

В.Д. Белодед, кандидат философских наук,
старший научный сотрудник
Института философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины

МЕТАФИЗИКА ТВОРЕНИЯ Г. СКОВОРОДЫ И ЕЁ ПАТРИСТИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

В статье исследуется наименее изученная в сквородоведении метафизика и богословие творения Г.С. Сковороды, выделяется созвучный ей патристический, а отчасти, и историко-философский контекст. Автор опирается на корпус текстов Сковороды, творения учителей и отцов Церкви и исследования патрологов. Исходя из того, что Творец может занимать по отношению к своему творению три главные позиции — теистическую, пантеистическую и панэнтеистическую, выясняется к какой из них склонялся Сковорода его учителя — греческие философы, Библия и патристика (прежде всего, греческая). Утверждается, что греко-римское сознание было пантеистичным, библейское и ортодоксальное церковно-христианское — теистическим, а в патристике крайне теистическая линия дополняется родственной пантеизму и панэнтеизму традицией имманентизации абсолютной трансцендентности христианского Бога. Обоснован вывод об идейной преемственности учения Сковороды в целом, его метафизики творения в частности, с последней традицией. Рассмотрена и доказана альтернативность богословия творения Сковороды относительно церковного богословия.

Ключевые слова: учение Сковороды, греческая патристика, имманентизация трансцендентности Бога, метафизика творения, неканоничность космогонии Сковороды.

Среди всех аспектов учения Григория Саввича Сковороды (1722–1794), метафизический — едва ли не самый сложный. О нем пишут, но мало [см.: 53]. Однако именно метафизика — фундамент учения. Сковорода — это богословствующий философ и философствующий богослов. Тонет в богословии и его метафизика. В ее фокусе — проблемы взаимоотношения Бога и мира. Мы остановимся не на всех, а преимущественно на тех, что связаны с метафизикой (и богословием) творения, вычленив перед этим патристический (отчасти и философский) контекст мысли Сковороды.

Сковорода — современник Юма, Вольфа, Канта. Но он — не они. Они — классические философы, профессиональные метафизики, а Сковорода — «старчик» [38, 1248], «учитель закона божия» [39, 1291]. Те — творцы тщательно продуманных и выписанных философских теорий, последние двое — и систем, а Сковорода — автор философско-богословских диалогов, в которых язык образов довлеет над языком понятий. Те обеими ногами стоят на почве философии, а Сковорода — только одной (другой он прочно опирался на религию); те осознавали себя философами, он — скорее вестником Христа, благовестником [см.: 40, 837]. Поэтому не будем искать в метафизике Сковороды того, чего в ней нет — систематичности мысли и окончательных решений.

По наблюдению В. Эрнэ, Сковорода «необычайно твёрд... в учении о самопознании и учении о *внутреннем человеке*», но в метафизическом «учении о мире и особенно о Боге он начинает колебаться и двоиться» [58, 545]. Что понятно. В тех вопросах он опирался на личный опыт, а опытного знания о том, как Бог творил мир, у Сковороды не было. Как не было доверия и к рационально-логическому конструированию, удобному для создания видимости ответов на трудные вопросы.

Учение Сковороды — это, в конечном счёте, *христианско-философская сотериология*, опирающаяся прежде всего на его личный духовный опыт, на Библию, на платонизм в философии и патристику в религии.

Структуру всякого целого Сковорода, сверяясь с греческими философами и некоторыми отцами Церкви, мыслил как единство «начала», «средины» и «конца» [см.: 41, 463; 42, 957]. Целым теоцентриста есть Бог. Его себестождество в «начале» (до возникновения твари) и в «конце» (где тварное сворачивается туда, откуда возникло) перемежается «рождающей» Творцом творения «срединой». В этой схеме Бог «начала» и «конца» — предмет

собственно теологии, а Бог «средины» — метафизики. Здесь возникает мир, а потому и вязь вопросов, связанных с отношением Бога и мира.

Мир, согласно многовековой религиозной традиции, не самодостаточен. У него есть Творец, который, согласно различным учениям, может занимать относительно творения три главные позиции: 1) трансцендентности, 2) имманентности и 3) трансцендентно-имманентности. То есть: Бог является 1) либо потусторонним для мира и не имеет с ним общей меры, 2) либо субстанционально единым с ним, 3) либо, проявляясь в мире, наполняя его собою, остаётся всё же иным, чем он. Первое — это теизм, второе — пантеизм, третье — панэнтеизм. Универсум в теизме существует вне Бога, в пантеизме — это часть Бога (стало быть Бог), в панэнтеизме — это не Бог, «но пребывает в Боге» [2, 201].

К какой из этих трёх позиций склоняли Сковороду его учителя — греческие философы, Библия и патристика?

Древность исходила в своих космогониях скорее из парадигмы рождения, чем творения, а потому — из субстанциального единства того, кто рождает и рождённого им. В греко-римской философии, по А. Лосеву, всё происходит «на одной плоскости». Творение в «Тимее» Платона — это «пантеистическое творение» Демиургом «из своей же собственной субстанции» [21, 262]. Греческий ум «был по сути своей пантеистическим...» [57, 77]. Видение Бога в мире и мира как чувственного проявления Бога было неумирающим во всей античности. Последовательный язычник должен был «говорить о мире как о сыне Божиим» [21, 309]. И он так и делал. В эллинистическом герметизме мир — это «второй бог», а человек — «третий бог» [10, 90].

Диаметрально противоположной, как считается, была позиция иудейства и христианства — религий Библии.

В ней есть богооткровенные книги и просто исторические записи для потомков. К таким относится, в частности, неканоническая, но включённая в синодальную Библию, *Вторая книга Маккавейская*, написанная на греческом языке в диаспоре не раньше 124 г. до н.э. [см.: 8, 82–83]. В этой книге иудейская мать семерых сынов, которых царь Антиох IV поочерёдно предал на её глазах утончённо-мученическим смертям, подбадривая своего младшенького, вместе с вполне уместным в той ситуации, говорит и совсем неожиданное: «...дитя моё, посмотри на небо и землю и, видя всё, что на них, познай, что всё сотворил Бог из ничего и что так произошёл и род человеческий» [4, 11 Мак 7:28].

Устами этой женщины Библия провозгласила *мировоззренческо-философскую революцию* — альтернативу всей древней религии, метафизике, а по сути — и основе их культур в целом. Выражая общеэллинскую точку зрения, Демокрит утверждал: «Из ничего ничто не может возникнуть» и «ни одна вещь не может превратиться в ничто» [24, 297]. В иудаизме, а позже — и в христианстве, сам мир (включая человека) возникает «из ничего» (ex nihilo) и там же может исчезнуть. Он впервые предстал не просто чем-то менее стоящим, чем Бог, но и принципиально, онтологически иным, чем Он, диаметрально противоположным Ему. Писание иудеев и христиан провозгласило онтологическое ничтожество твари. Если универсум — это творение «из ничего», то он, отмечает И. Мейендорф, «в каком-то смысле — ничто» [28, 90]. Иудейско-христианская традиция породила дотоле неслыханное — понятие *абсолютно-тварного* [см.: 16, 222], хотя сами основатели обеих заветов с Богом, Моисей и Иисус, об ex nihilo не обмолвились ни словом.

К тому же в Библии не всё так однозначно теистично. Апостол Павел говорил в ареопаге Афин, что Бог «недалеко от каждого из нас; ибо мы Им (а в греческом оригинале Ἐν αὐτῷ, т.е. «в Нём» [52, 131] — В.Б.) живём и движемся и существуем» [Деян 17:28]. А далее, солидаризуясь с древнегреческим поэтом Аратом (ок. 310–245 г. до н.э.), добавил: «Как и некоторые из ваших стихотворцев говорили: мы Его, и род» [Деян 17:28]. А если люди живут в Боге и есть «родом Божьим» [Деян 17:29], то они — дети Божьи, стало быть, боги. Не об этом ли речь в псаломе Асафа, где Бог, обращаясь к «сонму богов», напоминает: «вы — боги и сыны Всевышнего — все вы» [Пс 81, 6]. Но разве теистическое творение ex nihilo не исключает появление из твари не то, что «сонма», но хотя бы одного бога? И потом, каким образом теистическая тварь может быть «сыном Всевышнего»? Можно было бы подумать, что те, к кому обращался Бог, не относятся к людям. Тогда почему Иисус

счёл откровение Асафа столь важным для людей, что повторил в своей проповеди [см.: Ин 10:34]? К тому же он учил, что «Царство Божье», а значит и Бог, внутри человека [см.: Лк 17:21]. Наконец, в авторитетном церковно-славянском переводе Библии стих 11:36 в послании ап. Павла «К Римлянам» гласит: «из того (Бога — В.Б.) и тьма, и в нём всяческая» [4], т.е. «всё из Него, Им и в Нём». Но если всё «из Него» и «в Нём», то, конечно же, не «из ничего» и не вне Его. Всё это напоминает, если не пантеистический имманентизм, то, по меньшей мере, панэнтеизм, но не крайний теизм.

Но именно он возобладал в христианских церквях. Не сразу. Переход от дохристианской метафизики и космогонии к христианской происходил в патристике, особенно греческой, медленно и трудно. При этом самой главной для христианских богословов была «проблема усвоения и примирения платонизма с христианством...» [28, 92], а значит — и какого-то примирения греческого пантеизма с библейским теизмом. Перелом в напряжённых поисках и дискуссиях произошёл после легитимизации христиан императором Константином. Она обезопасила их, но, по сути, лишила прежней свободы мысли. Она попала под контроль имперского государства, а вскоре — и под вердикты инициированных им Вселенских соборов, решения которых и закрепили официальную церковно-богословскую доктрину. Её важнейшая часть — церковно-христианское богословие творения, окончательно сформировалось только в IV–VIII столетиях [см.: 17, 477]. В нём крайний теизм окончательно вытесняет чуждый ему греко-римский пантеизм. Согласно церковной догме, Творец и тварь онтологически-субстанциально разноприродны. Всё сотворённое, учил св.отец Церкви Афанасий Александрийский, «нимало не подобно по сущности своей Творцу», пребывает «вне Его» и «может опять перестать существовать» [1, 188]. И поскольку «мы не Боги», утверждал один из трёх «вселенских учителей» Григорий Богослов, то «если Бог, то не тварь», если же «тварь, то — не Бог» [13, 722]. Согласно знатоку патристики И. Мейендорфу, «всё восточнохристианское богословие основано на понятии абсолютной трансцендентности божественной природы, которое вытекает из учения о творении ex nihilo» [28, 93].

Но бросается в глаза и другое. Отмеченная И. Мейендорфом линия в греческой патристике, будучи господствующей, не была даже в ней, а тем более в христианской мысли в целом, единственной. Она дополняется линией *имманентизации абсолютной трансцендентности* христианского Бога в мистике Климента Александрийского (ум. до 215), Оригена (ок. 185 — ок. 254), Псевдо-Дионисия Ареопагита (V–VI ст.), Макария Египетского (301–390), Евагрия (346 — ок. 400), И.С. Эриугены (ок. 810 — ок. 877), Симеона Нового Богослова (949–1022), Григория Синаита (60-е гг. XIII ст. — 40-е XIV), в немецкой мистике М. Экхарта (ок. 1260 — 1327), И. Таулера (1300–1361), Г. Сузо (1295/97 — 1366), С. Франка (1499–1542), В. Вейгеля (1533–1588), в философии Н. Кузанского (1401–1464), Д. Бруно (1548–1600), Я. Бёме (1575–1624) и др. Подробное обоснование этой мысли — тема для отдельной работы. Здесь, чтобы не выглядеть совсем голословным, кратко остановлюсь, в основном, на некоторых из ключевых фигур.

Самым крупным после ап. Павла христианским мыслителем был Ориген. Светлые голы это понимали. Враждовавший впоследствии с ним Иероним Стридонский не ошибался, когда до этого называл его «вторым после апостолов учителем церкви» [31, 330]. Будучи непревзойдённым знатоком Библии, эрудитом, интуитом и творцом огромной силы мысли, Ориген, в эпоху распространения упрощённого понимания учения Христа, создал первую, и, надолго, единственную систему проникновенного христианского вероучения, с которой одни соглашались, другие спорили, но в любом случае, оттачивали на её идеях собственные взгляды. Эта система была плодом сравнительно свободной, поисковой мысли, не стеснённой или мало стеснённой церковно-догматическим канонам, который тогда был ещё в стадии становления. Но важно, что в своём понимании Троицы, Христа, богословия творения Ориген разошёлся с будущими церковно-каноническими толкованиями, и, строго говоря, непричастен к церковно-соборным формулам соответствующих догматов. Они, в частности, жёстко располосовывали Творца и творение, а для Оригена характерна тенденция к их сближению.

По учению этого александрийского дидакала, Бог — это «всецелый (tota) ум» [30, 51] и первоисток всех разумов, разумных, или духовных (Ориген синонимизирует эти термины)

существ. Бог «есть во всём», «через всё, и над всем» [30, 319]. Он — Творец по природе, по своей божественной сути. Вопреки церковному канону, Бог Оригена не может не творить. Человек, будучи существом зависимым, существующим во времени и пространстве, творит, сообразуясь со своими изменчивыми желаниями и обстоятельствами. У Бога всё иначе. Он независим, неизменен, вне времени, не зависит от пространства и всегда может и хочет того, что может хотеть [см.: 30, 63]. Думать, что Бог был празден, а потом возжелал творить, чего-то не имел, а затем заимел — это переносить человеческое на божественное. Если Бог — Творец (а существование мира и нас этому порукой), то бытие Творцом есть сущностная определенность бытия Бога. Поскольку же Творца нет, если нет творения, то оно было всегда: мир совечен Богу.

«...Бог сотворил две общих природы: природу видимую, т.е. тленную, и природу невидимую, которая — бестелесна» [30, 263] и потому нетленна. Соответственно, существуют два мира: духовный и материальный. Тот — это мир умов, или духовных существ, невещественных, нетленных, сродных и, как увидим далее, видимо, и соприродных Богу. Дарованная им свобода воли обернулась для многих драмой падения — постепенным и незаметным уклонением от добра, от Бога, «охлаждением», уплотнением, сменой, так сказать, диапазона вибраций и, в итоге, преобразованием в человека, обитателя материального мира. При этом в душе, во «внутреннем человеке» хранится спасительное начало духовной Родины — «семена для восстановления» [30, 327] и возвращения в первоначальное состояние бытия с Богом и в Боге. Что, в конечном итоге, всегда и происходит, чтобы с такой же неизбежностью смениться очередным падением и бесконечным повторением этого цикла, в котором конец совпадает с началом. В них духовные существа (умы) пребывают, по изложению учения Оригена Иеронимом, в божественной субстанции [см.: 30, 264], а по Оригену, — «в состоянии в котором живёт Бог» [30, 258], т.е. *как боги* Асафа и Иисуса. Тот, кого мы здесь принимаем за человека, на самом деле, есть кем-то большим, чем просто человек.

Согласно Оригену, есть Бог, который — Ум, и есть его божественная природа — «интеллектуальный свет». Всякий ум, участвующий в этом свете, есть «одной природы со всяким другим умом», который тоже участвует в упомянутом свете. Поскольку же, наряду с небесными силами (ангелическими иерархиями и пр.), в нём участвуют и человеческие души, то они — «одной природы и одной сущности» с небесными силами [30, 326]. Более того, участвуя в интеллектуальном свете, ум человека, как средоточие его души, участвует в «вечной природе» Св.Троицы. Из чего, заключает Иероним, следует, что Бог, небесные силы и «внутренний человек» — «некоторым образом одной сущности (substantiae)» [30, 326] и, что, добавим от себя, есть основания думать, что Бог-Ум Оригена рождает умы через Сына (Христа), в конечном счёте, все-таки из Себя, а не «из ничего»¹.

Ареопагитики загадочного, до сих пор неизвестного автора, названного Псевдо-Дионисием Ареопагитом, — это камертон, с которым сверяли свои духовные тональности писатели греческой и латинской патристики. Псевдо-Дионисий, как пишет протоиерей Г. Флоровский, «был самым сильным и уважаемым авторитетом для представителей всех школ и всех веков» [54, 99]. И это при том, что, очаровывающее своей мистической духовностью учение, в своём глубинном течении не всегда совпадало с ортодоксальным церковным теизмом. Псевдо-Дионисий — мистик, его богословие — мистично, и уже поэтому не во всём созвучно с крайним теизмом.

Бог Ареопагитик — это «субстанция» как «мира в целом», так «и мира во всех его проявлениях» [15, 259]; «всё бытие... предимея» и «содержа в себе» [15, 411], Он «передает Себя всем» и «пребывает Весь во всем» [15, 533]. Этот Бог творит мир не по-библейски. В трактатах Псевдо-Дионисия творение менее всего похоже на свободный творческий акт (как в строгом теизме) и более всего напоминает, по словам П. Минина, «некото-

¹ В сочинениях Оригена есть высказывания, противоречащие кое-чему из вышеизложенного. Например: «...разумные существа... были сотворены из ничего» [30, 152]. Отчасти, а может и вполне, это можно объяснить тем, что в дошедших до нас искажённо-латинских переводах собственно Оригеново учение стало эзотерическим. Мы пытались воспроизвести его, следуя внутренней логике мысли этого гениального человека, а не букве недобросовестного, конформистствующего переводчика Руфина.

рый необходимый процесс мирообразования» [27, 82], полагаемый природой самого Бога. Космогония учения парадоксальна: в ней Бог является и «Творцом сущего» [15, 409] и «Рождением всего, что только появилось» [15, 411]. Это означает, что Бог *творит, рождая*. Чтобы в этом не оставалось сомнений, уточняется: «все восходит к Богочастью» «из Которого» все «составлено» и в котором всё пребывает [15, 557]. Это не теизм. В нём Бог творит, но не рождает (ибо рождённое соприродно рождоупому). Поэтому в теизме всё *от* Бога, но ни в коем случае не *из* Бога, ибо тогда всё состоит из Бога, Его эманаций или Его сознания. Творение мира через его богорождение — это акт теофании, богоявления. Это пантеизм. Историки видели это и раньше, и теперь. Об уклоне Псевдо-Дионисия в сторону «динамического пантеизма» платиновского толка писал в 1910-х гг. П. Минин [27, 82]; сегодня на «пантеистические мотивы» [25, 45], на «пантеистический контекст» [25, 47] и на смыкание эманатизма в онтологии Ареопагитик с пантеизмом [25, 47] неоплатонического типа указывает А.И. Макаров.

Но учение, признанное христианской Церковью, конечно же, не может быть строгим пантеизмом. Есть в Ареопагитиках и теистические теологемы. Согласно одной из них, «Тот, Кто явился причиной всего — вне всего» [16, 781]. Стало быть, Бог пребывает не только внутри мира, но и вне его, т.е., как отмечает А. Макаров, «одновременно и трансцендентен и имманентен миру» [25, 45]. А это уже похоже на панэтеизм. Можно согласиться и с тем, что автор Ареопагитик — христианский неоплатоник, развивающий «неплатонизм монотеистического типа, приспособленный к христианской доктрине» [25, 53], а сами «Ареопагитики были живым и главным (но не единственным) источником «платонизма», т.е. неоплатонизма в Средние века» [54, 99]. Неоплатонизма, основатель которого завещал ученикам, да и всем нам: «Старайтесь возвести божество в вас к божественному во всём» [55, 262–263]. В этом завете Плотина (204/205–270), великого мыслителя-мистика, выражена самая суть влиятельнейшего в истории европейской культуры философского течения.

Одно из философских чудес латинской церкви — И.С. Эриугена. Он явный пантеист. По его учению, все существует не только в Боге, но и как Бог: Он — «Творец и сотворенное (factorem et factum)» [5, 300].

Духом пантеизма дышит сознание и философия кардинала Николая Кузанского. В противоположность церковно-теистической ортодоксии, он учит, что «Бог есть всё» [19, 101] и «ему ничто (значит, и тварное, мир. — В.Б.) не противоположно» [19, 51]. Бог и творение оказываются даже «одним и тем же...» [20, 324]. Творение — это «сотворённый Бог...» [19, 102]. П. Гайденок оценивает эту философию как «отход от монотеизма... к пантеизму, к имманентизации христианского трансцендентного Бога» [11, 138].

Идейная оппозиция доктрине католической Церкви усердного почитателя Н. Кузанского, автора пантеистической философии всеединства Дж. Бруно, засвидетельствована не только сочинениями, но и судом инквизиции и сожжением в Риме как нераскаявшегося еретика.

Имманентизм специфицирует и учение великого немецкого мистика Майстера Экхарта. Здесь теистическая непреходимая «черта между Богом и тварью совершенно стирается», а их различие «преодолевается в превышающем его единстве» [6, 193–194], — отмечал С. Булгаков. Все твари, согласно Экхарту, «имеют своё бытие в Боге», который даёт им «своим присутствием» в них саму их сущность [56, 71]. Мистик видел Бога «во всех вещах и во всех местах», причём — «в одинаковой мере» [56, 71], и утверждал, что если бы Бог забрал из творения «своё» — оно исчезло бы. Один из 28-ми «еретизмов» Экхарта, проклятых папской буллой, гласит: «Мир существует вечно» [7, 214]. В этом учении не только он возникает вместе с Богом, но и Бог — только вместе с миром [56, 152]. Они оба — модусы истинной Первоосновы: Божества, Gottheit (в отличие от Бога, Gott), возникают из Него, и исчезают в Нём, ибо в этом онтологическом пределе царит лишь «Единое Одно» [56, 117]. Философия Экхарта, по мнению А. Лосева, это «подлинный и абсолютный имманентизм» [22, 267].

Симеон Новый Богослов, Макарий Египетский, Исаак Сирин, Григорий Синаит и др. — тоже великие мистики, но православного Востока.

Пожалуй, самым выдающимся среди них был Симеон, вся жизнь которого после пережитой им ещё в молодости первой теофании была жизнью в Боге, а в каком-то смысле — и богом. Ведь, когда в момент очередной теофании Симеон спросил явившегося ему не Бог ли он, то в ответ услышал: «я Бог, соделавшийся человеком для тебя, чтобы и тебя сделать богом, — и.., как видишь, сделал и буду делать» [33, 118]. Симеон познал *живого мистического Христа*, с которым встретился внутри, в глубинах своего чистого сердца. Получив много, этот мистик, к счастью, по его признанию, «ничего не скрыл» [34, 481]. И запечатлённый в текстах уникальный опыт нередко говорит о большем, чем привязанные к церковным догмам богословские толкования самого визионера. Он желал быть и был сыном не только Бога, но и Церкви. Писал, в частности, о великом различии между Творцом и человеком [см.: 35, 39], а сам всей своей хриstopодобной жизнью убедительно свидетельствовал, что никакой онтологической пропасти между Христом-Богом и человеком нет, что все разговоры о ничтожестве рождённого «из ничего» человека умаляют его истинное величие и достоинство. Очевидно, он это понимал. В изданных посмертно «дневниковых» текстах, где Симеон более откровенен, он, в частности, пишет: «...я, сделавшись Богом по усыновлению, вижу Бога по естеству» [37, 468]. А это, конечно же, возможно лишь для соприродного с Богом существа.

У Симеона, писал И. Мейендорф, «без особого труда можно найти отклонения от любой устоявшейся традиции, от любой признанной системы богословия» [29, 106]. Но у этих «отклонений» есть всё же определенная направленность — стремление засвидетельствовать антиномичность церковно-догматической «абсолютной трансцендентности Бога и, вместе с тем, Его открытости человеку» [9, 171], вплоть до возможности созерцать саму сущность Бога [см.: 9, 172]; показать на своём примере доступность для человека реального причастия к естеству Творца через обожение и возможность быть не только христианином, но и стать, пусть малым, но Христом²; засвидетельствовать своё личное Хриstopытие, а вместе с этим — дарование человеку потенциала видеть Бога обитающим внутри человека и взаимно пребывать «в Нём — совершенно неприступном» [37, 468], но, одновременно, и вполне приступном... Воистину этот православный был православным совсем иначе, чем остальные [см.: 9, 339].

Симеон Новый Богослов наиболее выразительно и безоглядно выразил в своих сочинениях противоречие между реальным мистическим опытом Богоприсутствия и церковно-догматическим учением об абсолютной трансцендентности Бога. То, что этот Богоусыновлённый мистик явил ярко, неотразимо, с максимально возможной для своего времени силой и полнотой, другие упомянутые (и неупомянутые) засвидетельствовали менее полно и менее ярко, но, по сути, развивая ту же линию имманентизации трансцендентного Бога христианской Церкви, что и Симеон.

Такого рода учения, как правило (за некоторыми счастливыми исключениями), преследовались и греческой, и латинской церквями. Оригена (и оригенистов) осудили сначала на поместном (Константинополь, 543 г.), а позже — хотя вопрос остаётся открытым — вроде бы и на V Вселенском соборах. Главную книгу Эриугены, в греческом названии *Перифьюсион* («О природах»), которую есть все основания считать, — вместе с её издателем во второй половине XX в., — самым впечатляющим философским сочинением за столетие между святым Августином и святым Фомаю [см.: 32, 106], папская булла от 23 января 1225 г. объявила ересью, а переиздание 1681 г. попало в индекс запрещённых книг уже через два года. Творения Оригена и Эриугены изымали и уничтожали. Бруно, как уже отмечалось, сожгли. Экхарт успел умереть до осуждения самых новаторских его идей папской буллой. Гонимым был Бёме, запрещали сочинения Вейгеля и т.д. Христианский имманентизм возвышал человека и — в тенденции — освобождал его от необходимости, идя по духовному пути, обращаться к помощи посредников в сутанах, в то время, как учение об абсолютной трансцендентности Бога их легитимизировало. Князья Церкви это понимали.

Таким образом, патристика неоднородна. В ней видим тех, кто последовательно и решительно, в самых крайних выражениях поляризуют Творца и тварь (Афанасий Александрийский, Кирилл Александрийский, Иоанн Дамаскин и многие др.) и тех — главным

²Писал: Бог «меня обновив, ...обессмертив и Христом соделав...» [36, 23].

образом мистиків — в твореннях которых эта абсолютная противоположность декларируется, но, в то же время, и релятивізується на внутрішніх, суттєвих рівнях учень.

Бог християнських мистиків відрізняється від Бога християн не мистиків. У них — Бог вери (заякореної на догматах), у тих — Бог опытного знання; той — часто абсолютно трансцендентен, этот, як правило, чтобы ни говорили, — імманентен. О том Боге рас-суждают, а в мистическом — рождаються богами, обретаючи можливість постиження Бога бо-гом. Ясно, що «рассуждающие» перебувають на більш низькій ступені духовного розвитку, в частности, богопознання, чем «общающиеся». Те не можуть судити об этих, а они вполне компетентны судить о тех, с чем те никогда не хотели согласиться.

Рассуждать о Сковороде можно в разных контекстах, но понять его — лишь в том, что ему адекватен. Таким, на наш взгляд, является конспективно намеченная здесь традиция імманентизації абсолютної трансцендентності християнського Бога. Это многоаспект-ная традиция. В статье и она и учение Сковороды берутся только в аспекте богословия творения (хотя она не менее эвристична и в плане антропологии, христологии и пр.).

Мы не знаем в точности всех источников учения Сковороды. Раскрывать их было не в правилах того времени. Но мы понимаем, что главными среди них были, наряду с Библи-ей, богословы и, возможно, теософы, но не философы. Он считал их частью земного мира, от которого убегал. Сковорода принадлежит традиции, в ценностной вертикали которой философ ниже пророка и богослова-мистика.

Считается, и не без оснований, что Сковорода — платоник. Но читал ли этот платоник сочинения самого Платона? Ни один ответственный сковородовед, знакомый с текстами Платона и описями тогдaшних частных библиотек (включая самую большую — Ф. Про-коповича), где этих сочинений нет, не рискнет однозначно утвердительно ответить на этот вопрос. Чуткий интуит Сковорода вполне мог впитать главное в платонизме со вторых рук — у Диогена Лаэртца, Плутарха, а главное, снова таки, у богословов, у которых платонизм представлен уже в християнски «перевареном» виде: у того же Климента Александрий-ского, Оригена, Псевдо-Дионисия и др. В конце концов «платонизм» есть и в Библии. Платон осознал и увековечил в теории, которая в своём сущностном ядре остаётся непо-колебимой и по сей день, то, что люди смутно чувствовали всегда и везде, а именно: *ма-териальный мир — это часть большего целого* и понять этот мир можно только учитывая то, что пребывает за ним. Платон открыл за феноменальным миром ноуменальный, за измен-чивым — неизменный, за временным — вневременный, за релятивным — абсолютный, а если короче — открыл за материально-вещественным миром порождающий его мир идей-архетипов. Аналоги этого мира есть и в Ветхом и в Новом заветах: там — это Божественная Премудрость, здесь — Слово (Христос). И она и оно — премирны, и без них «ничто не начало быть, что начало быть» [Ин 1:3]. Предшествовать миру и быть его «художником» [см.: Притч 8:30] в духе и истине Бога — главные спецификации и мира идей Платона.

Упоение диалектикой понятий эллинских светочей Сократа и Платона совершенно чуждо «украинскому Сократу». Главный его интерес — Богопознание и единение с Боже-ственным, а потому — то в платонизме, что напрямую относится к сотериологии. Фило-софия в учении Сковороды — служанка Боговедения.

Говоря в общем, решающим для определения источников учения мыслителя является часто не столько его свидетельства (упоминаемые имена и пр.), сколько содержание само-го учения. Сковорода мог с удовольствием читать очень душевно, сердечно морализирую-щего И. Златоуста [см.: 38, 1248], хвалить его и Василия Великого, папу Григория Велико-го, Амвросия Медиоланского, Григория Богослова [см.: 43, 781], но само учение нашего мыслителя неконгруэнтно их богословию и, нередко, прямо противоположно их взглядам (например, богословию Троицы, творения и пр.). Сковорода нацелен на мистический гно-зис, а потому — ученик и продолжатель главным образом традиции мистиков, прежде всего в патристике, в частности, упомянутых М. Ковалинским в качестве «любимейших» писа-телей учителя, всё тех же Климента Александрийского, Оригена, Псевдо-Дионисия [см.: 18, 1353], а в латинской ветви — хвалебно упомянутых самим Сковородою [см.: 43, 781], переживших очень по-разному теофании, Августина Аврелия и Иеронима Стридонского, а также, как пишет Сковорода, «сим подобных».

Главное действующее лицо корпуса текстов Сковороды — Бог, как всёпронизывающая основа, Бытие и Закон, начало, середина и конец всего сущего: «все в Нем, и Он во всем...» [44, 173]. *Бог Сковороды трансцендентно-имманентен миру* — вне его видимого материально-вещественного аспекта, но внутри невидимо-сущностного, духовного [см.: 45, 214].

Космогония Сковороды совершенно нецерковна. Церковное богословие творения исходит из буквального понимания Библии, а Сковорода — из символически-духовного. Ортодоксальный монотеистический креацинизм с его учением о 1) свободном творении мира Богом 2) во времени 3) «из ничего» неприемлем для Сковороды во всех трёх позициях.

Согласно Библии: «В начале сотворил Бог небо и землю» [Быт 1:1]. Согласно Сковороде, это «ложь», причём — «самая главная» [42, 953]. Его альтернатива гласит: мир — тень Бога, посему «всегда и вездѣ» пребывал, пребывает и будет пребывать при своём всенаполняющем безначальном духовном «НАЧАЛѢ (т.е. при Боге — В.Б.), как тѣнь при яблонѣ» [46, 738]. Церковные богословы прочитали библейское «в начале», как указание на творение во времени, а Сковорода воспринял первые слова Библии как подсказку для догадки о безвременности существования мира при Боге. Яблоня и её тень неслитно-нераздельны. Стало быть, Бог и мир совечны: «MATERIA AETERNA» [46, 738].

Церковно-христианский Бог мог творить мир, а мог и воздержаться от этого. По не совсем понятным мотивам, Он избрал первое. Сковорода отстаивает противоположную точку зрения. Его Бог тоже свободен и не зависит ни от чего, кроме своей природы, своей сущности. Поэтому Богосвоевольному («когда и как захочется») акту творения Сковорода противопоставляет Богоприродный (по императиву Божьего естества). В том проявляется абсолютная свобода воли, в этом — учитывается также и присущая истинной свободе необходимость. Тварное в первом случае — результат абсолютного творения, во втором — плод творения-рождения: у Сковороды «вся тварь родится...» [46, 735].

В Библии и церковном богословии процесс творения — это «разовый» (хотя и растянувшийся на шесть дней) акт, а у Сковороды — перманентный. У него Бог свидетельствует своё всегда-Присутствие «непрерывным Тварей рождением» [47, 594]. Он — зерно, из которого «весь Мир с рожденими своими» возникает и в которое сворачивается, чтобы проявиться снова [48, 506].

Бог является источником всякого бытия и в церковно-ортодоксальном богословии, и в учении Сковороды. Но весь вопрос в том, как это происходит — *de ipso* (от Него) или *ex ipso* (из Него). Библия, иудейство и церковное христианство придерживаются первого, а Сковорода — последнего. На вопрос откуда Бог берёт «материал» для творения, те отвечают: *ex nihilo*, а Сковорода нигде и никогда однозначно с этим не соглашался³. Вместе с сокровенным Псевдо-Дионисием, а, возможно, и Оригеном, Н. Кузанским и др., Сковорода исповедует *creatio ex deo* (творение из Бога): «Един» лишь Бог «дивное во Всем и Новое во всем дѣлает сам СОБОЮ...» [49, 241]. «В НАЧАЛѢ Божіем основал Вѣчный сія небесныя и земныя твари...» [46, 740], — подчёркивает мыслитель, переиначивая на свой лад обманчивую, как он считает, первую фразу Библии. Оказывается, Бог не начинал своё сотворение с творения неба и земли, а «основал» их в «НАЧАЛѢ», т.е. в Самом Себе, как Первооснове Бытия, из которой всё возникает, и в которую всё возвращается, чтобы вечно возобновлять этот цикл.

Универсум Сковороды, как и у Оригена, Псевдо-Дионисия и др., двухуровневый. Творение-рождение начинается с возникновения духовного мира, а заканчивается проявлением материального. Таким образом, есть два мира — «Первородный и Временный» [48, 257], «мир и МІР» [50, 339]. Первородный, отождествляемый с миром идей и духовных иерархий, соприроден Богу, Временный, будучи тенеподобным отражением Первородного

³По оценке В. Эрнэ, эти взгляды Сковороды — «ниспадение в дурной платонизм», «ряд метафизических нелепостей», который «противоречит основным принципам философии Сковороды» [58, 530]. Это не совсем так. Метафизика Сковороды иная, чем у церковных богословов. И если бы он принял креацинизм, то действительно вступил бы в прямое противоречие со своими принципами. Русский автор одной из главных книг о Сковороде был глубоко православным и хотел его видеть таким же. Отсюда тенденция к его оправославливанию.

в неонической материи, — это нераздельное, но неслиянное единство соприсродности Богу внутри (в основе) и материальной иноприсродности вовне. Здесь действительность есть единство невидимого Бога и видимой материальной вещественности. В этом единстве реален только Он, она — нет, реален дух, а материя — отрицание духа, значит — и Бога. Помещающая Бога в мир, а мир — в Бога, Сковорода дистанцировался от теизма, а демонизируя материю [см.: 40, 832] — от строгого пантеизма, склоняясь к его христианской версии — панэнтеизму.

Земной мир, данный нам в ощущениях, находится во взвешенном состоянии между бытием (пребывающим в мире Богом) и небытием материи. В модусе невидимости, мир — это бытие под видом небытия, а в модусе видимости — небытие под видом бытия. Последнее — то, чем ослеплены и от чего страдают люди. Понимать это и разоблачать обманчивую видимость — «дѣло пророков, т.е. видящих, очитых, прозорливцов» [47, 584], дело жизни и мысли Григория Сковороды.

Метафизика, богословие творения-рождения Сковороды может показаться безнадёжно архаичной. Но мистики Запада и Востока с этим бы не согласились. О собственно сотворении мира в строго креационистском смысле учат, как отмечал Р. Генон, только иудаизм, христианство и ислам. Но даже внутри них — в каббале, в христианском пантеизме и суфизме, — а особенно за их пределами речь идёт о возникновении, а не о творении [см.: 12, 65–66]. Хорошо известная всем духовным искателям соратница Шри Ауробиндо (1878–1950), великий мистик и духовный учитель Мирра Альфасса (Мать, 1878–1973), критически отзываясь о самом термине «творение», говорила: мир, творение — это не что-то будто бы возникшее «из ничего — ...это сам Он!» И не нужно думать, что некий личностный Бог решил — и положил «начало Вселенной — ...это не так!» [26, 239].

Европейцы, пережившие однажды то космическое сознание, в котором великие духовные учителя пребывают либо постоянно, либо по желанию, подтверждают истинность именно пантеизма, либо панэнтеизма. Канадский физиолог и психиатр Р.М. Бёкк составил целую книгу описаний разными людьми феномена теофаний [см.: 3]. Один из её лейтмотивов можно выразить словами самого Бёкка, опытно познавшего это состояние: «...Космос — вовсе не мёртвая материя, а живое Присутствие» [51, 356]. В 1976 г. врач-анестезиолог Аллан Смит тоже неожиданно пережил состояние тотальной осознанности и пришёл к выводу, что между его «переживанием Господа как основы Бытия» и Богом Библии «мало общего» [51, 359]. «...Господь, ощущаемый в «Космическом сознании», есть подлинная суть Вселенной, и при этом Он не обладает характеристиками, присущими человеку. Вселенная настолько же едина с Богом, сколько моё тело — с собственными клетками» [51, 360], — свидетельствует А. Смит.

Таким образом, метафизика Сковороды, как минимум, дополняет церковно-христианскую, а как максимум — развивает в некоторых идеях более истинное понимание взаимоотношений Бога с миром, чем крайний теизм.

Литература

1. [Афанасий Александрийский] На ариан слово первое // Творения иже во святых отца нашего Афанасия, Архиепископа Александрийскаго. В 3-х ч. Часть вторая. — М.: В типографии В. Готье, 1852. — С. 158–254.
2. Аверинцев С.С. Теизм // Аверинцев С.С. София-Логос. Словник. — К.: Дух і Літера, 2004. — С. 197–201.
3. Бёкк Р.М. Космическое сознание. Исследование эволюции человеческого разума / пер. с фр. — М.: ООО Издательство «София», 2008. — 448 с.
4. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. — М.: Издание Московской Патриархии, 1988. — 1371 с.
5. Бриллиантов А.И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. — М.: Мартис, 1998. — 446 с.
6. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. — 640 с.
7. Булла папы Иоанна XXII «In agro Dominico» от 27 марта 1329 г., в которой проклинаются 28 изречений Майстера Экхарта // Майстер Экхарт. Об отрешенности. — М.-СПб.: Университетская книга, 2001. — С. 313–318.

8. *Вандеркам Д.* Введение в ранний иудаизм / Пер. англ. — М.: Библейско-богословский ин-т св.ап. Андрея, 2001. XIV+278 с.
9. *Василий (Кривошеин), архиеп.* Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1002). — М.: Изд-во NBI, 1995. — 344 с.
10. *Гайденко П.П.* К проблеме становления новоевропейской науки // Вопросы философии. — 2009. — № 5. — С. 80–92.
11. *Гайденко П.П.* Николай Кузанский и принцип совпадения противоположностей // Вопросы философии. — 2002. — № 7. — С. 131–142.
12. *Генон Р.* Заметки об исламском эзотеризме // Генон Р. Заметки об исламском эзотеризме. Эзотеризм Данте / пер. с фр. Т.Б. Любимова. — М.: Беловодье, 2012. — С. 9–124.
13. *Григорий Богослов.* Слово 42 // Григорий Богослов. Собрание творений. В 2-х т. Т.1. — Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. — С. 710–730.
14. *Дѣянїя и Посланїя Святыхъ апостоловъ съ Апокалипсисомъ на славянскомъ и русскомъ нарѣчїи.* — Санктпетербургъ: Въ синодальной типографїи, 1862. — 583 с.
15. *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Пер. Г.М. Прохорова. — СПб.: Алетейя, 2003. — С. 207–566.
16. *Дионисий Ареопагит.* Послания. Послание 5: Дорофею литургу // Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. — СПб.: Алетейя, 2003. — С. 781.
17. *Иларион (Алфеев), епископ.* Православие. В 3-х т. Т.1. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008. — 863 с.
18. *Ковалинський М.* Жизнь Григорія Сковороды. Писана 1794 года в древнем вкусь // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Укр. Студій, 2011. — С. 1343–1386.
19. *Кузанский Н.* Об ученом незнании // Кузанский Н. Сочинения в 2-х т. Т.1 / Общ. ред. и вступ. статья. З.А. Тажурзиной. — М.: Мысль, 1979. — С. 47–185.
20. *Кузанский Н.* О даре Отца светов // Кузанский Н. Сочинения в 2-х т. Т.1. — С. 321–334.
21. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Высокая классика. — М.: Искусство, 1974. — 598 с.
22. *Лосев А.Ф.* Самое само // Лосев А.Ф. Вещь и имя. Самое само / подг. текста и общ.ред. А.А. Тахо-Годи, В.П. Троицкого; вступ.ст. А.Л. Доброхотова, комм. С.В. Яковлева. — СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. — С. 788–426 с.
23. *Лосский В.Н.* Догматическое богословие // Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. — М.: Центр СЭИ, 1991. — С. 200–288.
24. *Лурье С.Я.* Демокрит. Тексты. Перевод. Исследования. — Ленинград: Наука. Ленингр.отделение, 1970. — 663 с.
25. *Макаров А.И.,* с использованием материалов *В.В. Милькова.* Неоднозначность религиозно-философских оснований Ареопагитик в связи с некоторыми особенностями идейной жизни средневековой Европы и России // Макаров А.И., Мильков В.В., Смирнова А.А. Древнерусские Ареопагитики / Памятники древнерусской мысли: исследования и тексты. Вып. III (I). — М.: Кругъ, 2002. — С. 35–80.
26. *Мать.* Вопросы и ответы. 1956 // Мать. Собр.соч. В 17-ти т. Т.9 / пер. В.Г. Баранова. — Санкт-Петербург: Адити, 2012. — 414 с.
27. *Минин П.М.* Мистицизм и его природа. — К.: Пролог, 2003. — 148 с.
28. *Мейендорф И., протоир.* Христианское богословие творения // Мейендорф И., протоир. Пасхальная тайна. Статьи по богословию. Сост.: И.В. Мамаладзе; предисл. прот. В. Воробьева, Й. ван Россума. — М.: Эксмо: Православ. Св.-Тихонов. гуманитар.ун-т, 2003. — С. 90–100.
29. *Мейендорф И., протоир.* Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. — Минск: Лучи Софии, 2011. — 336 с.
30. *Ориген.* О началах. — Новосибирск: ВО Наука, 1993. — 383 с.
31. *Петров Н.* Примечания к сочинению Оригена «О началах» // Ориген. О началах. — Новосибирск: ВО Наука, 1993. — С. 329–383.
32. [*Петров В.В.*] *Accesus Johannis Scotti* // Эриугена И.С. Гомилия на Пролог Евангелия от Иоанна / вступ.статья, пер., примеч. В.В. Петрова. — М.: Греко-лат.кабинет Ю.А. Шичалина, 1995. — С. 1–161.
33. [*Симеон Новый Богослов*] Слово шестьдесят второе // Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. В 3-х т. Т.2. / пер.еп. Феодана. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — С. 102–108.
34. [*Симеон Новый Богослов*] Слово восемьдесят девятое // Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. В 3-х т. Т.2. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — С. 470–482.
35. [*Симеон Новый Богослов*] Слово третье // Преподобный Симеон Новый Богослов. Творения. В 3-х т. Т.1. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1993. — С. 32–43.
36. [*Симеон Новый Богослов*] Гимн 1 // Преподобный Симеон Новый Богослов. Божественные гимны / пер. иером.Пантелеимона (Успенского). — М.: Правило веры, 2006. — С. 13–31.

37. [Симеон Новый Богослов] Гимн 47 // Преподобный Симеон Новый Богослов. Божественные гимны / пер. иером. Пантелеимона (Успенского). — М.: Правило веры, 2006. — С. 465–473.
38. Сковорода Г.С. Листи до Якова Петровича Правицького. №92, від 5 січня 1792 р. // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л.В. Ушкалова. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Інституту Українських Студій, 2011. — С. 1248.
39. Сковорода Г.С. Листи до різних осіб. №121. До Наємана Петровича, від 6 грудня 1792 р. // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Укр. Студій, 2011. — С. 1291.
40. Сковорода Г.С. Брань Архистратига Михаила со Сатаною: Легко быть Благим // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Укр. Студій, 2011. — С. 829–870.
41. Сковорода Г.С. Бесѣда, нареченная Observatorium, Specula. Еврейски: Сіон // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Укр. Студій, 2011. — С. 454–475.
42. Сковорода Г.С. Діалог. Ім'я Ему: Потоп Зміин // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Укр. Студій, 2011. — С. 941–1002.
43. Сковорода Г.С. Книжечка о Чтении Священ[наго] Писанія, нареченна ЖЕНА ЛОТОВА // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Укр. Студій, 2011. — С. 779–828.
44. Сковорода Г.С. Басни Харьковскія // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Укр. Студій, 2011. — С. 154–199.
45. Сковорода Г.С. Начальная Дверь ко Християнскому Добронравію // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Укр. Студій, 2011. — С. 213–230.
46. Сковорода Г.С. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis. Сиречь Икона Алктивіадская // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Укр. Студій, 2011. — С. 729–778.
47. Сковорода Г.С. Кольцо // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Укр. Студій, 2011. — С. 558–644.
48. Сковорода Г.С. Разговор Пяти путников о истинном щастіи в жизни (Разговор Дружескій О Душевном Мирѣ) // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Укр. Студій, 2011. — С. 502–557.
49. Сковорода Г.С. Наркісс. Разлагол о Том: Узнай Себя // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Укр. Студій, 2011. — С. 231–291.
50. Сковорода Г.С. Бесѣда, нареченная ДВОЕ: о том, что Блаженным быть легко // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів. — Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид-во Канадського Ін-ту Укр. Студій, 2011. — С. 388–426.
51. Тарт Ч. Конец материализма / пер. с англ. Н. Филонцевой. — М.: Постум, 2013. — 432 с.
52. Толковая Библия, или комментарий на все книги Св.Писанія Ветхаго и Новаго Завета. В 3-х т. Т.3. Новый Завет. [Т.Х] 2-е изд. — Стокгольм: Ин-т перевода Библии, 1987. — С. 1–519.
53. Ушкалов Л.В. Григорій Сковорода : Семінарії. — Харків: Майдан, 2004. — 876 с.
54. Флоровский Г.В. свящ. Византійські Отцы V–VIII // Флоровский Г.В., протоиер. Восточные отцы V–VIII веков Репринт. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1999. — С. 1–260.
55. Шичалин Ю.А. История античного платонизма. Институциональный аспект. — М.: ГЛК, 2000. — 439 с.
56. Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения / пер. М.В. Сабашниковой; предисл. и коммент. Р. Светлова. — СПб.: Амфора. ТИД Амфора, 2008. — 255 с.
57. Энгуз С. Тайные культы древних. Религии мистерий / Пер. англ. Н.Ю. Жигловой. — М.: ЗАО Центрполиграф, 2013.
58. Эрн В.Ф. Григорій Саввич Сковорода. Жизнь и учение. — Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. — С. 333–589.

Білодід В.Д. Метафізика творіння Г. Сковороди і її патристичний контекст.

У статті досліджується найменш вивчена в сковородіані метафізика і богослів'я творіння Г.С. Сковороди, вичленяється співзвучний їй патристичний, а почасти, і історико-філософський контекст. Автор спирається на корпус текстів Сковороди, твори вчителів і отців Церкви і дослідження патрологів. Виходячи з того, що Творець може займати по відношенню до свого творіння три головні позиції — теїстичну, пантеїстичну і панентеїстичну, з'ясовується до якої з них схилився Сковорода його вчителя — грецькі філософи, Біблія і патристика (насамперед, грецька). Стверджується, що греко-римська свідомість була

пантеїстичною, біблійна і ортодоксальна церковно-християнська — теїстичного, а в патристику вкрай теїстична лінія доповнюється спорідненою пантеїзму і панентеїзму традицією іманентизації абсолютної трансцендентності християнського Бога. Обґрунтовано висновок про ідейну спадкоємність вчення Сковороди в цілому, його метафізики творіння зокрема, з останньою традицією. Розглянута і доведена альтернативність богослів'я творіння Сковороди щодо церковного богослів'я.

Ключові слова: вчення Сковороди, грецька патристика, іманентизація трансцендентності Бога, метафізика творення, неканонічність космогонії Сковороди.

V.D. Bilodid. Metaphysics of creation by hryhoriy skovoroda and its patristic context.

The article investigates Skovoroda's metaphysics and theology of creation, which is little known in Skovorodian studies. It tries to see in it a patristic context and to some extent a context of the history of philosophy. The author draws on the texts by Skovoroda, writings of Greek Fathers of the Church and historical researchers. Given that the Creator can relate to the creatures in one of three main ways — theistic, pantheistic, panentheistic — it is explored which position was closest to Skovoroda due to the influences he was under: Greek philosophers, the Bible, and the patristic tradition. The article proves that the ancient Greek and Roman mind is pantheistic, the biblical and orthodox Christian mind is theistic, but in the patristic thought the radical theistic line is supplemented with the tradition of immanence of the Christian God's absolute transcendence which is close to pantheism and panentheism. The author proves that Skovoroda inherited his teaching and his metaphysics of creature from this tradition. The article also investigates the theology of creation by Skovoroda and proves it was heterodox from the Church point of view.

Keywords: Skovoroda's doctrine, Greek patrology, immanence of God's transcendence, metaphysics of creature, unorthodoxy of Skovoroda's theology.

В.Л. Павлов,

канд. филос. наук, доцент кафедры философии
Национального университета пищевых технологий, г. Киев

ПРИОРИТЕТЫ И ЦЕННОСТИ ДЕКАБРИСТСКОГО ДВИЖЕНИЯ В РОССИИ (ВЗГЛЯД С ПОЗИЦИЙ ФИЛОСОФИИ)

Осуществляется философский анализ приоритетов и ценностей декабристского движения в России. Рассматриваются предложенные декабристами пути преобразований в сферах экономики, права и политики.

Ключевые слова: дворяне, декабристы, справедливость, свобода, равенство, экономика, право, политика, власть, закон.

Часть вторая

Преобразования в экономической сфере

Первые российские революционеры видели одну из своих задач в том, чтобы «...переводом... из рук в руки богатств...» уравнивать состояние людей, подавать «...каждому надежду трудолюбием своим пользоваться той частицею благоденствия...» [10, с. 245], на которую индивид вправе рассчитывать. Подчеркивали, что каждый должен получать определенное вознаграждение пропорционально собственному участию в коллективной деятельности. Такая постановка вопроса и в теоретическом, и в практическом плане вполне соответствует принципу справедливости.

Декабристы понимали насколько важную роль в жизни индивидов и социума играют факторы экономического порядка. Большинство этих людей — помещики, находившиеся на военной или гражданской службе. Как собственники земли и крестьян, они объективно вынуждены были интересоваться теоретическими и практическими вопросами экономики, экономики сельского хозяйства прежде всего. Такие экономические проблемы как себестоимость, цена, рентабельность, прибыль и другие были известны значительному числу из них не по наслышке. Они знали реальное положение дел в области сельскохозяйственного производства, видели экономическую неэффективность крепостного труда. Об этом свидетельствуют теоретические исследования декабристов. «Я пристально занялся сельским хозяйством, — вспоминал И. Д. Якушкин, — и часть моих полей уже обраба-