

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ МОВОЗНАВСТВА ТА ЛІТЕРАТУРОЗНАВСТВА

DOI 10.31909/26168820.2018-(38)-20

УДК 1(477)(091):281

БОГОШУКАННЯ Г. СКОВОРОДИ В КОНТЕКСТІ ІДЕЙ РАННЬОХРИСТІЯНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНО-МІСТИЧНОЇ ЕКЗЕГЕЗИ

Т. Шевчук

*доктор філологічних наук, професор,
Ізмаїльський державний гуманітарний університет*

В статті надається спроба вивчення метафізичного підґрунтя філософської доктрини Г. Сковороди в контексті ідей ранньохристиянської православно-містичної екзегези, що обумовлено суттєвими розходженнями поглядів українського мислителя з канонічними положеннями фундаментальних християнських богословсько-філософських доктрин. В основу дослідження покладено компаративний погляд на спільні риси та відмінності вчення Г. Сковороди з поглядами Філона Олександрійського, Климента Олександрійського, Оригена, Августина, Плотіна та ін. Студія може бути корисною як теоретиків, так і практиків у галузі філософії, культурології та порівняльних досліджень.

Ключові слова: *богошукання, ранньохристиянський, містичний, екзегеза, духовна рефлексія.*

В основі богошукання як культурного явища лежать релігійно-філософські пошуки шляхів розуміння Бога, метафізики світоустрою, місця в ньому людини і цивілізації. Духовна спадщина Г. Сковороди зіграла значну роль у формуванні неакадемічного богослов'я XVIII ст., в основі якого лежить філософія богошукання. У Російській імперії її репрезентували представники православного сектантства (духобори, молокани, Старий Ізраїль тощо), масони-розенкрейцери за посередництва традицій німецької містики (М. Новиков, І. Лопухін, І. Шварц та ін.), слов'янофіли у вченнях про «зрячий розум» і «живознання» (О. Хом'яков, І. Киреевський, К. Аксаков й ін.), а також концепції «щільного знання», «всеедності» у соціології Вол. Соловйова, «метафізики серця» П. Юркевича, «інтуїтивізму» М. Лосського, «логізму» В. Ерна, онтологічного статусу істини Є. Трубецького, П. Флоренського, «філософії імені» О. Лосева, С. Булгакова. Так, на межі XIX-XX ст. богошукання оформилося в релігійно-філософський напрям, головними рисами якого стали пошуки нового розуміння Бога, Церкви, світу, людини і культури поза межами православної догматики й історичного християнства. Розмірковуючи над релігійним смислом культури, ідеологи російського богошукання обґрунтовували необхідність створення нової синкретичної релігії на засадах християнства і, відповідно, нової церкви, яка подолає історично сформовані розбіжності у розумінні священних текстів та обрядів і долучить оновлене християнство до усїєї світової культури.

Духовний простір внутрішнього світу Г. Сковороди, спадщина якого, за твердженням О. Лосева, заклала підвалини російського неакадемічного богослов'я, формувався під вирішальним впливом Біблії, праць ранньохристиянських книжників (апологетів) та отців Церкви, популярних за часів навчання мислителя ідей німецького пієтизму [1], [2] та здобутків вітчизняного «етико-антропософського» (В. Нічик) напряму філософствування XVII – XVIII ст. Антропоцентрична проблематика філософсько-естетичних ідей Г. Сковороди актуалізована запозиченнями з греко-римської культури [3], [4], акумульованих у принципі пізнай себе (*nosce te ipsum*) та здобутків патристичної

гностичної традиції, відображених у розумінні Біблії як системи алегорично-символістських образів (Іустин), констатації близькості поглядів язичницьких і християнських боговидців та різночитань символіко-ієрогліфічного письма (Климент Олександрійський); трактуванні онтологічного модусу натури видимої/невидимої (Ориген), людини як мікрокосму (Немесій, Георгій Ниський), що дозволяють дослідникам з'ясувати численні релігійні, космологічні, містичні, біблійні, історіософські, культурологічні пласти. У вченні Г. Сковороди вони зводяться до модифікацій єдиної генеральної ідеї – шляхів пізнання невидимої божественної натури, внутрішніх законів буття через осягнення людиною своєї внутрішньої суті, природа якої надіндивідуальна і космічна. Гуманістична основа філософії мислителя запропонувала світові розв'язання проблеми щастя через розкриття божественної природи людини та її саморозкриття пошуком «сродної» своїм нахилам праці, що формуватиме злагоджений розвиток суспільства у цілому.

Метою цієї розвідки є пошук філософсько-релігійних джерел раннього православно-містичного християнства, які надихали Г. Сковороду в питанні символічного прочитання Біблії. Святе письмо було найважливішим джерелом духовної рефлексії Г. Сковороди. Його діалоги рясніють біблійними цитатами і, як відомо, томик «малої» Єлизаветинської Біблії він завжди мав при собі. Філософське з'ясування Біблії притаманне не тільки діалогам мислителя, але й проектується на лірику: на 29 віршів «Саду божественних п'єсней» автора надихнули «зерна» Святого письма. Разом з тим характер екзегетики Г. Сковороди був вельми далеким від ортодоксального прочитання біблійних текстів. Біблія є органічним складником триєдиної метафізичної картини світу Г. Сковороди як «символичный» або «фігуральный мър». Він був переконаний, що подвійна природа всесвіту детермінувала і «двойной вкус к Библии: добрый и лукавый, спасительный и погибельный, ложный и истинный, мудрый и безумный» [5, с. 302]. За його переконанням, пряме, дослівне тлумачення біблійних текстів є стежею «лукавою» та хибною, адже за такого підходу Книга книг повністю втрачає свою цінність, стає безфункціональною й брехливою («дурною и несложною дудой», «будущим терновником», «лайном, мотылой, дрянью, грязью, гноем человеческим» тощо). Символіко-алегоричне її прочитання, навпаки, відкриває найдальші горизонти і наближує людину до осягнення таємниць усесвіту. Біблія, наголошує один із героїв діалогів Г. Сковороди (Лонгін), «есть богом роздана из священно-таинственных образов. Небо, луна, солнце, звѣзды, вечер, утро, облак, дуга, рай, птицы, звѣри, человек и прочая. <...> Но так все закрыто фигурами и образами, что весьма трудно, да и невозможно пролѣзть сквозь ограждающую рай сей стѣну <...>» [5, с.380]. Інший герой твору (Афанасій) метафорично означає Біблію як «узел и узловѣпъ», «чаша колких шиповников», продирання через які дасть змогу «вкусить от древа жизни» [5, с. 407].

Метафізичне підґрунтя філософської доктрини Г. Сковороди з самого початку послугувало поштовхом до пошуку містичних елементів у її формально-змістовому стрижні. Знаний славіст ХІХ ст. І. Срезневський характеризує Г. Сковороду як «человѣка, съ умом, подавленнымъ мистицизмомъ», розум якого «все болѣе и наконецъ погрузился въ мрачную бездну мистицизма» [6, с. 69]. Прийнято вважати, що наукове осмислення містичних джерел філософії Г. Сковороди було розпочате у працях Д. Чижевського «Філософія Г. С. Сковороди» (1934), «Сковородинська інтерпретація Біблії у світлі святоотцівської та містичної традиції» (1935), «Сковорода: поет, мислитель, містик» (1974). Д. Чижевський, аргументуючи ідею містичного походження вчення українського мислителя (причому виключно у межах містики послідовно християнської) зважив на суттєві розходження його концепції «трьох світів» з канонічними положеннями фундаментальних богословсько-філософських доктрин та співвідніс шляхи тлумачення Святого письма Г. Сковородою з теоретичними та ноематичними практиками старохристиянських (Діонісія Ареопагіта, Філона Олександрійського, Григорія Назіанзіна

й ін. книжників неоплатонічних поглядів) та новочасних німецьких містиків (Й. М. Екгарта, Й. Таулера, Г. Сузо, Себ. Франка, Вал. Вайгеля, Я. Беме, А. Селезія).

В. Ерн у роботі «Г. С. Сковорода» (1912) також звернув увагу на неортодоксальні джерела етики Г. Сковороди. «Мораль Сковороди містична, – стверджував він, – і основні кардинальні чесноти для Сковороди носять характер релігійний, а ніяк не моралістичний» [7, с. 290]. Дослідник виходив з того, що головне і єдине завдання моралі Сковороди та її пафос фокусуються на оволодінні своєю внутрішньою людиною і безперервній проповіді «спілкування» з самим собою заради досягнення стану просвітлення або щастя. За Ерном, містичне джерело сквородинівської етики криється у візіонерських засобах пошуків особистістю своєї ідеальної форми, справжньої сутності та вічної ентелехії божественної думки. Таким чином, у трактуванні дослідника категорія «містичного» постає майже тотожною поняттям метафізичного, релігійного і не несе свого вузького семантичного навантаження.

Наразі вивчення Біблії і ранньохристиянської богословської традиції у їх зв'язку зі спадщиною Г. Сковороди набуває особливого розмаху, адже патристика і неканонічна апологетика становили фундамент його філософської екзегези. Серед досліджень останніх років найважливішими є праці архієпископа Ігоря Ісиченка «Григорій Сковорода і патристична традиція» [8], М. Поповича «Григорій Сковорода: Філософія свободи» [10], Л. Ушкалова «Біблійна герменевтика Г.Сковороди на тлі українського барокового богомислення» [11], Л. Ушкалова й О. Марченка «Нариси з філософії Григорія Сковороди» [12]. Л. Ушкалов у зазначених працях переконливо довів, що напрям екзегетики Г. Сковороди був настільки радикально критичний, що він розходився з усіма староукраїнськими богословами, адже більшість з ним розуміла Святе Письмо буквально як історію всесвіту і Боговтілення (Дмитро Ростовський (Туптало), Стефан Яворський, Паїсій Величковський, Георгій Кониський й ін.), а решта відносно ліберальних діячів дозволяла собі не більш ніж критично сприймати старозавітну частину Біблії (Феофан Прокопович).

Розвідки В. Білодіда «Сковорода – містик і сотеріолог» [13], І. Валявко «Джерела містичного світогляду Григорія Сковороди: спроба наукової ретроспективи» [14], С. Бондара «Езотерична нумерологія й есхатологія Г. Сковороди» [15], кандидатські дисертації Т. Грибкова «Німецька містика і Григорій Сковорода у європейській ірраціоналістичній традиції» [16], Л. Шаміної «Російська релігійна філософія другої половини XVIII ст.: Розенкрейцери і Сковорода» [17], зокрема публікація релігієзнавця Т. Борозинця «Обережно – Сковорода! Роздуми проти течії» (2013), у якій автор намагається довести, що містичне підґрунтя філософії Сковороди і пошук ним всеїдиної мудрості є «неактуальним для нашого соціального і культурного розвитку», оскільки нищить основи православної віри, «веде вітчизняну культуру до деградації, розпаду і знищення» [18], свідчать про актуальність подальших ґрунтовних студій у напрямку уточнення містичного підґрунтя філософської доктрини Г. Сковороди, зокрема, виявлення типологічно близьких його світоглядним установам представників європейського містицизму; проведення порівняльного аналізу літературних форм містичних доктрин.

М. Ковалинський вказав на Філона Іудеаніна (Олександрійського), Климента Олександрійського, Оригена, Ніла, Діонісія Ареопігита, Максима Сповідника та Іоанна Дамаскіна як на улюбленіших ранньохристиянських письменників Г. Сковороди. Проте в його доробку ми не знаходимо прямих відсилань на праці цих книжників, але з діалогу «... Жена Лотова» дізнаємося, кого він вважав за найкращих наставників, вважаючи їх «посланниками от совѣта божія», що справедливо тлумачили Святе Письмо: «Таковы суть: Василій Великій, Іоанн Златоустый, Григорій Назіанзын, Амвросій, Іероним, Августин, папа Григорій Великій и сим подобне» [19, с. 34].

Філон Іудей Олександрійський (I ст. н. е.) розрізняв «літеральний» та «закритий» сенси Святого Письма і заклад основи образно-символічного сприйняття світу як системи образів і символів, що було найголовнішим принципом читання Біблії і для Г. Сковороди.

Тож для обох Книга книг залишалася вмістилищем істини і всякого знання, обидва наголошували на необхідності її символіко-алегоричного тлумачення і вбачали зачатки істинного розуміння природи і всесвіту в язичницькій філософії дохристиянських мудреців. Однак цілком очевидно, що Г. Сковороду не могла влаштувати проголошена у працях Філона ідея природної гріховності людини, уявлення про неподоланну прірву між індивідом та Богом, адже український мислитель наголошував на внутрішній аналогії людини і всесвіту, а проголошена Філоном думка про абсолютну відокремленість Бога від людини унеможлиблювала ідею самопізнання як гносеологічний принцип.

Типологічно погляди Г. Сковороди близькі з деякими ідеями церковного письменника Климента Олександрійського (II ст. н. е.), виразним представником ранньохристиянського символічного богомислення, надавши виразне сакрально-гносеологічне розуміння символічного образу, який має так «майстерно приховувати істину, щоб приховуючи, її висловити і, укриваючи, її виявити» [Цит за: 20, с. 52]. У притчі, яку так високо поцінував Г. Сковорода як засіб іносказання, Климент Олександрійський вбачав один з найкращих способів викладення речей, адже цей жанр не містить в собі головного сенсу, але натякає на нього й веде до його розуміння. У праці «Стромати», що є зібранням окремих думок і дослівно перекладається як «лоскутна ковдра», він розмірковує про універсальність символічних вчень, надаючи розлогі приклади символічного способу мислення, відображеного в єгипетських письменах, пророцтвах еллінських оракулів, піфагорійського символізму та магії чисел на рівні з міркуваннями про символізм Святого письма, алегоріях Ветхого і Нового Завітів [18]. Якщо Г. Сковорода був знайомий з цією працею, він очевидно схвально поставився до виокремлення Климентом давньогрецької тези «Пізнай самого себе», але з характером її тлумачення церковним письменником навряд чи б погодився. «...Вислів «пізнай себе», – писав Климент, – дуже багатозначний. Він вказує на те, що ти смертний і народжений людиною, нагадує тобі про те, що ти є у порівнянні з величчю Життя, не важливо, чи говориш ти, що ти знаменитий і багатий чи, навпаки, ти вважаєш, що ти багач, але людський толк не надає тобі привілеїв, тебе достойних. Пізнай, каже мудрець, звідки ти, за чийм образом створений, яка є твоя сутність, хто тебе сотворив і яке твоє ставлення до Бога і тому подібне...» [Цит за: 20, с. 52]. Як бачимо, Климент убачає таку прірву між Богом та людиною, що витлумачує ключовий для сквородинівської філософії вислів «Пізнай себе» у протилежному дусі, наголошуючи на віддаленні від усього тілесного і пов'язаних з ним пристрастей як найкращої добродієвості.

Символіко-алегоричне розуміння Святого Письма розвинув Ориген (III ст. н. е.). Як послідовник Філона і Климента, він розрізняв букввальний (доступний тілесному сприйняттю), моральний (як адекватний душі людини) і духовний, найглибший рівень екзегетики, що веде до досягнення Духу. В православній традиції, що сягає корінням ранньохристиянської апологетики, уявлення про трійцю *тіло-душа-Дух* завжди було предметом релігійної рефлексії, а Г. Сковородою потрактовувалося у дусі давніх книжників: Дух є сферою, де превалює і порядкує духовне начало людини, він є вищим проявом її духовної діяльності і закорінений у серці людини: «Душа моя в духа, а дух в серце мое преобразился» [5, с. 276], – пише він у діалозі «Бесѣда, наречення Двое, о том, что блаженным быть легко». Душа ж є єдиною ланкою між духовним (як вищим проявом духовної діяльності) і тілесним началом; є сферою, де духовне тісно поєднано з тілесним і впливає на нього («Діалог. Імя ему – Потоп Зміин»).

Найбільш повно християнське розуміння антропоцентричних ідей античної філософії викладене в трактаті Емесського єпископа Немесія (IV ст.) «Про природу людини», яку він вважає «мікрокосмом» (малим світом), адже та поєднує в собі смертне з безсмертним, розумне з нерозумним, чим становить аналог усього творіння. Типологічно близьким переконанням Г. Сковороди можна вважати світогляд засновника неоплатонічної школи Плотіна (III ст. н. е.), який розвинув античні ідеї антиномічності тварної краси (антитетику Д. Чижевський вважав найголовнішою рисою філософсько-

естетичних поглядів Г. Сковороди). Спільними моментами з переконаннями Г. Сковороди і неоплатоніків, передусім Плотіна, є уявлення про нероздільність матерії і духовної природи за онтологічним принципом предмет/тінь. Однак принципово відмінними від світлого й радісного світосприйняття українського філософа постають уявлення тих давніх мислителів про потворний характер всього матеріального і тілесного та суворий етичний ідеал неоплатоніків, котрі убачали шлях досягнення щастя в належній підготовці до потойбічного блаженства через єдність з первоначалом, на противагу глибокому переконанню Г. Сковороди у важливості самореалізації за покликанням на поцейбічному просторі.

Г. Сковорода дозволяє собі критично осмислювати приклади аскетичного служіння, не приймаючи їх за взірці і ідеал. У діалозі «Бесѣда, наречення Двое ...» він виступає противником сліпого наслідування прикладів аскези, адже кожна людина має пройти власний шлях духовного просвітлення: «Хочеш ли быть Павлом Фивейским? Антоніем Египетским или Савою Освященным? Лицемѣре! К чему же тебе финикова епанча Павлова? К чему Антоньевска борода, а Савин монастырь, капюшон Пахоміев?.. Сей есть один только монашескій маскарад. Кая ж польза сею маскою сокрывать тебе мірское твое сердце? Да явишися человеком! Уклонися от зла. Оставь тѣнь. Стяжи себе мужей оных сердце» [5, с. 277].

Так, не відкидаючи значення духовного подвигу перших християнських святих Павла Фівського (IV ст.), пустельника Антонія Великого (Єгипетського) (IV ст.), Пахомія (IV ст.) і Сави Освяченого (V ст.), Г. Сковорода наполягає на необхідності не фізичного повторення їх вчинків, а наслідування сили їх духу. У діалозі «...Потоп Змін» він навіть підлягає сумніву дослівне розуміння інтерпретаторами описів духовного служіння святих:

«Дух. Преткнулся толковник. Правда и приличность вопіет, да будет столп столповидным жилищем. Равно претыкаются іконописцы, вмещающие Симеона Столпника на колумнѣ, не на виноградной горничкѣ с балконом, как видно из притчи: «Созда точило и столп», сирѣчь горничку вовиноградѣ. Чему ты усмѣхнулася?

Душа. Вѣдаешь, господи, и тайная моя. В катедральном Софійском храме главная ікона, образующая дом премудрости, выставила седм колумны, поддерживающія стену. Нынѣ вижу их обман. Они Діогена загнали в бочку. Едино не ражжеванное слово раждает смѣшныя вздоры. Как можна жить в бочке или на колумне?» [19, с. 159].

Подібний критицизм Г. Сковороди був викликаний бажанням довести, що слава, хоча б породжена і справжнім духовним подвигом, залишається частиною земного світу, тоді як завданням людини є не показне, а внутрішнє духовне зміцнення.

Безумовно, вагомий вплив на формування світоглядних основ Г. Сковороди мали ідеї візантійського ритора, проповідника і отця Церкви Іоанна Златоуста (IV – поч. V ст.ст.), каппадокійських мислителів Василя Великого, Григорія Нисського, Григорія Назіанзіна та одного з крупніших мислителів християнського світу Псевдо-Діонісій Ареопагіта (V – VI ст.ст. н.е.), що розробили поняття світла як вищої духовної категорії у його зв'язку з красою божого задуму, що стало одним з ключових понять візантійської естетики і користувалося неабиякою популярністю в християнській культурі Київської Русі та органічно увійшло в естетику українського бароко. Псевдо-Діонісій був переконаний, що тексти Святого Письма є наскрізь символічними, адже знання про вищі істини містяться в символах, які прикликані одночасно її виявити й приховати. Недосяжна краса, вміщена всередині символу, веде до осягнення надсутнісного духовного світла. Наслідуючи погляди Діонісія, викладені в праці «Про небесну ієрархію», Г. Сковорода визнає без початковості світа, розуміючи природу Бога як «Безпочатковий Початок».

Таким чином, погляди Г. Сковороди й ранніх платонізуючих християнських письменників мають багато спільного у питаннях символізму всього суцього, ставлення до Біблії як до книги символів у контексті закорінення в традиції античної філософії, контрапунктом якої було вчення про Логос як єдине ціле і всеоб'єднуючу компоненту світу, а відтак духовні пошуки античних мудреців оцінювалися ними як справедливі

дохристиянські прозріння. Однак уявленням апологетів та отців Церкви про часове походження світу (крім Оригена) принципово протистоїть глибоке переконання Г. Сковороди у безпочатковості світу й вічності матерії. Відмінними від суджень Оригена постає упевненість у наявності непізнаваних рис Бога на противагу думці про іманентні ознаки його трансцендентної сутності.

Серед отців Церкви Г. Сковорода згадує Августина (IV-V ст.ст.), посилаючись на працю останнього «Confessiones», і віддає йому першість через проголошену в указаній праці ідею самопізнання. «Сповідь» Августина значною мірою вплинула і на сучасників, і на представників подальшого літературного руху країн європейського регіону (Данте, Петрарка, Б. Паскаль, Ж.-Ж. Руссо, Л.Толстой та ін.). Історія звернення грішника (I-VIII кн.) яскраво відображає дихотомію язичницького і християнського начала в епоху пізньої античності: *юнак-язичник/ засновник монашої общини; член тайної секти маніхеев / борець з ересями; римський оратор / християнський теолог, укладач системи середньовічного світогляду*. Дихотомію відбито й у назві книги: «Confessiones» передбачає наявність сповідуваних віри (у множині). Це поняття було не досить вдало перекладене як «Сповідь» з огляду на значення лексеми confessio (в однині) як «покаяння», «вдячність». Г. Сковороду, очевидно, цей твір надихнув через майстерне відображення Августином прикладу рятівного слідування своєму життєвому покликанню («сродністю» до богослов'я). Але якщо художнє змалювання шляху гідної самореалізації за покликанням знайшло схвальний відгук у його міркуваннях, то, напевне, залишалися неприйнятними переконання Августина в ідеї первородного гріха, що нівелює значення людини та стверджує ставлення до церкви як охоронительки благодаті й центру спасіння.

У листуванні Г. Сковороди маємо окрему згадку про відомі йому праці єгипетського ченця Євагрія Понтійського (IV – поч. V ст.ст.), званого як послідовника Оригена. Через те, що погляди Євагрія були засуджені на V Вселенському Соборі як еретичні, його ім'я замовчувалося в книгах наступних богословів, однак інтерес до них не згасав. Доробок Євагрія залишався авторитетним і з'являвся під іменем Ніла Сінайського. Г. Сковорода із задоволенням цитує його у листі до М. Коваленського (№ 52), наводячи типову для середньовічної естетики думку про високе призначення чернецтва, яке обирається за покликанням серця [19, с. 313-314].

Як бачимо, існує багато спільного у світогляді Г. Сковороди, давніх християнських письменників і отців Церкви. Проте, жодного з них не можемо вважати цілковитою предтечею українського мислителя, який творчо і вибірково осмислював духовне надбання ранньохристиянських мисленників, залишаючись найбільш близьким до ідей Платона, персоналістськи ним витлумаченим.

Г. Сковорода сміливо обґрунтовує і доводить свою думку про те, що всі релігії є варіаціями однієї релігії, адже мають однакове походження, завдання і цілі у своїх найвищих проявах. Переконання в багаторазовості боговтілення (Христос – Мойсей – Ілія) принципово суперечило працям отців Церкви, в яких Христос постає центральною точкою світогляду (за винятком Оригена). Так само скептично Г. Сковорода ставиться і до *чуда* вираження божого промислу, вважаючи таким лише факт боговтілення. Він сміливо вводить позбавленого матеріальних ознак триєдиного християнського Бога в емпіричну сферу, залишаючись переконаним у дуалізмі Бога і світу (ширше – ідеї і речі). У філософсько-релігійній систематичі Г. Сковороди внутрішній досвід людини постає головним фактором і критерієм пізнання світу.

Все поверхове, розважальне, видовищне, притаманне світській культурі, розуміється митцем як утрата вміщеного у власній душі божественного начала. Слепе ж наслідування церковних обрядів, які за своїм призначенням мають наблизити віруючого до божественної мудрості, є також об'єктом жорсткої критики філософа. Розуміння Г.Сковородою *обряду як загадки*, що веде до богопізнання, сягає корінням давніх містеріальних дій, поширених в культурі античної Греції (Слезвінські таїнства), що отримали розвиток і в християнській культурі (літургійні дійства). Але вже в традиціях

християнського засудження лицедійних вистав, Г.Сковорода співвідносить світ (уособлений в образі «нарум'яненої мавпи») з театром, які відволікають від справжнього духовного збагачення. Як відомо, релігійні уявлення Г. Сковороди відрізняються єретичним критицизмом у трактуванні святості церковних обрядів, особливостей розуміння Біблійних текстів. Тож, обрядові дії він також співвідносить з *театром* із включенням характерних для останнього концептів *маски, опери, ширми, завіси*: «Сіи всѣ церемоніи, ежедневно, как на театрѣ, представляемыи, тайным мановеніем давали знать, чтоб человек вникнул во внутренности свои и со временем добрался бы до увидѣнія Божія» [5, с. 232]. Особливістю розуміння Г.Сковородою релігійної епістемі сучасності стає критичне до неї ставлення, попередження про можливість захоплення тільки зримою стороною архітектурної величі культових споруд, або магією обрядових дій, що призведе до підпорядкування особистості зовнішній стороні релігійного служіння і втрати головного – особистого зв'язку людини і Бога.

Богословські погляди Г. Сковорода не відповідали ортодоксальному православ'ю та були близькими поширеним у Європі протестантським умонастроєм. Типові риси протестантських умонастроїв у філософсько-релігійному світогляді українського любомудра відобразились у неприйнятті зовнішньої церковної обрядовості, сповідуванні права вільного тлумачення Біблії, шляхів осягнення Бога у власному серці та індивідуалізмі. Принципові відмінності переконань Г. Сковорода від європейського протестантизму полягають в відкиданні будь-яких братств чи общин з чітко визначеними нормами колективної етики та принциповому для Сковорода проповідуванні символіко-алегоричного способу тлумачення Святого Письма. За переконанням українського мислителя, розуміння Біблії як символічного світу продукує уявлення про духовний світ як ідеальну «країну і царство любові», що живе згідно з божественними/космічними законами і не має нічого спільного із земним прототипом суспільного життя, що спостерігається у протестантизмі. Гуманістична етика українського любомудра сягала корінням ідей європейського Відродження, утворюючи дивний симбіоз протестантно-ренесансного релігійного мислення, яке заклало основи неакадемічного російського богослов'я XIX-XX ст.ст. Втім, незважаючи на близькість філософсько-релігійних поглядів Г. Сковорода до протестантського релігійного світогляду, він завжди залишався у культурному просторі православно-містичної екзегези.

1. Чижевський Д. Філософія Г.Сковорода / Д. Чижевський. – Харків: Акта, 2003.

2. Шевчук Т. С. Традиції німецького пієтизму в естетичних поглядах Г. Сковорода / Т. С. Шевчук // Україна і Німеччина : Етно-культурні, лінгво-дидактичні та мистецько-духовні обміни, взаємозв'язки та взаємовпливи. – Кривий Ріг : Видавничий дім, 2009. – С. 180-192.

3. Ушкалов Л. Григорій Сковорода і антична культура / Л. Ушкалов. – Харків : Знання, 1997. – 180 с.

4. Шевчук Т. На перехресті епох: антична література у творчості Григорія Сковорода. – Ізмаїл : СМІЛ, 2010. – 360 с.

5. Сковорода Г. С. Зібрання творів у 2-х т. [Під ред. В. І. Шинкарука, В. Ю. Євдокименка, Л. Є. Махновця. Вст. ст. В. І. Шинкарука, І. В. Іваньо]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т. I.

6. Срезневский И. И. Отрывки изъ записок о старцѣ Григоріѣ, украинскомѣ философѣ / И. И. Срезневский // Утренняя звезда. – Харьков, 1833. – Кн. 1.

7. Эрн Вл. Г. С. Сковорода. Жизнь и учение / Вл. Эрн. – М. : Тов-во типографіи А. И. Мамонтова, 1912. – 290 с.

8. Ісиченко Ігор. Григорій Сковорода і патристична традиція // Григорій Сковорода і антична культура : Тези доповідей науково-практичної конференції, присвяченої 280-річчю від дня народження Г. С. Сковорода (19 листопада 2002 р.). – Харків, 2002. – С. 12-15.

9. Климент Александрийский. Строматы (пер. с древнегр. Е. В. Афонасина). (Центр

изучения древней философии и классической традиции). Режим доступа : <http://www.nsu.ru/classics/stromateis/index.htm>

10. Попович М. Григорій Сковорода: Філософія свободи. – К. : Майстерня Білецьких, 2007. – 256 с.

11. Ушкалов Л. В. Біблійна герменевтика Григорія Сковороди на тлі українського барокового богомислення // Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія. – Харків, 1999. – Т. 8. – С. 23-44.

12. Ушкалов Л. В., Марченко О. В. Нариси з філософії Григорія Сковороди. – Харків : Основа. – 1993. – 152 с.

13. Білодід В. Сковорода – містик і сотеріолог // Сковорода Григорій: Ідейна спадщина і сучасність / Збірка наукових праць. Відп. Ред. І. П. Стогній, проф.: вид-во Ін-ту філософії НАН України. – К., 2003.

14. Валявко І. Джерела містичного світогляду Григорія Сковороди: спроба наукової ретроспективи // Сковорода Григорій: Ідейна спадщина і сучасність. – К., 2003.

15. Бондар С. Езотерична нумерологія й есхатологія Г. Сковороди // Сковорода Григорій: Ідейна спадщина і сучасність: Збірка наукових праць – К., 2003.

16. Грибков Т. В. Німецька містика і Григорій Сковорода у європейській ірраціоналістичній традиції: Автореф. дис. ... к. філос. н.: 09.00.05 / Львівський нац. у-т ім. І. Франка. – Л., 2006.

17. Шамина Л. А. Русская религиозная философия вт. половины 18 в.: Розенкрейцеры и Сковорода: Автореф. дис. ... к. философ. н.: 09.00.03 / Рост. гос. ун-т. – Ростов-на-Дону, 1998.

18. Борозенец Т. Осторожно – Сковорода! Размышления против течения / Церковная психология. Блог от 20 мая 2013 г. Режим доступа: <http://cpgazeta.ru.blogspot.com/2013/05/blog-post.html>

19. Сковорода Г. С. Зібрання творів у 2-х т. [Під ред. В. І. Шинкарука, В. Ю. Євдокименка, Л. Є. Махновця]. – К. : Наукова думка, 1973. – Т. II.

20. Бычков В. В. Малая история Византийской эстетики [Под ред. А. А. Маркова]. – К. : Путь к истине, 1991. – С. 52.

Shevchuk T. Grigoriy Skovoroda God-seeking in the Context of the Early Orthodox Christianity Spiritual Wisdom

The article deals with an attempt to explore the metaphysical foundation of the philosophical doctrine of G. Skovoroda ideas in the context of early Christian Orthodox mystical exegesis, due to significant differences of Ukrainian thinker views with the canonical positions of basic Christian theological and philosophical doctrines. In this study, it is our intention to highlight the comparative view of the similarities and differences of G. Skovoroda doctrine with the God view of Philo of Alexandria, Clement of Alexandria, Origen, Augustine, Plotinus and others.

The spiritual heritage of G. Skovoroda played a significant role in the formation of non-academic theology of the eighteenth century, based on the philosophy of God-seeking. At the heart of God-seeking as a cultural phenomenon are religious and philosophical quest for ways to understand God, metaphysics of the world order, places in him human and civilization. In the Russian Empire, the divine revelation took shape in the religious-philosophical direction with the focus the search for a new understanding of God, the Church, the world, man and culture beyond the limits of Orthodox dogma and historical Christianity with the aim of creating a new syncretic religion based on the principles of Christianity and, accordingly, a new church, which will overcome the historical differences in the sense of sacred texts and rites and will bring renewed Christianity to the whole world of culture.

Anthropocentric issues in the philosophical and aesthetic ideas of G. Skovoroda have sources in the Greek-Roman culture, accumulated in principle knowing themselves (nosce te ipsum), as well as the patristic gnostic tradition, reflected in the Bible's understanding as a system of allegorical-symbolist images (Justine), the statement of proximity of views pagan and Christian thinkers and varieties of symbolic-hieroglyphic writing (Clement of Alexandria); the treatment of the ontological mode of the nature of the visible / invisible (Origen), the person as a microcosm (Nemesis, Georgy of Nyssa), which allows researchers to find out numerous religious, cosmological, mystical, biblical, historiosophical, culturological layers. In the teachings of G. Skovoroda, they are reduced to modifications of a single general idea – the ways of knowing the invisible divine nature, the internal laws of being through the comprehension of man's inner essence, whose nature is indivisible and cosmic. The humanistic basis of the philosopher's thinking offers the solutions of the problem of happiness through the disclosure of the divine nature of man and his self-disclosure by searching for his own inclinations of labor, which will form a coherent development of society as a whole.

Typical features of Protestantism in the philosophical and religious outlook of G. Skovoroda were reflected in the rejection of external church ceremonies, the practice of the right to freely interpret the Bible, the ways of comprehending God in their own hearts and in individualism. Principal differences in G. Skovoroda's ideas of European Protestantism consist in the rejection of any fraternity or community with clearly defined norms of collective ethics and in following the symbolic-allegorical method of interpreting the Holy Scripture. According to the belief of the Ukrainian thinker, the understanding the Bible as a symbolic world produces an idea of the spiritual world as the ideal of «Country and Kingdom of Love», living in accordance with divine / cosmic laws, and has nothing to do with the earthly prototype of social life that is observed in Protestantism. The humanistic ethics of the Ukrainian thinker became goes to the ideas of the European Renaissance, forming the awesome symbiosis of the Protest-Renaissance religious thought, which laid the foundations of non-academic Russian theology of the nineteenth and twentieth centuries. However, despite the proximity of philosophical and religious views of G. Skovoroda to the Protestant religious worldview, he has always remained in the cultural space of the Orthodox-mystical exegesis.

The study can be useful to both theorists and practitioners who have specific responsibilities in the field of Philosophy, Cultural and Comparative Studies.

Key words: *God-seeking, early Christian, mystical, exegesis, spiritual reflection.*