

СВЯТА ТРІЙЦЯ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Стаття присвячена дослідженню проблеми, яку досі або не помічали, або не приймали за таку, що заслуговує на поглиблене вивчення, а саме – розбіжностям між Г. Сковородою та Християнською церквою в розумінні Св. Трійці. Задля відтворення цілісного контексту проблеми простежено основні етапи, деякі парадокси та особливості становлення відповідного церковного догмату. Звертається увага на те, що вчення про Бога-Трійцю міститься в християнському Писанні (Біблії) хіба що імпліцитно й дістало концептуальну експлікацію в патристиці та в ухвалах Вселенських соборів. Троїстий Бог утвердився в християнстві тоді, коли церква, після сторічних дискусій, визнала Богом Ісуса Христа. Обґрунтовується думка про те, що церковно-християнська доктрина спирається на теїзм, а сквородинівське вчення – на панентеїзм, вона – на трансцендентного Бога, а філософ – на іманентизацію трансцендентності, церква розділяє за природою Творця і творення, а Сковорода їх споріднює. Ця принципова різниця в метафізично-богословських позиціях сторін розглядається як чинник, що породжує істотні розбіжності в теології, хринології та тріадології. Бог Сковорода – це Бог містиків. Він, за досвідом філософа, перебуває не лише поза світом і людиною, а й усередині них, утримуючи їх. Цей теологічний іманентизм зумовлює хринологічний. Сковородинівський вселенський Христос (узятий відокремлено від людини Ісуса) – це Божа присутність, або Божа істинна Людина в людині. Церква вчить про одного Сина Божого, а Сковорода – про потенційну спроможність до Боговсиновлення й перетворення на Христа кожної людини, а отже – про «Божий Рід», представники якого (Мойсей, Ілія та ін.) реалізували цю потенцію до Ісуса. Ключі до сквородинівської тріадології автор знаходить передусім у катехизисі філософа (в «Початкових дверях...») та його останньому діалозі (в «Потопі зміному»). За підсумковими висновками дослідження, Богом Сковорода був не ортодоксальний Бог-Трійця християн, а, очевидно, «Єдиний Істинний Бог» (Ін. 17:3) самого Ісуса Христа, а отже – і зладована з вірою в цього Бога Трійця, яка інколи двоїться на напівприховану «внутрішню», за засадами панентеїзму та неканонічної хринології, і на «зверхню», яка термінологічно схожа на тріадологію Нікео-Константинопольського символу віри.

Ключові слова: Сковорода, релігійна філософія, панентеїзм, Св. Трійця, хринологія, тріадологія.

Автори майже незорої сквородіани, як здається, охопили геть усі аспекти життя і творчості Григорія Сковорода. Проте це не зовсім так. Усе ще є «білі плями» і в цій царині. Одна з них – сквородинівське розуміння Св. Трійці. Серед тисяч публікацій сквородіани немає жодної розвідки, присвяченої цьому питанню. Дослідники якщо й торкалися його, то лише принагідно, не вникаючи в нього. Що і зрозуміло. Надто воно спеціальне, вузько-фахове, нецікаве для широкого загалу. Та насправді воно важливе. На жаль, і досить складне. Передовсім через те, що Сковорода або не зміг, або не захотів розставити всі крапки над «і» у викладенні свого бачення Трійці. Філософ каже про неї, але не договориює. Чому? Не претендуючи на остаточність висновків, спробуємо розібратися і, в міру своїх можливостей, започаткувати серйозне обговорення зазначеної проблеми.

Відомо, що Богом християн є Бог-Трійця, єдність єдиносутніх і рівнобожественних осіб Отця, Сина (Ісуса Христа) і Св. Духа. Вчення про Св. Трійцю – це непохитна основа християнства, а віра в троїстого Бога – фокус світогляду й духовного життя християн.

Догмат Трійці, бувши головним у церковному віровченні, є водночас і найнезбагненнішим у ньому, тим, що в усі часи не могли «ані зрозуміти, ані відкинути» [Троица Пресвятая, 1992, ст. 2181].

Промовисті й іще деякі парадокси. Так, деякі з основних новозаповітних текстів, на які спирається тринітаризм, – наприклад, 1 Ін 5: 78, – сучасна наукова бібліїстика вважає пізнішими інтерполяціями [див.: Эрман, 2009, с. 118–119]. Породжує певні сумніви й та обставина, що термін «Трійця» в Біблії не трапляється, а вчення про Трійцю міститься в християнському Писанні лише «імпліцитно» [див.: Іларіон (Алфеев), 2008, с. 425]. Ісус і апостоли чомусь промовчали про найголовніше для християнської церкви.

Тріадологія є творенням головно отців і вчителів Церкви, що визнається й у ній самій. Уперше термін «Трійця» (грецьк. Τριάς, лат. Trinitas) трапляється в пам'ятках II ст. У III ст. термін поступово узвичаюється, і лише в IV ст. стає одним із основних у християнській номінації Бога [див.: Іларіон (Алфеев), 2008, с. 425].

Тринітаризм народжувався передусім у грецькій половині Християнської церкви. Латинська втягнулася в тріадологічні спекуляції греків лише «з неволі» [див.: Карташов, 2002, с. 4]. Західним людям «східні з'ясування» були малоцікавими, і «вони їх не зовсім розуміли» [Вермеш, 2014, с. 335]. І відтоді мало що змінилося. За свідченням англійського історика релігії Карен Армстронг, у західній духовності Трійця ніколи не була центральною, як це бачимо у греків. Західні християни, зазначає дослідниця, «у багатьох розуміннях» «узагалі не сповідують трипостасність», скаржачись «на цілковиту незрозумілість доктрини трьох Осіб у Єдиному Бозі», разом не підозрюючи, що «для греків саме в ній і полягає головний сенс християнської віри» [Армстронг, 2004, с. 236].

Формування вчення про Бога-Трійцю історично й логічно пов'язане з христологією, з вірою християн у божественність Ісуса і прагненням примирити цю віру з біблійно-юдейськими уявленнями про Єдиного Бога [див.: Кырлежаев, 2010, с. 112], що було досить проблемним. Бог-Трійця виник – переважно – тоді, коли церква визнала Богом Христа. А це визнання давалося їй важко й затрималося до кінця першої чверті IV ст.

Сам Ісус, на думку вчених, Богом себе не оголошував: «...Месією – да; Богом – ні» [Эрман, 2016, с. 176]. Не приймав Христа за співрівного з Отцем і апостол Павло [див.: Вермеш, 2014, с. 174]. Немає цієї співрівності й у синоптичних євангеліях Марка, Матфія, Луки. Уперше вона виразно заявлена в знаменитому пролозі найпізнішого (написаного, як вважається, у 90–95 рр.) Четвертого Євангелія. Вони – насамперед пролог, але й це Євангеліє загалом – і послуговували першоджерельною основою церковної христології та тринітаризму, що визрівав у гострих дискусіях. У його історії виокремлюють два періоди: донікейський (до 325 р.) і постнікейський.

Рухаючись у напрямі визнання Христа Богом, донікейська церква так до цього визнання й не дійшла. Певна туманність у розв'язанні питання щодо божественності Христа сусідиться в тогочасних текстах із виразним вивищенням Бога-Отця над Сином [див.: Вермеш, 2014, с. 329]. Фактично, усі тріадологічні спроби тодішніх Богословів розв'язуються в дусі *монархіанства* (ствердження єдиноначалія Отця) і *субординаціонізму* всередині Трійці (упідлегловання Сина і Св. Духа Отцю) [див.: Карташов, 2002, с. 11].

До цього підготувували, окрім іншого, виразно теоцентричні висловлювання самого Ісуса. «... Отець Мій, — свідчить Христос, — більший за Мене» (Ін 14:28); на звернення до нього: «Учителю благий» відповідає: «...чого ти називаєш Мене благим? Ніхто не благий, тільки один Бог» (Мк 10: 18); заявляє, що про час Судного дня «ніхто не знає: ні Ангели небесні, ні Син, а тільки Отець» (Мк 13: 32) тощо.

Донікейська христологія, відтак і тріадологія, явно пробуксовували, що переконливо засвідчило, зокрема, виникнення і швидке поширення в церкві з першої чверті IV ст. аріанства, з його проголошенням тварності Христа. Але переломні події того-таки часу істотно змінили церкву й надали їй, зокрема, нових важелів впливу. Йдеться про легалізацію християнства (313 р.), а трохи згодом – і про перетворення його на офіційну релігію імперії, а також про появу вищого законодавчого органу церкви – інституту Вселенських соборів, уповноважених ухвалювати, як вважалося, «непомилні» (за

натхненням Св. Духа) й обов'язкові для всіх помісних церков рішення з питань віровчення. Порівняно вільний пошук істини змінився пошуком з урахуванням політичної доцільності, державного контролю над церквою й державного переслідування церковних дисидентів. Гонені перетворилися на гонителів.

На скликаному імператором Константином I Вселенському соборі (Нікея, 325 р.) церковні отці зіткнулися з незвичним – із головуванням, керуванням дискусіями і втручанням у обговорення догматичних питань «влади меча», імператора. Раніше спірне, часом і неприйнятне для християнських мислителів, за одну історичну мить перетворилося на єдино істинне. Соборно ухвалений Нікейський символ стверджував бачення Ісуса Христа «єдиnorodним» і «єдиносутнім» із Отцем «Богом від Бога», «Богом істинним від Бога істинного», Сином, «через якого все сталося» [Вселенские соборы, 2005, с. 23]. То був справжній «переворот», до того ж, «кардинальний» [див.: Вермеш, 2014, с. 352].

Після Нікеї найголовнішими творцями тринітаризму були Афанасій Олександрійський, Василій Кесарійський та Григорій Назіанзін, а вирішальними стверджувачами тріадології принаймні ще два Вселенських собори: II (Константинополь, 381 р.) і IV (Халкідон, 451 р.). Проголосивши боговितість Св. Духа, Константинопольський собор завершив формування повноцінної Трійці, а ухваливши Нікео-Константинопольський символ віри, канонізував Бога-Трійцю. Халкідонський орос, своєю чергою, канонізував бачення Христа єдиносутнім і з Богом, і з людиною, відтак, істинним Богом та істинною людиною в одній особі та іпостасі.

Християнській церкві потрібні були, отже, майже чотири сторіччя, щоби прийняти троїстого Бога, винайшовши такий монотеїзм, поняття якого стверджується через його формально-логічне заперечення, оскільки, за християнсько-монотеїстичною догмою, Бог *один*, але в *трьох* єдиносутніх і співрівних за божистістю особах (іпостасях) Бога Отця, Бога Сина й Бога Св. Духа. Чудо, писав А. Гарнак, прикмета релігії. Але християнські отці пішли далі. Вони створили «диво в царині понять», та ще й – «як відмітну рису істинного богослов'я» [Гарнак, 2001, с. 178].

Ірраціональність Бога-Трійці – це догматична перемога, як уявлялося, містичного факту духовного життя християн над логікою інтелекту, нез'ясовності – над збагненністю. Це Бог, який увібрав у свою трансцендентність не лише традиційного Бога Отця, а й Ісуса Христа, істотно нівелюючи значущість його духовного звершення як демонстрації *потенцій людини* і як прикладу для нашого наслідування.

Григорій Сковорода намагався скорегувати церковно-християнський образ Бога, наблизити його до людини й навіть поєднати її з Богом. І філософ мав на кого спертися при цьому.

Серед названих М. Ковалінським улюблених авторів Сковороди [див.: Ковалінський, 2011, с. 1353] найбільш суголосним йому щодо питань тринітаризму був насамперед і головно Ориген. Він не згадується в корпусі текстів Сковороди, бо на V Вселенському соборі (553 р.) потрапив під анатему, внаслідок чого до нас дійшла «лише двадцята частина» [Болотов, 1879, с. 144] безприкладно великої літературної спадщини цього генія. Не вдаючись у подробиці, вкажу на те в нього, що в той чи той спосіб трапляється і у Сковороди.

Богом Оригена є передовсім Бог Отець. Мислитель помітив, що апостол Іоан, називаючи Богом і Отця, і Сина, вживає артикль лише в першому випадку. Син у тексті апостола не *ὁ Θεός*, а лише *Θεός*, тобто Бог за причетністю до Отця-Самобога [див.: Ориген, 2018, с. 86–87]. Вони не рівні. Як не рівні Ісус і Христос. Останнього Ориген ототожнював із Божою Премудрістю і Словом, а Ісуса зрівнює, за висхідною природою, зі всіма людьми [див.: Ориген, 1993, с. 135–138]. Мислитель повчав про присутність Христа в кожній людині та схилився до ствердження субстанційної Богоприроди не лише в Синові, Св. Духові та ангелах, а й у внутрішній людині [Ориген, 1993, с. 326–327].

Звіряючись із попередниками, успадкувавши почасті й від них дух християнського гнозису та основні напрями думки, Сковорода йшов власним шляхом.

У його корпусі творів немає скількись системного й концептуально-однозначного за змістом тексту, спираючись на який, можна було б достеменно з'ясувати сквородинівське розуміння Трійці та ставлення до відповідного церковного догмату. Це радше бавовніє у підтексті, аніж висловлено текстуально. Те, чого немає, мусимо відтворювати з огляду на те, що є. Такі реконструкції завжди мають «присмак», нехай і ймовірного, але припущення. Та на це немає ради. Доведеться просуватися по досить тонкій кризі. Бо у творах філософа є, з одного боку, триадологічні судження, які формально ніби збігаються з ортодоксальними, а з другого – є його вчення, яке за своїми засадами відрізняється від церковного. Тому є тривка підозра, що або ті судження декларативні, або наповнені іншим, сквородинівським змістом.

Відомо, як по-різному тлумачать погляди навіть класичних філософів-системотворців, що вже казати про думку їхнього антипода, Сквороди. Його загальнотеологічна позиція оцінюється в сквородіані не просто по-різному, а й діаметрально протилежно. На думку одних, «віра Сквороди була позацерковною» [Ушкалов, 2017, с. 311], він був «байдужим» до християнської догматики [див.: Сумцов, 1886, с. 106], і його теологія за своїм змістом не церковна й не догматична, а наскрізь вільна і творча [Oljancun, 1928, s. 92]; Бог Сквороди «не був християнським Богом» [Багалій, 1992, с. 445], а сам філософ був «еретиком у церковно-конфесійному сенсі» [Кудринский, 1898, с. 281]. Однак, на думку інших дослідників, певні відхилення Сквороди від православ'я зживаються у творчості філософа «з принциповим визнанням троїстості Божества» [Эрн, 2000, с. 537]; він цілком приймав «звичайну науку православної церкви», хоча обмежувався «формулюванням» лише тих її пунктів, які його цікавили [Чижевський, 2003, с. 184–185], а «трактат» «Початкові двері до Християнської Доброуподібності» є взагалі «камнем православної віри» [Удод, 1971, с. 30]. Ця поліфонія оцінок може здивувати хіба що тих, хто не вивчав Сквороду. Для тих, хто вивчав, вона зрозуміла.

Масмо врахувати, що хай яким внутрішньо розкутим філософ не був, він мусив зважати на рівень свідомості та світоглядний обрій своїх читачів та співрозмовників. Скворода не хотів мати вигляду еретика в очах народу й не все, що думав, довіряв паперу.

Шануючи *церкву святих*, філософ, як і більшість містиків, не приймав підміну внутрішньої релігійності зовнішньою в панівній офіційній церкві. Його найголовнішим учителем була Біблія. Мислення Сквороди, за своєю основою, біблійне. Твори філософа переповнені 6993-ма одиницями точних і неточних біблійних цитат, парафраз, алузій [див.: Ушкалов, 2011, с. 32]. Скворода немовби вріс у Біблію. У ній коріння його світогляду, а отже – і ключі до творчості.

За Біблією, Бог задумав людину за своїм «образом і подобою», а створив лише «за своїм образом» (Бут. 1:26–27). Це означає, що потенціал людини (Божий задум щодо неї) істотно перевищує її висхідний рівень. І то так, що Ісус заповідав нам ніби неймовірне: «...будьте досконалі, як досконалий Отець ваш небесний» (Мт 5:48). Досконалим, як Бог, може бути лише той, хто приховує в собі відповідні сили та здібності. Видається, що за біблійним поняттям людини, вона – не *даність*, а *зadanість* доростати через самоперевершення до своєї спорідненої з Богом повноти. Це та *базова інтуїція* Сквороди, яка пронизує його світогляд, спосіб життя і твори. Людина, якою вона є, на думку філософа, «немного разниться от грязной кучи» [Скворода, 2011, с. 596]. Людина ница, бо вдовольняється своєю несправжністю, підміняючи нею богоподібну справжність. Один зі сквородинівських персонажів запитує: хіба Бог не хоче, «чтоб мы были Богом?» І чує у відповідь: а що може бути радіснішим для нього, ніж те, «чтоб нам всѣм стать Богом?» [Скворода, 2011, с. 401]. Давня мудрість бачила людину «сплячим Богом». Твори Сквороди – це підтримана біблійно апологія цього бачення, яка розлучила філософа з церковною ортодоксією.

Доктринально церква спирається на *теїзм*, на теологію трансцендентності (потойбічності) Бога, а Скворода – на *панентеїзм* [див. Білодід, 2017], на теологію

іманентності, божої присутності всередині світу та людини. Це суперечило церковній догматиці, але не Ісусові, за словами якого, «...Царство Боже (отже, і Бог. – В. Б.) усередині вас є» (Лк. 17:21). За церковним ученням, лишень Син Божий, Ісус Христос, «нероздільно» поєднує в собі протилежні природи: божу і тварно-людську. А у Сковороди сполучення «во Едину Ипостась, без Слитія Естеств Божіею и Тлѣннаго» [Сковорода, 2011, с. 263] — це реальність усього суцього. «Бог и Мір его и Человѣк его есть... ЕДИНО» [Сковорода, 2011, с. 480]. Це можна трактувати як пантеїзм. Однак філософ уточнює: «Бог во Плоти и Плоть у Богѣ. Но не Плоть Богом. Ниже Бог Плотью» [Сковорода, 2011, с. 254]. А це вже й не теїзм, і не пантеїзм, а панентеїзм. І це *іманентизація трансцендентного Бога*.

Трійця в церкві і у Сковороди спирається, отже, на істотно різні філософсько-теологічні засади, тож приречена відрізнятись одна від одної.

Сковорода, за всієї його закоханості в Христа, має радше вигляд теоцентриста, аніж христоецентриста. Богом філософа в його власне концептуальних міркуваннях є зазвичай Бог-Отець, або, за робочим сквородинівським терміном, просто Бог [див.: Сковорода, 2011, с. 463]. Ототожнюючи юдейського старозаповітного Бога з Богом грецьких та римських філософів [див.: Сковорода, 2011, с. 463], Сковорода – уже через входження юдейських писань у християнські, – непрямо ототожнює того Бога й зі своїм [див.: Сковорода, 2011, с. 214–215]. Загалом же, філософ незмінно наголошує на єдності, неподільності, одиничності й одиницеподібності Бога, який «все-на-все Исполнение» повністю самому собі «без Причастников приусвоил» [Сковорода, 2011, с. 253]. І це схоже радше на позацерковний монотеїзм, аніж на трійсто-церковний.

Іманентизуючи трансцендентність церковно-доктринального Бога, Сковорода іманентизує й церковне відокремлення Христа (людини, але й іншоприродного щодо неї Бога) від нас. Домінантний вектор еволюції церковної христології – це перетворення *Месії* Ісуса Христа спочатку на єдиного *Сина Божого*, а потім – і на співрівного з Отцем і, як і він, предвічного, *Бога-Сина*.

Натомість Сковорода, щоби пізнати істинного Христа, намагався поєднатися з ним. І, як свідчив, ненадаремне. Тому сквородинівська христологія є теоретичним витлумаченням передусім уроків духовно-досвідного переродження філософа, його христуоподібнення [див.: Білодід, 2007]. Він повчав тому, що сам випробовував.

Сковорода віднайшов себе, свою справжність, коли, як писав, народився вдруге, цього разу – від Христа: «родив мене ТИ», «Христе, мій Боже...» [Сковорода, 2011, с. 1159]. Філософ знав Христа якимось інакше, аніж знаємо його ми. У листі від 1792 р. до приятеля-священника читаємо: Христос «мя вѣсть, и аз ЕГО...» [Сковорода, 2011, с. 1248]. Щось, як заведено, було приховано, але дещо й оприлюднено. Незадовго перед смертю Сковорода поділився з М. Ковалинським спогадом про переломну подію кінця 1770-х, яку сприйняв як теофанію, після якої відчув і усвідомив себе ніби Боговсиновленим: «...Ощутил аки сыновнее любви увѣреніе, и с того часа посвятил себя на сыновнее повиновение Духу Божію» [Ковалинський, 2011, с. 1364]. І відтоді почав писати філософські трактати й діалоги, в одному з яких устами свого літературного протагоніста свідчить, що воскреслий Христос явився не лише апостолові Петру, «но и мнѣ малейшему познался... Не вижу Его во мертвых,... вижу Его в живых... я, маленькая Тварь, есть Свидѣтелем Его, что Он воистину жив есть. Я искал Его и Обрѣтох Его... Он пасет мя, и Ничтоже мя лишит» [Сковорода, 2011, с. 48–490]. За свідченням М. Ковалинського, філософ, як і Сократ, ніколи не ухвалював жодного важливого рішення, не порадившись «со внутренним Духом» [Ковалинський, 2011, с. 1356]. Це підтверджують тексти самого Сковороди. Так, посилаючи учневі свої твори, філософ запевняє: «Так Дух велѣл» [Сковорода, 2011, с. 1186]. Дослухаючись до нього сам, Сковорода вчив підкорятися «тайному Мановенію блаженнаго внутри себе Духа» [Сковорода, 2011, с. 650] і своїх читачів.

Нас це може дивувати, здаватися навіть чимсь хворобливим, але *навчання зсередини* — це *біблійна норма*. Сам Ісус каже, що «говорив не від Себе» (Ін 5:19), а як *чув*, так і судив (див.:

Ін 5:30). Посилаючи учнів проповідувати, він попереджає, щоби вони в разі переслідування не турбувалися про те, що їм казати, бо в той час «не ви будете говорити, а Дух Отця вашого говоритиме у вас» (Мф. 19:20). І такі приклади легко примножити.

Разом із Павлом та іншими християнськими містиками Сковорода відкриває тим, хто задивлений у історичного Христа, *Христа містичного*, поза часом і простором. Підміняти його «плотським», зазначає філософ, це прирікати себе на марні пошуки Христа «в часах Тиверієвих» та «володіннях Пілатових», у Вифлеємі, Єрусалимі й т. ін. [див.: Сковорода, 2011, с. 969], де Христос був і де його вже немає. Насправді ж, він був, є й буде, до того ж, ближче за близьке – всередині нас.

На переконання християнського платоніка Сковороди, матеріальне породжується нематеріальним, вода – ідеєю води, музика – ідеєю музики і т. ін. Творцем і «вмістилищем» ідей є Бог, який пронизує й утримує собою, своєю свідомістю, духом усе, що існує, включно з людиною. У Сковороди щодо цього не було жодних сумнівів. Божу присутність у собі він приймав за досвідний факт. А тому філософ дійшов висновку, що за «гноїщем» плотської людини в нас ховається спільна для всіх, або одна на всіх і в кожному ціла [див.: Сковорода, 2011, с. 264], *істинна Божя Людина* [див.: Сковорода, 2011, с. 201, 246], у якій «всѣ наши перстныя вмѣщаются» [Сковорода, 2011, с. 480]. Вона і є *Христос Сковороди*. Ми всі, за цією христологією, є потенційними Христами, що, з погляду церкви – єресь.

Реальна христологія філософа зазвичай прихована завісою збігу сквородинівської термінології з церковною, що могло вводити в оману як сучасників, так і пізніших дослідників.

Так, Бог творить світ у Старому Заповіті за посередництвом Божої Премудрості, у Новому Заповіті за посередництвом Слова, а за християнським Символом Віри – через Сина Божого Ісуса Христа («через Нього все сталося»). Приймаючи на рівні вживаної термінології ці отождження, Сковорода вкладає в ці поняття нецерковний зміст. Церква спирається в їх витлумаченні на теїстичну трансцендентність Бога, а Сковорода – на панентеїстичну Божу іманентність. Це очевидно у випадку з Христом, але підтверджується й щодо Слова та Премудрості.

У церковній доктрині Слово є іпостасним Сином Божим Ісусом Христом. У Сковороди воно теж є Христом, але в сквородинівському розумінні: «...СЛОВО есть вторый Человѣкъ у перстном тѣлѣ нашем, Живот и Спасеніе наше...» [Сковорода, 2011, с. 661]. І це змінює все. Церковний Бог Слово, олюднившись, постав неповторною Боголюдиною. Уподобившись людині, він водночас залишається онтологічно принципово іншим, аніж вона – трансцендентним за основною природою Богом. А сквородинівське Слово – це Бого-, або Христоприсутність усередині кожної людини; це все та сама «влита» в неї Людина Божого Духу, єднання з якою – універсальний шлях до Богосиновлення кожного з нас.

Усе це прикметне і для визначення філософом Божої Премудрості. Як і Слово, вона теж є нічим іншим, як «повсемственного Естества Божія невидимое Лицо и Живое Слово, тайно ко всем (*а не лише Ісусові – В. Б.*) внутрь гремящее» [Сковорода, 2011, с. 217]. Сковорода й тут іманентизує, споріднює з людиною те, що церковна доктрина відокремлює, «привласнює» божій трансцендентності.

За вченням філософа, Бог дарує людині себе як Христа (як Божу Премудрість), але вона має потрудитися, аби прийняти дарунок – зануритися всередину себе, проникнути за завісу всього, що є в наших почуттях, думках, переконаннях від цього світу, і дістатися до власне реальності, до свого духовного осереддя, до внутрішнього Христа [див.: Сковорода, 2011, с. 309]. Ми народжуємося потенційними Христами, а реальними маємо — якщо захочемо, – стати.

І були, і є ті, хто скористалися цією можливістю. Всупереч офіційно церковній христології, Сковорода розвиває *концепцію Богоспасенного Божого роду* [див.: Сковорода, 2011, с. 296–297]. Роду тих, хто відкрив у собі Людину за Божим еством і *переродився від Духа* в

Людину за Божим задумом, посутньо – у Христа. Бо, як наголошується: «Из сего Богоспасаемого Рода хоть одного узнав, всѣх узнаешь. Во всѣх их Один Новый Человек (Христос – В. Б.), и они в нем, а Он в Отцѣ своем» [Сковорода, 2011, с. 297]. Це *рід Синів Божих* [див.: Сковорода, 2011, с. 295]. Серед них Сковорода бачить Авраама, Мойсея, Соломона, Ілію, Давида, Ісаю, Єремію та ін. і виклично заявляє: «... Мойсей и ХРИСТОС одно» [Сковорода, 2011, с. 296]. Учить бачити в Мойсеї «Христу Сродника» [Сковорода, 2011, с. 968] та нагадує нам, що вони, перебуваючи в променисто-безсмертних тілах, як рівні розмовляють на горі Фавор (див.: Мт 17, 1–3).

Усе вказує на те, що Сковорода й себе усвідомлював одним із Божого роду. Почасти це впливає зі сказаного раніше, а найвиразніше підтверджується діалогом «Брань Архістрати́га Михаїла із Сатаною...» (1783 р.). Сковорода виводить тут себе як Вар-Саву (тобто за своїм псевдонімом). Ми бачимо його «другом» архангелів, що прямує тим самим шляхом, що ним ішли Мойсей, Марія, Ісус (коли «швед... во Пустынню»), апостоли [див.: Сковорода, 2011, с. 838–839]. Це шлях вибраних. Він «радісний», але «порожній». Вар-Сава зображений як той, хто здобув «истинный Мир и Живот вѣчный»; як апостол, чия вість – це «Благовѣстіє» (у перекладі грецькою – «Євангеліє») [Сковорода, 2011, с. 837], словом – як іще один «сродник» Христа.

Отже, сквородинівські тексти дають підстави свідчити про вселенського Христа як аспект Бога, з одного боку, про Ісуса Христа й тих, хто реалізував перебувного всередині них (і у всіх) вселенського Христа – з другого. Він є таким самим предвічним, як Божа Премудрість і Слово, а всі вони є сутнісно одним і тим самим – інструментом Боготворіння і всезагальними божими посередниками в Боговсиновленні людини. Вселенський Христос – це перебувний усередині нас, спільний для всіх, Бог у його людинорозмірності. Це про нього сказано: «Бог и ХРИСТОС есть одно» [Сковорода, 2011, с. 1318]. А «Человѣк Божій Ісус» [Сковорода, 2011, с. 306], як і людина Божа Мойсей та ін. – це історично особистісні прояви вселенського містичного Христа, за якими кожен із представників Божого роду відрізняється хіба що одним – мірою повноти цього прояву. Ісус у цьому плані вивищується над іншими. Сковорода вбачає в ньому «Главу всѣх Божіих Мужей и Пророков» [Сковорода, 2011, с. 428]. На письмі ця різниця між вселенським Христом і Ісусом Христом виражена (але не завжди) написанням слова «Христос» у першому випадку великими літерами, а в другому – малими. Історичний Христос Сковороду – за його текстами – не цікавив, а вселенсько-містичний став лейтмотивом творчості.

Специфіку сквородинівського бачення ще однієї особи Трійці – Св. Духа – важко вловити. Робочими термінами філософа є часто просто «Дух», «Божий Дух» і лише зрідка «Св. Дух». Питання про власне тріадологічну визначеність Духа: походження, іпостасність, співрівність як Бога з іншими божественними особами Трійці, у сквородинівських текстах не тільки не обговорюється, а й навіть не порушується. Висхідним і кінцевим пунктами сквородинівських міркувань про Духа є євангельське свідчення Христа: «Бог є дух...» (Ін 4:24), отже, він є способом буття Бога, відтак – і всього творіння. Звідси Бого- і Духоіманентизм філософа. Дух є там, де й Бог – усередині всього суцього, людини включно [див.: Сковорода, 2011, с. 656, 657]. Ще одна пов'язана з цим особливість – нівелювання різниці між діяльністю Бога й Божого Духа. Наприклад, сказано, що й Бог, і Дух є «буттям усьому» [див.: Сковорода, 2011, с. 241, 215], що й Бог, і Дух «утримують» тварне [див.: Сковорода, 2011, с. 253, 240] і т.ін. Загалом же, сквородинівський Дух проявляє ті самі якості, що і православний: всеприсутність, всемогутність, всезнання. Це, вочевидь, якості Бога. Але якого? Єдиного чи Троїстого?

Досі йшлося про сквородинівську теологію і христологію, а що пише філософ про свою власне тріадологію? На жаль, він радше уникав, аніж писав про неї. Та декілька разів усе ж висловився – хоча й не зовсім зрозуміло, – і щодо цього.

У корпусі текстів Сковороди є невеличкий «трактат-конспект» (Л. Ушкалов), у якому, здавалося б, ми мали знайти всі відповіді на свої запитання. Це «Катехеса» [Сковорода, 2011, с. 1285] філософа «Початкові двері до Християнської Добронравності»

(1768–1780 рр.). Де, як не в катехизисі, доречно було викласти ази догматичного вчення про Бога? І Сковорода почасти це робить. Та zarazом породжує більше запитань, аніж остаточних відповідей.

Панівні тодішні церковно-теологічні уявлення філософ оцінює скептично: «...тепер мало хто разумѣет Бога...» [Сковорода, 2011, с. 215]. Про нього Сковорода пише в першому розділі, який так і називається: «Про Бога». Але про його доктринальну трійцність тут навіть не згадується, а сам він тлумачиться переважно як «Ум» [Сковорода, 2011, с. 214–215]. Розмову про Трійцю філософ підмінює міркуваннями про два різновиди («загальний» і «особливий, для людини») Божого промислу, що його виконавцями призначає Дух і Божу Премудрість. Історично, пише Сковорода, саме через неї здійснювалося Боже одкровення грецьким філософам, юдейським пророкам, а «останнім часом» вона явилася в образі Боголюдини, яку християни назвали «Христом». Але це Премудрість «родилась от Отца без матери», а в Ізраїлі – «от Дѣвы без отца» [Сковорода, 2011, с. 217]. І це Премудрість воскресла і знеслася до Бога.

У катехизисі не вживаються не тільки термін «Трійця», а й поняття, через які з'ясується її зміст: «іпостась», «єдиносутність», «Син Божий», і не згадується ім'я Ісуса. Філософ розкриває таємниці божої «невидимої натури», розмірковує не про історичного Ісуса, а про те, що в ньому проявилася – про вселенську Божу Премудрість і, присутньо, про *Ісуса Премудрість*.

Повертаючись від новозаповітного Слова/Христа до його старозаповітного «першообразу» – до Божої Премудрості, – Сковорода, отже, підміняє ортодоксальну Трійцю своєю модифікацією в складі: *Бог, Божий Дух, Божя Премудрість* (Христос). Але за цією Трійцею вгадується підмурковіша: *Бог, його Ум* (Логос, Премудрість) і *його Дух*. Це і є, очевидно, матрична Трійця філософа. Усе інше – це ментальні проєкції на її основі.

Тож не дивно, що «Початкові двері...» слугували лакмусовим папірцем і для Сковороди, і для церкви. Вона, в особі єпископа Самуїла Миславського, переконалась у «сумнівності» теології філософа, а він – у неможливості співпраці з церквою. З колегіумом йому довелося розпрощатися.

Відхилення від православного розуміння Трійці прикметне для Сковороди й пізніше. Хоча може здатися, що з роками, а особливо під кінець життя, він нібито внутрішньо оцерковлювався, а його теологія опрацювалася. Але варто врахувати: є Сковорода-особистість і є Сковорода-філософ. Ставлення до православної Трійці якщо і змінювалося, то радше з боку особистості. Сковорода шанував святоотчу духовність, своїх православних приятелів, але як філософ не міг не знати й не розуміти те, що знав і розумів.

Починаючи з 1770-х рр. і до смерті Сковорода по одному разу вжив терміни «Трійця», в листі до священника – «Животворяща Трійця», а в останньому діалозі – «Свята Трійця». У 1783 р. філософ двічі славить — щоправда, декларативно, наприкінці двох діалогів, ніби замість молитовного «амін» – Отця, Сина і Святого Духа [див.: Сковорода, 2011, с. 854, 884].

Але Сковорода має рацію: усе позірне оманливе. Вживання зрідка церковно «правильних» термінів не скасовувало розходження філософа з християнською ортодоксією в базових засадах, отже – і в розуміння тих термінів. Трійця Сковороди схожа на церковну, але навряд чи збігається з нею. Проблема істориків у тому, що це важко довести, оскільки філософ уникав прямого зіткнення з церквою взагалі, а у дражливішому питанні про Св. Трійцю і поготів.

Про Трійцю Сковорода висловився лише двічі: на початку 1770-х і на початку 1790-х (у останньому діалозі), й у обох випадках – неоднозначно, загадкою й натяками. І в першому випадку, і в другому головна ідея й аргументація – одна й та сама. Але у творі «під завису» вони виразніші.

У «катехесі» Сковорода спирався переважно на Біблію, а в зазначених міркуваннях про Трійцю – на Піфагора. Сковорода звертається до символу «теологічного трикутника»,

тобто до поміщеного в коло трикутника зі «всевидючим оком» усередині. Цей символ (часто без кола) трапляється в християнських храмах. У ньому горішній кут трикутника означає Отця, два нижніх – Сина і Св. Духа, а око всередині – притаманне кожній іпостасі окремо й усім трьом разом божество, власне Троїстого Бога.

Натомість, у витлумаченні Сковороди (за «підказками» Піфагора) цей трикутник символізує, як я розумію, Єдиного, а не Троїстого, Бога. Але в тексті про це стільки ж мовиться, як і заховано. Філософ пропонує нам разом із Піфагором «розкусити» трикутник і пересвідчитися, що в ньому 3, 2 і 1 «єсть Тожде» [Сковорода, 2011, с. 957], одним і тим самим.

У цьому символі важливим є все, та чи не найголовнішим для Сковороди є коло довкола трикутника. У ньому домінує верхній кут («Отець»), але в символі загалом – коло, демонструючи всеохопність, панування *Єдиного* над будь-якими розділеннями. Адже всі три кути є лише трьома цілком рівнозначними, однаковими точками на колі (в місцях дотичності до нього). Отож, що три точки, що дві, що одна – усі є одним і тим самим. Це якщо міркувати геометрично.

А можна нумерологічно. Тоді роль кола випадає звеличеному піфагорійцями числовому відповідникові Бога – одиниці, оскільки будь-яке число – це лише певна кількість одного й того ж – одиниці. Піфагорійці бачили її принципом неподільності, єдності, цілковитості; тим, що поєднує собою все, що складається з частин, і передає їм причетність до першопричини [див.: Порфирій, 1979, с. 458].

Такою чи якоюсь хитрішою є піфагорійсько-сковородинівська розгадка теологічного трикутника – невідомо. Знаємо, що Сковорода, який «розкусив» цей символ, учить про Бога, «ЄДИНИЦЕЮ своєю в нераздільну Безконечность и в безконечную Нераздельность простертому»; про те, що 3, 2 і 1 є одним і тим самим, і що: «Тройца во Единствѣ и Единица в Троиствѣ бытъ не может, разве Единицы...» [Сковорода, 2011, с. 957].

Відважно-категорична остання теза, на думку Андрія Ковалівського, «спростовує всі міркування щодо віри Сковороди в Трійцю та в християнську догматику» [Ковалівський, 2007, с. 19]. Церковна триадологія і справді стверджує те, що Сковорода заперечує. «Вселенський учитель» Григорій Богослов (як і Афанасій Олександрійський, Василій Великий та ін.) пропонує приймати саме «Одиницю в Трійці та Трійцю в Одиниці» [Богослов, 2000, с. 451]. Віра в християнського Бога, пише єпископ Іларіон (Алфеев) – це той «поодинокий випадок, коли $1=3$ і $3=1$... абсурдне для математики й логіки, є наріжним каменем віри» [Іларіон (Алфеев), 2008, с. 22].

Віра в абсурдне Сковороді давалася, вочевидь, важко. І він шукав прийнятнішого рішення. Його частиною були ті три висновки, у яких ідеться про якусь іншу, ніж церковна, Трійцю. Бо з них випливає, що Бог – це Одиниця, а Трійця – «хіба що Одиниці», а за церковним догматом, Бог – це Одиниця в Трійці та Трійця в Одиниці.

Підсумовуючи, нагадаю, що першоджерелами християнської віри вважаються Священне Писання (Біблія) та Священний Переказ. Біблію («Закон Бога») Сковорода прирівнював до «райського дерева», а Переказ – до тіні від цього дерева й до листя під ним, що часто ховає гадюку [Сковорода, 2011, с. 221]. Біблія свідчить, зокрема, про Ісусового Бога, а Переказ – про Бога християн. І ці Боги різні. Ісус молився Отцю й Богові, дав нам відповідну молитву («Отче наш...») і заповів молитися теж Отцеві й Богу нашому. Натомість, християни моляться трьом особам Св. Трійці, зокрема, тому, хто сам молився. Але хто знається на істинній молитві, писав Ориген, той молитиметься «тільки до Бога» [Ориген, 1897, с. 58].

Сковорода так і робив. Найпевніше, що він вірував перш за все в Ісусового «Єдиного Істинного Бога» (Ін 17:3) і в Трійцю, зладовану з цією вірою.

Бог Сковороди, повністю відповідно до Біблії (див.: Ін 1:3, Лк 17:21, Діян 17:28, Рим 11:36), перебуває як поза, так і всередині свого творіння. Замінивши образ зовнішнього Бога образом внутрішнього, філософ пропонує альтернативу і у христології. Він заперечує догму про Ісуса як про *єдиного* Сина Божого і стверджує прямо протилежне – кожна людина

є «сплячим» Христом. Бог діяв через Ісуса, але й через Мойсея, Ілію, Ісаю, вреспіт-респіт – і через Сквороду... Бог олюднюється, коли є в кому проявитися. Це уможливив Ісус – і став Христом. Але таке траплялося й до нього, і буде повторюватися й надалі.

Нецерковні теологія і христологія зумовили відповідну тріадологію: церковна Трійця підміняється сквородинівською. Термінологічно вони збігаються, що породжує видимість «двосення» Трійці філософа на «внутрішню», за засадами його вчення, і на «зверхню», за тріадологією Нікео-Царгородського символу віри. Але ця видимість, як і кожна, оманлива. Спільність термінів приховує їхній істотно різний зміст. У Сквороди, як можна зрозуміти, є Бог і два його *аспекти*: Дух і Премудрість (Слово/Христос). А в церковній Трійці є три співрівні Боги (Отець, Син і Св. Дух), які, сутнісно, є одним Богом. Тут утверджується Бог-Трійця, а у філософа – *Трійця на основі Єдиного Бога*. Іманентизуючи трансцендентність християнського троїстого Бога, Скворода, так би мовити, «інтравертує», згортає всередину самого Бога ту його сутнісну природу, яку церковна Трійця розгортає в трипостасність. Тому філософ наполягає на тому, що позачасове й позапросторове Богоєство «Одиницею своєю» пронизує й утримує все, що існує в часі та просторі; на тому, що й Божа Премудрість (Слово/Христос), і Божий Дух є, але насправді це сам Бог, а вони – прояви «повсемственаго Естества Божія» [Скворода, 2011, с. 217], аспекти Бога-Одиниці, отже, «хіба що Одиниці».

Може, порівняно найточнішою (та все ще не остаточною) формулою сквородинівської Трійці є одна з тез «Наркіса»: «Господь же, Дух и Бог (не Отець – В. Б.) – все одно есть. Он Един дивное во Всем и Новое во всем дѣлает сам СОБОЮ» [Скворода, 2011, с. 241. Див. також: с. 246].

Скворода розминувся в поглядах з офіційною церквою християн, але ключовим є інше питання: чи розминувся філософ разом і з Христом?..

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

Армстронг К. История Бога. Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе. / Пер. с англ. К. Семенова, под ред. В. Трилиса и М. Добровольского. К.: София; М.: ИД София, 2004, 496 с.

Багалій Д. І. Український мандрований філософ Григорій Скворода. Друге, випр. вид. К.: Видавництво «Орій» при УКСП «Кобза», 1992, 472 с.

Білодід В. Д. Христологія Григорія Сквороди. *Григорій Скворода – духовний орієнтир для сучасності, Наукові матеріали XIII Сквородинівських читань*: У 2 книгах. Відп. ред. проф. М. П. Корпанюк. К.: Міленіум, 2007, Кн. 2, с. 3–15.

Білодід В. Д. Скворода – панентеїст. *Переяславські Сквородинівські студії: філологія, філософія, педагогіка: Зб. наук. праць*. / Ред. М. П. Корпанюк, Ніжин: Видавець Лисенко М. М., 2017, вип. 4, с. 146–159.

Богослов Г. Собрание творений. У 2 тт., т. 1. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000, 832 с.

Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. С.-Пб.: Тип. Ф. Г. Елеонского и К., 1879, VI, 452 с.

Вермеш Г. Христианство: как все начиналось. / Пер. с англ. Г. Г. Ястребова, М.: Эксмо, 2014, 384 с.

Вселенские соборы. М.: Церк.-науч. центр «Православная энциклопедия», 2005, 223 с.

Гарнак А. История догматов. *Раннее христианство*. У 2 т. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001, с. 87–508.

Эрман Б. Как Иисус стал богом. / Пер. с англ. С. Горячевой, М.: Эксмо, 2016, 576 с.

Эрн В. Григорий Саввич Скворода. Жизнь и учение. *Эрн В. Борьба за Логос. Г. Скворода. Жизнь и учение*. Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000, с. 333–589.

Иларион (Алфеев), епископ. Православие. У 3-х тт., Т. 1. История, каноническое устройство и вероучение Православной Церкви. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2008, 863 с.

Иларион (Алфеев), епископ. Во что верят христиане? Катехизические беседы. Клин: Христианская жизнь, 2008, 176 с.

Карташев А. В. Вселенские соборы. Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2002, 685 с.

Ковалівський А. П. Григорій Сковорода: дослідження й переклади. Харків: Атос, 2007, 213 с.

Ковалинский М. Жизнь Григория Сковороды. *Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів*. Ред. проф. Л. Ушкалов, Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид. Канадського Інституту Українських Студій, 2011, с. 1343–1375.

Кырлежаев А. И. Троица. *Новая философская энциклопедия*. У 4-х тт., М.: Мысль, 2010, т. 4, с. 112–113.

Кудринский Ф. Философ без системы (Опыт характеристики Григория Саввича Сковороды), *Кіевская старина*, т. 60 (Февраль), с. 265–282.

Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа. К.: Видання Екзарха всієї України, митрополита Київського й Галицького, 1988, 500 с.

Ориген. О молитве и увещание к мученичеству. Творения учителя церкви Оригена. Пер. с древнегреч. Н. Корсунского. С.-Пб.: Изд. книгопродавца И. Л. Тузова, 1897, 236 с.

Ориген. О началах. Сочинение Оригена учителя Александрийского (III в.). / Пер., прим., введение Н. Петрова. Новосибирск: ВО «Наука», 1993, 383 с.

Ориген. Толкования на Евангелие от Иоанна. / Пер., ком. О. И. Кулиева, 2 изд. СПб: РХГА, 2018. 540 с.

Порфирий. Жизнь Пифагора. *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. / Пер. М. Л. Гаспарова, М.: Мысль, 1979, с. 449–461.

Сковорода Григорій, *Повна академічна збірка творів* / Ред. проф. Л. Ушкалов, Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид. Канадського Інституту Українських Студій, 2001, 1398 с.

Сумцов Н. Ф. Житие Сковороды, писанные другом его, М. И. Ковалевским. *Кіевская старина*, 1886, т. 16 (Сентябрь), с. 103–113.

Троица Пресвятая. *Полный Богословский энциклопедический словарь*. Репринт. У 2-х тт. М.: Концерн «Возрождение», 2002, т. 2, с. 2179–2187.

Удод Г., о. Г. С. Сковорода і Православна Церква. Вінніпег, Саскаутон: Видано коштом Відділу Союзу Українок Канади ім. Ольги Кобилянської в Саскаутоні, 1971, 47 с.

Ушкалов Л. В., Григорій Сковорода. *Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів*. За ред. проф. Л. Ушкалова. Харків-Едмонтон-Торонто: Майдан; Вид. Канадського Інституту Українських Студій, 2011, с. 9–48.

Ушкалов Л. В. Ловитва неловимого птаха: Життя Григорія Сковороди, К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2017, 368 с.

Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Підг. тексту, мовна редакція, вступ. стаття Л. Ушкалова. Харків: Акта, 2003, 432 с.

Domest Oljancyn. Hryhorij Skovoroda (1722–1794): Der ukrainische Philosoph des XVIII Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt. Berlin: Ost-Europa-Verlag, 1928, 168 s.

Білодід Володимир Дмитрович

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.

Вул. Трьохсвятительська, 4, Київ, 01001

E-mail: bilodid.vd@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3097-962x>

Стаття надійшла до редакції: 07.05.2021

Схвалено до друку: 08.06.2021

THE HOLY TRINITY OF HRYGORIY SKOVORODA

Bilodid Volodymyr

PhD in Philosophy, senior researcher of H. Skovoroda Institute of philosophy, NAS in Ukraine.

4, Triokhsviatytska str., Kyiv 01001

E-mail: bilodid.vd@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3097-962x>

ABSTRACT

The article is devoted to the study of a problem, which has not yet been noticed for the one that deserves in-depth study that is divergences between H. Skovoroda and the Christian Church in the sense of The Holy Trinity. To reproduce the whole context of problems in this article, some phases, paradoxes and features of formation of the relevant church dogma were traced the attention is drawn to the fact, that the doctrine of the Trinity of God contained in the Christian Scriptures (The Bible) is implicit and received a conceptual explication in patristic and in the decisions of the Ecumenical Councils. The trinary God was established in Christianity when, after the centennial discussions, the church recognized Jesus Christ as God. The opinion, that the church-Christian doctrine is based on theism and The Skovoroda's doctrine on pantheism is manifested. The former one is based on the transcendent God, and the latter one on the immanentization of transcendence, the church divides by the nature of the Creator and the Creation, but Skovoroda brings them together. This fundamental difference in metaphysical and theological positions of parties is seen as a factor that creates significant differences in theology, Christology and triadology. Skovoroda's God is the God of mystics. According to the experience of the philosopher, He is not only outside the world and person, but also inside them, holding them together. This theological immanence determines the Christological one. Skovoroda's universal Christ (was taken separately from the Jesus-man) is the God's presence, or God's truth of the Man in man. The church teaches about only one Son of God and Skovoroda about the potential ability to God's adoption and the transformation of each person into Christ, and therefore about "Holy Family," whose representatives are (Moses, Elijah, etc.) realized this potential to Jesus. The author finds the keys to Skovoroda's triadology primarily in the catechism of the philosopher (in the "Initial Door...") and his last dialogue (in "The Serpent Flood"). According to the conclusions of the study, Skovoroda's God was not the orthodox God-Trinary God of Christians, but, obviously, "the One true God" (John 17: 3) of Jesus Christ himself. Therefore, made consistent with faith in this God Trinary God, which sometimes doubles as a semi-hidden "internal one", based on pantheism and non-canonical Christology, and the "upper one", which is terminologically similar to the triadology of Nikeo of Constantinople's symbol of faith.

Keywords: Skovoroda, religious philosophy, pantheism, The Holy Trinity, Christology.

REFERENCES

- Armstrong, K. (2004). *The History of the God. Thousands of years of quest in Judaism Christianity and Islam.* / Transl. from English K. Semenova, ed. V. Trilis and M. Dobrovolsky. K.: Sofia; M.: ID Sofia. (In Russian).
- Bagaliy, D. I. (1992). *Ukrainian traveling philosopher Hryhoriy Skovoroda.* Others, corr. kind. K.: Publishing House "Oriy" at UKSP "Kobza". (In Ukrainian).
- Bilodid, V. D. (2007). Christology of Hryhoriy Skovoroda. *Hryhoriy Skovoroda - spiritual guide for modernity, Scientific materials of XIII Skovoroda's readings*: In 2 books. Resp. ed. prof. MP Korpanyuk. K.: Millennium, Book. 2, 3–15. (In Ukrainian).
- Bilodid, V. D. (2017). Skovoroda is a panentheist. *Pereyaslav Skovoroda's studies: philology, philosophy, pedagogy*: Coll. Science. wash. / Ed. MP Korpanyuk, Nizhyn: Publisher Lysenko MM, v. 4, 146–159. (In Ukrainian).
- Bogoslov, G. (2000). *Collection of creations.* In 2 vols., Vol. 1. Minsk: Harvest, M.: AST. (In Russian).
- Bolotov, V. V. (1879). *Origen's teaching on the Holy Trinity.* St. Petersburg: Type. F. G. Eleonskago and K. (In Russian).
- Vermesh, G. (2014). *Christianity: how it all began.* / Transl. from English G. G. Yastrebova, M.: Exmo. (In Russian).
- Ecumenical Councils (2005). M.: Church-scientific. Orthodox Encyclopedia. (In Russian).

- Garnak, A. (2001) History of dogmas. *Early Christianity*. 2 t, M.: Open Company AST Publishing House; Kharkiv: Folio, 2001, 87–508. (In Russian).
- Erman, B. (2016). *How Jesus Became God*. / Transl. from English S. Goryacheva, M.: Exmo. (In Russian).
- Ern, W. (2000). Grigory Savvich Skovoroda. Life and teaching. *Ern W., The Struggle for Logos. G. Skovoroda. Life and teaching*. Minsk: Harvest, M.: AST, 333–589. (In Russian).
- Hilarion (Alfeyev), pontiff. (2008). *Orthodoxy*. In 3 vols., T. 1. History, canonical structure and doctrine of the Orthodox Church. Moscow: Ed. Sretensky monastery. (In Russian).
- Hilarion (Alfeyev), pontiff. (2008). *What do Christians believe? Catechetical conversations*. Klin: Christian Life. (In Russian).
- Kartashev, A. V. (2002). *Ecumenical Councils*. Klin: Christian Life Foundation. (In Russian).
- Kovalivsky, A. P. (2007). *Hryhorij Skovoroda: research and translations*. Kharkiv: Athos. (In Ukrainian)
- Kovalinsky, M. (2011). Life of Gregory Skovoroda. *Skovotoda Gregory. Complete academic collection of works*. Ed. prof. L. Ushkalov, Kharkiv-Edmonton-Toronto: Maidan; Kind. Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1343–1375. (In Ukrainian).
- Kyrlezhaev, A. I. (2010). Trinity. *New Philosophical Encyclopedia*. 4 vols., M.: Mysl, 4, 112-113. (In Russian).
- Kudrinsky, F. Philosopher without a system (Experience of characterizing of Gregory Savvich Skovoroda), *Kievskaya Starina*, 60 (February), 265–282.
- The New Testament of our Jesus Christ. (1988). K.: Edition of the Exarch of All Of Ukraine, Metropolitan of Kyiv and Halych, 1988, 500 p. (In Ukrainian).
- Origen (1897). *About prayer and admonition to martyrdom*. Church teacher creations Origen. Per. from ancient Greek. N. Korsunsky. St. Petersburg: Publishing house. Bookseller I. L. Tuzova. (In Russian).
- Origen (1993). *About the beginnings. The composition of Origen, the teacher of Alexandria (III century)*. / Per., Approx., Introduction by N. Petrov. Novosibirsk: VO "Nauka". (In Russian).
- Origen (2018). *Interpretations on the Gospel of John*. / Per., Com. O. I. Kulieva, 2 ed. SPb: RHGA. (In Russian).
- Porfiry (1979). The life of Pythagoras. *Diogenes Laertius. About life, teachings and sayings of famous philosophers*. / Per. M. L. Gasparova, M.: Mysl, 449-461. (In Russian).
- Skovoroda Gregory (2011). *Complete Academic Collection of Works*, Ed. Prof. L. Ushkalov, Kharkiv-Edmonton-Toronto: Maidan; Kind. Canadian Institute Ukrainian Studies. (In Ukrainian).
- Sumtsov, N. F. (1886). Life of Skovoroda, written by his friend, M. I. Kovalevsky. *Kievskaya Starina*, 16 (September), 103-113. (In Russian).
- Holy Trinity. (2002). *Complete Theological encyclopedic dictionary*. Reprint. In 2 vols. M. : Concern "Renaissance", 2, 2179–2187. (In Russian).
- Udod, G. (1971). *Fr. G. S. Skovoroda and the Orthodox Church*. Winnipeg, Saskatoon: Issued at the expense of the Department of the Union of Ukrainian Women of Canada. Olga Kobylyanska village Saskatoon. (In Ukrainian).
- Ushkalov, L. V. (2011). Grigory Skovoroda. *Skovotoda Gregory. Complete academic collection of works*. For order. Prof. L. Ushkalov. Kharkiv-Edmonton-Toronto: Maidan; Kind. Canadian Institute of Ukrainian Studies, 9–48. (In Ukrainian).
- Ushkalov, L. V. (2017). *Catching of the elusive bird: Life of Grigoriy Skovorodi*, K. : DUKH I LITERA. (In Ukrainian).
- Chizhevsky, D. (2003). *Philosophy of G. S. Skovoroda*. Prep. text, language edition introduction. Article by L. Ushkalov. Kharkiv: Akta. (In Ukrainian).
- Domet Oljancyn (1928). *Hryhorij Skovoroda (1722–1794): The Ukrainian philosopher of the 18th century and its spiritual and cultural environment*. Berlin: Ost-EuropaVerlag. (In German).

Article arrived: 07.05.2021

Accepted: 08.06.2021