



Религиоведение. 2023. № 4. С. 142–151.
Religiovedenie [Study of Religion], 2023. No. 4. P. 142–151.

DOI: 10.22250/20728662_2023_4_142

Моргунов Г.В.¹, Хандогин Р.В.²

^{1,2}Новосибирский государственный технический университет
^{1,2} 630073, Россия, г. Новосибирск, пр-м К. Маркса, 20
¹ coliseygm@mail.ru; ² khandogin.ruslan@yandex.ru

Религиозные основы мировоззрения Григория Сковороды



Г.В. Моргунов



Р.В. Хандогин

Аннотация. В статье предпринята попытка исследовать религиозные устои, послужившие основой формирования мировоззрения Г. Сковороды. Сделан вывод о том, что религиозность занимает центральное место в его картине мира, а философская концепция несёт отпечаток глубокой внутренней религиозности. Теоцентричность и христологичность, являясь одними из существенных оснований философско-религиозной мысли Григория Саввича, взаимосвязанно и взаимопределяюще проявляются в онтологической, гносеологической, этической сторонах его учения. Провиденциализм, тесным образом переплетаясь с христологизмом, являет собой идею трансцендентной духовности, скрывающейся и проявляющейся, направляющей и самопознающей метафизической причиной и конечной целью всего сущего. Соединяя в себе божественное и человеческое, подлинно отражая Божественный Логос и собственную полноту духа, человек как микрокосм воплощает и утверждает богочеловеческое единство. Мистичность взглядов и учения мыслителя связана во многом со спецификой личного религиозного опыта, проявляющегося в разных вехах его религиозной биографии, и сковородиновский мистицизм является субъективной альтернативой и, одновременно, продолжением его провиденциализма. Исследование выявляет некоторые важные этапы и ключевые точки жизненного пути мыслителя в контексте изменения и развития его религиозно-философских воззрений. В работе выделены главные черты мировоззрения и фундаментальные основания учения: теоцентризм, христологизм, провиденциализм, религиозный мистицизм, которые определяющим образом повлияли на становление философской концепции Г. Сковороды.

Ключевые слова: Григорий Сковорода, религиозность, вера, богочеловеческое единство, теоцентризм, христологизм, провиденциализм, религиозный мистицизм

Georgy V. Morgunov¹, Ruslan V. Khandogin²

^{1,2} Novosibirsk State Technical University
^{1,2} 20 Karl Marx Ave., Novosibirsk, 630073, Russia
¹ coliseygm@mail.ru; ² khandogin.ruslan@yandex.ru

The Religious Foundations of Gregory Skovoroda's Worldview

Abstract. The article explores the religious foundations that served as the basis for the formation of Grigory Savvich Skovoroda's worldview. It is concluded that religiosity occupies a central place in his picture of the world, and the philosophical concept bears the imprint of a deep inner religiosity. Theocentric and Christological views, being one of the essential foundations of the philosophical and religious thoughts of Skovoroda, are interconnected and mutually determined in the ontological, epistemological and ethical aspects of his teaching. Providentialism, closely intertwined with Christologism, is the idea of a transcendent spirituality that hides and manifests, guides and is a self-cognizing metaphysical cause and ultimate goal of all that exists. Combining the divine and the human in itself, truly reflecting the Divine Logos and its own fullness of spirit, human as a microcosm embodies and affirms the divine-human unity. The mysticism of the thinker's views and teachings is largely associated with the specifics of personal religious experience, manifested in different milestones of the philosopher's religious biography. Skovoroda's mysticism is both a subjective alternative and a continuation of his providentialism. The study reveals some important stages and key points in the thinker's life path in the context of the change and development of his religious and philosophical views. The work highlights the main features of the worldview and the fundamental foundations of the doctrine: theocentrism, Christologism, providentialism, religious mysticism, which decisively influenced the formation of the philosophical concept of G. Skovoroda.

Key words: Grigory Skovoroda, religiosity, faith, divine-human unity, theocentrism, Christologism, providentialism, mysticism, religious mysticism

*«...Самый косноязычный и нищий
Изо всех государей Псалтыри».
«Правдолюбия истинный ценник
И душа сотворённого света»*

Арсений Тарковский. «Григорий Сковорода»

Введение

Обращаясь к наследию Григория Саввича Сковороды, мы непременно сталкиваемся с проблемой понимания не столько отдельных его мыслей, которые, казалось бы, лежат на поверхности, сколько целостного постижения их связи, концептуальной глубины внутренних построений. Начиная с самых первых попыток каждый из исследователей, изучавших наследие Г. Сковороды, стремился к выяснению вопроса – «какое же мировоззрение имел Г. Сковорода» [Багалея, 1923, 35], каждый пытался подняться к комплексному постижению «сковородиновской науки» [Malinov, 2018]. Несмотря на почти двухсотлетнюю историю исследований, религиозный мир Г. Сковороды был и, в значительной степени, остаётся terra incognita. Между тем, по нашему мнению, без внимания к нему, без понимания глубинных интенций, направлений и устремлений души Г. Сковороды вряд ли можно постичь его философию. Возможно, именно такое недопонимание зачастую является причиной тех блужданий окольными путями, к которым неоднократно прибегало сковородиноведение на протяжении всей своей истории, и поиск этот продолжается и сегодня, что, в свою очередь, отражает как важность и глубину осмысляемых идей и затрагиваемых проблем, так и, одновременно, вечность и актуальность задаваемых вопросов и творимых концептов. Данная статья является ещё одной попыткой «собрать расточение мыслей своих» и имеет целью прояснение самых общих черт сковородиновской религиозности. Достижение этой цели предполагается через решение следующих задач:

- дать общее определение характера религиозности Г. Сковороды;
- выделить главные черты, в которых она проявляется.

Основой этого исследования послужили, прежде всего, труды самого Г.С. Сковороды. Кроме того, авторы опирались также на работы таких исследователей его творчества, как Д. Багалея, В. Зеньковский, В. Горский, В. Эрн, А. Ефименко, Т. Закидальский, М. Краснюк, А. Лебедев, М. Попович, Л. Ушкалов, Д. Чижевский и некоторые другие, пытавшиеся познать суть и глубину смыслов учения этого уникального и самобытного мыслителя.

Философская концепция любого мыслителя во многом определяется его внутренним миром, является теоретическим выражением его мировоззрения, – можно даже сказать словами Г. Марселя, что «философские истины обусловлены требованиями мышления, которое их формулирует» [Марсель, 2005, 12]. Что же касается Сковороды, то его философская концепция также обусловлена требованиями его мышления, в то время как оно, в свою очередь, исходит из непосредственных потребностей и запросов его духа, который несёт отпечаток глубокой внутренней религиозности. На это обстоятельство неоднократно обращали внимание многие исследователи жизни и творчества Г. Сковороды. Так, например, уже Д. Чижевский, в своих «Очерках по истории философии на Украине», пишет: «Религиозность является в некотором роде живым источником философии Сковороды. Мир, природа для Сковороды – в Боге. Также и бытие человека – в Боге. Все наше познание есть по существу Богопознание...» [Чижевский, 2005, 56]. Через несколько лет после Чижевского это же мнение повторит и В. Зеньковский, заметив: «Сковорода становится философом потому, что его религиозные переживания требуют этого – он движется от своего христианского сознания к пониманию человека и мира» [Зеньковский, 1991, 68]. Таким образом, можно сказать, что Г. Сковорода является, в первую очередь, мыслителем религиозным. Впрочем, религиозность не бывает «религиозностью самой-по-себе», она всегда связана с определёнными историческими формами, каждая из которых несёт в себе определённые специфические концепты, которые существенно отличают её от других религий. Исторической почвой личной религиозности Г. Сковороды следует признать христианство, на что обращали

внимание уже первые исследователи его творчества: «Главным источником религиозных воззрений служит для Сковороды церковное учение, в котором он был воспитан» [Краснюк, 1901, 217]. Следовательно, следует сказать, что Г. Сковорода не только мыслитель религиозный, но и мыслитель христианский. Несмотря на всю банальную очевидность того факта, что Г. Сковорода – христианин, об этом довольно часто забывали – и тогда Сковорода «становился» (или «его делали») «побудителем», «глашатаем», «буревестником», «масоном», «духобором», «гностиком», «крестьянским просветителем», «делом и борцом» и многим другим в том же роде, но, в конце концов, по словам одного из героев его диалога, он «неспособен ползать и не был им полезен...» [Сковорода, 1973а, 327]. А между тем, для того, чтобы достаточно ясно увидеть и понять, что Сковорода как раз – и прежде всего – религиозный мыслитель, нужно беспристрастно, спокойно, можно даже сказать, со смирением, прочесть любое из его произведений.

Теоцентричность и христологичность

Христианское сознание всегда теоцентрично, или, даже лучше сказать, – христоцентрично. С одной стороны, в своём понимании мира и человека Сковорода всегда отталкивается от идеи существования Бога. По его глубокому убеждению, всё имеющееся бытие находится в непосредственной зависимости от бытия Божия – это первая и главная истина, которую он видит вполне ясно: «Время, жизнь и всё прочее в Боге содержится» [Сковорода, 1973а, 184]. С другой стороны, идея Бога всегда (или почти всегда) сопрягается у Сковороды с идеей Богочеловека Христа, образ которого всегда присутствует в его сознании. Христологический мотив чрезвычайно силён в его творчестве. Уже в первой песне его «Сада Божественных песен» встречаем утверждение идеи христоцентризма: «Христосе, жизнь моя, умерый за мя! / Должен был тебе начатки / Лёт моих, даю остатки. / Сотри сердце камень; зажжи в нем твой пламень; / Да смерти страстям и злым сластям / Живу тебѣ мой свѣт...» [Сковорода, 1973а, 60]. В письме к Кириллу Ляшевецкому от 19 июля 1761 года Сковорода пишет: «Но ты хочешь, чтобы я яснее показал свою душу. Прошу: я все оставляю и оставил, чтобы в течение всего своей жизни достичь только одного: понять, что такое смерть Христа и что означает его воскресение. Ибо никто не может воскреснуть со Христом, если поначалу не умрёт с ним» [Сковорода, 1973б, 384]. Заканчивая «Жену Лотову», в письме к Якову Правицкому от 25 апреля 1786 года Сковорода пишет: «...Наслаждаться имам нового вина с новым моим Лотом – Христом Иисусом, имя обручение с ним во вѣрѣ Божьей» [Сковорода, 1973б, 367]. Эти фрагменты, по нашему мнению, достаточно ясно свидетельствуют о христоцентричности сознания Сковороды. Однако мысль являет подлинного внутреннего человека не сама по себе, изначально и абсолютно, она раскрывается в движении к Божественному Свету, в процессе постижения Бога. Причём Бог – не нечто внешнее, но собственная внутренняя сущность. Но внутреннее и внешнее в философских воззрениях Сковороды не всегда антагонисты: подлинное и вторичное, святое и порочное, поднимающее дух ввысь и приковывающее к обыденности. Так, например, красота в диалоге «Наркисс» также дуалистична [Perri, 2015]. Но внешняя красота становится источником внутреннего преображения, отправной точкой и условием движения к красоте абсолютной: «весь как лёд, истаяв от самовлюблённого пламени, преобразается в источник» [Сковорода, 1973а, 123]. И это источник божественного света, просвещающий, согревающий, омывающий мрак – новый, перерождённый человек, обретающий собственную истинную натуру, постигающий подлинное своё существо. Дельфийские максимы [Pietsch, 2018] являются одним из постоянных нарративов, сквозных лейтмотивов, ключевых идейных оснований мысли, творчества и духовного поиска Григория Сковороды. Так или иначе, даже если фокус внимания сосредоточен на некоторой определённой проблеме, всегда возникает, проявляется, сопутствует интеллектуальному и духовному пути идея самопознания [Kultaeva, 2022].

По-настоящему человеческая жизнь возможна только во Христе, со Христом и для Христа, – собственно, такая жизнь и есть идеал украинского мыслителя. Этот христологический мотив сливается с предыдущим, теологическим только частично. Говоря о Христе, Сковорода постоянно держит в памяти то, что он не только Бог, но и истинный человек. Таким образом, «истинный человек» Сковороды – не кто

иной, как Богочеловек Иисус Христос, который и выступает в качестве «гуманистического идеала» мыслителя. Именно идея богочеловечности, которую В. Эрн на наш взгляд, ошибочно идентифицировал как «глубокий и бесстрашный антропологизм», является одной из нескольких черт, «который фундаментально характеризует все мнение Сковороды» [Эрн, 2000, 92]. Следовательно, не человек, как считал Эрн, а Богочеловек-Христос есть для Сковороды «ключ ко всем разгадкам жизни, как космической и божественной» [Эрн, 2000, 492–493], потому что все вопросы и все тайны мира сосредоточены для него именно во Христе. Действительно, «человек – это микрокосм. Вселенная вся вполне присутствует в нем, метафизически в нем реальна» [Эрн, 2000, 493], впрочем, только тогда, когда эмпирический человек верным образом отражает в себе образ Божественного Логоса, – он становится богочеловеком. Этот «антропологизм» не появляется сам собой, он берет своё начало, произрастает из глубинной христианской веры в достоинство человека, базирующейся на идее богочеловеческого единства в лице Богочеловека-Христа. Г. Сковорода не идёт от понимания человека к пониманию мира и Бога, а как раз наоборот – акт постижения человека и мира совершается у него в сиянии лучей Божественного света.

Провиденциализм

Другой существенной чертой религиозности Сковороды, наряду с теоцентризмом и христологичностью, является провиденциализм. Собственно, провиденциализм следует из христианских убеждений мыслителя и, прежде всего, из идеи Бога как Создателя вселенной. Сотворив мир, Бог не бросает его на произвол судьбы, а постоянно заботится о нем, поддерживая его существование: «Сам одушевляет, кормит, распорядит, начинает, защищает и по своей же воле, которая всеобщим законом, или уставом, зовётся, опять в грубую материю, или грязь, обращает, а мы то называем смертию» [Сковорода, 1973а, 146]. Более того, сама идея сотворения мира уже является актом Божественного промысла. Идея Божественного промысла занимает у Сковороды одно из центральных мест (это можно увидеть уже в его раннем произведении «Начальная дверь ко христианскому добронравию»). Мыслитель различает Промысел общий и Промысел особенный для человека.

Общий промысел заключается в том, что творения получают своё бытие от Бога, приводимые из небытия к бытию. Бог есть податель бытия. Здесь можно упомянуть известный сквородиновский круг со вписанным треугольником: «В центре Треугольника божественная всеведущая зеница. 1. Алфа – всякое лицо предваряет. 2. ѱмега – послѣ всей твари остаётся. 3. Вита – есть рождающаяся и ищезающая средина, но по началу и концу вѣчная. Эта тройца есть единица: Трисолнечное единство, недремлющее глаз...» [Сковорода, 1973а, 304]. Собственно, результатом этого «общего промысла», как можно судить из текстов Сковороды, есть существование эмпирической действительности. Её осуществление напрямую зависит от Бога: «Он в дереве истинным деревом, в траве травой, в музыке, в доме домом, в нашем перстом новом есть точность и точность. главой эго. Он всячина есть во всем, потому что истина есть Господня; Господь же, Дух и Бог – все равно есть. Вон един удивительное во всем и новое во всем делится сам собой, и истина его во всем вечно пребывает; протчая же вся крайняя наружность не другое что, только его, и пятая его, и подножие его, и обветшающая риза...» [Сковорода, 1973а, 165].

Этот фрагмент часто приводится в доказательство мнения о пантеизме Сковороды, хотя, на наш взгляд, это совсем не верно. Бог у Сковороды есть метафизической причиной и конечной целью всего – он является «Алфа и Омега, начало и конец», а не порождающей субстанцией, как её представляли себе современные ему европейские материалисты. У Сковороды находим и давнюю идею, идущую ещё от Аристотеля, о том, что Бог есть перводвижитель мира, – он «будто машинистову хитрость временную на башне движения содержит и, по примеру попечительного отца, сам бытием есть всякому созданию» [Сковорода, 1973а, 146]. Итак, по Сковороде, существованию эмпирического мира Бог придаёт смысл, а не служит ему непосредственной «материей».

Он действительно является «Блаженной Натурой», впрочем, она имеет духовный, а не физический, характер, является метафизической относительно создания низшей, вещественной природы. Духовность этой природы является залогом её трансцендентности, потому что «Дух дышит, где хочет». Это позволяет ему быть

«всем во всём, и при этом не “растворяться” в мире, не быть “чем-то”» из созданий. Такая позиция коренным образом отличается, например, от позиции Спинозы, у которого Бог есть единственная субстанция, а все существующее представляется только её модусами. Таким образом, по мнению Сковороды, существование эмпирического мира является результатом Божественного промысла. Людям в непосредственном опыте дано видеть только сам феномен мира, тогда как начало и конец, причина и цель существования мира остаются покрытыми завесой тайны – они скрыты в Боге. В то же время, занавес этой тайны немного поднимается, проявляясь в создании, в космическом строе и гармонии универсума, а наиболее полноценно – в существовании человека как малого мира, микрокосма.

Бог для Сковороды является не безличной причиной существования мира, как полагали современные ему деисты. Он является личностью и промышляет о каждом виде созданий в соответствии со своим замыслом и его потребностями. Именно с этим связана идея украинского старца о существовании «Промысла особенного для человека». Особый промысел по отношению к человеку заключается в том, что Бог «дал нам самую высочайшую свою Премудрость, которая природный эго есть портрет и печать» [Сковорода, 1973а, 147], то есть сделал человека носителем Божественного образа. Здесь провиденциализм Сковороды тесным образом переплетается с христологизмом. Так же, как мир является носителем Божественного Логоса, смысла, отражающего его наподобие того, как отдельные фрагменты разбитого зеркала отражают лицо человека, так же, только уже во всей своей полноте, Божественный смысл должен отражаться в существовании каждой конкретной человеческой ипостаси. Более того, это отражение Премудрости глубоко запечатлено в душе каждого человека, ему только нужно открыть его в себе.

Религиозный мистицизм

Ещё одной чертой, которой характеризуется религиозность Г. Сковороды, является её мистичность. Именно эта черта сквородиновской религиозности позволила многим исследователям утверждать взгляд на личность украинского мыслителя как на мистика (М. Краснюк, В. Эрн, Д. Чижевский, В. Шаян и др.), что вызвало энергичные возражения других (А. Ефименко, Д. Багалий и др.). По нашему мнению, отрицание мистической составляющей религиозности Г. Сковороды в частности и его жизни в целом может исходить либо из недостаточной осведомлённости в отношении фактов его биографии и творчества (как у А. Ефименко), либо по определённой тенденциозности (как в поздних произведениях Д. Багалия и в советских исследователей). Из первого жизнеописания Г. Сковороды, написанного М. Ковалинским, мы узнаём о некоторых фактах внутренней, духовной жизни Г. Сковороды, которые могут быть названы фактами непосредственного духовного опыта.

Первым из таких фактов следует считать сон Сковороды в с. Каврай, «в полночь, 24 ноября, 1758 года» [Сковорода, 1973б, 445]. Этот сон «больше похож на галлюцинацию или бред», как его описывает М. Ковалинский [Попович, 2007, 89], ставший результатом глубокого внутреннего процесса Сковороды – поиска смысла собственной жизни. Впрочем, по-нашему мнению, его не следует толковать исключительно в парадигме Фрейда и Фромма [ср.: Попович, 2007, 89–90], с акцентом на сексуальности. Безусловно, во сне Сковороды присутствует эротическая составляющая, хотя сам он скорее стал определённым итогом долгосрочных поисков места в жизни, а не просто отвращением перед людьми, действия которых «не имеют сексуальных запретов и страха перед смертью и мёртвыми, ведут себя крайне сексуально и по-некрофильски» [Попович, 2007, 89], то есть переходят меру публично дозволенного в групповом поведении.

К этому моменту Сковороде только-только исполнилось тридцать шесть лет (22 ноября). Он, рождённый в казацко-крестьянской среде Гетманщины («родня его находилась где-то на границе между рядовым казачеством и посполитыми») [Попович, 2007, 38], – успел уже побыть студентом Могилянской академии, певцом в придворной капелле, дьяком (уставщиком) в домовый церкви российской дипломатической миссии в Венгрии и, наконец, был домашним учителем (*gouverneur*, как тогда говорили) у помещиков Томар. Впрочем, кажется, ни в одном из этих состояний он не чувствовал себя достаточно комфортно. В этом сне Сковороде представляется,

что он рассматривает «различные охоты жития человеческого по разным мѣстам» [Сковорода, 1973б, 445]. Эти «охоты»: придворная жизнь, мещанская жизнь с её развлечениями и предпринимательством (как сказали б сейчас, – жизнь в бизнесе), и жизнь священнослужителя. Ни одно из этих состояний не пришлось Г. Сковороде по душе, хотя последнее – священническое призвание – и нашло определённый отклик в сердце будущего философа. По его свидетельству, он «чувствовал внутренне сладчайшее удовольствие, которого изобразить не могу»; впрочем, факт того, что «однако и здесь человеческими пороками осквернено» [Сковорода, 1973б, 445], оттолкнул его и от этой «охоты». Этот каврайский сон можно считать началом философской биографии Г. Сковороды. Его философия начинается с чувства духовного наслаждения, смешанного со страхом. Сам Сковорода рассказывал: «Сон не меньше уладил меня, чем устроил» [Сковорода, 1973б, 445]. Он понял, что эти «охоты жития человеческого» между которыми он раньше безуспешно пытался выбрать себе тропу, являются скорее «обольщениями» (именно так, очень точный перевод даёт М. Кашуба [Сковорода, 2005, 386]), которыми мир ловит людей, сбивает их в заблуждение, уводит от подлинной и истинной цели.

По свидетельству М. Ковалинского, ещё до упомянутого сна Г. Сковорода «не решает себя ни на какое состояние, положил он твёрдо на сердце своём обеспечить свою жизнь воздержанием, малоудовольствием, целомудрием, смирением, трудолюбием, терпением, благодушьем, простотой нравов, чистосердечием, оставит всё искательства суетные, всё попечения любостыжания, всё трудности излишества» [Сковорода, 1973б, 444], а этот сон непосредственно открыл ему путь к той жизни, которой он прославился и нашедший теоретическое обоснование в его произведениях. Возможно, именно после этого события Сковорода усвоил для себя тот график жизни, который, как известно, сохранял до конца жизни: «Он одевался прилично, но просто; пищу имѣл состоящую из зелений, плодов и молочных приправ, употреблял оную вечером по захождению солнца; мясо и рыбы не укусал не по суевѣрию, но по внутреннему своему расположению; для сна отделял от времени своего не более четырёх часов в сутки; вставал до зари и, когда позволяла погода, всегда ходил пешком за огород прогуливаться на чистый воздух и в сады; всегда весел, бодр, лёгк, подвижен, воздержанен, цѣломудр, всем доволен, благодушствующ, унижен пред всѣми, словоохотен, гдѣ не принужденный говорить, из всего выводящего нравочение, почтителен ко всякому состоянию людей, посѣщал больных, утешал печальных, разделял последние с неимущими, выбирал и любил друзей по сердцу их, имѣл набожество без суевѣрия, учёность без кичения, обхождение без лести» [Сковорода, 1973б, 446–447]. Кстати, творить Сковорода, по свидетельству того же М. Ковалинского, начинает тоже непосредственно после этого события: «Григорий, – пишет М. Ковалинский, – наполняясь живыми чувствами истины, изображал то пером в сочинениях простых, но сильных» [Сковорода, 1973б, 446]. То есть, именно с ноября 1758 года следует вести отсчёт литературной деятельности Сковороды, по крайней мере, его поэтически-сказительской деятельности, не только оставившей богатое и самобытное личное художественное наследие, но и повлиявшей на форму, идейные основания и специфику религиозно-философского содержания творчества не только прямых, но и уже довольно далѣких «наследников» и «потомков» [Суханова, Цыпилѣва, 2019]. Сон 24 ноября 1758 (по Юлианскому календарю) является первым непосредственным фактом мистической жизни Сковороды. Кстати, сам Сковорода считал это событие своим «вторым (духовным) рождением» – в письме к М. Ковалинскому от 22 ноября 1763 года он пишет: «Когда-то в эту ночь родила меня на свет. / В эту ночь появились первые признаки моей жизни. / Во второй ночи, Христе, Боже мой, / Во мне родился твой, Святой Дух, / Ибо зря родила бы меня мать, / Если бы ты не родил меня, о мир, мой, жизнь моя!» [Сковорода, 1973б, 328]. По нашему мнению, в жизни украинского старца этот сон сыграл роль, подобную той, которую сыграло в жизни Блеза Паскаля событие, что имело место 23 ноября 1654 года (по Григорианскому календарю) и получившей название «второго обращения», в результате чего Паскаль (подобно тому, как позже и Г. Сковорода) твёрдо решил оставить светскую жизнь, полностью посвятить себя духовной (мистической) жизни и религиозно-философским исканиям – поискам Бо-

га. Возможно, именно после этого события Г. Сковорода начал особенно внимательно относиться к собственному душевному миру, в нём развилась та глубокая склонность к интроспекции, которую отмечают большинство исследователей его жизни и творчества. Возможно, именно тогда Сковорода впервые почувствовал настойчивые внутренние требования, которые он называл требованиями «духа» (это очень напоминает историю с «даймоном») Сократа). Природа этого духа, как представлял её сам Сковорода, до конца не понятна. Непонятно, непосредственно ли он отождествляет этот «дух» со св. Духом – второй ипостасью св. Троицы, либо считает, что дух, который его наставляет, есть определённый бжествитель, отражение Божественного Духа, чем-то с ним родственный (хотя авторам кажется более правильным второе мнение). Впрочем, бесспорно и то, что Сковорода осознаёт, что этот дух наставляет его повиноваться воле Божией. На протяжении остальной своей жизни Сковорода именно этот дух считал своим непосредственным вождём и старался постоянно к нему прислушиваться и ему повиноваться. Все последующие события жизни Г. Сковорода представляются М. Ковалинскому ответом на эти «запросы духа», с которым украинский старец пытался согласовывать свою жизнь.

Вторым фактом его мистического опыта, окончательно укрепившего в Сковороде уверенность в Божественной природе того внутреннего духа, побуждение которого он ощущал в себе, стали два события 1770 года, через двенадцать лет после каврайского сна. Находясь в Киеве, куда Сковорода уехал с Сошальским, он неожиданно и, как казалось, беспричинно почувствовал внутреннее духовное смущение, внутреннюю тревогу и беспокойство: «Вдруг примѣтил в себе внутреннее движение Духа непонятное, побуждающее его ъхать из Киева» [Сковорода, 1973б, 462]. Его родственник Юстин Зверьяка, у которого Сковорода гостил три месяца в Китаевой пустыне, пытается его удержать. Сковорода идёт к своим киевским приятелям и просит отправить его в Харьков, говоря, «что ему Дух настоятельно велит удалится из Киева». Наконец-то, по дороге на киевский Подол, Сковорода почувствовал «обонянием такой сильный запах мёртвых трупов, что перенести не мог и сразу повернулся домой. Дух, – говорит М. Ковалинский, – убийства погнал его из города, и он с неудовольствием отца Иустина, но с благоволением Духа отправился в путь на другой же день» [Сковорода, 1973б, 462–463].

Сковорода направился в Ахтырку, где настоятелем монастыря был его приятель архимандрит Венедикт. Вероятно, какое-то состояние внутреннего замешательства, которое он испытывал в Киеве, преследовало Сковороду и в течение двух недель дороги. Только «прекрасное местоположение и приязнь добродушного монаха этого успокоили его», – отмечает М. Ковалинский [Сковорода, 1973б, 463]. Впрочем, здесь получили известие о том, что в Киеве началась эпидемия чумы. Итак, Дух не зря гнал Сковороду из Киева. Это событие поразило философа и окончательно убедило в существовании Божественного промысла, заботящегося как о сотворённом мире в целом, так и о каждом живом существе отдельно: «Сердце его дотолде почитало Бога, аки раб; оттолѣ возлюбило его, аки друг», – свидетельствует М. Ковалинский [Сковорода, 1973б, 463].

Вскоре после этого, второго, события произошло и третье. Сковорода пережил состояние мистического увлечения (экстаза), о чём сам с особой трогательностью рассказывал любимому ученику через двадцать четыре года, во время их последней встречи, за несколько месяцев до своей смерти: «Имя разжѣнные мысли и чувства души моей благоговением и благодарностью к Богу, встал рано, пошёл я в сад прогуляться. Первое ощущение, которое осязал я сердцем моим, была никакая развязанность, свобода, бодрость, надежда с исполнением. Введя в это расположение духа всю в мои, ощутил я внутрь себя чрезвычайное движение, которое преисполняло меня силы непонятной. Мгновенно излияние нѣкое сладчайшее наполнило душу мою, вот которого вся внутренняя моя возгоралась огнѣм, и, казалось, что в жилах моих пламенное течение кругообращалось. Я начал не ходить, но бегать, аки бы носим неким восхищением, не чувствуя в себе ни рук, ни ног, но будто бы весь я состоял из огненного состава, носимого в пространстве кругобытия. Весь мир исчез передо мной; равно чувствие любви, благонадѣжности, спокойствия, вечности оживляло существование моѣ. Слезы полились из глаз моих ручьями и разлили не-

кую умилённую гармонию во весь состав мой. Я проник в себя, почувствовал аки сыновнее любви уверение и с того времени посвятил себя на сыновнее подчинение Духу Божию» [Сковорода, 1973б, 463].

Этот факт мистического экстаза поразил Сковороду не меньше, чем случай с чумой в Киеве. Сковорода увидел в нём непосредственный ответ на его стремление и поиски. Ответ был дан – «давая знать, близ нас есть Бог, когда промышляет о нас, хранит нас, как же кокош Птенцы своя, под крылья своя собрав, но мы точку не удаляемся от его во мрачные желания воли нашей разлгнной». [Сковорода, 1973б, 463]. Отныне он, Г. Сковорода, будет делать все, чтобы не удаляться от Бога. Отныне его жизнь – жизнь путешествующего проповедника, а главная любимая книга – Библия. В течение двадцати четырёх лет после событий 1770 – последних лет его земной жизни, – Г. Сковорода жил истиной этого откровения, что, безусловно, наложило особый отпечаток на его философию. Именно с этого момента, по верному замечанию Д. Чижевского, «начинается и мистически-писательская деятельность Сковороды» [Сковорода, 1973б, 350]. Можно считать мистические переживания Г. Сковороды фактами его духовной жизни и определёнными вехами его духовной биографии. Они свидетельствуют о наличии непосредственного религиозного опыта, который определённым образом формировал его и его взгляды личность. Недаром Д. Чижевский видел в этих трёх событиях духовной жизни Сковороды свидетельство завершения определённой мистической стадии его духовной жизни: очищение (*κάθαρσις*, *purificatio*), просветление (*φωτισμός*, *illuminatio*), обожание (*θέωσις*, *divinatio*, *deificatio*) и связанное с ним переживание состояния мистического экстаза (*raptus*) [см.: Чижевский, 2005, 351–352].

Религиозные основания

Итак, по нашему мнению, присутствие мистической компоненты в мировоззрении Г. Сковороды не подлежит сомнению. Мистика тесно вплетена в религиозное мировоззрение этого самобытного мыслителя. Более того, можно сказать, что сама религиозность Сковороды – мистическая, то есть такая, в которой человеку открывается скрытое. Она напрямую связана с идеей сокровенности Бога и его откровения тем, кто его ищет. Сам феномен духовной жизни, в понимании Сковороды, также является в необходимой степени мистическим, поскольку связан со сферой таинственного, скрытого, да и сам скрыт от посторонних глаз. Духовная жизнь есть путь человека к Богу. Это путь постепенного восхождения, посвящения, проникновения в глубины смысла Божественной Премудрости, постижение воли Божией по отношению к себе и миру, поучение в тайнах промысла. Завещая сделать на своей могиле надпись «Мірь ловилъ меня, но не поймалъ», Григорий Саввич говорил и о собственном жизненном пути, и о верности собственным идеалам, и о двойственности мира, и о достижении подлинного торжества духа. Религиозная истина открывается необычным, таинственным языком знамений и символов, что, на первый взгляд, может показаться абсурдным. Впрочем, при более близком ознакомлении в ней открывается бездонная глубина смысла Премудрости. Эта, казалось бы, простая идея получает у Сковороды чрезвычайно сильное утверждение, возможно, именно потому, что теоретические постулаты здесь полностью подтверждаются упомянутыми фактами жизни мыслителя. Кажется, что мистичность сквородиновской религиозности является субъективной альтернативой его провиденциализма.

Если провиденциализм является проявлением отношения Бога к миру, то мистичность является проявлением отношения человека к Богу. Провиденциализм – объективен, в то время как мистичность – субъективна. Действие промысла проявляется в самом существовании человека и мира, тогда как духовная жизнь человека глубоко скрыта и таинственна.

Подытоживая всё вышесказанное о религиозности украинского старца, можно сказать, что именно она может быть справедливо названа стержнем мировоззрения Г. Сковороды. Религиозность Сковороды характеризуется такими чертами, как теоцентризм, христологизм (с акцентом на богочеловечность), провиденциализм и религиозный мистицизм.

Заключение

Теоцентризм является безусловным исходным пунктом мировоззрения Г. Сковороды, который, в конце концов, завершается в христологии, поскольку именно во

Христе во всей своей полноте открывается тайна сочетания двух природ – божественной и сотворённой, вечной и брэнной. Христологизм является второй существенной чертой сквородиновской религиозности. Природа – особая, но естественная часть мира, она есть и творение Бога, и выражение воспроизводящей сути бытия. Природа – онтологизирующий инструмент и проявляющееся естество бесконечной силы творения, она темпорализует и материализует мир, реализуя явленную действительность абсолюта. В тайне богочеловеческого единства во Христе украинский мыслитель видит ключ к пониманию тайн малого и большого мира – человека и универсума. Существование миров, по мнению Сквороды, является явлением во времени – вечном, в брэнном – нетленном, а в творении – Бога. Именно поэтому для Сквороды столь важна (хоть и противоречива) Библия, что от начала до конца говорит об «истинном человеке» – Христе. Этика Сквороды во многом смыкается, сочленяется с онтологией, они не только тесно связаны, но взаимопределяют, взаимопорождают друг друга. Так, натурфилософский аспект воззрений Григория Саввича, являющийся собой дуалистичный конструкт природы как сущности и природы как воли, не только онтологизирует (стоит отметить, что и сама онтологическая рамка также дуалистична), с одной стороны, а с другой, определяет морально-нравственные ценности и ориентиры, но и раскрывает глубокую, во многом религиозно фундируемую взаимосвязь. Этическая концептуализация представляет основание, задаёт не только духовный вектор, но и способ если не доступа к подлинному миру, то идейного и языкового поиска и обнаружения мира и себя. Дуализм природы и, шире, мира (природа – это и мир, но и часть мира) в учении Григория Саввича в своих идейных основаниях и способе представления близок платоновской традиции. Осязаемый мир, непосредственно воспринимаемая реальность – театр теней, «сумеречная зона», нечто производное, вторичное, но единственное. Мир не изначален, не абсолютен, он сотворён и дарован Высшей силой – но оттого и прекрасен, безграничен, производящ и ей же спасаем. «Натура есть римское слово, по-нашему природа или естество. Этим словом означаетя все-на-все, что только родится во всей мира машине, и что находится нарождённое, как огонь, и все родящееся вообще называется мир» [Скворода, 1973а, 319]. Подобный сюжет является одним из примеров оригинального синтеза платоновской традиции [Freise, 2020], платонизма и христианского вероучения, что позволяет соотнести в некоторых аспектах философию Сквороды с христианским платонизмом. Явление вечного во временном не случайно, оно имеет чёткую внутреннюю логику, которую Скворода называет промыслом. Вера в Божий промысел является ещё одной существенной чертой сквородиновской религиозности – провиденциализма. Вера в Божественный промысел, нашедшая подтверждение в собственном непосредственном мистическом опыте, даёт Сквороде основания авторитетно утверждать определённую рациональность, телеологическую направленность временного существования мира. Именно поэтому временное существование мира философ уподобляет театру, на подмостках которого разворачиваются события пьесы жизни, рождаются разнообразные персонажи, происходят сменяющие друг друга события. Автором» и «постановщиком» этой пьесы является Бог.

Таким образом, мы приходим к выводу, что в силу своего стержневого характера религиозность являлась мощным фактором в формировании сознания, а потому и философии Г. Сквороды. Этот фактор ни в коем случае не может быть проигнорирован в ходе исследований его творчества. Иначе это может привести к существенным ошибкам, искажению результатов, а значит, к искажению подлинного исторического образа Григория Сквороды.

Библиографический список

1. Багалея, Д.И. Украинский странствующий философ Г.С. Скворода / Д.И. Багалея. – Харьков, 1923. – 66 с.
2. Зеньковский, В.В. История русской философии / В.В. Зеньковский. – Л.: «ЭГО», 1991. – Т. 1. – Ч. 1. – 221с.
3. Краснюк, М. Религиозно-философское воззрение Сквороды. Часть II / М. Краснюк // Вера и разум. – 1901. – № 18 (Сентябрь). – С. 217–236.
4. Марсель, Г. Метафизический дневник / Г. Марсель. – СПб.: Наука, 2005. – 587 с.

5. Попович, М.В. Григорий Сковорода: философия свободы / М.В. Попович. – К.: Мастерская Белецких, 2007. – 256 с.
6. Сковорода, Г.С. Сочинения в двух томах / Г.С. Сковорода. – М.: Мысль, 1973. – Т. 1. – 532 с.
7. Сковорода, Г.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. / Г.С. Сковорода. – М.: Мысль, 1973. – 574 с.
8. Сковорода Г.С. Произведения: В 2т. / Г.С. Сковорода. – М.: ООО «Обереги», 2005. – Т. 2. – 480с.
9. Суханова, С.Ю. Рецепция наследия Григория Сковороды в поэзии С. Стратановского / С.Ю. Суханова, П.А. Цыпилёва // Вестн. Том. гос. ун-та. Филология. – 2019. – № 59. – С. 233–242.
10. Чижевский, Д.И. Философские произведения: в 4-х тт. / Д.И. Чижевский. – К.: Факел, 2005. – Т. 1. – 402 с.
11. Эрн, В.Ф. Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учение / В.Ф. Эрн. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 592 с.
12. Freise, M. Skovoroda, Hryhorij Savič: Sad božestvennych pěsnej, prozjabšij iz zern svjaščennago pysanija / M. Freise // Arnold H.L. (ed.) *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*. J.B. Metzler. – Stuttgart, 2020.
13. Kul'taeva, M. Education and Self-knowledge: On Actuality of philosophical-educational ideas of Hryhorii Skovoroda and Johann Gottlieb Fichte / M. Kul'taeva. – 2022.
14. Malinov, A.V. Discourse of nature in Gregory Skovoroda's teaching / A.V. Malinov // *Rivista di estetica*. – 2018. – No. 67. – P. 33–48.
15. Perri, G. The Prologue to the Narcissus of Hryhorii Skovoroda as a Philosophical Testament / G. Perri // *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*. – 2015. – No. 2. – P. 83–98.
16. Pietsch, R. An Imaginative Meeting at the Entrance to the Temple of Apollo at Delphi: Self-knowledge and Self-love in Johann Georg Hamann and Hryhorii Skovoroda. Comparative analysis / R. Pietsch // *Sententiae*. – 2018. – Vol. 37. – No. 1.

Текст поступил в редакцию 28.03.2023.

Принят к печати 24.04.2023.

Опубликован 21.12.2023.

References

1. Bagaliy D.I. *Ukrainskij stranstvuyushchij filosof Grigoriy Savvich Skovoroda* [Ukrainian itinerant Philosopher Grigoriy Savvich Skovoroda]. Kharkiv, 1923, 66 p. (In Russian).
2. Chizhevsky D. *Filosofskie proizvedeniya: v 4-h t.* [Philosophical Works in 4 vols.]. Kyiv: Fakel Publ., 2005, 402 p. (In Russian).
3. Ern V. Bor'ba za Logos. G. Skovoroda. Zhizn' i uchenie [The Struggle for Logos. G. Skovoroda. Life and teachings]. Moscow: AST Publ., 2000, 592 p. (In Russian).
4. Freise M. Skovoroda, Hryhorij Savič: Sad božestvennych pěsnej, prozjabšij iz zern svjaščennago pysanija. In: Arnold H.L. (eds). *Kindlers Literatur Lexikon (KLL)*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2020.
5. Krasnjuk M. *Vera i razum* [Faith and reason]. 1901, no. 18, pp. 217–236 (in Russian).
6. Kul'taeva M. *Filosofiya osviti* [Philosophy of Education]. 2022, no. 28 (2), pp. 8–36 (in Ukrainian). <https://doi.org/10.31874/2309-1606-2022-28-2-1>.
7. Malinov A.V. Discourse of nature in Gregory Skovoroda's teaching. *Rivista di estetica*. 2018, no. 67, pp. 33–48.
8. Marsel G. *Journal métaphysique (1914–1923)*. Paris: Gallimard, 1927 (Russ. ed.: Marsel G. *Metafizicheskiy dnevnik*. St. Petersburg: Nauka Publ., 2005, 587 p.).
9. Perri G. The Prologue to the Narcissus of Hryhorii Skovoroda as a Philosophical Testament. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*. 2015, no. 2, pp. 83–98.
10. Pietsch R. An Imaginative Meeting at the Entrance to the Temple of Apollo at Delphi: Self-knowledge and Self-love in Johann Georg Hamann and Hryhorii Skovoroda. Comparative analysis. *Sententiae*. 2018, vol. 37, no. 1.
11. Popovich M. *Grigoriy Skovoroda: filosofija svobody* [Grigoriy Skovoroda: philosophy of freedom]. Kyiv: Masterskaja Beleckih Publ., 2007, 256 p. (In Russian).
12. Skovoroda G. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: In 2 vols]. Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1973, 532 p. (In Russian).
13. Skovoroda G. *Sochineniya: v 2 t.* [Works: In 2 vols]. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1973, 534 p. (In Russian).
14. Skovoroda G.S. *Proizvedeniya: V 2t.* [Works: In 2 vols]. Vol. 2. Moscow: Oberegi Publ., 2005, 480 p. (In Russian).
15. Suhanova S.Ju., Cypiljova P.A. *Vestn. Tom. gos. un-ta. Filologiya* [Tomsk State University Journal of Philology]. 2019, no. 59, pp. 233–242 (in Russian).
16. Zen'kovskij V.V. *Istorija russkoj filosofii* [History of Russian philosophy]. Vol. 1, pt. 1. Leningrad: EGO Publ., 1991, 221 p. (in Russian).

Submitted for publication: March 28, 2023.

Accepted for publication: April 24, 2023.

Published: December 21, 2023.