

## ІДЕЯ БОГА І ПРОБЛЕМА ЦІННІСНОГО ВИБОРУ У ВЧЕННІ Г.С. СКОВОРОДИ

«Неусыпный червь», про якого писав Г.С. Сковорода, міцно укорінився в людській природі, викликавши глибоку антропологічну кризу, яку переживає сучасна техногенна цивілізація. Для усипляння «неусыпного червя» культуравиробила гуманістичний інструментарій у вигляді філософії, релігії, моралі, мистецтва, художньої літератури, покликаних до ствердження істинно-людського, святого, добродійного, прекрасного і піднесеного. З цією метою закономірним є звернення сучасної суспільної думки до історичного досвіду своїх попередників, що містить у своєму просторі цінний гуманістичний потенціал. Його осмислення залишає найсуттєвіше завдання, що стоїть перед філософськими дослідженнями. У даному зв'язку вивчення творчої спадщини Г.С. Сковороди розглядається як актуальне не лише у власне філософському, але також у більш широкому – загальногуманістичному значенні.

Першоджерелом даної статті послужили переважно три твори видатного українського мислителя, а саме: “Вступні двері до християнської добронравності”, “Прокинувшись, побачили славу його” і “Хай цілує мене поцілунками уст своїх!”. Перший твір узятий за основу розкриття заявленої теми. Написаний у 1766 р. і допрацьований у 1780 р., названий твір є конспективним викладом лекцій з катехізису, які Сковорода читав у додаткових класах при Харківському колегіумі. Автор пропонованої статті виразно усвідомлює обмежений обсяг використовуваного матеріалу про творчість українського філософа і не претендує на повноту реконструкції його поглядів з усіх зазначених питань теми.

У філософській творчості Г.С. Сковороди вчення про Бога не було самоціллю, але виступало істотним аспектом його антропологічних та етичних переконань. Твір філософа “Вступні двері до християнської добронравності” безпосередньо розпочинався із славослів'я Богіві, що вказує на позицію релігійного мислителя, згідно з якою істинна мораль неможлива поза релігією.

Людина покликана до пошуку щастя. Що ж є справжнім щастям, де і в чому (або в кому) людина в змозі його знайти? На поставлені питання Г.С. Сковорода дає таку відповідь: “Царство Боже в середині нас. Щастя в серці, серце в любові, любов же – в законі вічного” [Сковорода Г.С. Вступні двері до християнської добронравності // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К., 1994.- С. 140].

Г.С. Сковорода пропонує своєрідну концепцію «географії щастя». Згідно з його глибоким переконанням, не слід шукати щастя в жодній точці

---

\* Панков Г.Д. – доктор філософських наук, професор кафедри культурології Харківської державної академії культури.

земного простору: ні в Америці, ні в Єрусалимі, ні в пустелі, ні за морем. Також не слід шукати щастя в багатстві, чині, в науках і різних видах соціальної та культурної діяльності. “Географія щастя” українського філософа звертає людину на її внутрішній світ – до серця, що є джерелом любові, яка пов'язує людську особистість з вічним законом. Таким чином, вчення про щастя Г.С. Сковороди обумовлюється філософським кардіоцентризмом, який складає найважливіший аспект світогляду українського мислителя. У даному відношенні «етика щастя» має вигляд кардіоцентричної етики.

Щастя людини розглядається в досягненні блага. Людині властива інтенція на досягнення блага на землі. Однак Г.С. Сковорода дає негативну оцінку будь-якому різновиду земного блага, як ефемерного, скороминущого і плотського. Ним визнається один єдиний об'єкт людського щастя. Це – Бог, любов якого перебуває в серці кожної людини. Мислитель тісно пов'язує воедино Бога, щастя і серце людини. Відтак, підкреслює він, щастя людини дуже близько, і його не слід шукати десь вдалині, оскільки воно – у серці кожної особистості, у Богові. Таким чином, «етика щастя» українського філософа набуває форми тео-кардіоцентричної етики, що поєднує в собі філософський кардіоцентризм з теїстичним світоглядом.

Оскільки, згідно з поглядами Г.С. Сковороди, єдиним предметом щастя виступає Бог, мислитель у першому розділі даного твору викладає власне вчення про Бога.

В основу названого вчення покладений дуалізм двох натур – видимої, яку складає творіння, і невидимої, якою є Бог. Г.С. Сковорода розмежовує символіку Бога в традиціях давніх народів і в християнстві. У першому випадку він виокремлює такі символи в позначенні Бога: натура, буття речей, вічність, час, доля, необхідність, фортуна. У християнстві символами Бога служать: дух, Господь, цар, батько, розум, істина. Мислитель вважав розум разом з істиною найважливішими атрибутами християнської ідеї Бога, оскільки вони вказують на істотну межу між Богом і річчю: розум означає неізреченість, а істина вічним своїм існуванням протистоїть умовності будь-якої речі.

Якщо зіставити ідею Бога, дану в характеристиці українського філософа, з церковно-православним вченням про Бога, такі відмінності виявляються між ними. По-перше, ідея Бога в давніх культурних традиціях характеризується Сковородою тільки метафізичними символами, що властиво античній філософській думці. Тим часом, для православного богослов'я властиво поділяти символіку виразу ідеї Бога на метафізичні і антропоморфічні символи, які в сукупності покликані стверджувати персоналістичну парадигму Бога. Сутність цієї парадигми складає тезу: Бог є абсолютний особистісний дух. Виходячи з даної позиції, православна теодицея піддає критиці спіритуалістичну парадигму Бога, зміст якої обмежується лише метафізичними предикатами, внаслідок чого Бог постає абстракцією, але не особистістю. При зіставленні християнської ідеї Бога з

античною думкою про Бога Сковорода виразно не висловив персоналістичну константу християнської богословської ідеї.

На адресу вищевикладеної критики доречним є заперечення про те, що політеїстична культура давніх народів не знала ідеї єдиного Бога, яка була можливою тільки у філософській думці. Саме останню і мав на увазі Сковорода, коли уявлення про Бога давніх народів він висловив метафізичними символами. Проте православно-академічне богослов'я, що сформувалося вже після смерті українського філософа, розмежовувало ідею Бога і уявлень про Бога. Якщо ідея Бога визнавалася безумовною і природженою людському духу, то уявлення про Бога вважалися умовними і породженими свідомістю народів відповідно до особливостей їхнього суспільно-культурного життя. Ідею Бога церковно-православна філософська думка виражала лише персоналістичною парадигмою, вважаючи, що остання здатна спотворюватися («помрачатися») у свідомості різних народів, які виробила свої власні уявлення про Бога. Так, наприклад, політеїстичні релігії пояснюються роздробленням єдиного Бога і його локалізацією в різних природних стихіях, унаслідок чого ідея Бога виявилася «помраченою» уявленнями про безліч божеств. Філософська думка античності зробила спробу очистити ідею Бога від політеїстичних спотворень, проте остання відхилилася у крайність спіритуалістичного виразу Бога за допомогою метафізичних символів. Тому, на відміну від Сковороди, церковно-православна думка звертала увагу на політеїстичні уявлення давніх народів і давала їм критичну оцінку, разом з критичною оцінкою філософського теїзму.

По-друге, серед переліку різних найменувань Бога в християнській традиції Г.С. Сковорода відкрито не згадує ім'я творця. Мислитель розмежовує весь світ на дві натури – видиму (творіння) і невидиму (Бог), проте зовсім не ставить питання про те, у який спосіб з'явилося творіння. Роль Бога щодо «видимої натури» у першому розділі “Вступних дверей” зводиться до того, що Бог все творіння проникає і утримує, проте не творить. Може скластися враження, згідно з яким автор даного твору мав на увазі Бога-творця: якщо видимий світ називається творінням, тоді, само собою зрозуміло, передбачається її творець в особі Бога. Сковорода, будучи християнським мислителем, не відкидав ідею божественного творця, про що свідчить його твір “Наркіс” [Див.: Сковорода Г.С. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К., 1994.- С. 167]. Проте для християнського мислителя властиво прямо опозиціонувати між Богом-творцем і світом-творінням, а цього у Сковороди у “Вступних дверях” не можна виявити.

На жаль, тезовий характер викладу Сковородою власного розуміння Бога ускладнює реконструкцію його богословських поглядів. Наприклад, мислитель не пояснює те, яким чином співвідносяться дві однопорядкові функції Бога відносно світу – проникання творіння та її зміст. Розуміння Бога, що проникає творіння, є подібним до присутності “невидимої” натури у

“видимій”, наводить на думку про ухил Сковороди у бік пантеїзму, для якого Бог не трансцендентний світові, але іманентний йому. У тому випадку, якщо мислитель виразно підкреслив би, як це виявляється в християнському богослов'ї, що Бог трансцендентний за своїм єством і походженням, але іманентний за своїми проявами у світі, тоді ідея “невидимої натури” набула б чіткого релігійно-теїстичного характеру. Було б цілком зрозуміло, що пронизування Богом світу належить не до його єства та походження, але до маніфестацій щодо творіння.

Також філософ не пояснює: що конкретно означає “Бог містить світ”? Судячи зі змісту третього та четвертого розділів, присвячених божественному промислу, утримання Богом світу у Сковороди означає турботу про нього і управління в спрямованості на благо. У такому разі стверджується християнська теїстична ідея Бога-вседержителя (Пантократора). Таким чином, характеристика Бога в першому розділі “Вступних дверей” містить у собі елементи пантеїзму і християнського теїзму. Пантеїстичний ухил Сковороди виявляється також в інших його творах, що відзначають деякі дослідники його творчості [Див.: Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т., 4 кн. – Т. 1. – Кн. 1. - Л., 1991.- С. 75].

По-третє, у християнському уявленні про Бога Г.С. Сковорода не згадує ідею Трійці, без якої християнський теїзм позбавляється своєї повноти і специфічності. Натомість, головний акцент християнської парадигми Бога робиться мислителем на метафізичних символах вічності та істини, що може розцінюватися як ухил у розумінні Бога у бік філософського спіритуалізму. Проте зміст четвертого розділу “Вступних дверей”, а також інші твори філософа, у яких йдеться про Ісуса Христа як про Сина Божого, яскраво свідчить, що спіритуалістичне розуміння Бога не було притаманне Сковороді. Тим часом, християнська ортодоксія вимагає чіткої вказівки на трійчастість Бога, коли йдеться про визначення віровчення, на що претендує даний твір філософа в цілому і перший його розділ “Про Бога” зокрема.

Вчення про Бога передбачає не тільки вирішення питання про його єство, природу, але також про характер взаємовідношення Бога і світу. Цьому питанню Г.С. Сковорода присвятив два розділи, зміст яких складає осмислення загального Промислу для світу (третьій розділ), а також спеціального Промислу для людини (четвертий розділ).

Загальний Промисел осмислювався Сковородою за допомогою таких двох символів. В одному випадку Бог постає в ролі машиніста, який завів на башті годинникову машину, забезпечивши гармонійний характер її роботи. Очевидно, що в даному випадку вплив на мислителя мали філософські уявлення про механістичну картину світу. В іншому випадку Бог постає в ролі батька, що піклувався про своє творіння. Така турбота вбачалася в збереженні Богом світу, управлінні Богом світом, в орієнтації на благо всього живого. У даному випадку розуміння Промислу ґрунтувалося на християнській богословській думці.

Промисел Бога, спеціально призначений для людини, розглядався Г.С. Сковородою через символ божественної премудрості, що розумно та гармонійно організувала соціальне життя, а також життя кожної окремої людини. Сковорода привласнив божественній премудрості герб голуба з маслиною гілочкою в дзьобі. Мабуть, даний символ був запозичений філософом з біблійного міфу про Всесвітній потоп, коли Ной випустив зі свого ковчега голуба, що повернувся зі звісткою про близькість землі. У даному випадку премудрість осмислюється найважливішою ланкою, яка є посередником між Богом і людьми, людиною та її порятунком, а відтак найважливішим сотеріологічним чинником. Сковорода позначив божественну премудрість двома головними символами – лева та ягняти. Перший символ указує на царствену владу божественної премудрості, другий – на її жертвність. У цьому неважко здогадатися, що філософ мав на увазі Ісуса Христа з його потрійною місією – Царя, якого символізує лев, Пророка, якого символізує голуб з гілочкою в дзьобі, і Первосвященника, якого символізує ягня.

Зі всього вищевикладеного стає зрозумілим, що мав на увазі Сковорода, коли зазначав, що премудрість приховалася під виглядом священних обрядів (пасхи, обрізання) або в історії старозавітних патріархів і давніх іудейських царів. Священна жертва складала ідейний фундамент старовірських обрядів і, разом з цим, склала ідейний фундамент християнської культури. Влада біблійних патріархів і царів, що базувалася на безумовній слухняності волі Бога, склала ідейний фундамент теократичної влади, яка в християнській традиції виглядає образом Царства Бога, очолюваного Ісусом Христом – Боголюдиною і Небесним Царем. Священна жертва і священна царська влада, виражені символами ягняти та лева, тісно пов'язуються символом голуба з гілочкою в дзьобі – гербом божественної премудрості, що просочує всю повноту істинного людського життя та є її фундаментальною основою.

Коли Г.С. Сковорода відзначав, що божественна премудрість, яка раніше приховувалась у старозавітній історії, надалі з'явилася в людському образі і стала Боголюдиною, цим самим мислитель розділяв погляд на божественний промисел, що утвердився в християнстві. Дана обставина означає проходження християнської теїстичної позиції в поглядах на Бога. Однак вчення Сковороди про дві натури ускладнює з'ясування питання: звідки з'явився Ісус Христос? Християнський Символ віри дає на нього відповідь висловом “зійшов з небес”, що означає: Ісус Христос як божественна особистість залишає трансцендентну сферу буття і переходить в іманентний світ, втілюється й олюднюється. Але пантеїстичний ухил ідеї, згідно з якою Сковорода не називає Бога творцем, а іменує його “невидимою натурою”, що проникає собою світ, підриває ідею надприродного Богоявлення.

Вчення про Промисел передбачає діалектику божественної волі з людською свободою. Остання здатна вибирати подвійний орієнтир у

ставленні до божественної волі – дотримуватися її або ж ухилятися від неї. Діалектика божественної волі та людської свободи пов'язується Сковородою з темою щастя, досягнення якого людиною в першу чергу залежить від її безумовного вибору на користь виконання волі Бога. Підкреслювалося, що не слід прагнути розгадувати таємниці божественної премудрості, зокрема про те, яким чином вона походить від Отця або в який спосіб здійснюється воскресіння мертвих. Пошуки відповідей на подібні питання приховані завісою від простодушних, схильних до цікавості сердець. Сковорода писав: “Не той вірний государю, хто намагається вникнути в його таємниці, але хто волю його дбало виконує” [Сковорода Г.С. Вступні двері до християнської добронравності // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1.- С. 145].

Воля Бога виражена в божественному Законі, виконання якого повинне привести людей до щастя. Цей закон був даний людям через Мойсея в десяти заповідях, коментарям до яких Сковорода присвятив п'ятий розділ своїх “Вступних дверей”. Інтерпретація першої заповіді Декалога “Я є Господь Бог твій, хай не буде в тебе богів інших!..” мислителем дається в контексті “етики щастя”, коли Сковорода пояснює: “Ясніше сказати так: Я голова твого щастя і світло твого розуму. Бережись, щоб ти не заснував життя свого на інших радах, мистецтвах та вимислах, хоч бо вони із ангельських розумів народилися” [Там само.- С. 146].

Друга заповідь Декалога “Не створи собі кумира!” коментується Сковородою такими двома реченнями: “Так як на поганому камінні, ще більше не велю тобі будуватися на видимостях. Будь-яка видимість є плоть, а всяка плоть є пісок, хоч би вона в піднебесній народилася; все те ідол, що видиме” [Там само.- С. 146].

Третій заповіді не “вимовляй імені Господа, Бога твого, марно” даний такий коментар: “Дивися ж, по-перше, не впади в рів безум'я, начебто в світі нічого нема, окрім видимостей, і начебто ім'я це (Бог) порожнє. В цій-бо прірві живуть псевдоклятви, лицемірства, обмани, лукавства, зради і всі страшилища таємних і явних мерзотностей” [Там само.- С. 146].

Тепер стає зрозуміло, яке істотне світоглядне значення посідає вчення Г.С. Сковороди про дві натури – видиму, яка іменується творінням, і невидиму, що іменується Богом. У площині вчення про людину онтологія Сковороди переростає в екзистенціальну антропологію – філософію вибору людиною справжньої смисло-життєвої стратегії. Разом з цим, онтологія двох натур у вченні філософа стає фундаментом його “етики щастя”, що стверджує безумовний пріоритет божественних цінностей над цінностями мирськими.

Г.С. Сковорода не просто ставить людину перед проблемою ціннісного вибору між двома протилежними натурами, але рішуче та категорично наполягає на виборі на користь божественної (невидимої) натури. У творі під назвою “Прокинувшись, побачили славу його” мислитель риторично звертається до християн з “поганським” серцем: “Чи будеш ти коли-небудь людиною? Не будеш – чому? Тому, що на плотську завісу задивився, а на

лице істинного Божого чоловіка дивитись ніяк твоєму окові не випадає. Не перетворишся ти із земного на небесного доти, поки не побачиш Христа, доти, поки не пізнаєш, що таке істинна людина” [Сковорода Г.С. Прокинувшись, побачили славу його // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К., 1994.- С. 132]. Що ж перешкоджає пізнанню “істинної людини”? Виявляється, прихильність людини до власної плоті, яка являє собою «видиму природу». У такому разі Сковорода особливо підкреслював думку, згідно з якою “плоть ніколи не була істинною: плоті і брехня – все одне, і хто любить цього ідола, сам такий же; а коли брехня і порожнеча, той не людина” [Там само.- С. 132]. Тому неможливо досягнути сутності істинної людини доти, поки не настане визнання, що “твоя плоть і кров є ніщо” [Там само.- С. 132].

Таким чином, розуміння істинної людини потребує подвійної інтенції свідомості: з одного боку, - огида від плотської природи, а з іншого боку, - звернення до Христа як до ідеальної людської особистості. І одне й інше осмислюються Сковородою в дусі аксіологічного радикалізму “або-або”. Такий радикалізм властивий євангельським повчанням Христа, а також вчення апостола Павла (з його радикальною опозицією між духом і плоттю), до яких український мислитель неодноразово звертався як до безумовних авторитетів.

Тема “славної істинної людини” також складає твір Г.С. Сковороди під назвою “Хай цілує мене поцілунками уст своїх!” Автор цього твору закликає не забувати слова “просвіщеного ангела”: “Немає тут! Воскрес!”. “Ці слова, - пояснює Сковорода, - прямісінько доведуть вас до славної істинної людини. Вона є воскресіння й життя ваше” [Сковорода Г.С. Хай цілує поцілунками уст своїх // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1. – К., 1994.- С. 134]. Де шукати таку людину? З метою відповіді на поставлене питання філософ концептуалізує простір пошуку воскреслого Христа, який об'єднує в собі географічний, історичний та культурний простіри.

У плані історичного пошуку Христа неможливо знайти ні за часів імператора Августа, ні за часів Тиберія. У географічному плані Христос не виявляється ні в Єрусалимі, ні у Віфлеємі, ні в Йордані, ні на Фаворі. Чим же можна пояснити таку позицію, якщо, як відомо, життя та діяльність Ісуса Христа вкладається в дані історичні й географічні рамки? Виявляється, що “географія пошуку Христа”, за Сковородою, повинна бути звернута не в просторову горизонталь «видимої природи», а в просторову вертикаль, яка веде в напрямку «природи невидимої». Для цього людині необхідно звернути свій погляд не в площину географічного простору та історичного часу, а піднятися над ними, спрямувавши його ввись.

Аналогічно Г.С. Сковорода закликає піднятися також над культурним простором пошуку “славної та істинної людини”. Христа неможливо знайти ні серед високих світських почестей, ні в багатстві, ні в тривалих моліннях, постах і обрядах, ні у красномовних проповідях та численних культурних досягненнях людей. З контексту даного твору очевидно, що у вигук

“просвіщеного ангела”: “Немає тут! Воскрес!” автор вкладає значення поєднання апофатичного шляху з катафатичним шляхом вирішення питання про пошук “славної та істинної людини”. Апофатичне “Немає тут!” покликане вказати на марність даного пошуку в площині земного буття, його історії та культурі Катафатичне “Воскрес!” орієнтує маршрут пошуку на “горній” світ, що підноситься над “світом дольним”.

Найважливішою сполучною ланкою між Богом і людиною Г.С. Сковородою проголошується любов. Мислитель називає любов “вогнем невидимим, яким серце розпалюється до Божого слова чи волі” [Сковорода Г.С. Вступні двері до християнської добронравності // Григорій Сковорода. Твори: В 2 т. – Т.1.- С. 149] і вважає, що вся сила біблійного Декалогу вміщується в одному тільки імені – любов. Проте на шляху здійснення любові зустрічається серйозна перешкода у вигляді грубих роздумів, а відтак у такому разі необхідна віра й надія. Обидві вони “сліпо й насильно” підтримують людське серце, не допускаючи “хвилюватися простацькими вітрами сторонніх гадок” [Там само.- С. 148].

Г.С. Сковорода розмежовував благочестя і церемонії, що базувалися на любові. Церемонії складають тільки зовнішню оболонку для благочестя, будучи лише його образом, але не самим благочестям. В даному відношенні мислитель виражав свій протест проти гіпертрофії зовнішнього ритуалізму, коли в релігійній практиці багатьох християн спостерігається розрив між формальним виконанням ритуалу та духовною стороною релігії. Сковорода підкреслював, що “церемонія біля благочестя є те, що біля плодів лист, що на зерні луска” [Там само.- С. 149]. Якщо ж ритуал позбавлений благочестя, то залишається одна лицемірна брехливість, а людина стає “гробом розфарбованим” [Там само.- С. 149]. У зробленому мислителем коментарі на четверту заповідь біблійного Декалога про день суботній настирливо наголошується необхідність поклонитися Богу не тільки порожніми церемоніями, а й самими справами. Сутність людської справи повинна полягати в наслідуванні божественної справи – щохвилини думати про все живе і надавати щиросердого милосердя у ставленні до ближніх. Милосердя, як “милість серця”, ґрунтується на любові, й повинне бути покладене в основу будь-якої справи, у тому числі й ритуалу.

Питання про співвідношення благочестя та ритуалу є важливою складовою у вирішенні проблеми: що значить бути благочестивою людиною, а стосовно християнської культури – що значить бути християнином у справжньому значенні. Для християнства благочестя, як надання “благої честі” Богові, немислимо поза ритуалом. Останній розглядається як специфічна (ритуальна) форма релігійного благочестя, що співіснує з етичним благочестям. Водночас мораль здатна проникати в систему ритуалу, унаслідок чого в ній утворюється етично-мотиваційна ланка. Тому критика християнською думкою ритуалізму виходить не з опозиції між благочестям і ритуалом, а з опозиції між духовно-етичною стороною і зовнішньо-формальним виконанням ритуалу. У творі “Вступні двері до християнської



добронравності” Г.С.Сковорода не роз'яснює характеру вирішення християнською думкою питання про співвідношення благочестя і ритуалу, тому справляється враження, що мислитель звів розуміння благочестя до духовної сторони релігії, відмежувавши його від ритуалу. Але, незважаючи на характер термінології, що використовується, головний зміст вирішення Сковородою питання про співвідношення благочестя і ритуалу полягає в тому, що християнин – це не та людина, яка формально виконує розпорядження ритуалу, а та, яка обумовлює свою участь в ритуалі етичним імперативом любові, зверненої до Бога та інших людей.

Проведений аналіз зазначених вище творів Г.С. Сковороди дає можливість переконатися в тому, що в них теологія не є самодостатнім вченням, а служить інструментом при вирішенні найважливіших питань життєвого існування людини, які становлять центральну ланку творчої спадщини українського філософа. У його світогляді ідея Бога становить фінальну цінність, яка тільки й розуміється в ролі абсолютного блага, на досягнення якого орієнтувалася особистість. У трактуванні ідеї Бога Сковородою християнсько-теїстична позиція поєднувалася з пантеїзмом. У першому випадку це простежується в провіденціоналізмі та христоцентризмі. У другому випадку – у вченні про “невидиму натуру”, включену в тканину природи “видимої”. Цим самим піднесення Бога здійснюється з акцентом на метафізичну глибину в поєднанні з метафізичною висотою.

Можна припустити, що пантеїстичний ухил Г.С. Сковороди продиктований переважно не теологічними міркуваннями, а його філософсько-антропологічними та етичними поглядами. У низці своїх творів мислитель неухильно закликає людину звернути свій погляд на внутрішню природу, до серця як осереддя любові, яка покликана служити центральним мотивом життєвої орієнтації людини. Бог служить взірцем безмірної любові, а тому обов'язок християнина полягає в наслідуванні йому в такій любові, поширюваній на Бога та його творіння. Мислитель прагне підкреслити, що божественна любов зосереджена не в зовнішній дистанції щодо його творіння ( у тому числі й до людей), а пронизує собою світ та людину. У відношенні до людини вона виявляється в її внутрішній природі, у серці, подібно до того, як Бог пронизує собою зовнішню природу.

Поза сумнівом, що Г.С. Сковорода був християнським мислителем-гуманістом. Згідно з оцінкою В.В. Зеньковського Сковорода був вільним церковним мислителем, який відчуває себе членом Церкви, але твердо зберігає свободу думки [Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т., 4 кн. – Т. 1. – Кн. 1.- С. 69]. Тим часом, лекції, які ним читалися з катехізису в додаткових класах при Харківському колегіумі, були визнані такими, що не відповідають вченню церкви: Сковороду із-за цього усунули від викладання. Якщо вважати критерієм церковності того або іншого релігійного вчення неухильне дотримання церковно-догматичної дисципліни, то навряд чи можна вважати українського філософа церковним мислителем в повному розумінні слова.