роздумах такої філософії культу, відсутність такого боку християнського платонізму. Сковорода не бажає навіть бачити ідеальну невидиму Церкву у власній онтології. Тим паче в цьому вченні немає місця для реальної церкви. Душа є самотньою перед Богом. Її життєвий світ — не церква, а тільки Біблія. Але Біблія не є для Сковороди джерелом будь-яких певних тверджень, які були б теологією Одкровення або ж догматикою. Сковорода — за повністю алегоричне прочитання Біблії. Треба зауважити, що в античній традиції тлумачення алегорію могли застосовувати тільки до тих місць тексту, зміст яких сам по собі є темним і неясним. Таку методологію щодо Біблії застосовував Філон. Ориген здійснив цілу революцію своєю ідеєю, що будь-яке місце біблійного тексту можна розцінювати як «темне» і незрозуміле. Сковорода радикально застосовує цю ідею Оригена і вважає тільки алегоричний сенс Біблії істинним, буквальний же сенс вважає лише «слідами» на шляху до вищого сенсу. Сам по собі буквальний сенс не тільки темний, а й уводить людину в оману! Тільки коли буквальний сенс є простором, в якому «напечатлены слѣды и стези, ползущий ум возводящие к превыспренней истине» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 19], тоді Біблія виконує своє призначення, у всьому вказуючи на Бога. Сковорода радикально стверджує: «Всей Библии предметом Сам только один Бог. Тут ей конец до послѣдней черты. Без Его она и лжива, и дурна, и вредна, а с Ним вкуснѣе и прекраснѣе всѣх невѣст» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 456].

Душа за допомоги Біблії біжить з низин Содому в гори небесного Єрусалиму подібно до сімейства Лота. Оглядатися на все мирське не можна: дружина Лотова, яка озирнулася і скам'яніла, для Сковороди є образ усякого, хто звертає свою увагу на буквальний сенс Біблії.

Але якщо сама Біблія є тільки простором, через який душа здійснює свою втечу до Єдиного, то звідки тоді у неї є знання, як і куди бігти? Чи тільки достатньо відвернутися від земного і тілесного, як вважав Платон у «Федоні»? Нагадаю, що в цьому діалозі Сократ міркує про те, що тіло перешкоджає душі бачити ідеальне, а тому потрібна відчуженість від тілесного — це є і духовна смерть, і zarazом духовне народження. Будучи ідеальною за природою, душа, зрікшись тіла, з необхідністю пізнає все ідеальне. Ця концепція раннього Платона контрастує з точкою зору каппадокійців, Ареопагіта, Максима Сповідника, Григорія Палами, Томи Аквінського, Канта: якщо людина зречеться всього тілесного і чуттєвого і душа залишиться наодинці з собою, то вона не побачить ані ідеального світу, ані Бога. Іdealістичний оптимізм раннього Платона не поділяє і Сковорода.

Відмовившись від всього тілесного і чуттєвого, душа лише відкриє для себе свій внутрішній світ. А як центр цього світу душа пізнає свою спрямованість до Бога. Ця теза Сковороди є традиційною для християнського платонізму. Душа як розумна і вольова вільна особистість має центром своєї істоти спрямованість до Бога як Блага. Максим Сповідник цю спрямованість називав основою природної волі слідом за Климентом Александрійським, Діадохом Фотикійським, Діонісієм Ареопагітом. Це вчення було затверджено на Шостому Вселенському Соборі, і наявність цієї волі у Христі була ознакою реальності Його людства. Для Сковороди ця духовно-розумна воля до Блага-Бога є інстинктом людського ества. Інстинктом, який треба відкрити і якому треба слідувати. Цей вищий інстинкт є вогнем любові тварі до Творця, устремлінням життя до Життя, розуму — до Першого Пізнаючого, волі — до Першого Бажаючого. Пізнати цю спрямованість у собі і є пізнати себе, пізнати справжню природу своєї душі.

«Без природи, как без пути: чем далѣе успѣваешь, тѣм беспутнѣе заблуждаеш. Природа есть вѣчный источник охоты. Сия воля (по пословицѣ) есть пуше всякой неволи. Она побуждает к частому опыту. Опыт есть отец искусству, вѣдѣнию и привычкѣ. Отсюда родилися всѣ науки, и книги, и хитрости. Сия главная и единственная учительница вѣрно выучивает птицу лѣтать, а рыбу — плавать» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 117]. Можна сказати, що ця спрямованість є вищий духовний інстинкт, що лежить у підґрунті розуму та волі.

Слідування цьому вищому інстинктові дає людині справжню свободу. Людина стає незалежною від обставин, пристрастей, від «світу». Сковорода повелів на своєму надгробку написати: «Світ ловив мене, але не спіймав». Ця свобода втечі єдиної душі до Єдиного Бога можлива завдяки простому послуху своїй внутрішній духовній природі.

Реалізація цього інстинкту дає щастя. Людина покликана до цієї діяльності, мов птах до польоту. І саме щастя людини — у цьому польоті, у самій цій діяльності. Свобода не має іншої мети, ніж власне самої свободи. Для звичайної людини життя є бурхливим морем, перебувати в якому — нещастя. Для людини, що виконує природне призначення, в цьому морі плавати — щастя, позаяк ця діяльність є природною, мов плавання для риби. Риба, коли пливе, не помічає всього цього бурхливого моря і не страшисться його. Вона пливе, поглинена діяльністю плавання. Згідно зі Сковородою, в цьому і є вища свобода — пройти через море життя, не помічаючи його, живучи Вищим Життям. Через світ проходячи, мов через прозоре середовище.

У цьому своєму вченні Сковорода близький до стоїцизму. Жити у світі, не помічаючи світу, не даючи пристрастям світу впіймати себе, — ось свобода, ось ідеал, ось природне покликання людини. Слідування вищому духовному інстинкту дає змогу завжди стояти вище обставин життя, вище випадків у світі.

Коли людина знає своє інстинктивне розумно-вольове устремління до Бога, то вона осягає також і духовний сенс Біблії, вільно проникаючи крізь букву до духу. Саме таке пізнання споглядальним розумом виявляється природним. Все вказує на Бога для чистого устремління розуму і волі, для не пов'язаного міркуваннями розуму, для люблячого серця, для вдячної Богові уяви.

Сковорода підкреслює, що покликання до духовного устремління до Бога є всезагальним, природним, так само, як для птахів — покликання літати. Всі люди вмирають, цього ще ніхто не уникнув, і тому сенс життя — не в самому земному існуванні, а в чомусь більшому. Тому єдино розумною і відповідною до природного покликання людини «спорідненою працею» є спрямованість до Бога. Ця спрямованість може бути проявлена за наявності внутрішньої відчуженості від марноти світу. Небезпека мирських покликань для душі полягає саме в тому, що багато з них перешкоджають збереженню внутрішньої відчуженості.

В цьому Сковорода вбачає трагедію людського життя: людей опосідає другорядне, а на головне у житті — на Життя — часу не залишається, сил бракує, і насіння внутрішнього життя не розвивається. Можна сказати, що, ратуючи за відмову від звичайного життя заради Вищого Життя, Сковорода настільки ж радикальний, як і давні філософи. Сковорода більш радикальний, ніж засновники чернецтва, оскільки не передбачає ідеалу спільного життя (кіновії) і смиренності. Навпаки, спрямованість від світу пов'язана у нього з бажанням зберегти внутрішню природну гідність самотньої душі.

Сковорода не намагався заснувати філософську школу: тільки особисте виховання окремої особистості учня має сенс у цьому світі. І той, інший, завжди є насінням іншого духовного життя. І що виросте з його спрямованості до Бога — невідомо. Головне — щоб він теж навчився літати. І не будучи філософом або містиком, подібним до Сковороди, інший буде, проте, справжньою людиною, вільно творитиме своє життя.

Підкреслимо, що Сковорода не засуджує «мирських людей» або будь-яких соціальних верств, хоча і відгукується про марноту марнот з іронією. Одним із звинувачень проти Сковороди при залишенні ним викладання було саме таке тлумачення його вчення. Але вітчизняний філософ підкреслив, що не вважає ніяке соціальне служіння і положення злом. Сковорода посилається на Максима Сповідника, який навчав: «Зло не було, не є і не буде самостійно існуючим за своєю природою», позаяк «зло є недолік діяльності притаманних еству сил стосовно їхньої мети. Зло є нерозумний рух природних сил, керованих помилковим судженням, до чого-небудь іншого, крім мети. Метою ж я називаю Причину суших, до Якої природно спрямовується все, хоча лукавий, обманом схиливши людину, встиг направити потяг до чого-небудь іншого з-посеред сушого крім Причини і призвести невідання Її... Звідси незліченна сукупність пристрастей охоплює життє людини... Звідси єдина природа розділилася на тисячі частин, і ми, хоча й належимо одному еству, самі, подібно до звірів, стали здобиччю один для одного» [Максим Исповедник, 1993а: с. 22–23]. Відповідно до Максима, людина за Бога приймає видимий світ, обожнює його [Максим Исповедник, 1993а: с.24], намагається отримати максимум насолоди і уникнути страждання [Максим Исповедник, 1993а: с.25]. Все це породжує повний безлад душі, який і є повнотою зла [Максим Исповедник, 1993а: с. 25–26]. Сковорода повністю погоджується з цим вченням і робить такий висновок: «злость не что иное, точію тѣ же от Бога созданніи благіи вещи, приведенны кѣм в беспорядок» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 387]. За Максимом, цей хаос зла і страждань при добрій природній основі вимагає упорядкування, яке можливе від Бога, а від людини — бажання цього упорядкування. «Позбавлення ж від усіх цих зол і короткий шлях до спасіння є істина та згідна з [духовним] пізнанням любов до Бога і повне зречення від душевної любові до тіла і світу цього. Завдяки цьому зреченню ми, відкидаючи похітливе бажання насолоди і страх перед стражданням, звільняємося і від злого самолюбства; піднявшись високо до ведення Творця і отримавши замість лукавого самолюбства блага, духовне і відділене від тілесної любові самолюбство, ми невпинно служимо Богові цим прекрасним самолюбством, завжди від Бога пошукуючи улаштування душі» [Максим Исповедник, 1993а: с. 26]. Зауважмо, що в цьому уривку з творів Максима знаходимо і настільки улюблену Сковородою тему «прекрасного самолюбства» — любові до себе як душі. Маючи таку любов, людина готова перетерпіти будь-які страждання в цьому житті, готова відректися від насолод. Сковорода вводить своє вчення про різні покликання в цьому житті не заради того, щоб виправдати своє піднесення над світом, а заради легітимації свого приниженого соціального стану: «Свѣт подобен театру: чтоб представить на театрѣ игру с успѣхом и похвалою, то берут роли по способностям. Дѣйствующее лицо на театрѣ не по знатности роли, но за удачность игры вообще похваляется. Я долго рассуждал о сем и по многом испытаныи себя увидѣл, что не могу представить на театрѣ



свѣта никакого лица удачно, кромѣ низкаго, простаго, безпечнаго, уединеннаго: я сью ролю выбрал, взял и доволен» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 457].

Перебуваючи в християнському оточенні, Сковорода потрапляв у делікатну ситуацію протистояння цьому оточенню. З одного боку, його філософська теологія вимагає від людини меншого, ніж Євангелії. З іншого боку, вимоги Сковороди до людини здавалися сучасникам надмірними. Тут ми зустрічаємося з наслідками тієї трагедії, яку так вдало висловив Бердяєв у творі «Про гідність християнства і негідність християн». Порівняно із християнською теологією вчення Сковороди є занадто філософічним і приземленим. Порівняно з реальним життям християн його вчення є занадто ідеалістичним.

Але Сковорода постарався не підноситися як філософ над таким оточенням, що мав би зробити платонік як спадкоємець вчення Платона про філософів-правителів. Сковорода вважав за краще шлях стоїка: перебуваючи в своєму званні, або ж добровільно відчужуючись від суспільного становища на користь більш низького, що дає змогу зберігати волелюбну відчуженість, дотримуватися своєї свободи.

Таким чином, можна сказати, що Сковорода бачить тему людини і світу як платонік у плані онтологічному. Але робить із цієї онтології стоїчні висновки: екзистенційні, морально-етичні, релігійні. Як онтологія, так і етика Сковороди частково відповідає святоотчому вченню, зокрема метафізиці такого стовпа ортодоксії, як Максим Сповідник. Але з християнської стоїчно-платонічної метафізики Сковорода вилучає вчення про Церкву, а благодать ототожнює із самим присутнім Богом. Ці два моменти унеможливають розуміння його вчення як християнської теології, але роблять з цього вчення філософську метафізику, часом подібну до метафізики Спінози. Але все ж таки Бог Сковороди не такий байдужий, як спінозівська «причина всього», а свобода людини не є усвідомленою необхідністю. Тому у своєму вченні Сковорода радше більш близький до «Настанов до блаженного життя» Фіхте, ніж до «Етики» Спінози. І Сковорода, і Фіхте — люди епохи модерну, але легко використовують той світогляд, що є по суті неоплатонічним. Утім, Фіхте намагався цей світогляд продумати, а Сковорода думав (собі на втіху) про Бога, людину та світ, займаючись філософією не як вченням і метафізичною побудовою, а як духовною вправою. У творах Сковороди ми бачимо фіксацію мислення людини, для якої мислити, пізнавати, відчувати — самоціль. І тому із творів Сковороди можна також вільно-творчо почерпнути користь, розвиваючи будь-яку із заданих ним тем.

За доби бурхливих світоглядних зіткнень творчість Сковороди, ймовірно, знову використовуватимуть для обґрунтування різних видів християнської релігійної філософії, як це вже було за часів В. Ерна. І навіть якщо сам Сковорода не був настільки християнським мислителем, як хотілося того В. Ернові, і навіть якщо християнська філософія буде знову під вироком суду світської філософії («християнська філософія — дерев'яне залізо»),

як казав М. Гайдегер), творчість Сковороди, ймовірно, ще буде джерелом натхнення для філософів у цьому сторіччі.

З усього сказаного очевидно, що Сковорода і надзвичайно близький до християнського неоплатонізму, і нескінченно далекий від нього. Такий самий парадокс з історії думки зустрічаємо лише у випадку Оригена. Але все ж таки Сковорода — не оригеніст, бо визнає вчення про природну волю, якого Ориген і його учні не визнавали. Слід було б сказати, що проблематика потребує подальших текстуальних досліджень, але я такого висновку не робитиму. Філософія Сковороди — це стиль, для якого тексти є другорядними. Вловити спорідненість загального настрою його думки християнському платонізму і пояснити це стихійним розвитком його мислення — це все, що мені хотілося довести у власних роздумах. Останні не претендують на вичерпність, оскільки мислення Сковороди відкрите й до інших інтерпретацій.

#### ДЖЕРЕЛА

- Адо П.* Духовные упражнения и античная философия: Пер. с франц. под общ. ред. изд-ва «Логос», при участии В. А. Воробьева. — М.; СПб.: Степной ветер; ИД «Коло», 2005. — 448 с.
- Максим Исповедник.* Мистагогія // Творения / Пер. с др.-греч., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993. — Т. 1. — С. 154–184.
- Максим Исповедник.* Вопросыответы к Фалассию: Вопросы I-LV // Творения / Пер. с др.-греч., вступ. ст. и коммент. С.Л. Епифановича и А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993а. — Т. 2. — 286 с.
- Петров В.* Особа Сковороди // Філософська і соціологічна думка. — №1/2. — С. 191–211; 1995. — №3/4. — С. 169–188.
- Попович М.* Григорій Сковорода: філософія свободи. — 2-ге вид. — К.: Майстерня Білецьких, 2008. — 256 с.
- Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / За ред. Л. Ушкалова. — Харків; Едмонтон; Торонто. Видавництво КІУС, 2011. — 1400 с.
- Сковорода Г.* Повне зібрання творів : У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 1. Пісні. Вірші. Байки. — 532 с.
- Сковорода Г.* Повне зібрання творів: У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 2. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. — 576 с.
- Ушкалов Л.* Сковорода та інші: Причинки до історії української літератури. — К.: Факт, 2007. — 552 с.
- Чорноморець Ю.П.* Мислення Бога про створені світи за Максимом Сповідником // Мульверсум. Філософський альманах : Збірник наукових праць. — 2006. — Вип. 55. — С. 182–195.

---

*Юрій Чорноморець* — доктор філософських наук, професор кафедри культурології НПУ ім. М.П. Драгоманова. Сфера дослідницьких інтересів — історія теологічної думки, історія античної та середньовічної філософії, проблема співвідношення філософії і теології у ХХ–ХХІ століттях.

---