ВИДАВНИЧИЙ ДІМ АКАДЕМ ПЕРІОДИКА

ПІЗНАЙ САМОГО СЕБЕ НЕОПЛАТОНІЧНІ ДЖЕРЕЛА В ТВОРЧОСТІ Г.С. СКОВОРОДИ

Марія Ґрація Бартоліні

ПІЗНАЙ САМОГО СЕБЕ

НЕОПЛАТОНІЧНІ ДЖЕРЕЛА В ТВОРЧОСТІ Г.С. СКОВОРОДИ

Серія
«Skovoroda World Studies /
Світові сковородинські студії»

Марія Ґрація
Бартоліні

ПІЗНАЙ САМОГО СЕБЕ

НЕОПЛАТОНІЧНІ ДЖЕРЕЛА В ТВОРЧОСТІ Г.С. СКОВОРОДИ

До 300-річчя
від дня народження
Г.С. Сковороди

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г.С. СКОВОРОДИ
ІНСТИТУТ ЛІТЕРАТУРИ імені Т.Г. ШЕВЧЕНКА

Марія Ґрація
Бартоліні

ПІЗНАЙ САМОГО СЕБЕ
НЕОПЛАТОНІЧНІ ДЖЕРЕЛА В ТВОРЧОСТІ Г.С. СКОВОРОДИ

ПРОЕКТ
«НАУКОВІ ПЕРЕКЛАДИ»

КИЇВ
АКАДЕМПЕРІОДИКА
2017

УДК 14(477)
Б 24

doi: https://doi.org/10.15047/akademperiodyka.331.160

Серія: «Skovoroda World Studies / Світові сковородинські студії»
заснована 2017 р.

Редакційна колегія серії:

М.В. ПОПОВИЧ (головний редактор),
М.М. СУЛИМА, *Л.В. УШКАЛОВ*, *М.П. КОРПАНЮК*,
М.Л. ТКАЧУК, *Н. ПИЛИП'ЮК*, *Н.М. ЯКОВЕНКО*,
О.В. МАРЧЕНКО, *О.М. СИРЦОВА* (упорядкування)

Переклад здійснений за виданням

Bartolini Maria Grazia. «Introspice mare pectoris tui»: ascendenze neoplatoniche nella produzione dialogica di H.S. Skovoroda (1722—1794) / Maria Grazia Bartolini. — Firenze : Firenze University Press, 2010. — 188 c. — (Biblioteca di Studi slavistici; 13). — Італ. мовою. — ISBN 978-88-84537-33-1.

Переклад з італійської

Мар'яна ПРОКОПОВИЧ за участю *Катерини НОВІКОВОЇ*

Науковий редактор перекладу

Олена СИРЦОВА, канд. філос. наук, старш. наук. співроб.
Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

Рецензенти:

Віталій ШЕВЧЕНКО, д-р філос. наук, проф., провідн. наук. співроб.
Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України;
Наталія ПИЛИП'ЮК, д-р порівняльн. літературознавства, проф.
Альбертський університет (Канада);
Ірина ВАЛЯВКО, канд. філос. наук, старш. наук. співроб.
Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України

Затверджено до друку Вченими радами
Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України
(протокол від 24 листопада 2015 р. № 8),
Інституту літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України
(протокол від 13 жовтня 2015 р. № 12)

Видання здійснено за кошти Цільової комплексної програми «Створення та розвиток науково-видавничого комплексу НАН України»

ISBN 978-966-02-8200-1 (серія)
ISBN 978-966-360-331-5

© Firenze University Press, 2010
© Бартоліні Марія Ґрація, 2017
© Прокопович Мар'яна, Новікова Катерина, переклад, 2017
© Академперіодика, оформлення, 2017

ВСТУП

Ця книжка має на меті представити читачеві деякі аспекти філософської та релігійної думки Г.С. Сковороди, що допоможуть розсіяти стереотипи — насамперед про народний, несистематичний характер його рефлексії — які, схоже, все ще оточують постать цього українського філософа.

Народився Сковорода 22 листопада 1722 року в селі Чорнухи на Полтавщині в сім'ї, що належала до козацького стану [1]. То був час, коли незалежність українського народу поступово обмежувалася політичними заходами, вжитими Петром I. Згідно зі звичаями тієї доби, Сковорода чотири роки навчався у приходській школі в Чорнухах. 1743 року батько записав його до Києво-Могилянської академії. За взірцем єзуїтських колегій, що виникли на теренах польсько-литовської Речі Посполитої, програма навчання школи передбачала п'ять підготовчих років, поділених на п'ять класів: *infima*, *grammatica*, *syntaxima*, поетика і риторика. У перших трьох класах викладали латину, греку, церковнослов'янську та польську мови, арифметику, спів і катехизис. Після закінчення перших п'яти класів надавалася можливість продовжувати навчання, відвідуючи курси філософії і теології. Курси філософії складалися з логіки, фізики, метафізики та етики і тривали три роки, теологічні курси тривали два роки [2].

Серед дослідників немає згоди щодо дат перебування Сковороди в Києві. Згідно з М. Петровим (1903), він навчався там з 1738 до 1742 року,

---

[1] Основними джерелами, які дозволяють реконструювати життєвий шлях Сковороди, є біографічна оповідь, написана його другом і колишнім учнем М. Ковалинським через кілька місяців після смерті філософа, «Жизнь Григорія Сковороды. Писана 1794 года в древнем вкусѣ» (1794 р.) та докладна монографія Л. Махновця (1972 р.), який відтворив чимало етапів життя Сковороди, використовуючи неопублікований архівний матеріал (див. розд. I).

[2] Опис структури та змісту курсів Академії див. у Андрушко *та ін*. 1982, Ševčenko 1984, 15—16, Попович 2007, 48 *і далі*. Див. також біографічні огляди за ред. Френка Сисина, Поліни Левін і Омеляна Пріцака (Sysyn 1984, Levin 1984, Pritsak 1984), опубліковані в монографічному номері Harvard Ukrainian Studies, присвяченому Академії (1984 р., VIII).

хоча у списках студентів, що збереглися в архівах, його ім'я відсутнє. У 1742 році, за наказом імператриці Єлизавети, Сковорода поїхав до Петербурга як капельмейстер — можливо, завдяки рекомендації Полтавцева, його дядька по батькові, придворного службовця в столиці. 1744 року він, імовірно, продовжив навчання, відвідуючи класи поетики під керівництвом М. Довгалевського. У 1745—1746 роках він пройшов класи риторики, в 1746—1748 роках — філософії, а в 1748—1750 роках — теології.

Згідно з реконструкцією Л. Махновця (1972), яка здається найбільш достовірною, Сковорода навчався в Києві з 1734 до 1741 року, його викладачем мов був С. Тодорський, а філософії — М. Козачинський. У 1742 році він повернувся з Петербурга, щоб знову вивчати філософію у Козачинського, однак невдовзі, 1745 року, перервав навчання. У бажанні пізнавати «чужі землі», як пише його біограф М. Ковалинський[3], він, імовірно, супроводжував до Угорщини генерала Ф. Вишневського, якого відрядили в регіон Токай для нагляду за цісарськими виноградниками. Немає точних даних щодо його поїздок за межі угорських земель, хоча Ковалинський стверджує, що Сковорода відвідав Відень і Німеччину, звідки 1750 року повернувся до Києва.

Завдяки солідній інтелектуальній підготовці — він опанував латину, греку, німецьку та староєврейську і повернувся з закордонної подорожі «збагаченим новими знаннями» — Сковороду запросили викладати поетику в Переяславській колегії. Однак там він увійшов у конфлікт з місцевим єпископом Никодимом Срібницьким, який не схвалював його новацій у сфері метрики (віршування), викладених у підручнику, на жаль втраченому, «Разсужденіе о поезіи и руководство к искуству оной»[4]. У 1751 році він повертається до Могилянської академії, де вступає до класу богослов'я і відвідує курси Г. Кониського. Як це було зазвичай серед тих, хто не прагнув церковної кар'єри, студій він не скінчив.

Скрутні матеріальні умови, спричинені звільненням з Переяслава, спонукали його прийняти місце приватного вчителя в маєтку дворянина Степана Томари в селі Коврай[5]. Через рік його звільнили, ймовірно через те, що він різкими словами образив сина Томари Василя. У 1754—1755 роках він супроводжує до Москви свого колишнього товариша по студіях Володимира Каліграфа, призначеного професором Слов'яно-греко-

---

[3] «Круг наук, преподаваемых в Кіеве, показался ему недостаточным. Он возжелал видѣть чужіе краи» (ПЗ II, 440). Цитати з діалогів і листів Сковороди та з «Життя» Ковалинського подані за номерами сторінок видання, опублікованого в Києві 1973 р., «Повне зібрання творів у двох томах» за ред. І.В. Іваня та В.І. Шинкарука (далі — ПЗ), але були виправлені за текстом повного видання творів за ред. Л. Ушкалова, доступного в електронному вигляді на веб-сторінці http://www.arts.ualberta.ca/~ukr/skovoroda/NEW/index.php.

[4] Див. ПЗ II, 441.

[5] Див. ПЗ II, 442.

латинської академії. Однак, не діставши можливості влаштуватись у цьому закладі, він повертається у Коврай до Томари, який знову покликав його до себе.

У 1759 році, коли вже дорослого Василя послали вчитися деінде, Сковороду прийняли на посаду викладача поетики у Харківську колегію[6], де він був єдиним мирянином[7]. Його запросив туди єпископ білгородський Йоасаф Миткевич за порадою архимандрита Гервасія Якубовича, друга Сковороди з того часу, коли він викладав у Переяславі, де Якубович був писарем консисторії. Через рік він залишає колегію через незгоду з висунутою Якубовичем вимогою прийняти чернечі обіти і просуватися щаблями церковної кар'єри[8]. У цей період поетична збірка «Сад божественних пісень», оригінальних рукописів якої не збереглося, була вже завершена, але Сковорода продовжує допрацьовувати її до 1785 року.

Після цього він кілька років гостював в одного зі своїх друзів у селі Стариця, де віддавався студіям і писанню, але свідчень про це не залишилося. У 1762 році Якубович знову покликав його до Харкова, цього разу викладачем греки і синтаксису. У цей час зав'язалася дружба філософа з його майбутнім біографом М. Ковалинським, тодішнім студентом колегії. У червні 1764 року Сковороду звільнили через наклепи, які посипались на нього після смерті ректора Костянтина Бродського. Сковорода відмовився прийняти обіти, оскільки був погано пристосований до життя у спільноті. Його харчові звички (він був вегетаріанцем і не вживав алкоголю) також викликали підозри в тому, що він послідовник якоїсь маніхейської секти. Про це пише сам Сковорода у другій половині 1764 року в листі, адресованому своєму знайомому Василю Максимовичу (ПЗ II, 389). Проте саме відмова від обітів була вирішальним чинником, який перешкодив його викладацькій кар'єрі.

Дуже мало відомо про період з 1765 до 1766 року, але зі спорадичних листів, надісланих Ковалинському, нескладно зробити висновок, що Сковорода перебував у стані сильної меланхолії, що загострювалась під час його перебування в ролі домашнього наставника у деяких дворянських сім'ях, лицемірство і пиху яких він зневажав[9]. У 1768 році місцевий губернатор Є.О. Щербинін посприяв тому, що його знову прийняли до Харківської колегії викладачем катехизису, але вже через рік письменника було звільнено через доктринальні суперечки з білгородським єпископом Саму-

[6] Розвідку про історію колегії див. у Посохова 1999.

[7] У своєму аналізі епідейктичного жанру в «Саду божественних пісень» Н. Пилип'юк (Pylypiuk 2008b) показала, як статус Сковороди як мирянина впливав на його поетичні «стратегії», схиляючи письменника до більшого мінімалізму.

[8] «Он, выслушав сіе, возревновал по истиннѣ и сказал Гервасію: «Развѣ вы хотите, чтобы и я умножил число фарисеев» […]» (ПЗ II, 447).

[9] Див., зокрема, лист, датований липнем-серпнем 1765 р. (ПЗ II, 348).

їлом Миславським, який не підтримав використання трактату «Начальная дверь ко христіанскому добронравію» авторства Сковороди як підручника для курсу і вимагав замінити його традиційним підручником.

З цього моменту починається так званий період мандрування, що тривав майже 25 років аж до самої смерті письменника 1794 року. Попри міф, у якому Сковорода *романтично* постає як мандрівник без пристановища і в тісному контакті з природою, мандрував він між сім'ями різних дворян і поміщиків, які запрошували його як наставника для своїх дітей. Спочатку він влаштувався у Земборського у його маєтку в селі Гужва. У цей період він пише свої перші філософські діалоги. Діалог «Наркісс. Разглагол о том: Узнай себе» (1769—1771 рр.) присвячений темі самопізнання. Діалог «Симфоніа нареченная Книга Асхань о познаніи самаго себе» становить ідеальне продовження цієї тематики.

У 1770 році Сковорода гостює у родини Сошальських, з якою проводить три місяці в Києві, потім — у Степана Тев'яшова. У 1772 році побачили світ шість його діалогів: «Бесѣда 1-я, нареченная *Observatorium (Сіон)*», «Бесѣда 2-я, нареченная *Observatorium specula (еврейски – Сіон)*», «Діалог, или разглагол о древнем мірѣ», «Разговор пяти путников об истинном щастіи в жизни», «Кольцо. Дружеский разговор о душевном мирѣ», останній з яких, «Разговор, называемый алфавит, или букварь мира», в ідеальному плані завершує цикл. Наступна праця, «Книжечка называемая *Silenus Alcibiadis,* сирѣч Икона Алківіадская» (1775 р.), укладена в домі Тев'яшова, відрізняється від попередніх формою — це трактат — а також змістом, який розглядає не етичну проблему пошуку щастя, а онтологічне питання вічності і природи Бога. Збірка байок «Басни харьковскіе» була завершена у 1774 році.

Взимку в 1778—1779 роках він живе у родини Захаржевських в селі Бурлук. З 1779 до 1792 року переважно мандрує між Гусинкою, Моначинівкою і Бурлуком. У 1780 році пише трактат «Книжечка о чтеніи Священ[наго] Писанія нареченна Жена Лотова», в 1781 році — діалог «Бесѣда, нареченная двое», в 1783 році — «Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим» та «Пря бѣсу со Варсавою». Взимку 1781—1782 років вирушає до Таганрога, де жив брат Михайла Ковалинського Григорій. У 1787 році пише притчі «Благодарный Еродій» и «Убогій Жайворонок», в яких жанр байки використано для філософської мети. У першій половині 1790 року пише свій останній твір «Діалог. Имя ему Потоп зміин», який у першій редакції мав назву «Діалог. Душа и нетлѣнный Дух». Крім того, у 1789—1790 роках завершує переклад «Оди» єзуїта Сидронія Гозія (Sidronius Hoschius (de Hoosche), *De tranquillitate animi* Плутарха (єдиний з п'яти перекладених трактатів *Moralia*, який дійшов до нас) та *De senectute* Цицерона.

Сковорода помер 29 жовтня 1794 року в маєтку дворянина А.І. Ковалевського в Пан-Іванівці. Того ж року М. Ковалинський написав свій твір «Жизнь Григорія Сковороды».

* * *

Як легко побачити, факти з біографії українського мислителя коливаються між маргінальністю і входженням в офіційні академічні та суспільні контексти (Могилянська академія, Переяславська колегія, Харківська колегія, численні дворянські сім'ї, які давали йому притулок), витвором яких його слід вважати, попри часті вибухи нестриманості та спроби бунту. Під час студій у Могилянській академії, яка була тоді одним з найпрогресивніших університетських закладів східнослов'янського регіону, Сковорода опанував греку, латину і основи староєврейської; навчався риторики і поетики; студіював латинську літературу і філософію, а також, за звичаєм своєї доби, грецьку і латинську патристичну думку. Ті, хто наймав його як викладача, відзначали у ньому, крім певних особистих звичок — замилування в самотності, крайньої помірності, вегетаріанства і відмови від спиртного — *передусім* його широкі різнобічні знання. Сукупність цих різноманітних інтелектуальних зацікавлень, до яких належать Біблія, антична культура, патристика, гуманізм та українська барокова культура, вилилася в корпус його творчості, витворюючи щільну інтертекстуальну тканину, розшифрування якої доконечне для якнайповнішого розуміння думки і споглядального методу Сковороди.

Усвідомлюючи частковість нашого погляду, ми вирішили звернути свою увагу на аналіз того, чим Сковорода завдячує неоплатонічній думці в юдео-християнській інтерпретації [10]. Про це згадує сам М. Ковалинський, називаючи серед найважливіших для мислителя текстів, крім улюбленої Біблії, твори Філона Александрійського, Климента Александрійського, Оригена, Діонісія Ареопагіта і Максима Сповідника [11]. Список цей підтвердив і частково розширив сам Сковорода, який у трактаті «Жена Лотова» серед справжніх богословів згадує Василія Великого, Йоана Золотоустого, Григорія Назіанзина, Августина і Григорія Великого: «Видиш, что посланник от Совѣта Божїя есть тот, кто толкует к нравоученїю, паче же к Вѣрѣ, без коей и добродѣтель — не добродѣтель. Таковы суть: Василїй Великїй, Їоанн Златоустый, Григ[орїй] Назїанзын, Амвросїй, Їероним, Августин, папа Григ[орїй] Великїй и сим подобные» (ПЗ II, 34) [12].

---

[10] Про творчість Сковороди в контексті християнського платонізму і неоплатонізму див. у Зеленогорский 1894, Эрн 1912, Шпет 1922, Багалій 1923, Oljančyn 1928, Čyževs'kyj 1934, 1935, Флоровский 1937, Луців 1982, Ушкалов 1992, Ушкалов, Марченко 1993, Bilaniuk 1994 [1973[1]], Pylypiuk 1997.

[11] «Сковорода продолжал преподавать синтаксис и еллинской язык общественно, а любимаго своего молодаго человека обучал особенно греческому языку и чтенію древних книг, из которых любимѣйшіе им были слѣдующіе писатели: Плутарх, Филон Іудеанин, Цицерон, Горатій, Лукіан, Климент Александрійскій, Ориген, Нил, Діонисій Ареопагитскій, Максим Исповѣдник» (ПЗ II, 450).

[12] Див. також ПЗ I, 440, де Сковорода закликає тих, хто хоче опанувати теологію, познайомитися з поганськими філософами та Отцями вселенської Церкви: «Привитайся с древними языческими Философами. Побесѣдуй с Отцами Вселенскими».

Наявність у творах Сковороди ідей та концепцій, що сягають патристичної думки і біблійної екзегези Філона[13], зумовлена двома чинниками:

1. Знаннями, отриманими мислителем під час шкільного навчання, адже багато вищезгаданих авторів становили невід'ємну частину могилянського богословського *curriculum*[14].

---

[13] Більшість праць Філона збереглася у так званих візантійських екзегетичних *ланцюгах*. Побудовані на взірець античних *scholia*, ці твори являють собою *excerpta* з коментаторів Святого Писання, розміщені на полях священних текстів або безпосередньо в них. Крім патристичних коментаторів, у них цитували, зокрема, Йосипа Флавія і Філона (Morris 1987, 824 і *далі*). Іншим жанром є антології, або *florilegia*, до яких належить *Sacra parallela* Йоана Дамаскина. Рукописна традиція завершується *editiones principes* Турнеба (1552 р.) для грецьких творів та Джустініано (1520 р.) і Сікарда (1527 р.) для латинських творів (*там само*). Один примірник повного зібрання творів Філона (*Philonis Iudaei omnia quae extant opera*, Francofurti, apud Jeremiam Schrey et J.G. Conradi, 1691) зберігався у Київській академії (див. Крыловский 1896). Мені не вдалося встановити, принаймні поки що, чи Сковорода читав Філона грецькою або латинською, але обізнаність українського філософа з трактатами, які були надто складні, щоб увійти до *ланцюгів* чи *антологій*, що зазвичай включали лише *De vita Moysis* та *Quaestiones in Genesim* (Runia 1993, 352), дозволяє припускати, що він майже напевно мав доступ до друкованих видань. Наводжу тут запозичення з Філона, вже засвідчені критикою. 1. Згідно з Чижевським (2004, с. 257) — який присвятив зв'язкам Сковороди з Філоном відповідну розвідку (Čyževs'kyj 1933) — платонічна алегореза Лев. 11:4, що міститься в «Книге Асхань» (ПЗ I, 201—225), запозичена з *De agricoltura*, 131—132. 2. Згідно з Ушкаловим (1993, с. 75), етимологічна екзегеза імені Ісаака як «сміху», про що Сковорода згадує у листі до Ковалинського від жовтня 1762 р. (ПЗ II, 233), взята з *De mutatione nominum*, 188. 3. Згідно з Чижевським (2004 [1934[1]], с. 257—266) і Ласло-Куцюк (1991, с. 100, 104), незліченні заклики Сковороди «ділити на два» кожну річ, щоб відокремити природне від надприродного, були наслідком впливу теорії про «Логоса-ділителя» (τομεύς) з *Qius heres divinorum sit*, 129—130. 4. Ласло-Куцюк (1991, 1992) пов'язує з Філоном також нумерологічний символізм Сковороди. Додам до цього випадок, досі не досліджений, символічного представлення зіниці [зеница] як «ока в оці» у трактаті *Silenus Alcibiadis* (ПЗ II, 24), що є, схоже, прямим відголосом фрагменту *De Opificio mundi*, 66: «Бог створив людину, якій дарував найвищий інтелект, щось на зразок душі в душі, немов зіницю в оці, яку власне також називають «оком в оці» (ὀφθαλμοῦ ὀφθαλμὸν) (Filone Alessandrino 2004, 37).

[14] Починаючи з другої половини XVII ст., в руському середовищі твори патристичного корпусу поширюються передусім у латинському перекладі (Чижевський 2005 [1931[1]], 27). Каталог бібліотеки Могилянської академії, укладений наприкінці XVIII ст. Іринеєм Фальковським, налічує 525 томів на богословську тематику, серед яких багато латинських перекладів творів Отців. Наведемо деякі з них: *Bibliotheca nova veterum patrum et scriptorum ecclesiasticorum sive supplementum bibliothecae patrum,* Parisiis, 1639, *Bibliotheca veterum patrum et auctorum ecclesiasticorum tomi novem*, Parisiis, 1624, *Chrestomathia patristicae grecae sive loci illustres ex antiquissimis Patribus graeci selecti*, Vratislaviae, 1739, *Catena Patrum graecorum in S. Joannem*, Antverpiae, 1630, *Expositio Patrum graecorum in Psalmos*, Antverpiae, 1643—1646, Corderius B. et Possinus P. *Symbolae graecorum Patrum in Matthaeum*, Tolosae, 1646—1647, Ittigius L.T. *Bibliotheca Patrum Apostolicorum graeco-latina*, Lipsiae, 1699, Athanasius Magnus episc. Alexandrinus, *Opera, quae re-*

2. Неперервністю цієї традиції через літургію і комплекс аскетичних та агіографічних текстів писемної традиції *Slavia orthodoxa*, що сприяли засвоєнню візантійської культури і поширенню фундаментальних понять християнського неоплатонізму [15].

Тому — хоча в окремих випадках можна говорити навіть про *прямі* [16] джерела і цитати — виклад наш буде присвячений пошукові спільного тла, заснованого на неоплатонізмі, що об'єднувало б українського філософа з візантійською чернечо-аскетичною традицією (*Apophthegmata Patrum*, Псевдо-Макарій, Евагрій, Єфрем Сирин, Йоан Листвичник) та з авторами, цитованими у біографічному творі М. Ковалинського. Адже неоплатонічний елемент проник у філософію Сковороди через посередництво його богословських *auctoritates* і, отже, був засвоєний у трансформованому в богословському аспекті вигляді.

З цього приводу варто уточнити, що наша розвідка робитиме наголос на тих аспектах творчості Сковороди, які, хоч торкаються *також* питань філософського плану, як-от проблема пізнання чи питання відносин між Богом і природою, все ж залишаються в межах, визначених міс-

---

periuntur omnia, Parisiis, 1627, Augustinus (divus Aurelius) episc. Hipponensis, *Opera omnia*, Parisiis, 1586, Basilius Magnus (s.), *Opera omnia, quae ad nos extant*, Basileae, 1566, Clemens (s.) presb. Alexandrinus, *Opera graece et latinae quae extant*, Coloniae, 1688, Ephraim Syrus graece, E cod. Mss. *Bodleianis*, Oxoniae, 1708; Gregorius (div.) Magnus, Papa, *Omnia opera quae extant*, Antverpiae, 1572, Gregorius (div.) Nazianzenus cognomine Theologus, *Opera graece et latine*, Lipsiae, 1690, Gregorius Nyssenus, *Opera graece et latine*, Parisiis, 1638, Hieronymus presb. Stridonensis, *Opera omnia cum notis et scolii*, Lipsiae, 1684, Ioannes Cassianus, *Opera omnia*, Atrebati, 1628, Ioannes Chrysostomus, *Opera omnia in duodecim tomos distribuita*, Francofurti ad M. 1697—1698, Macarius Magnus Aegyptius, *Opuscula nonnulla et Apophthegmata; Homiliae*, Lipsiae, 1714, Maximus, S*cholia in eos B. Dionysii libros qui extant*, Parisiis, 1562. Як сказано в попередній виносці, в бібліотеці Академії зберігався також примірник *opera omnia* Філона: *Philonis Iudaei omnia quae extant opera*, Francofurti, apud Jeremiam Schrey et J.G. Conradi, 1691 (див. Систематический каталог 1890; Крыловский 1896). Склад бібліотеки Харківської колегії, де Сковорода викладав між 1759 і 1764 рр., описано у двох реєстрах, датованих 1753 і 1769 рр. В останньому зазначено 1669 томів латинською мовою, серед яких Святе Писання та патристичні твори (див. Сумцов 1888; Каганов 1962; Ісаєвич 2002).

[15] Про поширення патристичної та ісихастської літератури на східнослов'янських теренах див. Гумилевский 1859; Будилович 1875; Архангельский 1889—1890; Пономарев 1894—1898; Сперанский 1904; Мещерский 1964; Прохоров 1968, 1974; Гранстрем 1974.

[16] Крім уже наведеного списку Отців (ПЗ II, 34), у корпусі Сковороди є три прямі посилання на Августина (ПЗ I, 88; ПЗ II, 36, 393); два на Григорія Назіанзина (ПЗ I, 339; ПЗ II, 203); одне на Василія Великого (ПЗ I, 125); два на Йоана Золотоустого (ПЗ II, 215, 375); по одному на Максима Сповідника (ПЗ II, 387); Ізидора Пелусійського (ПЗ II, 113), Евагрія Понтійського, з розлогою грецькою цитатою з *Rerum monachalium rationes* (ПЗ II, 313) та Ніла Анкирського, якому Сковорода приписує авторство *De octo spiritibus malitiae* Евагрія (ПЗ II, 94).

тикою і аскетизмом східної традиції [17]. З іншого боку, синтез між філософією та містично-релігійними питаннями часто спостерігався в українських барокових письменників, для яких поняття «богослов'я» [богомисліе] передавалося також з допомогою таких термінів, як «философское боговидѣніе», «Христова філософія» і «мудрость небесная» [18].

* * *

У нашій розвідці пошук відповідностей і текстуальних аналогій між творами українського мислителя та авторів, яких він найбільше любив, поміщається у чіткі інтерпретаційні рамки: поділ духовного шляху християнина на три частини — *praxis*, *gnosis* та *theoria* [19]. Цей поділ, типовий для східної Церкви, розглядає духовне життя як шлях вгору, структурований за етапами поступу.

Поняття *praxis*, якому відповідає найнижчий етап, окреслює практики для протистояння нападам Диявола, що усувають пристрасті, відповідальні за виникнення гріха. Далі — *gnosis*, якої може досягти лише відповідно очищений інтелект і яка поділяється на пізнання «я» та пізнання зовнішніх відносно «я» об'єктів: тварний статус цих двох різновидів пізнання дозволяє суб'єкту помічати сліди творця в об'єктах творіння. Врешті, поняття *theoria,* або споглядання Бога, становить останній етап цього шляху вгору. В ньому переважають дві константи: *поступ* від стадії максимального віддалення від Бога (гріх) до максимального наближення (споглядання) та *волітивна* і глибоко *динамічна* природа цього процесу, здійснення якого залежить від вільного вибору суб'єкта.

Теоретичний горизонт, який дозволяє розуміти повернення до Бога як *вертикальний* рух через різні онтологічні стадії — від менш автентичної до більш автентичної — це, звичайно, горизонт християнського неоплатонізму, до якого належать усі автори з масиву текстів, що їх читав Сковорода [20].

Метафізичну систему думки Сковороди можна описати з допомогою неоплатонічного образу стадій еманації. Універсальне Першоначало (Єдине) переходить у множинність, хоч і «залишаючись у самому собі як саме воно» (Beierwaltes 1994, 34), водночас те, що походить від Єдиного, повертається до свого джерела. Цей тріадичний рух спочивання — виходу — повернення (μονή-πρόοδος-ἐπιστροφή) може розглядатись як

[17] Про переважно релігійно-моральну природу спекуляції Сковороди див. також Лебедев 1894; Чижевський 2004 [1934[1]]; 2005 [1931[1]], 35—36 і Bilaniuk 1994 [1973[1]].

[18] Див. Ушкалов 2001, 20.

[19] Див. Špidlík 1985.

[20] Загальне обговорення неоплатонізму та його християнських інтерпретацій, серед численних доступних монографій, подано у працях фон Іванки (von Ivánka), 1964 і Герша (Gersh), 1978.

основоположний закон всесвіту. Сходження божественного світла, що втілюється у світі через Логоса-Христа, зменшує його силу, доки вона не вичерпається у темряві матерії. Темрява ця, у свою чергу, піднімається до джерела, з якого походить, і занурюється у світло аж до перетворення на світло її самої. Таким чином, низходження світла в іншість земного чуттєвого світу є також піднесенням іншості до єдності аж до її повного розчинення: справді, сходження Бога у світ речей компенсується екстатичним піднесенням людини до самого Бога.

Іншими словами, світ відчутних предметів і світ Бога складають разом автономний всесвіт, що регулюється власними законами і структурами, яким дано встановлювати між собою відносини взаємного зв'язку через взаємодоповнювальні жести піднесення та сходження. Перший — це жест суб'єкта, який вирішує піднятися над тліном земного, щоб на шляху від *praxis* (іншості) до *theoria* досягти містичної єдності з Богом. Другий є еманаційним актом Єдиного-Бога, який через свою іпостась Логоса-Христа сходить до найвіддаленіших відгалужень матерії. Ця онтологічна схема «виходу» і «повернення» — яку фон Іванка у своїй праці *Plato christianus* визначив як систему «систол і діастол» — становить основу всієї думки Сковороди і окреслює рамки всього її змісту.

Однак тим, що відрізняє цю християнізовану версію платонізму і неоплатонізму від її «поганських» відповідників, які проповідують божественність душі *a priori*, є вільне тяжіння «я» до власного джерела, з яким воно пов'язане відносинами *аналогії* (творіння «на образ і подобу» [κατά τόν εἰκών καί καθ'ὁμοίωσιν], Бут. 1:26), але не тотожності. Адже тотожність ця, яка у східному богослов'ї відповідає стадії *theosis*, досягається через невпинне духовне вдосконалення, про що свідчить тріадична послідовність *praxis-gnosis-theoria*.

* * *

Розглядаючи на тлі духовного переходу від *praxis* до *theoria* чергування діастолічних і систолічних рухів, яке становить шлях неоплатонічного Єдиного, ми простежимо *поступ* суб'єкта Сковороди до єдності з Богом.

У другому і третьому розділі аналізуватимемо боротьбу віруючого, або *praxis,* з підступами демонів, які намагаються відхилити шлях християнина від висхідної осі, вершиною якої є *theoria.* Зокрема, у другому розділі розглядається образ з діалогу «Брань архистратига Михаила со Сатаною» (1783 р.), де диявол постає як «крадій думок», і доводиться його походження від теорії Оригена (*Homilia in Numeros*, *De principiis*, *Homilia in Jesum Nave*) про інтелектуальну природу демонічної спокуси, яку згодом підхопив Евагрій (*De malignis cogitationibus*) та Отці пустині (Афанасій, «Життя Антонія») і яка стала спільним надбанням духовної традиції християнського Сходу.

Як ми спробуємо показати у третьому розділі, особливість *praxis* Сковороди полягає у тому, що вона збігається з *gnosis*: *оберігатись* від нападів Диявола означає також *дивитись усередину самих себе*, відповідно до подвійної семантики наказу з Второзаконня «Πρόσεχε σεαυτῷ» [Внемли себѣ], якому присвячена гомілія Василія Великого *Homilia in illud. Attende tibi ipsi* (PG XXXI, 1734—1744).

У четвертому розділі ми проаналізуємо способи, за допомогою яких суб'єкт, пізнаючи самого себе (*вдивляючись у себе*), прямує від стадії онтологічної втрати (вимір іншості) до стадії єдності. Зокрема, наш аналіз буде зосереджено на мовному вираженні переходу від стадії, на якій «я» ще становить предмет зовнішнього світу («*не-я*»), до стадії, на якій воно стає спочатку *відносним* суб'єктом, а потім суб'єктом *абсолютним* в єдності з трансцендентним першопочатком.

Діалектика «я» — «не-я» виражається за допомогою просторових термінів, як-от перехід від *зовнішнього*, в якому переважають іншість і змішування, до *внутрішнього*, якому відповідає ступінь максимальної індивідуації. Мовна побудова цієї просторової моделі ґрунтується на висловах біблійного походження — οἶκος θεοῦ з Бут. 28:17 і Павловій теорії *inhabitatio Dei* — в яких наголошується на контрасті між домівкою у значенні украй індивідуалізованого простору, також з онтологічного погляду, і зовнішнім простором у значенні місця змішування. Вирішуючи переміститися з одного місця в друге, що відповідає сходженню вниз чи підніманню по вертикалі, яка єднає Бога з матерією, суб'єкт динамічно творить власну етичну природу. Істина (буття *в* Бозі), таким чином, не дана *a priori*, а *динамічно* постає (*у русі*) внаслідок порівняння з оболонкою чуттєвих протиріч.

Перехід від предмету-«*я*» до інших предметів світу розглядатимемо у п'ятому розділі. Стосунки між суб'єктом і макрокосмом виражаються в низці переходів, які від рівня природного ведуть до здобуття надприродного рівня. Діалектика Бог-матерія, з якою має справу суб'єкт, що пізнає, тлумачиться у світлі візантійської естетики як протоманіфестація розламу між значущим і значенням. Це дозволить прояснити роль сковородинського філософа як посередника між мережею знаків, представленою матерією-текстом, в якому втілюється Логос, та мережею сутностей. Крім того, дія, з допомогою якої Сковорода-письменник творить систему-текст у діалогічній формі, коли суб'єкт спілкується з божественним з використанням символічної мови Біблії, така сама, що й дія, з допомогою якої Сковорода-філософ пізнає першопричини речей, відштовхуючись від природної матерії, іншими словами, *читаючи* її наче книгу, в якій Логос залишає свої сліди. Таким чином, Текст та Ідея вступають у відносини рівності, які великою мірою повторюють відносини еманування між Богом і Матерією. Вертикаль, що їх об'єднує, представлена письменником-філософом, який, проходячи її в обох напрямках,

пов'язує трансцендентне з іманентним. Шлях сходження — це *poiesis* або *втілення* Логоса. Шлях підйому — це філософія чи *інтуїція* Логоса. Сходження і підйом відбуваються через Логос, який, як Христос, слугує посередником між двома рівнями.

Шостий розділ, у якому розглядається *волюнтаристичний* характер інтуїції Логоса, відштовхується від притчі з трактату *Silenus Alcibiadis*, в якій розповідається про анахорета, зайнятого полюванням на птаха, якого неможливо впіймати. Вічне ухиляння предмету пошуку викликає у нього не фрустрацію, а відчуття зацікавленості та участі у пізнавальному занятті. Ключем прочитання, застосованим нами, щоб раціоналізувати парадоксальну природу цього аполога, є теорія ἐπέκτασις, або «протяжності вперед», у формі, опрацьованій Григорієм Ниським (*Vita Mosis*, *In Canticum*) та Максимом Сповідником (*Capita theologica*). Оскільки конечне створіння, занурене у простір і час, не може досягти Бога, який є безконечним і перебуває поза категоріями простору і часу, зовнішній рух, з допомогою якого створіння намагається подолати відстань, яка віддаляє його від Бога (що Максим Сповідник визначає терміном ἀεικινησία), оцінюється позитивно як знаряддя духовного *поступу*. Натомість зупинка руху, або *ситість* (оригенівське κόρος), збігається із зупинкою на шляху чесноти. Цей останній пункт теорії Григорія наявний у тих фрагментах корпусу Сковороди, де проповідується потреба «не пізнавати все», щоб уникнути відчуття нерухомості й нудьги.

Відштовхуючись від терміна «забава», що ним у притчі про анахорета названо це «полювання», у сьомому розділі ми проаналізуємо багатомовну лексику (церковнослов'янсько-греко-латинську), з допомогою якої Сковорода описує час, який слід присвятити споглядальній активності. Буде показано, що філософ дотримувався класичної і патристичної традиції, яка розуміла вільний від *negotium* час в *теоретичному* значенні, згідно з Оригеновою, а відтак Августиновою екзегезою Пс. 45:11: «Vacate et videte quod ego sum Deus» («Оупразднитесѧ и разумѣйте якѡ азъ есмь Бїгъ»). Тобто земне *otium* [праздность] провіщає позаземне свято [праздник], під час якого суб'єктові дозволено *споглядати* Бога.

Одначе перед тим, як ми дістанемося до вершини, яку уособлює *theoria*, наше особисте сходження по вертикалі сковородинського космосу почнеться з самого низу. Тобто від огляду того, як Історія — у шатах літературної критики — трактувала творчість Сковороди.

Розділ I

АНОТОВАНИЙ ОГЛЯД КРИТИЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ СКОВОРОДОЗНАВСТВА. ЛІНІЇ РОЗВИТКУ І ПЕРСПЕКТИВИ

Дмитро Чижевський стверджував, що споглядальна система, розроблена Сковородою, є, за своєю суттю, радикально антитетичною (2004 [1934[1]], с. 10). Парадоксально, що головна проблема інтерпретації, що постає перед кожним, хто бажає зрозуміти творчість Сковороди, полягає не в складнощах її теоретичних аспектів, а у вкрай суперечливому і непослідовному характері безмежної критичної літератури, яка постала протягом останніх двох століть довкола постаті поета-філософа.

Суперечливість і непослідовність — це дві ознаки, якими великою мірою можна охарактеризувати ту низку соціальних, історичних і політичних переворотів, які позначили ці двісті років сковородознавства, та зміни в інтерпретативному сприйманні, що супроводжували ці події. Впродовж цього періоду лінія, що представляє шлях критики й інтерпретації спадщини українського філософа, знала моменти незвичайної сили, періоди спаду, знегод, мовчання, роздвоєння і, врешті, нові періоди розквіту.

На цьому шляху, подеколи болісному, для об'єктивної оцінки комплексу наявного критичного надбання особливе значення мають дві події: виникнення Радянського Союзу, яке безпосередньо призвело до збільшення теоретичного і методологічного розриву між дослідженнями в Росії й Україні та дослідженнями на Заході, і його розпад. Поряд з цими двома протилежними чинниками є й інші історичні вузли — звісна річ, менш травматичні — довкола яких відбувається значне зосередження критичних студій, присвячених філософу, і причини цього ми спробуємо показати у цьому розділі.

ПОЧАТКИ (1794—1893)

Протягом майже століття після його смерті в 1794 році постать Сковороди залишалася ніби оповита тінню. Хоч у Східній Україні його діалоги і пісні поширювалися в рукописній формі ще за життя філософа і були добре відомі таким особистостям, як Іван Котляревський, Григорій Квітка-Основ'яненко і Тарас Шевченко (Ушкалов 2006, 149), однак до

кінця XIX ст. про нього писали мало, часто в не надто похвальній, навіть майже відверто зневажливій формі, і твори його не мали жодного систематичного поширення.

У 1798 році масон і колишній студент київської Академії М.І. Антоновський анонімно опублікував у Санкт-Петербурзі твір «Наркісс» у збірнику «Библиотека духовная»[21]. Вісім років потому, 1806 року, в журналі «Сионский вестник» вийшов етичний трактат «Начальная дверь ко христіанскому добронравію», який Сковорода написав 1768 року, коли викладав катехизис у Харківській колегії.

Через тридцять років, у 1837 році, видавництво «Человеколюбивого общества» публікує у Москві діалоги «Бесѣда двое» (1781 р.), «Кольцо» (1772 р.) і «Убогій Жайворонок» (1787 р.). Останнім побачив світ у московських видавництвах твір «Брань архистратига Михаила» (1783 р.), опублікований 1839 року з деякими скороченнями, внесеними цензурою. Це спорадична серія видань, у якій складно виділити провідний критерій тематичного чи хронологічного типу. Адже в творах «Бесѣда двое» і «Кольцо» переважають метафізичні питання. Твір «Убогій Жайворонок» є трактатом естетично-педагогічного спрямування. Натомість «Брань архистратига Михаила» становить складну есхатологічну візію апокрифічного походження. Після цього було санкт-петербурзьке видання 1861 року, а потім перерва аж до 1894 року, коли побачила світ перша відносно повна публікація творів Сковороди за редакцією Д.І. Багалія.

Так само фрагментарними і непослідовними є згадки про Сковороду в публіцистиці XIX ст. Об'єднує їх загалом негативне судження, що сформувалося довкола творчості філософа, яку вважали «дивною», «немодною», «схоластичною». Першим згадав ім'я Сковороди в 1816 році В. Маслович у розвідці, яка, однак обмежувалась розглядом його байок. Невдовзі після цього виходять статті Г. Гесса-де-Кальве (Gustav Hess de Calvè) й І. Вернета (Jean Vernet) (1817 р.) та І. Снегірьова (Снегирев 1823). В усіх випадках життєпис філософа — самотнього і юродивого — викликає, схоже, більше зацікавлення, ніж його споглядальна система, сприяючи таким чином утворенню інтерпретаційного кліше, яке в своїх основних рисах збережеться без змін до кінця 60-х років минулого століття.

З другого боку, ця критична позиція, схильна виривати постать Сковороди з контексту через перебільшення його культурної автономності (чи *винятковості*) стосовно його доби, тісно пов'язана з упередженням щодо браку оригінальності Києво-Могилянської дидактичної програми, де, як ми знаємо, філософ навчався понад десять років.

Першим, хто заперечив інтерпретативну парадигму, яка наголошувала на *ексцентричності* біографії Сковороди, нехтуючи підходом нау-

[21] Про популярність творчості Сковороди в масонських колах див. Іваньо 1983, 100; Ушкалов 2006, 150.

кового типу до творчості філософа, був учений молдовсько-польського походження А. Гиждеу (A. Hâjdeu) [22]. У 1833 році він зробив спробу, але безуспішно, видати сім томів творів Сковороди [23] і присвятив принаймні три розвідки уважному розглядові літературного і філософського надбання цього, як він писав, «народного мислителя» [народный мыслитель]. Термін цей, вперше вжитий на сторінках «Телескопа» 1831 року, чотири роки потому викликав палке заперечення О. Євецького у сатиричному додатку «Молва» (Евецкий 1835), що виходив тоді під керівництвом Бєлінського, і відгук цей фактично започаткував традицію відкритої ворожості радикальних інтелектуалів і західників до філософії Сковороди.

У 1833 році «Одесский вестник» опублікував есе А. Гиждеу «Сократ і Сковорода», а два роки потому «Телескоп» виділив місце для його чималої розвідки «Григорий Варсава Сковорода. Историко-критический очерк» (Гиждеу 1835). Аналіз Гиждеу основується здебільшого на ідеї глибоко *слов'янського*, народного [24] субстрату творчості філософа, яку автор протиставляє «європейському» Ломоносову, та на аналогіях з етикою і гносеологією Сократа. Саме цьому аспектові, який виник у гострій полеміці з приводу визначення «український Діоген», що його дали Гесс-де-Кальве, Вернет і Снегірьов (і в якому слід вбачати спробу підпорядкувати понадісторичну за своєю суттю природу філософської побудови Сковороди раціям ідеології Росії доби Ніколая I), судилося стати однією з понятійних підвалин новітнього сковородознавства. Відкрито заперечував його лише П. Житецький (1919 р.). Цей аспект радикально вплинув на погляди Ф. Зеленогорського (1894 р.), який першим помістив думку Сковороди в русло античної філософії.

Попри деякі явні містифікації — зокрема внаслідок радикальної русифікації, якій був підданий філософ, значуще перехрещений на «російського Сократа» [25] — праці Гиждеу вперше надали сковородознавству науковий характер. Крім того, вони започаткували слов'янофільське ба-

---

[22] Молдавською — Haşdeu. Для цілісного бачення постаті А. Гиждеу див. вступ Л. Ушкалова і С. Вакуленка (2002, с. 233—254) до українського перекладу останньої праці молдовського науковця: «Завдання нашої доби: наука Григорія Савича Сковороди, єдиного руського філософа, в екзегетично-систематичному викладі».

[23] Згідно з румунською дослідницею М. Ласло-Куцюк (László-Kuțiuk 1965, 218), яка мала доступ до архівів Гиждеу, насправді він мав у своєму розпорядженні лише діалог «Наркісс», трактат «Жена Лотова», «Брань архистратига Михаила» та «Пря бѣсу со Варсавою».

[24] Ю.В. Шевельов (Shevelov 1994 [1991[1]], 121) називає це судження «a myth […] that prevents any objective study of his life and work» — «міфом […], який перешкоджає будь-якому об'єктивному дослідженню його життя і творчості».

[25] Про паралелізм Сократ—Сковорода див. також Хирьяков 1897, 129—134; Эрн 1908, с. 56—59.

чення творчості українського філософа, яке становить невід'ємну частину новітнього міфу Сковороди, популяризованого завдяки широковідомому тлумаченню В. Ерна [26].

ПЕРШЕ ПОВЕРНЕННЯ (1893—1928)

Кінець XIX і початок XX ст. відзначаються несподіваним зростанням зацікавлення постаттю Сковороди. У 1894 році, через сто років після смерті філософа, в Харкові побачило світ перше видання його творів за редакцією Д.І. Багалія (Сковорода 1894).

У 1912 році, цього разу у Петербурзі, виходить інше видання його творів, за редакцією В. Бонч-Бруєвича (Сковорода 1912). Порівняно з виданням Д. Багалія, збірник за редакцією Бонч-Бруєвича містить відмінності у діалогах «Книга Асхань», «Израильскій змій [*Silenus Alcibiadis*]», «Наркісс», «Потоп зміин», «Начальная дверь ко христіанскому добронравію» та у «Житті» Сковороди, написаному М. Ковалинським, яке вже публікувалося 1886 року на сторінках «Киевской старины» (Ковалинский 1886). Відмінності ці описані упорядником у низці коротких пояснювальних приміток, розміщених у друкованому виданні перед відповідними рукописами (Бонч-Бруевич 1912) [27].

У зв'язку з більшою доступністю творів Сковороди, починаючи з 1894 року, виходять принаймні тридцять статей і монографій, присвячених філософові. Серед них варто згадати праці Д. Багалія, опубліковані в «Киевской старине» наприкінці XIX ст. (Багалій 1895), та його монументальну монографію «Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода», яка вийшла друком 1926 року в Харкові; монографію В.Ф. Ерна «Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение», опубліковану в Москві 1912 року; виданий в Одесі 1923 року збірник есе «Памяти Г.С. Сковороди (1722—1922 рр.)»; статті О.Я. Єфименко (1894), Ф.О. Зеленогорського (1894) та М.Ф. Сумцова (1927), який першим, за словами І.Я. Айзенштока, «з головою пірнув у глибоке море українського літературного бароко» (1923, с. 210), привертаючи увагу до *українськості* філософа [28].

На противагу підходові Сумцова, який ще до Чижевського вважав, що надбання українського бароко становить один з критеріїв аналізу творчості Сковороди, тлумачення В. Ерна [29] — автора двох розвідок про

[26] Про «народного філософа» Сковороду див. також Русова 1894, Аскоченский 1856.

[27] Порівняльний аналіз цих двох видань див. у Strumiński 1994, 215—219.

[28] Див. Сумцов 1926, насамперед розділи, присвячені порівнянню Сковороди, Туптала і Герасима Смотрицького. Есе М.Ф. Сумцова «Св. Дмитрій Ростовський і Сковорода яко провідники розуму» з сучасних позицій розглядав Л. Ушкалов (2007, с. 177—196).

[29] Про Ерна див. Zenkovsky 1953, 918 і Horowitz 1997, 97.

Розміні і Джоберті, незавершеної монографії про Платона та деяких статей у радикальному антизахідному дусі (Эрн 1914) — зосереджується на понятійній осі «слов'янофільство—сократизм», запозиченій від А. Гиждеу. Ерн сприймає українського філософа як апологета слов'янсько-православного Логоса (у цьому випадку *російського*) проти прогресуючої механізації західної раціональності; через цю позицію неокантіанець С. Франк звинуватив його у «філософському націоналізмі» (Франк 1910)[30]. Проти постульованої Ерном належності філософії Сковороди до російської культури висловився також М. Сріблянський (1913), який чітко вказав на контраст між слов'янофільським «колективізмом» та індивідуалізмом філософії Сковороди.

Ерн (Эрн 1912, 124), зокрема, заперечує, що українське (а точніше київсько-могилянське) культурне середовище мало будь-який вплив на Сковороду, вибудовуючи довкола постаті філософа особливий *романтичний* міф, безпосереднім наслідком якого стало перебільшення моменту суб'єктивного самовизначення інтелектуальної особистості [31].

Ернова інтерпретація теоретичного кістяка світогляду Сковороди має платонічне і дуалістичне спрямування. Зв'язок, який встановлюється між невидимим і видимим космосом, відображає, за Ерном, зв'язок Платонової форми (*ейдос*) і матерії. Діалектичний зв'язок, що єднає *буття* (форму) і *суще* (матерію), якому приписуються сильні *меонічні* риси (Эрн 1912, 264), характеризується абсолютним дуалізмом і не може жодним чином привести до примирливих результатів. Адже останні немислимі за належності одного з двох діалектичних полюсів (матерії) до сфери небуття (*там само*).

Існування генетичної спорідненості між творами Сковороди і Платона постулював раніше також Ф.О. Зеленогорський (1894, с. 222), який, як і Ерн, перебував під впливом рефлексії Гиждеу з приводу сократизму Сковороди. Згідно з Зеленогорським, платонівськими є онтологічна перевага невидимого космосу над видимим, визначення душі як *perpetuum mobile* і тяжіння до діалогічного жанру (*там само*). Із Зеленогорським полемізував Г.Г. Шпет, заперечуючи можливість безпосереднього впливу думки Платона на антропологію Сковороди, для якої він застосував термін «християнізований платонізм» (Шпет 1922, 88). Тлумачення Д. Багалія також орієнтоване на платонізм, на його думку, теорія Сковороди

[30] У не позбавленому полемічних мотивів есе про Сковороду-філософа (1922, с. 69—70) Г.Г. Шпет назвав монографію Ерна блискучою, талановитою книгою, яка, однак, має небагато спільного зі справжніми ідеями українського філософа. Він наголошує, що Сковороду складно зарахувати до логізму Ерна, оскільки його думка не має власне філософських характеристик (*там само*).

[31] Проти цього аспекту монографії Ерна першим висловився М. Сумцов (1918, с. 42). Див. також Іваньо 1983, 56.

про два начала (*матерію* і *форму*) має моністичні, а не дуалістичні акценти (1926, с. 395).

Дуже ретельну інтерпретацію платонізму Сковороди здійснив В.П. Петров в есе 1927 року, наприкінці періоду, який можна означити як перше «відродження» Сковороди[32]. Петров, який обмежив своє поле дослідження онтологічною проблемою, зокрема розглядом зв'язку між матерією та формою, докладно і точно описує аналогії між системами Сковороди і Платона, ілюструючи взятими з відповідних текстів конкретними прикладами подібності термінологічного і символічного характеру[33]. Аналіз Петрова завершується спростуванням тези Ерна про абсолютний дуалізм Сковороди, він віддає перевагу компромісному визначенню «монодуалізм» (Петров 1927, 38), зближаючись із моністичною позицією Багалія.

Від дуалістично-платонічної моделі суттєво відступає, натомість, О.Я. Єфименко, яка вважає систему Сковороди пантеїстичною, з деякими суттєвими подібностями до системи Спінози (1894a, 1894b)[34].

Цей перший, інтенсивний період української сковородіани, відлуння якої, завдяки деяким дослідникам в еміграції, було відчутне також у Західній Європі[35], закінчився близько 1928 року. Впродовж 30-х і 40-х років, аж до початку хрущовської відлиги в Радянському Союзі, «християнізований платонізм» Сковороди не був бажаним предметом дослідження. Спорадичні згадки в публіцистиці та академічних виданнях того часу обмежувались у кращому випадку байками і педагогічною діяльністю мислителя (Бугайко 1944; Даденков 1947; Бендриков 1951).

З другого боку, у ті роки не бракувало також спроб одягти українського філософа у шати емпіріокритицизму і перетворити його на одну з ікон радянського пантеону (Єневич 1946; Дмитерко 1951). Ця остання тенденція набуде свого повного теоретичного розвитку впродовж 60-х років.

ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ

Поки в СРСР сковородознавча критика була змушена мовчати, один з найбільших внесків у розуміння світогляду українського філософа зробив у Празі й Німеччині емігрант Д. Чижевський.

Дмитро Чижевський — гегеліанець, шанувальник Гусерля і Гайдеггера, курси якого він відвідував у Марбурзі, глибокий знавець бароко-

[32] Статтю схвально оцінив Чижевський (2004 [1934[1]], 44), який рецензував її двічі (1929a; 1929b).

[33] Про аналогії між платонічною символічною системою і системою Сковороди (особливо стосовно образів «дерева» і «тіні») див. також Эрн 1912, 256.

[34] Див. також Ohorodnyk 1934. Про «спінозизм» Сковороди часто твердила радянська критика (див., наприклад, Нічик 1972a, 1972b). Про пантеїзм Сковороди писав ще І. Франко (Франко 1895).

[35] Див. von Besobrasof 1912; Mirčuk 1928; Oljančyn 1928.

вої культури[36] — усі свої фундаментальні праці про Сковороду написав наприкінці 20-х — у 40-х роках минулого століття. У 50—70-х роках, після переїзду до Гейдельберга публікації про Сковороду стали спорадичними, вийшли лише дві розвідки — 1968 і 1974 року.

Перші праці, «Сковорода и немецкая мистика» та «Философия Г.С. Сковороды», побачили світ 1929 року. Далі майже щороку з'являлися статті — всі опубліковані в престижному журналі *Zeitschrift für slavische Philologie* — присвячені аналізові стосунків між Сковородою і німецькою містичною традицією (Сілезіус, Вайгель, Беме, Екгарт) (1930, 1935), східною патристикою (1935), філософією та алегорезою Філона (1933)[37]. До студій, покликаних дослідити філософський характер творчості Сковороди, додалися дослідження його поезії й байок, літературної мови та зв'язків із символічно-емблематичною бароковою традицією (1934, 1936, 1937, 1941). Вершиною цього критичного доробку є монографія «Фільософія Г.С. Сковороди», опублікована у Варшаві 1934 року, передрукована німецькою 1974 року з деякими змінами у структурі та змісті під назвою «Сковорода: письменник, мислитель, містик» (*Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker*)[38]. Теоретичні засади, що лежать в основі цієї праці, яка мала фундаментальний вплив на західне сковородознавство і досі залишається вагомою й актуальною, можна викласти так. Сковороду автор вважає останнім і найбільш цілісним представником культури українського бароко, яка за життя філософа сягнула вершини свого розвитку, а відтак поступилася місцем преромантизмові. Перехідна роль мислителя, який жив на зламі двох вузлових періодів українського літературного і культурного розвитку, зробила його, таким чином, центральною постаттю духовної історії країни[39]. Думка Сковороди черпала життєву силу з символів і знаків барокового світу, брала з них образи і фігури, які, перенесені в живе тіло його творів, перетворювались на *міфологеми*. У втіленні своєї думки в символічних формах Сковорода був водночас сином доби

[36] Вичерпну біографію цього великого славіста див. у Pritsak, Ševčenko 1977 і Ушкалов 2003.

[37] У пізніші роки вплив Філона на онтологію і нумерологію Сковороди вивчала румунська дослідниця М. Ласло-Куцюк (1990, 1991). Її дослідження езотеричної нумерології справили помітний вплив на С. Бондаря (2003).

[38] Порівняно з версією, опублікованою у Варшаві 1934 року, німецьке видання містить розділ, присвячений біографії Сковороди, і розлогіші цитати з німецьких містиків. Проте бракує покажчиків з символами і алегоріями й розділу, присвяченого «українськості» філософа. Англійський переклад перших двох розділів *Dichter, Denker, Mystiker (The man and his fate, The principles)* опубліковано у Marshall, Bird 1994, с. 1—62.

[39] Першим, хто підкреслив значення Сковороди як постаті, що освячує перехід від «старої» до «нової» України, був І. Франко (1895).

бароко і спадкоємцем досократівської традиції, яка приписує Логосу міфічно-символічні риси.

Спосіб, у який думка Сковороди формулює свої постулати про світ, є діалектичним. Він породжує тріадичні ланцюжки теза-антитеза-синтез і пари протилежностей, які співіснують пліч-о-пліч, скасовуючи одна одну (2004 [1934[1]], с. 43). Діалектика Сковороди, заснована на використанні антитези, становить, у свою чергу, явище штучне, на якому «прищеплено» неоплатонізм Плотіна і Прокла, християнізований платонізм Отців Церкви і, не останнім чином, суперечливий і парадоксальний стиль німецької містики середньовічної та модерної доби. У творах Сузо, Вайгеля, Беме та Екгарта Чижевський виявляє густу мережу типологічних паралелей до філософії Сковороди — у плані стилю, набору символів і метафізичних основ (вічність світу і матерії, центральність «внутрішньої людини»). Останнє визначається, по суті, як форма містичної думки, метою якої є єднання з Богом[40].

Теза Чижевського про зв'язок Сковороди і німецької містики, неприйнятна для радянської науки, викликає питання і серед західних дослідників. Ю. Шевельов, який не заперечує переконливість наведених Чижевським прикладів, небезпідставно стверджує, що частину аналогій між Сковородою і німецькими містиками можна пояснити простіше, а саме — спільним впливом Біблії (1994 [1991[1]], с. 98). Подібні сумніви висловила також Н. Пилип'юк (1997b, с. 128), для якої знайомство Сковороди з німецькою містикою залишається фактом «гіпотетичним»[41].

ДРУГЕ ПОВЕРНЕННЯ (1960—1970)

Якщо повернутись знову до Радянського Союзу, то можна побачити, що перші позитивні ефекти хрущовської відлиги торкнулись, схоже, також постаті Сковороди. Звичайно, той факт, що про українського філософа знову заговорили після періоду замовчування, на яке він був при-

[40] Посилання на німецьку містику були майже на кожній сторінці «Філософії», тому зайве наводити тут якісь вказівки. Слід згадати, що саме І. Франко першим звернув увагу на містичну природу думки Сковороди, але він не зосереджувався на бароковій формі його трактатів та їх багатому символізмі. Про Франка як критика Сковороди див. Ушкалов 2007, с. 381—394.

[41] Послідовницею «німецького» погляду, започаткованого Чижевським, є Ірина Гузар (1995; 1999), яка вирішила поширити свій метод дослідження на впливи «нової німецької філософії» (Лейбніц) на Сковороду. Проте приклади, наведені нею на користь такого впливу, малопереконливі (передусім бракує доказів того, що Сковорода справді знав Лейбніца, хоч він і був, звісно, обізнаний з лейбніцівсько-вольфівською системою, яка була панівною в Харківській колегії у середині XVIII ст.), і дослідниця, схоже, не бере до уваги той факт, що аналогії між Сковородою і Лейбніцом можуть вказувати на використання ними спільних джерел (*in primis* платонічних).

речений у сталінську добу, не означає об'єктивності чи новаторства висловлювань про нього. Безперечно, порівняно з порожнечею 1929—1955 років, принаймні щось зрушило з мертвої точки, однак цей кволий критично-теоретичний поступ дав плоди лише починаючи з 70-х років, коли було опубліковано, у багатьох випадках після років затримки через цензуру, деякі з найблискучіших творів, присвячених постаті філософа.

Першим виданням, через рік після XX з'їзду, була монографія Т.А. Білича (1957) «Світогляд Г.С. Сковороди». В аналізі Білича теолог, містик і християнський платонік Сковорода, як його описувала критика досталінської доби, зникає, щоб дати місце щонайменше спірному образові «матеріаліста й атеїста», поміщеного в середовище православ'я (включно з тлумаченням Біблії) з метою знищення системи «зсередини». Позиції, аналогічні підходові Білича, зустрічаємо кілька років пізніше в праці «Мировоззрение Г.С. Сковороды» П.С. Шкуринова (1962), який називає систему, опрацьовану Сковородою, «пантеїстично-матеріалістичною» (с. 55). Від загальної оцінки в матеріалістичному руслі не відступає також монографія М.П. Редька, що вийшла у Львові 1967 року.

Натомість, згідно з І.А. Табачниковим, який присвятив філософові кілька праць і був упорядником повного видання його творів, опублікованого в Києві в 1961 році (Сковорода 1961), матеріалізм Сковороди є результатом тривалого хитання між матеріалізмом та ідеалізмом, діалектикою і метафізикою; і шлях цей, на думку Табачникова, поєднує його з Аристотелем (Табачников 1956, 29; Сковорода 1961, XIII). Ясна річ, Табачников волів ігнорувати суттєву теоретичну неблизькість Сковороді аристотелівської системи (з якою, тим не менш, він мусив стикатися під час навчання у Г. Кониського і М. Козачинського)[42] і, конкретніше, лише спорадичну наявність посилань на Аристотеля в його філософських працях[43].

Головна теза першої хвилі студій, опублікованих у постсталінському СРСР, полягала в приписуванні українському філософові атеїстичного

[42] Г. Кониський, «останній аристотелік» Києво-Могилянської академії і прибічник нових вольфівських течій, написав *Philosophia iuxta numero quatuor* (1746—1749 рр.); аристотеліком був також Козачинський, автор *Philosophia aristotelica ad mentem peripateticorum tradita* (1745 р.) [Ерчић 1980, 239]. Обидва вони були викладачами Сковороди: Кониський від 1746 до 1751 р., Козачинський — від 1739 до 1746 р. Про Кониського див. Кашуба 1972, 1979; про М. Козачинського див. монографію В. Ерчича (Ерчић 1980). Про внесок Козачинського у створення філософської лексики слов'янської мови див. Vakulenko 2004.

[43] Останній пункт відмітила ще в радянську добу В.М. Нічик (1972b, с. 50). Аристотелівське походження таких використовуваних або коментованих Сковородою виразів, як *ars perficit naturam* (ПЗ I, 117), *similem ducit deus ad similem* (ПЗ I, 130) та *Aristoteles haec dixerit: Homo solitarius aut bestia est fera, aut deus* (ПЗ II, 230), не суперечить, однак, тому, що філософ явно віддавав перевагу платонічній (або платонізуючій) системі.

матеріалізму (або в кращому разі пантеїзму), однак не бракувало також спроб надати його постаті специфічних соціально-політичних конотацій, коли Сковороду описували то як філософа-просвітителя і «друга народу»[44] (Трахтенберг 1957, 653), то як просвітителя-демократа, який боровся проти феодального устрою (Табачников 1968, 411).

Перше інтерпретаційне кліше розвиває, *mutatis mutandis*, ідею, вже присутню в критиці слов'янофільського штибу XIX ст., яку тут можна підсумувати як переконання про невіддільність світогляду Сковороди від фактів його біографії, головною рисою якої представлено її *винятковість*. Роки, проведені в Могилянській академії, подорожі до чужих земель, дидактичну діяльність як приватного вчителя та викладача Харківської колегії зумисно залишали поза увагою на користь романтичного факту мандрів, який, однак, стосується лише частини — причому *останньої* — життя філософа. Образ Сковороди як самоука, «друга народу» і противника дворянства постає, таким чином, крайнім вираженням методу дослідження, що воліє ігнорувати, подеколи через брак об'єктивних даних, проблематичні вузли біографії Сковороди, де найбільш інтенсивно виражаються його стосунки з *іншим*: могилянські роки[45], перебування при дворі Єлизавети, подорож за кордон.

НОВІ ПЕРСПЕКТИВИ (1972—1989)

У цьому сенсі студії, які побачили світ між другою половиною 70-х і початком 80-х, є рішучим кроком вперед у плані окреслення *іншого* та уведення Сковороди в новий контекст українського культурного середовища, зокрема києво-могилянського. У працях 1972—1985 років постать Сковороди аналізувалася *також* як взірець пізнавальних можливостей, що їх надавала дидактична програма Могилянської академії. До того часу програму цю побіжно описували як компілятивну версію матеріалу, який викладали в польських єзуїтських колегіях, у свою чергу орієнтованих на традицію першої (Тома Аквінський, Скот) і другої схоластики (Фонсе-

[44] Єдиним, хто наголосив на тому, що Сковорода ходив не в «народ», а відвідував родини дворян і поміщиків, був Г.Г. Шпет (1922, с. 68—69), хоч Чижевський (2004 [1934[1]], с. 190) також натякає на глибинний *аристократизм* філософії Сковороди. В. Шевчук у своїй монографії (2008 р.) вказує на невідповідність «народницької» інтерпретаційної парадигми також стосовно музичної культури Сковороди.

[45] Як побачимо нижче, систематичне вивчення могилянського надбання розпочалося лише в другій половині 70-х років, але, на жаль, не всі праці того часу були опубліковані. Серед них дослідження П. Сотниченка про книжкову колекцію бібліотеки Академії, надзвичайно важливе для кращого розуміння джерел філософії Сковороди, які було втрачено (див. Нічик 2003, 17). Вийшла друком лише невелика частина праць Сотниченка (див. Сотниченко 1972). Дослідження книжкового зібрання Могилянської академії див. у Charipova 2006.

ка, Суарес, Арріага, Ов'єдо)[46]. Ці студії становлять частину більшого явища, в рамках якого у ті ж роки з'явилася — завдяки дослідницькій групі у складі, зокрема, В.М. Нічик, Я.М. Стратій, М.В. Кашуби і В.Д. Литвинова — низка розвідок, присвячених популяризації і суттєвій критичній переоцінці культурного та філософського надбання могилянського закладу[47].

Серед студій, які сприяли розширенню перспективи дослідження доробку Сковороди, на окрему згадку заслуговують два збірники, видані 1972 року з нагоди 250-ї річниці народження філософа, «Від Вишенського до Сковороди» та «Філософія Григорія Сковороди». Попри важку атмосферу цензури у період публікації цих книжок[48], обидві містять безумовно цікаві тексти, серед яких варто згадати статті В.М. Нічик про могилянських «попередників» Сковороди (Нічик 1972a; 1972b). У них дослідниця вперше формулює гіпотезу, яку буде розвинуто в усіх її наступних працях (Нічик 2001; 2003), про те, що в Могилянській академії існували дві протилежні тенденції, загальні риси яких відображали теоретичний антагонізм між платонізмом православної традиції і спочатку аристотелічно-схоластичним, а відтак постаристотелічним (декартівсько-лейбніцівським)[49] раціоналізмом: 1. Аристотелічно-раціоналістська лінія (І. Гізель, Ф. Прокопович, М. Козачинський, Г. Кониський), коли дослідницькі зацікавлення скеровувалися переважно на логіку та філософію природи; 2. «Етично-антропософська» лінія, представлена Д. Тупталом, Сковородою і С. Тодорським, яка характеризується містичними і неоплатонічними впливами. Культурним орієнтиром останнього напряму виступає гностично-патристична традиція раннього християнства (Ориген, Климент Александрійський, Діонісій Ареопагіт) і руський неоплатонізм XVII ст. (*там само*)[50].

У 1972 році виходить також біографія Сковороди пера Л. Махновця (Махновець 1972), в якій автор точно реконструює, часто на основі не

---

[46] Критичний підхід до могилянського навчання спостерігаємо у Довга і Яковенко 2005.

[47] З-поміж численних робіт цієї групи див. Нічик 1972a; 1978; Кашуба 1979; Андрушко та ін. 1982; Литвинов 1984. Серед перекладів текстів, які досі були недоступні для критики, бо написані латиною, згадаємо, крім опису курсів філософії і риторики Могилянської академії (Андрушко та ін. 1982), також переклади філософських трактатів Г. Кониського (Кашуба 1979) і Касіяна Саковича (Нічик 1982).

[48] Складні умови, в яких були опубліковані ці дві роботи, описала В. Нічик (2003, с. 10).

[49] Про запровадження «нової філософії» в Могилянській академії див. Мірчук 1934 і Vakulenko 2004.

[50] Серед неоплатоніків XVII ст. слід згадати І. Копинського, автора «Алфавита духовного», Віталія з Дубна («Діоптра, сирѣчь зерцало», 1612 р.) і К. Транквіліона-Ставровецького («Зерцало богословіи», 1618 р.; «Євангеліє учителноє», 1619 р.).

оприлюднених досі документів, дати періоду, що його Сковорода провів у Києво-Могилянській академії, в Петербурзі при дворі Єлизавети (1742—1744 рр.) та за кордоном (1751—1754 рр.)[51]. Невдовзі після публікації книги, в якій постать і творчість Сковороди були позбавлені тієї інтелектуальної ізоляції, якою вони характеризувалися в попередніх біографічних спробах, автора звинуватили в «антиісторизмі» і «буржуазному націоналізмі» та звільнили з Інституту літератури ім. Т.Г. Шевченка. Подібні звинувачення були висунуті також на адресу одного з його захоплених рецензентів, О. Мишанича[52], а книгу не включили до бібліографічного списку літератури про Сковороду, опублікованого в Харкові того ж року (Беркович 1972).

Після звільнення від обмежень цензури біографія Махновця була нарешті гідно оцінена. Більше того, вона не втратила своєї актуальності, новизна опублікованих у ній архівних матеріалів має особливу цінність для сучасних науковців[53].

У тому ж 1972 році І.В. Іваньо, який разом з В.І. Шинкаруком був також упорядником повного видання творів Сковороди, що вийшло у Києві 1973 року, публікує в журналі «Філософська думка» статтю, що відступає від найпоширеніших у радянському сковородознавстві теоретичних настанов (Іваньо 1972b). Йдеться про аналіз взаємозв'язку між способами мовного вираження думки Сковороди — антитезами, метафорами, притчами, народними прислів'ями і приказками — та її теоретичним кістяком. Стаття, що налічує всього вісім сторінок, насправді є фрагментом більш розлогої розвідки, розпочатої наприкінці 60-х років, але з огляду на цензуру виданої лише 1983 року — «Філософія і стиль мислення Г. Сковороди» (Іваньо 1983)[54]. Незважаючи на ідеологічні обмеження, «Філософія і стиль» і далі залишається однією з найвагоміших праць для дослідників творчості Сковороди. Джерела і еволюція думки філософа докладно вивчені з діахронічного (класична культура, домогилянська філософія) (1983, с. 33—58) та синхронічного погляду (Києво-Могилянська академія) (там само, с. 106 *і далі*), і в цьому аспекті вчений користується теоретичними здобутками дослідницької групи під керівництвом В.М. Нічик. Крім того, з'являються обережні, але значущі згадки про роль Біблії як взірця (1983,

[51] Докладний перебіг періоду, проведеного Сковородою за кордоном, залишається нез'ясованим, оскільки в його діалогах і листах згадується лише Угорщина. Махновець висуває гіпотезу, що під час мандрів він мав також побувати в Австрії та Німеччині, провівши певний час у Галле (1972, с. 58).

[52] Рецензію Мишанича «Труди і дні Григорія Сковороди», яка ніколи не була опублікована в СРСР, вміщено в Мишанич 2004. Варто відзначити, що науковець підкреслює як велику перевагу факт контекстуалізації Сковороди в сучасному йому культурному середовищі (2004, с. 108).

[53] Див., наприклад, захоплену оцінку І. Валявко (2003 р.).

[54] Про долю цієї книги, яка була готова до публікації ще 1972 р., див. Нічик 2003, с. 10.

с. 70). І врешті, частина, присвячена стилю і лексиці, привертає увагу читача до явищ, які не надто відрізнялися від фактів, виявлених Чижевським під час аналізу «антитетичної» природи думки Сковороди та її залежності від барокової емблематики (див. вище).

Останньою значущою розвідкою, виданою в Радянському Союзі, є «Знаю человека» Ю. Барабаша (Барабаш 1989), яка, вийшовши у ключовому 1989 році, ідеально замикає епоху. Барабаш, харків'янин за походженням, приділяє багато уваги як аналізові біографічних матеріалів (для чого він великою мірою послуговується книгою Махновця), так і дослідженню філософської думки Сковороди. Порівняно з попередніми студіями, ця праця вирізняється деякими суттєвими новаціями, серед яких слід відзначити проведення численних типологічних паралелей між творчістю Сковороди і Гоголя[55], Достоєвського, Толстого, Шевченка, трактування під принципово новим — не ідеологічним — оглядом проблеми ролі Біблії у творчості Сковороди.

Книга Барабаша, багата матеріалом, позначена гостротою рефлексії, замикає параболу радянського сковородознавства. Після 1991 року, у який не випадково відзначається небачений пік публікацій, присвячених цьому філософові, шляхи західного і пострадянського сковородознавства знову сходяться.

1990—2013 рр.

Підбити підсумок останніх двох десятиліть сковородознавства — справа непроста. Якщо обмежитися цифрами, то кількість публікацій, присвячених філософу — збірники, монографії, статті, матеріали наукових симпозіумів — буквально подвоїлась, якщо не потроїлась.

Якщо перейти до якісного огляду матеріалів, найбільш значущі події в царині сковородознавства на слов'янських теренах зумовлені появою постаті Л. Ушкалова, про якого ми ще матимемо нагоду сказати більше, та виходом у 1992 році збірника, підготованого В.М. Нічик, «Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали». Великою заслугою дослідниці є те, що вона вперше представила українській громадськості деякі фундаментальні твори західного сковородознавства міжвоєнного періоду, серед яких вступ до «Філософії Г.С. Сковороди» Чижевського (Чижевський 1992) і частина есе, опублікованого німецькою в 1928 році, авторства Д. Олянчина — ще одного інтелектуала-емігранта, якого ворожо сприймала радянська критика (Олянчин 1992)[56].

---

[55] Про Сковороду і Гоголя див. також Čyževs'kyj 1968; Weiskopf 1994. Зокрема, Вайскопф вбачає у метафорі Сковороди про «ризи» як симулякр смертного тіла прообраз «шинелі» Гоголя.

[56] Слід зазначити, що лише 17 років до того Чижевський і Олянчин були названі «націонал-буржуазними емігрантами» (Головаха 1975, 94). Збірник містить, крім то-

Серед раніше не публікованих праць, вміщених у збірнику, слід згадати теоретично і методологічно оригінальну статтю О. Сирцової, присвячену етимології імен Бога (Сирцова 1992). Авторка, яка в пізніші роки займалася дослідженням зв'язків між творчістю Сковороди і гностичною традицією (Сирцова 2000; 2003), розглядає філософську етимологію Сковороди у контексті християнської «етимологічної традиції». Остання бере початок з патристичних рефлексій щодо євангельської етимології і тягнеться аж до новоправославної думки XX ст. (Сирцова 1992, 90). У всіх випадках ім'я Бога становить праоснову філософського етимону і коливається між апофатичною невизначеністю («той, хто є») і катафатичною визначеністю («природа») (там само, с. 91—92). Контекстуалізація божественної ономатології на тлі патристично-православної традиції сприяє, між іншим, усуненню непорозуміння щодо пантеїзму Сковороди (див. вище), про який зазвичай стверджували на підставі присвоєння Першопочаткові назви «природа» [57]. З другого боку, докладна історично-філософська реконструкція етимологічної процедури заохочує поширити цей метод на інші аспекти ономатології Сковороди, що досі перебували поза увагою, які стосуються багатих на образи параетимологічних утворень [58].

Починаючи з 90-х років, численні аспекти, яких торкався у своєму дослідженні Чижевський — наголошення на синтезі між античною культурою і культурою бароко; платонічна онтологія та її християнізація; алегорична екзегеза Писання — висвітлював один з найпроникливіших сучасних сковородознавців Л. Ушкалов. Як раніше Чижевський, але без вторгнення у простір німецької містики, Ушкалов розглядає Сковороду в межах ширшої філософської панорами, теоретичні межі якої простягаються від християнізованого платонізму Отців Церкви до неоплатонізму доби Відродження (Миколай Кузанський), а відтак сягають українського богослов'я барокової епохи. *Itinerarium in Deum* українського філософа тлумачиться як остання ланка, в часовому аспекті, українського барокового богослов'я та його символічного і понятійного репертуару. «Українськість» Сковороди полягає, згідно з Ушкаловим, у черпанні — часом безпосередньому, а часом за посередництвом відступів, що їх вимагає специфічний метод Сковороди, який передбачає «перетлумачення» даного образу — з сукупності топосів, які характеризують богословську спекуляцію руського бароко. Цей висновок Ушкалов запозичив, як

го, переклади статей А. Жуковського і К. Митровича, що вийшли у Франції впродовж 70-х років, а також фрагментів книги А.Е. Калюжного «Філософія серця Григорія Сковороди», виданої в 1983 р. в Канаді (Kaluzny 1983).

[57] Див. ПЗ І, 328.

[58] Про філософію лексики Сковороди див. також Руденко 1992; Мацько 1994; Вакуленко 1998; Гнатюк 2002.

визнає сам, з теоретичної спадщини одного з засновників українського сковородознавства М. Сумцова.

У рефлексії Ушкалова творчість українського філософа представлена, крім того, як свідомий синтез християнства і античної культури: згідно з синкретичною традицією, запропонованою апологетами і Отцями Церкви — зокрема Юстином і Климентом Александрійським[59] — тексти Сковороди зосереджуються довкола ідеї про існування «*безпочаткової* істини» [безначальная истина], яка виражається не горизонтально, у синхронічній площині, а *вертикально*, у вічності, і проходить незмінною різні втілення у феноменах (Ізраїль, Єгипет, Греція), становлячи їх архетип [первообраз].

В усіх вищезгаданих працях постать Сковороди вже не є якимсь унікумом у рамках української культурної історії — чи окремішнім явищем, що характеризується рисами людського та інтелектуального *юродства* — і знаменує зрілий синтез численних і різноманітних просторово-часових впливів: від літературної традиції Київської Русі до орнаментального стилю русько-українського бароко; від новолатинської літератури могилянського походження до платонічного і неоплатонічного містицизму патристичної та ренесансної традицій.

Говорячи про західне сковородознавство, слід згадати дослідження Н. Пилип'юк (1990; 1997a; 2004a; 2004b; 2008), яка серед перших включила українського філософа до контексту європейського гуманізму та латинської навчальної програми (*curriculum*) Могилянської академії. Згадаймо також збірник есе «Г.С. Сковорода: антологія критичних статей» *(H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles*), опублікований у Канаді 1994 року, спеціальний номер *Journal of Ukrainian Studies* 1997 року, присвячений українському філософу, і, врешті, недавню монографію Е. фон Ердман *Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722 – 1794)* (von Erdmann 2005).

Антологія, видана Канадським інститутом українських студій, є, ймовірно, найкращим збірником зі сковородознавства кінця століття[60]. Вона складається частково з невиданих праць, а частково — з передруків, і містить численні дослідження високого рівня, які єднає непов'язаність авторів з радянським і пострадянським контекстом. Крім перекладу англійською перших двох розділів праці *Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker*

[59] На синкретизмі Климента як моделі синкретизму Сковороди зосереджувалась також Н. Пилип'юк (Pylypiuk 1997a, 36) в своєму аналізі «Наркісса». Згодом канадська дослідниця (Pylypiuk 2004a) повернулась до проблеми божественної Мудрості, відданим ревнителем якої був Сковорода, займаючись досі не вивченим аспектом, а саме її іконографічним зображенням у домодерній Україні, і наголосила на важливості її осмислення в контексті неолатинської навчальної програми Могилянської академії (2004a, с. 400).

[60] Детальну рецензію цієї роботи див. у Pylypiuk 1997b.

Чижевського, якому присвячена книга, варто згадати передрук великої розвідки Ю. Шевельова про лексику Сковороди *Prolegomena to Studies of Skovoroda's Language and Style* (Shevelov [1991[1]] 1994).

У своїх *Prolegomena* до мови і стилю українського філософа Ю. Шевельов наголошує на теоретичній важливості систематичного вивчення біблійних і патристичних цитат для об'єктивної оцінки функціонального розподілу різних мовних компонентів (церковнослов'янських, російських і українських) у творчості Сковороди. Завданням реконструкції біблійних фрагментів має бути не тільки розрізнення між *власним* текстом і *цитованим*, але також розпізнання всередині цитати можливого *власного* тексту, наслідку впровадження автономних стилістичних складових до біблійного матеріалу (зокрема, й через несвідому неточність внаслідок мнемонічних помилок) (1994 [1991[1]], с. 99—101). Шевельов виділяє чотири типи свідомого переписування біблійного тексту своїми словами (пропущення, додавання, заміна, злиття) і висловлює думку, що свідомою метою таких модифікацій була корекція в полісемічному напрямі вже кодифікованих значень біблійного уривка (там само, с. 102—103)[61]. Відділивши церковнослов'янську і українську складову біблійного інтертексту, він переходить до обговорення досі нерозв'язаної проблеми, яким чином слід визначити кістяк мови Сковороди, і приділяє певну увагу попередньому описові багатомовності (церковнослов'янсько-греко-єврейсько-латинської) філософа. Думку Шевельова, що Сковорода писав російською мовою, якою говорили в Харкові і на Слобожанщині, прищепивши її до українського субстрату (1994, с. 129), недавно піддав сумніву Ушкалов (2006, с. 142). Він пропонує порівняти змішану мову Сковороди з російською мовою тогочасних харківських літераторів (С. Вітинського, В. Двигубського) і доходить висновку про *українську* природу мовної тканини Сковороди.

Головною новацією цінної монографії фон Ердман, яка присвятила філософу також кілька статей (von Erdmann-Pandžić 1989; 1990), є застосування пізньоренесансного поняття *philosophia perennis* як інтерпретаційної призми для аналізу синкретизму Сковороди. Трактат єпископа Кісамоса та хранителя Ватиканської бібліотеки Августина Стеуко *De perenni philosophia libri decem* (1578 р.), просякнутий ентузіастичним духом конкордизму, під впливом якого він наголошує на подібності між християнською релігією та ідеями античної філософії (Гермес, Орфей, Платон), було взято як модель, також лінгвістично-стилістичну, для спроби Сковороди примирити поганство і християнство[62].

---

[61] За аналізом літературної і духовної функції біблійних цитат у творах Сковороди, здійсненим частково під впливом методології, запропонованої Шевельовим, відсилаю до Bartolini 2012.

[62] Аналіз творчості Сковороди на тлі *prisca theologia* див. також у Bartolini 2008.

МАЙБУТНІ ПЕРСПЕКТИВИ

Аналіз останніх подій у слов'янському і західному сковородознавстві справляє враження, що воно тяжіє до міждисциплінарності. Спадщину українського філософа вивчають також історики, філологи, теоретики літератури, фахівці з історії релігії. Розширення методологічного спектру сполучається з тенденцією, поширеною ще від початку 90-х років, вважати творчість Сковороди *свідомим* синтетичним продуктом, у якому основні складові барокового світогляду зливаються з культурою пізньої античності, патристичною традицією і гуманізмом західного походження. Проте шлях досліджень залишається довгим і складним.

У статті зі знаковою назвою «Сковорода forever», вміщеній наприкінці збірника праць і рецензій, присвячених добі бароко (2007, с. 495), Л. Ушкалов дав такий перелік деяких усе ще нерозв'язаних пріоритетних завдань *сковородознавства* на наступні роки:

1. Вивчення богослов'я Сковороди (і особливо еклезіології, христології та біблійної герменевтики) у контексті патристичної думки.

2. Вивчення *lingua mixta* Сковороди, яке на сьогодні затрималося на стадії *Prolegomena* Шевельова від 1991 року. Зокрема, аналіз діакритики, що його здійснював лише Чижевський (1934 р.) на *єдиному* доступному йому фрагменті, міг би допомогти на об'єктивній основі встановити українськість мови Сковороди[63].

3. Потреба віднайти «затоплену Атлантиду» українського бароко, а разом з тим — частину широкого горизонту джерел, з яких черпав Сковорода.

4. Дослідження зв'язків творчості Сковороди і західноєвропейської культури XVI—XVIII ст.: ідей німецького протестантизму, з якими філософ, ймовірно, мав безпосередній контакт під час поїздки за кордон; польської і руської новолатинської літератури; польської барокової літератури.

5. Вивчення універсалій Сковороди (*cognatio*, *etc*) на тлі філософського арсеналу відомих йому авторів (Аристотель, Платон, Плутарх; патристика і друга схоластика).

У нашій праці сподіваємося заповнити принаймні частину цих прогалин.

---

[63] Вивчення діакритичних знаків у доступному йому фрагменті привело Чижевського до висновку, що Сковорода використовував українську систему наголосів (Čyževs'kyj 1934, 22). За систематичним дослідженням морфологічних особливостей мови Сковороди, проведеним з допомогою теоретичного методу, опрацьованого В.М. Живовим в його аналізі «гібридної церковнослов'янської мови», відсилаю до Бартоліні 2014.

Розділ II

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ДЕМОНОЛОГІЇ СКОВОРОДИ: ПСИХО-КОГНІТИВНИЙ ХАРАКТЕР СПОКУСИ

Згідно з патристичною рефлексією, народження демонів є плодом акту добровільного відходу від стану первісної єдності з Богом. Відхиляючи людський вибір у бік гріха, демони намагаються спотворити духовний шлях, який має привести людину до осягнення вищих реалій, протиставляючи «відмінність» (чи «іншість») «єдності» з Богом (Russell 1981, Monaci Castagno 1996). Проте платонічна концепція твердить, що Бог не наділив зло конкретним буттям. Цю ідею далі розвивали Климент Александрійський та Ориген. Зло визначається як брак буття (*De Principiis* II, 9, 2; *In Johannem* II, 17). Навіть більше, на думку Августина, зло не існує: це — privatio boni, тобто відсутність того, що повинно існувати (*De quaestionibus* LXXXIII, 21) (Russell 1981) [64].

У корпусі творів Сковороди діалектика між «відділенням», властивим демонічній дії, та «єдністю», притаманною Богу, дуже виразно виявляється в діалозі «Брань архистратига Михаила со Сатаною» (1783 р.), де диявольські дії зображено як «крадіж» на шкоду людини. У нашому аналізі ми спробуємо показати походження цього образу, що сягає Александрійської школи, та процес розширення і ресемантизації, якому він був підданий у тексті Сковороди. Як побачимо у цьому розділі, рівнозначність ця виводиться з оригінального екзегетичного контексту, з якого незмінним зберігається лише кінцевий результат — тобто прирівняння термінів «диявол» і «крадій» — і водночас включаються нові предикати, які характеризують предмет диявольської крадіжки, розширюючи семантичний спектр.

Предмети, залучені до розширення метафори, взяті, у свою чергу, з патристичної думки, насамперед з Оригена та Евагрія, і таким чином формується особлива мозаїчна структура, понятійні камінчики якої, початково розділені, тепер міцно скріпляються разом в одне текстуальне ті-

[64] Прийняття Сковородою типової для християнського неоплатонізму засади «несубстанційності» зла було висвітлено Л. Ушкаловим і О. Марченком (1993, с. 45) та О. Сирцовою (1992 р.).

ло. «Мозаїка» Сковороди витворюється як синтез деяких аспектів патристичної рефлексії про зло і його природу, з якого постає образ диявольської дії як сили, покликаної затримати процес повернення речей до Бога.

ДИЯВОЛ

У головній частині «Брани архистратига Михаила со Сатаною» (сама ця назва виявляє потребу сформувати сув'язну демонологічну рефлексію) [65] читач бачить перед собою цікаву спробу семантичного аналізу грецького слова διαβολή [наклеп] та проявів, передусім інтелектуальних, цього поняття в людському житті.

КЛЕВЕТА
Еллински — ΔΙΑΒΟΛΗ.
Римски — TRADUCTIO.

[…] «Клевета есть творить сладкое горким и вопреки; она есть тожде, что татьба; татьба крадет вещи, а Клевета Мысли. Мысль есть руководительница Человѣку и Путь. Дїавол, украв у Человѣка добрую мысль, перекидает будьто сѣть и препону чрез добрый Путь, а сим самым сводит и переводит его на путь зол. Вот почему еллински διάβολος, сирѣчь Переметчик, Римски же Traductor, сирѣчь Сводник, или Переводник, дано имя клеветнику; славянски же клеветать значит то же, что колотить, мѣшать горкое со сладким и вопреки. Сїе бывает тогда, когда на мѣсто сладкаго поставляется горкое и вопреки. Сей есть един Источник всѣх адских мук».

Текст супроводжується двома примітками автора:

a. Девятая Божественная Заповѣдь гремит: «Не лжесвидѣтельствуй». Сїе же есть тожде, еже: «Не клевещи». Ужасная клевета — творить Заповѣди Господни Трудными и Горкими. Сїе на Сердцѣ начертал Дїавол всѣм, презирающим Закон Божїй. О, раздерите Сердца ваша сїя, Ослѣпленныи.

b. Клеветный мрак есть Отец Лживости. Лжа же и Лесть есть Мати Грѣхам. Грѣхи же суть муки и страсти сердечныя. «Чѣм бо Кто согрѣшает, Тѣм и мучится» (ПЗ II, 74).

Розшифрування імені диявола [діавол] і його етимологічного субстрату, «наклепу» [διαβολή; клевета; *traductio*] [66], дозволяє Сковороді окрес-

[65] Битва архангела Михаїла з дияволом описана в Юд. 1:9 і Одкр. 12:9. Щодо апелятиву ἀρχιστράτηγος / архистратигос див. «Апокаліпсис Ездри», IV, 24 ("Μιχαὴλ ὁ ἀρχιστράτηγος") та Канон від 8(21) листопада: "ὦ Μιχαὴλ ἀρχιστράτηγε". Див. з цього приводу лист Сковороди до М. Ковалинського, датований 8 листопада 1762 р.: Ista dies summo Michaëli sacra στρατηγῷ (ПЗ II, 247).

[66] Див. також ПЗ I, 151: «клеветник Еллински: дїавол». Ці два терміни були наведені як синоніми і в творі «Лексікон славеноросскій» Памва Беринди (1627 р.). Вжиток Сковороди пов'язаний з Септуагінтою: див. Прип. 6:24; 2 Мак. 14:27; 3 Мак. 6:7. Інше ім'я на означення диявола, Сатана, інтерпретується як «упала зірниця» («прелестная денница, Сатана», ПЗ I, 445), згідно з Іс. 14:12, «Какw спаде съ небесе денница [*lucifer*]»; цей останній фрагмент взято також як епіграф до тієї ж «Брани архистратига Михаила»: «Како спаде денница» (ПЗ II, 60). Всі біблійні цитати запозичені з єлизаветинської Біблії («Біблія, сирѣчь книги Священнаго Писания Ветхаго и Новаго За-

лити детальний образ диявольської дії як прямої еманації свого етимона. «Крадіж» [татьба], зокрема, представлено як другий відповідник кореня імені лукавого: «она [клевета] есть тожде, что татьба». Це супроводжується «збоченням з істинного шляху» («Дїавол […] сводит и переводит его на путь зол») та «заміною» чи інверсією ієрархічного ладу символічних макрокатегорій «солодкого» і «гіркого»: «клеветать значит то же, что колотить, мѣшать горкое со сладким и вопреки» [67].

Натомість у двох примітках до цитованого фрагменту семантичний зміст слова «наклеп» порівнюється з «брехнею» [«Не лжесвидѣтельствуй». Сїе же есть тожде, еже: «Не клевещи»], що обґрунтовується тут Мойсеєвим наказом не кривосвідчити: «Девятая Божественная Заповѣдь гремит: «Не лжесвидѣтельствуй». Фрагментом Писання, який встановлює зв'язок між диявольським наклепом і брехнею, є Йн. 8:44: «вы отца (вашегw) дїавола єсте, и похwти отца вашегw хощете творити: онъ (…) якw ложь єсть и отецъ лжи» — це одне з найбільш поширених серед Отців найменувань диявола [68] — на що частково вказано у другій примітці до тексту: «Клеветный мрак есть отец лживости».

У цій складній системі, подібній до анфілади дверей, що відчиняються одні за другими, брехня представлена, у свою чергу, з допомогою категорії «підміни» у розподілі предметів і предикатів: «Ужасная клевета — творить Заповеди Господни Трудными и Горкими». Таким чином процес аргументації приводить до окреслення потрійної системи визначень слова διαβολή — крадіж, втрата, підміна/брехня — які розміщені у тексті в суворій логічній послідовності. Увесь цей ряд породжений образом диявольської *крадіжки* («татьба»), якій ми приділимо увагу нижче.

ДИЯВОЛ ЯК КРАДІЙ

Перше теоретичне трактування образу диявола як «крадія» [ληστής; *latro*] сягає Александрійської школи [69], але в досліджуваному тексті Сковороди відбулись деякі варіації, що модифікували його первісну форму.

У контексті александрійської екзегези ототожнення диявольських дій з крадіжкою має біблійну основу в Євангелії від Йоана (Йн. 10:8; «Усі,

---

вѣта», 1751 р.), на яку, за загальним визнанням, орієнтувався Сковорода (див. Shevelov 1994 [1991[1]], 99) та згідно з якою наводимо тут нумерацію псалмів.

[67] Щодо наклепу як «заміни» і «поплутання» цінностей див. також ПЗ II, 89: «О Клевета, смутившая и смѣсившая Горняя со Преисподними».

[68] Див. Юстин та Іреней (*Adversus Graecos; Adversus haereses* V, 22—24), Тертуліан (*De Corona Militis* VII, 8) [Russell 1981, 90]. Про брехню як не-буття, протиставлене Богу-істині, що втілює найвище Єство, див. Максим Сповідник, S*cholia in Divinis nominibus* IV, 23.

[69] Щодо цього образу див. Bartelink 1967 та словникову статтю ληστής у Lampe 1989, 600.

скільки їх перше Мене приходило, то злодії [κλέπται] й розбійники [λεσταί]») та в алегоричній екзегезі притчі про Доброго самарянина (Лк. 10:30). Другорядними джерелами вважають тексти про «сильного», що захищає свій дім від нападу грабіжників (Мк. 3:27; Лк. 11:21), і біблійний вираз «вертеп розбійників» [σπήλαιον ληστῶν; *spelunca latronum*], що його знаходимо в Єр. 7:11 та Мт. 21:13[70] (Bartelink 1967, 12).

Слово ληστής [злодій, розбійник] як означення диявола з'являється вперше у Татіана[71], який, ймовірно, посилається на Йн. 10:8. Климент Александрійський, який також розмірковував над цим уривком[72], першим алегорично витлумачив фрагмент з Лк. 10:30 (Добрий самарянин), згідно з яким Христос — «єдиний лікар» [μόνος ἰατρός] здатний лікувати рани, завдані «володарями темряви» (*Quis dives salvetur?*, 29, PG IX, 634d). Сліди алегорези Климента знаходимо у діалозі Сковороди «Кольцо» (1772 р.), де зі звичним недомовленим натяком, з яким філософ трактує власні джерела, згадані «пацієнт Єрихонський» [пацієнт Іерихонскій] та «лікар-Христос» [врач].

В сію гостинницу и пацієнт Іерихонскій привозится самарянином, зовет и всѣх, сердце свое потерявших: «Приступите ко мнѣ, погубившіе сердце, сущіи далече от правды, пріидите ко мнѣ, все труждающіеся...». О сем врачѣ внушает нам сын Сирахов: «Почитай врача... ибо Господь созда его». А кто ж есть тот врач, естли не сей: «Изцѣляя всяк недуг и всяку язву в людех». Но что изцѣлял? «Изцѣляя сокрушенные сердцем...» (ПЗ I, 368).

Екзегезу Климента далі вдосконалює Ориген, який, зокрема, у *Homiliae in Lucam* додає деякі деталі, відсутні в Климента, зокрема щодо близькості фрагментів Лк. 10:30 (Добрий самарянин) і Йн. 10:8: «Hominem qui descendit esse Adam; Ierusalem paradisum; Iericho mundum; latrones contrarias fortitudines... Latrones autem nulli sunt alii, nisi de quibus Salvator ait: omnes qui ante me venerunt fures fuerunt et latrones»[73].

За посередництвом Оригена еквівалентність понять «демони» й «розбійники» з'являється також у Псевдо-Афанасія, Григорія Назіанзина, Августина і Амвросія[74]. Вживання термінів *latro*, *fur* та *praedo* [розбійник,

---

[70] «[…] храмъ мой храмъ мл҃твы наречется: вы же сотвористе ѝ вертепъ разбойникѡмъ». Йоан Золотоустий тлумачить «розбійників» з Мт. 21:13 як «демонів» (*Adversus Iudaeos*, PG XLVIII, 915).

[71] В *Oratio ad Graecos*, 12 (PG VI, 831b) демони названі «λησταί θεότητος».

[72] Див. *Stromata* I, 17 (PG VIII, 800b): «ληστής δὲ καὶ κλέπτης ὁ διάβολος λέγεται».

[73] *Homilia in Lucam* XXXIV (PG XIII, 1887b). Проповідь Оригена дійшла до нас у латинському перекладі Руфіна. Див. також *Commentum in Mattheum* XVI, 9, PG XIII, 1401d—1404a (Bartelink 1967, 15).

[74] Див. Псевдо-Афанасій, *Quaestiones ad Antiochum ducem* (PG XXVIII, 708a); Григорій Назіанзин, *Oratio* XXIX, 20 (PG XXXVI, 101a); Августин, *Quaestiones evang.* II, 19 (PL XXXV, 1340): *Latrones, diabolus et angeli eius: qui eum spoliaverunt immortalitate* (цит. за Bartelink 1967, 15, 18—19).

злодій, грабіжник] засвідчене у християнських авторів — серед яких латинські поети Пруденцій і Коммодіан — також поза алегоричним тлумаченням уривку з Лк. 10:30, для означення диявола, який незаконно привласнив собі права щодо людського роду (Bartelink 1967, 22—23)[75].

КРАДІЖКА ДУМОК

Порівняно з екзегетичною схемою, розробленою Климентом і Оригеном, та її наступним розвитком, рефлексія Сковороди, зберігаючи паралель демон-крадій, перетворює крадіж на інтелектуальний прояв диявольської сутності, виводячи його з рамок пластичного реалізму оригінального контексту. Якщо в алегорезі Александрійської школи демони позбавляють подорожнього якоїсь речі (здебільшого одягу) — що уособлює трансцендентне поняття безсмертя — демон Сковороди забирає в суб'єкта найбільш інтимне — *думку*: «татьба крадет вещи, а Клевета Мысли. Мысль есть руководительница Человѣку и Путь» (ПЗ II, 74).

Таким чином, диявольська дія реалізує свою функцію позбавлення в інтелектуальній сфері, руйнуючи її здатність розпізнавати добро і зло, праведний і лихий шлях. Важливість когнітивної здатності як центру психічної та етичної функціональності індивіда у цьому випадку ще раз підтверджується *провідною* роллю, що приписується думці, яка є «дороговказ і шлях» («руководительница и путь») суб'єкта у подорожі, що веде до трансцендентного існування[76].

Віднесення диявольської крадіжки до царини мисленнєвих уявлень через синтез образів демона-розбійника і «крадіжки добрих думок» — що в контексті творчості Сковороди становить концептуальний *hapax*, оскільки з'являється *виключно* в діалозі «Брань архистратига Михаила» — зустрічається, хоча й спорадично, в патристичній літературі. Образ цей використовують, з-поміж інших, Ніл Анкирський (†430) і Теофілакт з Охриди (†1107). Вони, особливо Ніл, якому («sub nomine Nili Ancyrani») приписували деякі твори Евагрія, зокрема *De malignis cogi-*

---

[75] Бартелінк виявляє у Пруденція п'ять випадків вживання: *periurus latro, spurcus latro, fur corruptissimus, praedo, praedo potens (там само)*.

[76] Вважаю, що «мысль» вжита тут у значенні «розсудливість, здатність розумувати» (див. Прип. 19:7; 24:7: «мысль блага»). Вжиток терміна «руководительница» стосовно раціональної діяльності сягає, крім того, ἡγεμονικόν стоїків і неоплатоніків (див. Pohlenz 1948, 88, 199, 225, 344), його використовував також Григорій Ниський на означення інтелекту (див. Völker 1955, 140). Про стоїчні впливи на філософію Сковороди див. у Паласюк 1999. В аналізі Галини Паласюк багато місця присвячено авторам першої Стої, однак навряд чи Сковорода знайомився з їхніми працями безпосередньо. Звичайно, набагато ймовірніше, що його контакти зі стоїцизмом відбувалися через фільтр Сенеки і Цицерона або через антистоїчну полеміку Плутарха (див. у *Moralia* трактат *De stoicorum repugnantia*). Ще одним непрямим джерелом є, безперечно, аспекти вчення стоїків, сприйняті Філоном і Климентом Александрійським.

tationibus (PG LXXIX, 1200—1233), напевно, були безпосередньо відомі Сковороді [77].

Згідно з Теофілактом [78], демони-розбійники з Лк. 10:30 роздягають подорожнього з «добрих думок», кидаючи його у царину гріха: «Περιέσπεσε δέ λησταῖς τοῖς δαίμοσιν. Πρότερον γὰρ ἀπογυμνοῦσιν ἡμᾶς παντὸς ἀγαθοῦ λογισμοῦ, καὶ τῆς θεοῦ σκέπης, εἶθ᾽οὕτως τῆς πληγὰς τῆς ἁμαρτίας ἐπιβάλλουσιν» [79]. Між уступами Сковороди і Теофілакта помітні значні аналогії, починаючи з майже дзеркальної відповідності між «ἀπογυμνοῦσιν ἡμᾶς παντὸς ἀγαθοῦ λογισμοῦ» і «украв у человека *добрую мысль*», причому вживання слова «мысль» в однині, схоже, є відтворенням семантики грецького λογισμός, яке тут розуміється як «здатність обмірковувати етичні питання» [80].

На відміну від Теофілакта, Ніл лише опосередковано натякає на епізод з Добрим самарянином у тексті Оригена; він уподібнює демонів-розбійників до «думок», які можуть посягати на душу християнина, закликаючи вірного дивитися з розпізнанням [δικάζω] на думки власного серця [τοὺς λογισμοὺς ἐν τῷ βήματι τῆς καρδίας] і стерегтися «головного розбійника» [ὁ ἀρχιληστής] — раніше цей термін уже вживав Йоан Золотоустий на позначення демона [81]. Більш однозначною в цьому питанні є екзегеза Псевдо-Афанасія, який порівнює «розбійників» з Лк. 10:30 з «лихими думками», відповідальними за гріх: «λησταὶ οἱ πονηροὶ λογισμοὶ» [82].

Проте *психологізацію* «диявольської крадіжки», розвинуту Нілом, Псевдо-Афанасієм і Теофілактом, можна краще зрозуміти в контексті рефлексії Оригена і Евагрія Понтійського щодо відносин між «думкою» [λογισμός] і «гріхом» [ἁμαρτία] [83].

---

[77] Сам Сковорода у діалозі «Пря бѣсу со Варсавою» приписує Нілу авторство Евагрієвого *De octo spiritibus malitiae* (ПЗ II, 94). Про поширення творів Евагрія див. Guillaumont 1962.

[78] У бібліотеці Київської академії був примірник коментаря до Євангелій Теофілакта: *Theophylacti archiepiscopi Bulgariae in quatuor Euangelia enarrationes, iam nunc multo diligentius, tum exactius, quam antea, reuisae atque recognitae. Ioanne Oecolampadio interprete. Euangelium secundum Matthaeum. Secundum Marcum. Secundum Lucam. Secundum Ioannem (*Coloniae, 1532) [див. Петров 1904, V, 364—365].

[79] *Enarratio in Evangelium Lucae*, 10 (PG CXXIII, 848c).

[80] Для стоїків λογισμός — це розум, що виявляється у свідомості і способі життя. Цей вжиток спостерігаємо у 4 Мак. (1:30). У патристичній греці λογισμός вказує як на розум (див. Климент Александрійський, PG IX, 484b; Ориген, PG XI, 545a), так і на певну поведінку індивіда (Ориген, PG XI, 411c) [Lampe 1989, 806]. Далі це поняття було опрацьовано в ісихазмі.

[81] *Tractatus ad Eulogium* (PG LXXIX, 1108d). Див. Золотоустий, *De Maccabeis* I (PG L, 618): «οἱ δαίμονες οἱ ἀληθινοί λήσταρχοι».

[82] *Quaestiones in Novum Testamentum* (PG XXVIII, 713d).

[83] Пам'ятаймо, що в бібліотеці Київської академії були доступні принаймні два твори Оригена: *Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno fac-*

З допомогою терміна πονηροὶ διαλογισμοὶ [*cogitationes malas*] Ориген (*Homiliae in Numeros* VI, 3, PG XII, 607c) перекладає равинське *yeser hâ râ*, «погана схильність», відповідальна за гріх [84]. Думка, зокрема, розуміється як зброя, якою користуються демони, аби вдертись до душі, позбавленої захисту, і таким чином позбавити її всякої можливості вибору: «cui [spiritum malum] utique cum locus datur et recipitur a nobis per cogitationes malas». У цій концепції відчувається відлуння — яке теж виникло під равинським впливом — уступу з Мт. 15:19: «джерелом і початком кожного гріха є лихі думки [διαλογισμοὶ πονηροί]» [85].

Ориген має дуже гостре сприйняття диявольської сили, яку він, подібно до апостольського отця Герми (прибл. 140 р.), вважає здатною захопити людську душу і позбавити її влади над самою собою. Це випадок перспективи, зображеної в *De principiis* (III, 3, 5), де вторгнення духів зла до людського розуму порівнюється з нападом розбійника, і слід цієї динаміки видно також у диявольській «крадіжці», описаній Сковородою: «De his vero quae a diversis spiritibus animae, id est humanae cogitationi suggeruntur, quae vel ad bona, vel ad contrarias provocent […] negligens et ignava mens, dum minus cauta est, locum dat his spiritibus qui *velut latrones* ex occulto insidiantes irruere humanas mentes […]» [86].

З «Пастирем» Герми Ориген розділяє також уявлення про існування «духів гріха», яких він у загальних рисах показує у творі *Homiliae in Librum Jesu Nave* (XV, 4—5), цитуючи юдейський апокриф «Заповіт XII патріархів». Духи ці утворюють інтелектуальне «ополчення» [*exercitum*] у боротьбі з людською душею: на вершині стоїть диявол, що перевищує всіх підступністю і кількістю злочинів; внизу ж є безліч [*innumeros*] демонів, які, вишикувавшись шеренгами, спонукають людей скоювати різні гріхи: «et per singulos quosque homines diversi spiriti sub eo principe militantes, ad hujusce modi eos peccata sollicitent» [87].

У *De principiis* (III, 2, 4) і *Homiliae in Lucam* (XXXV, 3) Оригенове вчення про демонічну спокусу вирізняється логікою бінарного типу: в людській душі перебувають два ангели [*cunctis in hominibus duos adesse angelos*] — один добрий, а другий лихий — і відповідно існують добрі і лихі думки [*cogitationes*]. Він приписує це уявлення апостольським отцям Варнаві і

---

ta (Parisiis, 1624); *Origenis in Sacras Scripturas Commentaria, quaecunque graece reperiri potuerunt. Petrus Daniel Huetius edidit* (Rothomagi, 1668) [див. Петров 1904, V, 308—309; 331—332 та Вступ].

[84] Див. Foot Moore 1927, 479—492 і зневажливий вжиток цього терміна в Бут. 8:21.

[85] Див. також *In Cantica Canticorum 3, In Lucam* XXXV, 5 ([…] *adversarius* […] *in principale cordis nostri malam subiciat cogitationem*) і Daniélou 1957, col. 180.

[86] PG XI, 319b (курсив мій, МГБ). Див. також *De principiis* III, 2, 2: […] *daemonse, loco sibi in eorum mentibus dato.*

[87] Щодо цього аспекту вчення Оригена див. також Monaci Castagno 1996, 106—107.

Гермі, які, в свою чергу, спираються на вже згадувану юдейську традицію двох *yetserim* (див. Daniélou 1957, col. 185; Bacht 1976)[88].

Під впливом Оригена Евагрій у своєму *Practicus* (PG XL, 1219—1251) описує боротьбу людини з демонами як «нематеріальну» [ἄϋλος] і «зроблену з думок» [κατὰ διάνοιαν; διὰ τῶν λογισμῶν]. Тут він вдається до лексики, вельми насиченої *військовими* метафорами, що засвідчує спільний вплив Святого Писання (див. Йов. 7:1) і стоїчного ідеалу (Guillaumont 1957, col. 199)[89]. Λογισμός [думка] — що зазвичай розуміється як δαιμονιώδες λογισμός («демонічна думка») — не є демоном, а, знову ж таки, засобом, який використовують демони в боротьбі проти людського роду, адже «думки», діючи на вразливу сторону душі, можуть довести її до пристрастей.

Проблема «спокуси через думки» є центральною також в усьому доробку Отців пустині (Baynes 1954, 7—10)[90], який необхідним чином ґрунтувався на драматичній космології Оригена. Звідси вона була засвоєна і стала спільним надбанням традиції східної Церкви (див. Špidlík 1985, 201).

СПОКУСА ЧЕРЕЗ ДУМКИ І ДУХОВНА БОРОТЬБА СКОВОРОДИ

У світлі сказаного цей сковородинський *hapax* — «крадіжку думок» — можна розглядати, гадаю, як вдалий синтез александрійської екзегези фрагменту Лк. 10:30, що інтерпретує диявольську загрозу як позбавлення на шкоду віруючому, та Оригенової теорії (сприйнятої відтак в усьому східному християнстві) про інтелектуальну природу спокуси. У творчості Сковороди оригенівська «війна думок» між духами та людиною знаходить відгук ще у діалозі *Observatorium Specula* (1772 р.), де на описові воюючих лав позначилася дуалістична логіка *De principiis*:

> Ей, сказую вам — увидите тайную борбу двоих Мысленных Воинств, найпаче при Начинанїи важнаго дѣла. Вникните только и возникните на думное сердца вашего Поле, всѣх Окианов и всяких Небес пространнѣйшее. В Един Час коликїя тысячи перелѣтывают пернатых, и Молнїи быстрѣйших Дум ваших во всѣ концы вселенныя, и во всю поднебесную пресмыкающихся? Нѣт дѣла, ни самаго мѣлочнаго дѣйствїя, коему бы не были они Началом и сѣменем […] Обѣ сїи Армїи, как потоки от Источников, зависят от таковых же, двоих своих Начал: Горняго и долняго, от Духа и

[88] Див. *Mandata Pastoris* VI, 2, 1—2. Проте див. також «Заповіт XII Патріархів» (20, 1), де йдеться про «духа облуди» та «духа істини» (Foerster 1977, col. 1408).

[89] Див. у Сенеки *nobis quoque militandum est* (*Ad Lucilium*, LI). Див. Špidlík 1985, 202 та Ісіченко 2007.

[90] У *Vita Antonii* Афанасія (PG XXVI, 877a) «лихі думки» [λογισμοί] описані як «перешкода» [σκνάδαλα], яку демони влаштовують на духовному шляху анахорета. Зазначимо, що Сковорода в підписі до діалогу «Потоп зміин» (1791 р.) називає себе «пустынником» (ПЗ II, 136), а у творі «Пря бѣсу со Варсавою» демон з'являється герою саме в пустелі: «Тогда во Пустынѣ явися мнѣ Бѣс» (ПЗ II, 85).

Плоти, от Бога и Сатаны, от Отца Истины и от Отца Лжи, от Христа и Антихриста (ПЗ I, 296—297) [91].

Як видно, онтологічну природу метачуттєвих сутностей, які борються в людській душі, Сковорода визначає в інтелектуальній площині, наділяючи їх специфічними психо-когнітивними атрибутами; два війська, що протистоять на *когнітивному* полі битви, представленому серцем («сердца *думное* поле»), — це два «інтелектуальні воїнства» («двоих *Мысленных* Воинств»), кожне з яких підкоряється наказам певного трансцендентного начала: Бога чи диявола. Ці два війська виконують, крім того, також роль первинного рушія індивідуального етосу: «Нѣт дѣла, ни самаго мѣлочнаго дѣйствїя, коему бы не были они Началом и Семенем» [92].

Суворий поділ на дві частини, якому підлягають сторони, задіяні в *мисленнєвій* борні, набуває дальшого поглиблення в тому самому діалозі, у фрагменті, де Сковорода постулює існування роду людей «правих» [десный] і «лівих» [лѣвый], як прямої еманації двох родів ангелів, які борються в людській душі:

По числу Ангел раздѣлите весь род человѣчїй на два Роды: на вышнїй и нижнїй, на десный и лѣвый, на благословенный и отриновенный. Теперь можно всякаго вопросить: «Наш ли еси? Или от супостат наших?» «Коего духа еси?» […] Десным шествует Род правых за руководством Ангела мирна, вѣрна наставника, Хранителя душ и тѣлес наших […] Шуйскій же род, или лѣвый, во всем оному есть противен (ПЗ I, 299—300).

Боротьба між правими, добрими, та лівими, лихими, ангелами описана також Климентом у творах *Quis dives salvetur?* та *Excerpta ex Theodoto*. Він приписує цю концепцію гностикам Василідові і Валентинові (*Stromata* II, 20, PG VIII, 1056b-c), доволі значуще називаючи злих ангелів «розбійниками» [λησταῖς]: «Οιμὲν [праві ангели] γὰρ στρατιώταις ἐοίκασι συμμαχοῦντες ἡμῖν, ὡς ἄν ὑπηρέται Θεοῦ: οἱ δὲ [ліві ангели] λησταῖς» [93]. Спонука

[91] Про присутність у людині двох духів див. також ПЗ II, 60 («[…] два Сердца: Ангелское и Сатанское, борющаяся между собою. Сія два Царства в каждом Человѣке дѣют вѣчную Борбу» і лист до Ковалинського від лютого 1764 р.: «In verbis uniuscujusque spiritus sive bonus sive malus latet. Quae dum aurimus: spiritum imbibimus» (ПЗ II, 337). Ідея «внутрішньої боротьби», яку ведуть «пристрасті» в людській душі, звучить також у Філона і Григорія Ниського. Згідно з Чижевським 2004 (1934[1]), «війна протилежностей» є одним з аспектів ширшої концептуальної системи Сковороди, структурованої в діалектичному і антитетичному сенсі за моделлю, запропонованою платонізмом і містикою неоплатонічного напряму.

[92] Зауважимо, що, згідно з Климентом (*Stromata* II, 20, 116), демони кидають власне «насіння» [ἐπισπείρειν] в серце людини. Див. також в Оригена: *semina peccatorum* (*De principii*, III, 2, 7).

[93] Цей поділ з'являється також у Лактанція (*Divines Institutiones*, 2, 8). У діалозі *Observatorium. Specula* (ПЗ I, 299) позитивні конотації «правого» знову виводяться з греки, в якій δεξίωμα — від δεξιόν, «правий» — означає «удача». Зразком є вірш, на-

запитати, від котрого з двох духів походять думки [Коего духа еси?], є, схоже, дослівною цитатою з Евагрія (*Epistula* 11, *Antirrheticus*, 17), хоча загалом належить до традиції аскетичного праксису (Псевдо-Макарій, *Homilia* XXXI, 6, PG XXXIV, 732c; *Pratum spirituale*, PG LXXXVII *ter*, 2976a).

Натяк на демонічні «легіони» з твору Оригена *Homilia in Librum Jesu Nave* помічаємо у «Разговорѣ пяти путников» (1772 р.), де велика маса [легїон] демонів, що атакують дім душі, порівнюється зі «злими думками», якими користуються демони для спокушання суб'єкта:

> В сем Одном домѣ можеш сыскать врачевство для искорененїя сердца твоего ядовитых и мучителных непрїятелей, о коих написано: «Враги Человѣку домашнїи Его». Враги твои суть собственные твои мнѣнїя, воцарившїеся в сердцѣ твоем и всеминутно Оное мучащїи […] Откуду сїи бѣсы вселились в сердца наши? Не Легїон ли их в нас? (ПЗ I, 345) [94].

Зв'язок між думкою та поштовхом до дії став предметом подібного розгляду в діалозі *Observatorium. Сіон* (1772 р.), де знову ж таки відчувається тенденція, явно оригенівського і евагріївського походження, психологізувати процес, який веде суб'єкта до *падіння* (згуби), з посиланням на метачуттєву природу ворогів *miles Christi*, згадану в Павловому посланні Еф. 6:12 («нѣсть наша брань къ крови и плоти»): «[…] Сїя есть Побѣда наша, побеждающая не плоть и кровь людскую, но бѣшенныя мысли и мучительные Духи. Они-то суть Сѣмя, Глава и Начало всякія человѣческїя Злобы, а власть тьмы житейскїя, опаляющїя Душу мертвых человѣков» (ПЗ I, 282) [95]. Принагідно варто відзначити велику схожість між «бѣшенныя мысли» Сковороди, які становлять, як і в Оригена, *породжувальне* начало [они-то суть Сѣмя, Глава и Начало] гріха, та δαιμονιώδες λογισμὸς Евагрія (див. вище). На Евагрія і його роздуми про φαντασίαι, внесені дияволом у душу (PG XL, 1233a; 1245c), схоже, натякає також вживання слова «мечты», яке у творі «Брань архистратига Михаи-

---

ведений в «Брани архистратига Михаила» (ПЗ II, 70), з втраченої трагедії Еврипіда, деякі фрагменти якої збереглись в *Anthologium* Стобея (IV, 31a): «ὦ χρυσέ δεξίωμα κάλλιστον βροτοῖς.

[94] У тому ж самому діалозі (ПЗ I, 351): «[…] чтоб оно не было занято *гварнизоном* несколко *эскадронов* бѣсовских» (курсив мій, МГБ). Ясна річ, посилання на демонічні «легіони» може бути простим натяком на епізод з гадаринським біснуватим з Лк. 8:30: «[…] легеѡнъ: якѡ бѣси мнози внидоша въ онъ».

[95] Починаючи з III ст. цей Павлів уривок наводиться в усіх церковних авторів зазвичай для опису *militia Christi* як специфічної риси християнського життя: див. Ориген, *De principiis* (III, 2, 6); Афанасій, *Vita Antonii*, 21 (PG XXVI, 873c); Евагрій, *Rerum monachalium rationes* (PG XL, 1253b). Щодо вжитку уступу Еф. 6:12 у корпусі Сковороди див. також ПЗ I, 337: «Не со Змѣиными ли Мнѣніями нам Нужда бороться? Павлова благороднѣйшая баталїя», та лист до М. Ковалинського, датований жовтнем 1763 р.: «Tres adeo Christi miles sibi conspicit hostes, Cum quibus assiduo bella gerenda videt […] Militiam vitam hanc esse memento jugem» (ПЗ II, 316).

ла» позначає спосіб, що ним демони здійснюють свій вплив на людський розум: «Сїи пустыя мечты суть то Злыи Духи, а Злые Духи суть то Злыя Мысли […]» (ПЗ II, 63).

Натомість у діалозі «Кольцо» когнітивні аспекти диявольського спокушання розглянуто у світлі етимологічного тлумачення терміна «бѣс», який тут знов асоціюється з «лихими думками»: «Бѣс по-еллинскому — Δαιμόνιον, значит вѣдѣніе, знаніе, подлое помышленіе, стихійное разумѣніе […]» (ПЗ I, 363)[96]. У загальнішому плані ідея про те, що диявольські дії кореняться в *intima cordis* індивіда, де перебувають думки, передається зазвичай з допомогою цитати з Мт. 10:36, «враги Человѣку домашнїи Его суть» — фрагмент цей використав також Григорій Ниський (*In Ecclesiasten*) власне стосовно «лихих думок» (Alexander 1962) — і до цього долучається заклик обшукати «власний дім» (тобто духовний світ, протиставлений диявольському *alteritas*), щоб знайти ліки від недуг душі: «В сем Одном домѣ можеш сыскать врачевство» (ПЗ I, 345).

ДИЯВОЛЬСЬКА *МАШИНА*

У наведених вище фрагментах вельми систематично постулюється один з ключових пунктів сковородинського трактування Лукавого, тобто переконання, що диявольська дія зосереджується на інтелектуальній сфері суб'єкта, обертаючи в протилежному порядку ієрархічні відносини, які підпорядковують пристрасті розумові. Поняття гріха в розумінні «ірраціональності», якій протистоїть сила Логоса, належить до грецької етики, і його зберегли Отці Церкви, зокрема александрійські і каппадокійські (див. Špidlík 1985, 121). А Сковорода, характеризуючи диявольську спокусу в «інтелектуальному» значенні, схоже, досить вірно продовжує лінію Отців. Нове опрацювання «ментальних» аспектів Оригенової і Евагрієвої демонології з допомогою реструктуризації в психологічному сенсі алегоричної екзегези уривку Лк. 10:30 яскраво виявляє центральне місце думки як *fons et origo* гріха і як визначального чинника, що зумовлює результат окремих індивідуальних *психомахій*[97].

---

[96] Параетимологія Сковороди, яка пов'язує демона зі знанням, запозичена, схоже, з «Кратила» (398b): «[…] оскільки були розважні і обізнані [δαήμονες], назвав їх δαίμονες» (Platone 1992, 147). Також *Etymologicum Magnum* та *Etymologicum Gaudianum* пов'язують δαίμων [демон] і δαὴμον [той, хто знає; експерт]. Див. також ПЗ I, 345: «δαιμόνιον значит знанїицо или разумѣнїицо, а δαίμων — знающїй, или разумѣющїй». Зазначимо, що Сковорода дотримується звичаю Септуагінти та Нового Завіту використовувати δαιμόνιον, («У евангелистов сим словом [δαιμόνιον, МГБ] именуются бѣсы» (ПЗ II, 85)), а не δαίμων, адже останній термін в елліністичній греці має позитивне значення посередника між Богом і людиною (див. Foerster 1966, 769 с.).

[97] Поєднання образу «шляху життя» з образом демонічної спокуси досить часто відбувається в посторигенівських коментарях до Євангелія від Луки (див. Bartelink 1967). У розділі XXXVI твору *Commentarius in Lucam* (PG CXXIX, 965 c), *De eo qui incide-*

Ще один приклад процесу злиття понять «демон-розбійник» і «спокуса через думки» представлений продовженням фрагменту «Брани архистратига Михаила», наведеного на початку розділу, де Сковорода зосереджується на вивченні головних семантичних складових ще одного атрибуту диявольської сутності, «підступу» [кознь]:

КОЗНЬ

«Ты же, о Свѣте Божїй, Урїиле! [98] Изъясни нам, что значит то КОЗНЬ?» Отвѣщал Урїил: «Кознь есть Образ Клеветы, по коему она растет и сѣется. Она есть то же, что МАШИНА. Машина хитрствует в вещах, а Дїаволска Кознь в мыслях. Птицелов и Рыболов ловит сѣтьми, а он Козньми. Кознь есть ловкая МАШИНА, напримѣр, Ков, пругло́, Капкан, Западня, сѣть, ВЕНТЕР, ВЕРША, еллин[ски] — строфа, сирѣчь Увертка, вертушка и протчая. У Архитектонов и нынѣ нѣкая Машина именуется Латински Caper, сирѣчь Козел. Нынѣ ясно видно, что хитрость в татьбѣ, а Кознь в Клеветѣ есть тожде (ПЗ II, 74).

Визначення диявольських підступів як «спритності у крадіжці» [хитрость в татьбѣ] і як «*машини*, що відбирає думки» знову ж таки ґрунтується на об'єднанні фрагменту Лк. 10:30 («підступи» диявола проти беззахисної душі) з рефлексією Оригена та Евагрія на тему інтелектуальної природи демонічної спокуси. Процес, який веде до образу «крадіжки думок», досить складний і вимагає, на мою думку, переосмислення семантичного субстрату слова «кознь».

У Писанні слово «кознь» — «хитрощі» — трапляється тільки в Еф. 6:11 як переклад грецького μεθοδεία, у словосполученні τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου [*insidiae diaboli*]: «ѡблецытеся во всѧ ѡружїѧ Бжїѧ, якѡ возмощи вамъ стати противу кознемъ дїавѡлскимъ». Йдеться про євангельський *hapax legomenon*, який, однак, відображає вжиток, властивий койне, де μεθοδεία означає «здатність, вміння», і який військова метафора, що лежить в основі Павлового фрагменту, дозволяє передати також через поняття «спритність, хитрість», що наближається до терміна «махінація» [99].

Сковорода, схоже, усвідомлює *технічний* та *військовий* аспекти семантики цього слова і влучно передає їх через образ «машини» [100], якій присвоює властивість, також *диявольську*, крадіжки: «ясно видно, что хитрость

---

rat in latrones, Евтимій Зігабен, розглядаючи епізод про Самарянина, пише про «демонів, які розставляють пастки на шляху», тоді як навіть такий не суто екзегетичний текст, як *De octo spiritibus malitiae* Евагрія (PG LXXIX, 1161a), зазнав, безумовно, впливу Оригенової екзегези, закликаючи вірного дбайливо охороняти власні духовні скарби у разі, якщо на дорозі [ἐν ὁδῷ] — на «шляху життя» — його перестрінуть розбійники.

[98] Архангел Уриїл згадується у Третій Книзі Ездри (IV, 1; V, 20; X, 28) та в «Апокаліпсисі Еноха» (IV, 20).

[99] Про μεθοδεία див. відповідну статтю в словнику G*rande Lessico del Nuovo Testamento* (Michaelis 1969, coll. 291—295).

[100] Варто відзначити, зокрема, логічний зв'язок між поняттям «хитрость» [спритність, хитрощі], яке у «Лексиконі» Беринди (1627 р.) теж наводиться серед синонімів слова «кознь», і поняттям τέχνη.

в татьбѣ, а Кознь в Клеветѣ есть тожде». Взірцем є, очевидно, грецьке μηχανή, μηχάνημα — і латинські відповідники *machina* та *machinamenta* — що вживається, крім значення «військової машини», у розумінні «підступність, хитрощі».

У патристичній літературі махінація на шкоду вірному справді є прерогативою диявола: у *Practicus* Евагрій пише, що демон послуговується «всілякими хитрощами», щоб відвернути ченця від молитви, а Йоан Дамаскин (PG XCVI, 1282c) говорить про μηχανουργία диявола. Вислів «diaboli machinamenta» походить від Августина (*C. Iul.* 2, 1, *Ep.* 43, 6) і Лактанція, який визначає диявола як «*machinator* omnium malorum» (*Divines institutiones* VII, 24, PL VI, 809a). Августин у *Sermo* CCLXIII характеризує природу диявольської «машини», порівнюючи її з підступністю «мишоловки» (*muscipula diaboli: esca qua caperetur*, PL XXXVIII, 1210). З цього погляду можливим джерелом фрагменту Сковороди може бути визначення Павлового іменника μεθοδεία, що його дав Золотоустий у творі *In epistula ad Ephesios* (PG LXII, 158), згідно з яким «чинити підступи» [μεθοδεῦσαί] означає «робити махінації» [διὰ μηχανῆς ἐλεῖν].

Однак метафора Сковороди вирізняється надзвичайною термінологічною точністю, про що свідчить довгий термінологічний ряд у типово бароковому стилі, з допомогою якого письменник визначає форму і функцію своєї *machina diaboli*. У тексті є сім іменників — ков, пругло, капкан, западня, сѣть, вентер, верша — поділених між семантичними полями мисливства [капкан, западня, пругло] і рибальства [верша, вентер], тоді як більш загальна «сѣть» має стосуватися обох. У Септуагінті багато прикладів метафоричного використання цих термінів: «сіть» у варіаціях «сѣть» та «пругло» зустрічається у Йов. 18:9; Пс. 34:8; 56:7; 63:6; 65:11; 68:23; 123:7; 139:5, де основним значенням є згуба і підступи. Належність сіті до диявольської сфери недвозначно стверджена у 1 Тим. 3:7 і 2 Тим. 2:26, де з'являється образ «дїавwлска сѣть» [παγίς τοῦ διαβόλου] [101].

Порівняно з відповідними біблійними гіпотекстами, онтологічні межі *machina diaboli* Сковороди характеризуються знову ж таки в інтелектуальному сенсі, згідно з патристичною теорією λογισμοί: «Машина хитрствует в вещах, а дїаволска кознь *в мыслях*» (виділення моє, МГБ). *Laqueum diaboli* Сковороди, «механізований» завдяки особливому коду прочитання цілого фрагменту, є перебудованим у психологічному сенсі новозавітним образом «сіті диявола», постаючи — згідно з оригенівсько-евагріївською моделлю, проаналізованою вище — як його ускладнений *мисленнєвий* варіант. Сила диявольської машини виключно *негативна*: вона може об-

[101] Див. у тому самому діалозі: «Вяжешь в прелести, аки птенци в сѣти» (ПЗ II, 62). Образи диявола як мисливця, що ставить сильця, або хижака, який чатує в засідці, — за походженням старозавітні (див. Пс. 9:30; 90:3; 123:7) — належать до найбільш поширених у християнській демонології.

межувати і викривляти функції людської волі, позбавляючи суб'єкта етичного керма, представленого думкою, але не може впливати в *позитивному* значенні на створений Богом космос [102]. Як і в патристичній рефлексії, у Сковороди Зло — це *privatio boni*: це брак добра, що стає реальністю лише завдяки *викривленій* волі, яка становить його єдину форму існування [103]. У корені цього лежить переконання, яке поділяли, зокрема, Климент, Ориген і Августин, що Диявол не має змоги *примушувати* нас до гріха, оскільки вирішальний поштовх у напрямі до добра чи зла належить до нашої волі, яка має свободу прагнути до верховного добра чи віддалятися від нього, щоб насолоджуватись собою і нижчими речами. Зокрема, згідно з Климентом (*Strom.* 2, 19—20; 4, 15 і *Paed.* 1, 8), диявол завжди є συνεργός гріха, радше ніж ἐνεργός. Адже Сатана сам *вибрав* віддалитися від Бога [104].

Цю позицію, представлену в усій християнській літературі (Völker 1955, 84), з особливою енергією обстоював український мислитель, який у «Брани архистратига Михаила» закликає вірного уникати гріха, підпорядковуючи власну волю — джерело «думки» — Божій волі: «Ей! Паки и паки глаголю тебѣ, яко всяк обожившій Волю свою, враг есть Божіей Волѣ и не может внійти во Царствіе Божіе» (ПЗ II, 90) [105].

ОБЕРНЕННЯ ЦІННОСТЕЙ

Ще одним аспектом, у якому проявляється інтелектуальний характер диявольського *викрадення,* є можливість притупити здатність суб'єкта до етичної оцінки, впливаючи на аксіологічний лад дійсності: «[…] славян-

[102] Варто відзначити, що у творі «Пря бѣсу со Варсавою» (ПЗ II, 89) згадується творча, позитивна «спритність» [всехитрость] Бога з допомогою грецької загальної назви «аристотехна» [ἀριστοτέχνα], яку часто вживали Отці (Климент, Григорій Ниський, Василій, Йоан Золотоустий) для вказання на Бога (див. відповідну словникову статтю у Lampe 1989). Це, крім того, підтверджує семантичний зв'язок між хитрістю і τέχνη, про який говорилося вище.

[103] Див. Сирцова 1992; Ушкалов і Марченко 1993, 45. У листі до Василя Максимовича, датованому 1764 р., Сковорода, крім того, пише про свою згоду з ідеєю Максима Сповідника (див. PG XC, 253, 257), що «зло не існує»: «[…] я ѡ сем імѣю мнѣніе з Маξімом Святим. Он говорит, что нѣт нѣгдѣ Злости, ни в чем никогда» (ПЗ II, 387). Про поняття Зла в християнстві див. у Lacoste 1998, 799.

[104] Своїм наголосом на людській відповідальності і на вільному виборі (*Paed.* I, 13) Климент наближається до Іринея та започатковує теологічну традицію, що протистоїть передвизначенню. Про вільний вибір розумних створінь в Оригена див. у *De principiis* I, 5, 4—5; I, 8; III, 2, 2. Так само вважають і Тертуліан (*Adversus Marcionem* II, 8) та Августин (*De libero arbitrio* II, 20; III, 25; III, 9; III, 17; PL 32, 1287c.).

[105] Про запозичення Сковородою цієї ідеї від Августина див. Ушкалов 2001, 66; 1998, 65—66. Августинову теорію гріха як «збочення» волі індивіда підтримували також провідні українські автори періоду бароко, серед яких Інокентій Гізель (див. Довга 2012, 212).

ски же клеветать значит то же, что колотить, мѣшать горкое со сладким и вопреки. Сїе бывает тогда, когда на мѣсто сладкаго поставляется горкое и вопреки. Сей есть един Источник всѣх адских мук» (ПЗ II, 74) [106]. Акт збочення — у розумінні «зміщення» *in negativo* поведінки індивіда стосовно до напряму, що має привести його знову до Бога [107] — вважається настільки характерним для демонічної природи, що це було відображено серед імен лукавого у фрагменті, який ми навели на початку: «Вот почему еллински διάβολος, сирѣчь Переметчик, Римски же Traductor, сирѣчь Сводник, или Переводник, дано имя клеветнику» (ПЗ II, 75) [108].

Тож якщо ми подивимося на логічні зв'язки, що лежать в основі вислову «клеветать значит то же, что колотить, мѣшать горкое со сладким и вопреки», то побачимо, що *заміна* цінностей, спричинена демонічною дією, відповідає, по суті, спробі пізнавальної «фальсифікації», адже об'єкт *x* («горкое») представляється тотожним об'єкту *y* («сладк[ое]») і стає на його позицію в ієрархічній піраміді. Отже, наклеп обертає порядок цих двох символічних макрокатегорій («на мѣсто сладкаго поставляется горкое и вопреки»), творячи «аксіологічний переворот», що само по собі є «крадіжкою», оскільки те, що просувається вгору по ієрархічній шкалі, *узурпує* позицію і тотожність пониженого в статусі добра [109].

---

[106] Про «плутанину», спричинену лукавим, див. інші паралельні *loci*: ПЗ I, 170: «[…] слыхал я что погибшій есть тот, кто называет свѣт тмою, а горкое сладким»; ПЗ I, 264: «Не называй сладостью, если раждает горесть»; ПЗ I, 323: «Горе глаголющим свѣт тму!».

[107] Варто зауважити, що, на взірець грецького ἁμαρτία, Сковорода надає гріху первісне значення «хиби» [заблужденіе], інтелектуального «розладу» [безуміе]: «Но разумѣеши ли, яко грѣх нарицается еллински: Гамартеія, гласит же: Преступленіе, Буйство, Заблужденіе, Безуміе...» (ПЗ II, 86). Див. також ПЗ I, 376: «Что есть грѣх, естли не заблужденіе? Грѣшить, в греческом языке ἁμαρτάνειν, значит быть безпутным, что ж бедственнѣе, как шествовать без дороги, жить без пути, ходить без совѣта?».

[108] Загальна назва *traductor* [той, хто переводить на іншу сторону] стає синонімом διάβολος, яке Сковорода пов'язує з одним з основних значень дієслова διαβάλλω, «перевести на інший бік», хоч у Біблії та патристичній літературі διάβολος зазвичай виводили з іншого значення διαβάλλω, «звинувачувати, зводити наклеп» (див. у Золотоустого, *De diabolo tentatore*, PG XLIX, 259). Вжиток *traducere* в переносному значенні «псувати, спокушати» засвідчено лише в середньовічній латинській традиції: *diabolus est ad traducendum artifex callidissimus* (Hilarius Pictauiensis, *Commentarius in Matthaeum* III, 3, PL IX, 929b). Проте, на відміну від тексту Сковороди, *traductio* ніколи не є відповідником διαβολή (див. Blaise 1967). Також слід уточнити, що слова *traductor* немає в основних *Thesauri* латинської християнської лексики (див. *Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Latinorum*), а отже, його можна вважати *hapax* Сковороди.

[109] Про крадіжку як *забруднення* божественного див. також у ПЗ II, 75: «он, в нем украв дух Христов, вложил в него свой душеубїйственный вкус». Щодо *проникнення* спокуси всередину божественного ладу див. також наступні фрагменти, взяті з листа до М. Ковалинського від квітня 1763 р., з листа до Я. Долганського від 1772 р. і з твору «Жена Лотова»: «*Ah! non perspicis, quid occultatur malorum intus sub pulchra spe-*

Це останнє втілення «диявольської крадіжки» найвиразніше проілюстровано прикладами у фрагменті діалогу *Observatorium (Сіон)* (1772 р.), де, з посиланням на 2 Кор. 11:14 («И не дивно: самъ бо сатана прewбразуетсѧ во аґгла свѣтла»), *міметична* здатність Злого показана через заміну Павлового дієслова «прикидатися» [преобразуется] на «красти» [на себе крадет]: «Не поминай мнѣ обезьян и не дивись, что Сатана образ и имя свѣтлаго Ангела на себе крадет» (ПЗ I, 285) [110].

На взірець Павлового фрагменту з 2 Кор. 11:14 («І не дивно, бо сам сатана прикидається анголом світла!»), прагнення лукавого послабити, аж до їх усунення, зв'язки між суб'єктами і предикатами, відображено в усій патристичній літературі, зокрема у демонології Отців пустині, які невтомно наполягають на здатності диявола набувати найрізноманітнішої подоби через брак у нього визначеної онтологічної форми (Guillaumont 1957; Russell 1981); на цьому зосереджуються, з-поміж інших, Афанасій (*Vita Antonii*, PG XXVI, 848a), Григорій Ниський, для якого — на продовження Павлового образу — пристрасті, що спонукають грішити, «прикидаються» добром (*Virg.* 21), Йоан Золотоустий (*In Mattheum*, PG LVIII, 475) і Тертуліан. Останній у творі *De cultu feminarum* (II, V, 2—3) порівнює диявольську діяльність і жіночу звичку змінювати своє обличчя з допомогою косметики, з досить прозорим натяком на 2 Кор. 11:14 (див. Fontaine 1967). Діло диявола, для опису якого цей латинський Отець вживає неологізм *interpolator* (спотворювач, фальсифікатор), насправді показано як *speculare* і *contraria* (дзеркальне і протилежне) Божій дії: *Deo… auctore naturae… Diabolo interpolatore naturae* (*De cultu feminarum* I, VIII, 2). Сам образ «диявольської сіті», про який ми говорили у попередньому параграфі, є гротескним викривленням євангельського образу «рибалки людей» (Мт. 4:19).

* * *

Послідовно вкладаючись у рамки вже окресленої картини патристичної думки, атрибути Злого, описані у рефлексії Сковороди (крадіж, втрата, обернення порядку), допомагають означити образ диявольської діяльності як підступів інтелектуального типу, які, якщо їм дозволити

---

cie — latet anguis in herba (ПЗ II, 291); «Я с Августином говорю, что он вездѣ сѣти поставил, даже при самом небесном столѣ» (ПЗ II, 393); «[…] по Августиновому слову, не точію в свѣцких дѣлах, но и в самом раѣ слова божія скрыты находятся діаволскія сети» (ПЗ II, 36).

[110] У Сковороди епітет «обезяна» зустрічається також деінде (ПЗ II, 30, 70, 76) у варіантах «Божія обезяна» та «пакостная обезяна». Щодо диявола як *simia Dei* див. *Collationes* Йоана Касіяна (*Imitatur enim diabolus, ut simia, quantum potest, divinas actiones*, PL XLIX, 991b) та латинський *Physiologus* (версія B, XXI): *similiter et simia habet figuram diaboli* (Carmody 1939).

проникнути в людські уми і душі, загрожують підірвати глибинні структури космосу, сотвореного Богом. Йдеться про *приватиивну* силу, яка, відповідно до тези, поширеної в усій християнській неоплатонічній думці, наділена здатністю відбирати й *імітувати* (μίμησις), але не впливати у позитивному — *творчому* (ποίησις) — сенсі на Боже діло. Як брак добра (*privatio boni*), Зло не має автономного онтологічного існування і тому змушене вдаватись до крадіжки (думок і тотожності) як єдиного засобу індивідуального самовизначення. Звідси випливає, на думку Сковороди — який у цьому дотримується інтелектуалістського принципу грецької етики в опрацюванні Отців Церкви — важливість протиставлення *розсудливості*, або ж «добрих думок», диявольській плутанині, що *відділяє* індивіда від справжнього добра[111].

Тож у наступному розділі спробуємо сформулювати загальне визначення духовної вправи «пильнування» проти нападів диявола.

[111] Див. Ориген, *De principiis* III, 3—4; Евагрій, *Practicus* I, 31.

Розділ III

ПОНЯТТЯ PRAXIS: ПИЛЬНУВАННЯ ДУМОК І БОРОТЬБА ПРОТИ ГРІХА

У східній теології очищення душі від пристрастей, викликаних Лукавим, описується з допомогою терміна «праксис» (*praxis)*. Згідно з визначенням, даним Евагрієм, це «духовний метод, що очищує пристрасну частину душі» (*Practicus*, 78), який становить, *de facto*, передумову споглядальної діяльності, тобто *theoria*. Метою аскетичного праксису є перемогти в боротьбі проти «думок», які облягають ченця, адже, очистившись від пристрастей, він зможе досягти споглядання (Špidlík 1985, 154) [112]. Отже, слід говорити про негативний праксис, спрямований на знищення перешкод на висхідному шляху (тобто гріха), та про позитивний праксис, ціллю якого є розвиток чесноти.

У християнських авторів аристотелівське розрізнення етичних і діаноетичних, практичних і споглядальних чеснот трапляється досить рідко, значно поширенішою є ідея, що справжня чеснота невід'ємно включає в себе *praxis* і *theoria* [113]. Для Климента Александрійського і Григорія Ниського боротьба проти гріха становить початок, найнижчий ступінь духовного поступу людини: споглядання і дія належать до однієї сфери і утверджують ідеал досконалості в їх єдності (Völker 1955, 39). Аксіома, запропонована як гасло духовних вчителів, звучить так: «πρᾶξις γὰρ θεωρίας ἀνάβασις» — «практика є передумовою теорії» (Ориген, *In Lucam* 1; Григорій Назіанзин, *Oratio* 20, 12, PG XXXV, 1080). Для Максима Сповідника (*Capita teologica*, IV, 88, PG XC 1341—1344) теорія, яка не ґрунтується на практиці, нічим не відрізняється від мріяння, тоді як практика, не оживлена спогляданням, є безплідною і застиглою, наче статуя (Špidlík 1985, 154).

У корпусі творів Сковороди виразне постулювання принципу єдності спекулятивного і практичного інтелекту представлено у формі алегоричного *exemplum* у діалозі «Разговор пяти путников». Тут описана історія Обсерватора, мандрівника-каліки («лишился ног»), який, з великими зусиллями просуваючись до «дому Отця» («в дом к отцу своему»), після років

[112] Див. *Practicus* (PG XL, 1245b-c) і Meyendorff 1959, 84.
[113] Див. Ориген, *Expositio in Proverbia*, 17, PG XVII, 197c.

блукань випадково зустрічає іншого подорожнього, Практика, осліпленого сонцем Аравії («жар солнечных лучей в Аравіи лишил очей»). Вони виявляють, що обидва є синами Урана [Ураніїй], і тому вирішують повернутися до батьківського дому, спираючись один на одного (ПЗ I, 326—327). Перший, сидячи на спині *praxis* [Практика], уособлює мудрість («премудрость»), або діаноетичну чесноту, наділену гострим зором орла («остродальнозрительной орлиной глаз»). Другий, підтримуваний *theoria* [Обсерватором], представляє, натомість, етичну чесноту («добродѣтель»). Злившись один з одним, вони творять разом нерозривну єдність на шляху до «дому отця»: «Теперь взглянте на дивное дѣло Божїе. Из двух человѣков составлен Один: Одно Путничее лице здѣлано из двоих сродностей, без всякого смѣшенїя, но и без раздѣленїя, взаимно служащих. Идет небывалой Путник главнѣйшим Путем, ни вправо, ни влѣво не Уклоняясь […]» (ПЗ I, 327)[114].

Незважаючи на таке рішуче обстоювання позиції на користь практичних аспектів християнського життя, роль якого тут описана як пропедевтична для досягнення *theoria*, рефлексія Сковороди над природою «негативного» праксису, або духовних практик, покликаних відбивати напади Лукавого, ніколи не була предметом глибоких студій, ані не були систематично висвітлені джерела, з яких вона черпає[115].

Як ми намагатимемося показати у нашому дослідженні, вчення Сковороди про «пильність» суб'єкта проти спокус багато в чому позначене

---

[114] Сковорода зі звичною свободою переробляє притчу талмудичного походження про сліпого і кульгавого, яку поширив у східнослов'янському просторі Кирило Туровський (див. Еремин 1925 та Іваньо 1983, 165). Розповідь про імпровізований союз сліпого і кульгавого вміщена також у *Gesta Romanorum* (201, *De caeco et claudo*), в *Anthologia Palatina* (IX, 12), у *Wendunmuth* Ганса Вільгельма Кірхгофа (Hans Wilhelm Kirchhoff, 1563 р.) та в *Emblemata* Андреа Альчато (Alciatus, 1531 р.) [див. Wallach 1943, 333—339; Bauckham 1996]. Сковорода, можливо, посилався на останній текст, який, безперечно, був поширений в Україні, коли коментував символічне зображення сліпого і кульгавого в діалозі «Алфавит или букварь мира»: «[…] носящій слѣп, а носимый очит. Един человѣк из двоих составлен. Подпись из Павла: «Прилѣпляяйся господеви един дух есть с господем»» (ПЗ I, 456). Притча ця має єврейське походження (*Sanhedrin*, 91, 2, 11; *Leviticus Rabbah*, 4, 5), а її джерелом є апокриф Езекиїла (I ст. до н.е.) [Wallach 1943]. Проте талмудична оповідь, яка надихала також Кирила Туровського, зосереджується на здатності тіла і душі *грішити* разом, тоді як у притчі Сковороди підкреслюються позитивні можливості єдності тіла і душі, спекулятивного і практичного інтелекту; останній аспект типовий для версії, включеної до *Gesta Romanorum*, яка утвердилася в західноєвропейському фольклорі. Див. у цьому контексті версію Альчато: *Mutuum auxilium*, CLXI: *Loripedem sublatum humeris fert lumine captus, Et socii haec oculis munera retribuit. Quo caret alteruter, concors sic praestat uterque: Mutuat hic oculos, mutuat ille pedes*.

[115] Див., як єдиний виняток, розвідку Ушкалова (2001; 2003) про «духовну боротьбу» [духовная брань] у філософії Сковороди та її барокові джерела.

впливом східної аскетичної літератури у тій її особливій формі, якої набув синайський і допаламітський ісихазм. Під поняттям «ісихазму» ми розуміємо тут не лише доктринальний синтез, здійснений Григорієм Паламою в XIV ст., але й цілу складну духовну систему християнського Сходу, джерела якої сягають доби виникнення чернецтва і яка була докладно описана у VI та VII ст. в творах Йоана Ліствичника та Ісихія Синайського. Метою ісихаста є досягнення, через самотність і очищення від пристрастей («негативний» праксис), «внутрішнього спокою» [ἡσυχία] як *засобу* досягнення споглядання Бога [116].

ГРІХИ

Перша класифікація пристрастей, які через вплив «лихих думок» можуть заволодіти людським серцем, належить Евагрію (*Practicus*; *De octo spiritibus malitiae*, PG LXXIX, 1145—1164) [117], для якого вони творять чітко окреслену ієрархію з восьми ступенів: обжерство, перелюб, скупість, смуток, гнів, лінощі, марнославство і гординя (Bloomfield 1941) [118]. Каталог Евагрія, зазнавши небагатьох видозмін, перейшов у творчість Йоана Дамаскина (PG XCV, 92c—93a) і, через Касіяна та Григорія Великого, у латинський світ, де утвердився в традиційній семичленній версії, за винятком пристрасті смутку (Bloomfield 1941). У списку Касіяна, який дуже близько повторює Евагріїв, серед *principalia vitia* названо: обжерство, хіть, скупість, гнів, смуток [*tristitia*], лінощі [*anxietas, sive taedium cordis*], марнославство [*iactantia, sive inanis gloriae*], зарозумілість (*Collationes* 5, 2).

Хоча, як ми намагалися показати у попередньому розділі, Сковорода цілковито підтримував ідею, постульовану Евагрієм, а ще раніше Оригеном, про зв'язок між «думками» [λογισμοί] та «пристрастями» [πάθοι], класифікація «бісівських думок» («бѣшенные мысли»), неодноразово представлена (і в кількох версіях) у корпусі діалогів філософа, лише частково відповідає класифікації, загальноприйнятій у грецьких і латинських Отців на основі Евагрієвої моделі.

Перший же приклад звичної свободи, з якою мислитель черпає зі своїх джерел, бачимо у списку «пристрастей, або гріхів» («страсти, или

---

[116] Докладний розгляд ісихазму на Сході див. у Hausherr 1958. Див. також визначення, дане Григорієм Ниським: *присвятитися у спокої* [διὰ ἡσυχίας] *спогляданню невидимих речей* [τῇ θεωρίᾳ τῶν ἀοράτων] (*Inscriptiones psalmorum,* PG XLIV, 456c). Про поширення ісихазму на східнослов'янських і південних теренах див. у Прохоров 1968, 1974 і Мейендорф (1974 р.).

[117] Див. *Practicus* VI (Περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν).

[118] Евагріїв трактат *De octo spiritibus malitiae* дійшов до нас під іменем Ніла Синайського (з Анкири) (див. розд. II). Сковорода посилається на нього в діалозі «Пря бѣсу со Варсавою», зменшивши, однак, число демонів з восьми до семи: «[…] Так толкует святый Нил в Книгѣ о седми Бѣсах» (ПЗ II, 94).

грѣхи»)[119], представленому в дев'ятій частині трактату «Начальная дверь ко христіанскому добронравію». Цей перелік являє собою значно перероблену версію семичленного каталогу пороків, поширеного у східній і західній Церкві.

Страсть есть Моровой в Душѣ воздух. Она есть безпутное желаніе видимостей, а называется нечистый, или мучительный, дух. Главнѣйшая всѣх есть зависть, мать протчих страстей и беззаконій. Она есть Главным Центром оныя пропасти, гдѣ душа мучится […] Жалом адскаго сего дракона есть весь род Грѣхов, а вот фамилїа его: ненависть, памятозлобїе, гордость, лесть, несытость, скука, раскаянїе, тоска, кручина и прочая […] (ПЗ I, 153).

Справді, список Сковороди довершують «заздрощі» («зависть»), відсутні в списку Евагрія, але внесені до смертних гріхів Григорієм Великим на заміну «смутку» [λύπη] (Špidlík 1985, 220). Однак позиція, яку цей гріх займає у Григорія, не пріоритетна, оскільки, згідно з настановою Святого Писання (див. Сир. 10:15), для східних і західних Отців безсумнівним «джерелом усіх лих» є зазвичай «гординя»: «Radix quippe cuncti mali superbia est, de qua Scriptura attestante dicitur: Initium omni peccati est superbia» (Григорій Великий, *Moralia* XXXI, 87, PL LXXVI, 621a)[120]. Визначення заздрощів як «кореня гріха» засвідчене, хоча й спорадично, лише у Григорія Ниського (PG XLIV, 417a). Проте каппадокійські Отці (Василій Великий, Григорій Ниський, Григорій Назіанзин) визнають їх причиною падіння Сатани (див. Bartelink 1958)[121].

Сковородинська «родина» [фамилїа] єдиносутніх із заздрощами гріхів включає також: ненависть [ненависть], злопам'ятство [памятозлобїе], гордість [гордость], підступність або хитрощі [лесть], невдоволеність [несытость], нудьгу або хандру [скука], відчай [раскаянїе], тугу [тоска], гризоту [кручина] (ПЗ I, 153).

З цього оригінального списку, дуже подібна версія якого наводиться в діалозі «Разговор пяти путников» (ПЗ I, 347)[122], лише дві пристрасті від-

---

[119] Термінологія Сковороди, у якій гріх трактується як «пристрасть» (*pathos*), пов'язана зі стоїками та Григорієм Ниським (див. Völker 1955, 111).

[120] Пиха фігурує як перший серед смертних гріхів також у І. Галятовського та І. Гізеля (Довга 2012, 213).

[121] У XXX творі «Саду божественных пѣсней» (1780 р.) заклик «не заздри» («не завидь нигдѣ») відкриває перелік чотирьох моральних настанов, у яких поєднуються засади християнського та епікурейського вчень («Так живал аѳинейскій, так живал и еврейскій Епикур Христос»). Епікурейське засудження заздрощів (οὐδενὶ φθονητέον) і справді міститься у *Gnomologium vaticanum epicureum* (53), з'являючись також у писаннях Василія Великого (*De invidia*, PG XXXI, 381), у листуванні якого є окремі епікурейські ремінісценції (див. Schmid 1984, 181).

[122] В «Жене Лотовой» (1780 р.) знаходимо два переліки пороків; перший, хоч і частковий, ближчий до класичного списку: «А вот тѣ сѣти! Сребролюбїе, честолюбїе, сластолюбїе, тщеславїе» (ПЗ II, 35). У другому переліку заздрощі стоять на першому місці серед пристрастей [страсти]: «[…] против Страстей Душевных, противу Зависти, Ненависти, Гнѣва, Скорби, Смущенія» (ПЗ II, 57). Обжерство, яке в Евагріє-

повідають традиційній класифікації пороків: «гордість» [гордость] — якій, однак, не відводиться пріоритетна позиція, характерна для патристичної думки[123] — і «нудьга» [скука].

Термін, покликаний передати останнє поняття, яке у значенні, наданому йому Евагрієм — який говорить про «демона нудьги» («ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων»)[124] — зливається з млявістю [δειλία] і занепадом духу [κατήφεια] (Špidlík 1985, 225), відрізняється від традиційного для слов'янських країн «уныния» (*там само*) і, як видається, взорується радше на латинському *taedium*, яким зазвичай передають грецьке ἀκηδία[125]. Семантична тотожність лексем «скука» і «унынїе», однак, підтверджується фрагментом діалогу «Алфавит, или букварь мира», де постулюється, крім того, її зв'язок з християнською аскетичною традицією: «Скука у Древних Христїанских писателей названа бѣсом Унынїя» (ПЗ I, 431).

Решту слів — «невдоволеність» [несытость], «відчай» [раскаянїе], «туга, тривога» [тоска], «гризота» [кручина] — слід вважати, на мою думку, іншими варіантами *нудьги*, якщо зважити на те, що в латинській традиції (Касіян, *Collationes* 5, 2) її передано як «acediae, quod est *anxietas*, sive taedium cordis» (курсив мій, МГБ).

Центральна позиція, надана ἀκηδία, синоніми якої майже цілковито охоплюють сковородинський перелік гріхів, знаходить паралель у моральній доктрині Евагрія (яку пізніше приймуть синайські Отці), який першим, у *Practicus*, яскраво описав її як пристрасть, що віддаляє душу від Бога. Адже вона вселяє у ченця нехіть до місця свого перебування і породжує в ньому бажання опинитися деінде або ж примушує задуматися про довготривалість життя, змальовуючи тяжкі зусилля аскези і сіючи сумнів у здатності щоразу витримувати їх[126].

У діалозі «Алфавит, или букварь мира» Сковорода присвячує демонові нудьги окремий розділ («картина изображеннаго бѣса, называемаго грусть, тоска, скука»), подаючи його загальний образ, сильно просякнутий Евагрієвим духом. Згідно з українським філософом, ідеться про недугу, яка ослаб-

---

вих трактатах відкриває список восьми пороків [Πρῶτος ὁ τῆς γαστριμαργίας], згадується лише раз у діалозі «Пря бѣсу со Варсавою» (1783 р.) з приводу визначення, яке дав йому Ніл у «трактаті про сімох демонів» (пор. вище): «Чревонеистовство есть чревная Мудрость […]» (ПЗ II, 94).

[123] У діалозі «Благодарный Еродій» (1787 р.) постулюється зв'язок генетичної спорідненості заздрощів та пихи: «Гордости же Кто Мати? Зависть» (ПЗ II, 112). Останнє твердження обертає навпаки ідею, традиційну для патристичної думки, що заздрощі є похідними від пихи (див. Августин, *De civitate Dei* XI, 5, XII, 5—9).

[124] PG XL, 1223. Проте див. також розд. XIII *Scala Paradisi* Йоана Ліствичника [Περὶ ἀκηδίας].

[125] Див. також Гильтебрандт 1993 [1898[1]], 416 і Пс. 118:28: «Воздрема душа моѧ ѿ оунынїѧ [ἀκηδία]»; *Dormitavit anima mea prae taedio*.

[126] Див. *Practicus* XII: «ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων».

лює душу, викликає невдоволення тим, що вона вже має, і нестримне та неспокійне стремління до того, що є деінде, наче у випадку зачиненої в кімнаті бджоли, що вдивляється у квітучі поля за вікном: «[…] пчела, заперта в горнице, а Солнечный свѣтлѣйшій Луч, окошка пронзающій, зовет ее на цветоносные Луга […] Тое одно сладкое, что невозможное; вождѣленное, что минувшее, завидное, что отдаленное» (ПЗ I, 430—431) [127]. Під цим оглядом зв'язок, який встановлюється між неспокоєм і судомним прагненням того, чого людина не має («завидное, что отдаленное»), допомагає з'ясувати, чому список сковородинських *principalia vitia* до пристрастей, здатних викликати *taedium*, включає заздрощі («зависть») (див. вище) [128].

Для Евагрія і всього східного вчення типовим є, врешті, певний ступінь семантичного накладання між поняттями «нудьга» [скука; унынїе] і «смуток» (див. Špidlík 1985, 226) [129], як підтверджує сам вираз «бѣса называемаго *грусть*, тоска, *скука*» (курсив мій, МГБ). «Біс смутку» — який у Евагрія належить до *pathos* і є за своєю сутністю чимось іншим, ніж біс нудьги — з'являється також у листі до М. Ковалинського від лютого 1764 року, хоча, як і в попередньому випадку, складно встановити, наскільки філософ розрізняє λύπη, ἀκηδία і «скуку» і чи розрізняє взагалі: «[…] a daemonio τῆς λύπης summe excruciari, quem vulgum melancholicum vocitant […] Breviter: ex colloquio plurimum mihi de suo dæmonio participavit […] Quae dum aurimus, spiritum imbibimus. Τὸ οὖν δαιμόνιον τῆς λύπης mire cœpit me cruciari […] Certe diabolum existimo inter alias affectiones τὴν λύπην» (ПЗ II, 337) [130].

СТОРОЖА СЕРЦЯ

Одним з важливих аспектів, що в них виражається аскетичний праксис проти насланих Лукавим «пристрастей», серед яких, як ми бачили, центральне місце займає акедія* [скука, тоска], є духовна вправа, назва-

[127] Подібним чином описано *taedium* у листі до Ковалинського від 25 червня 1767 року: «бѣс скукы подобен да и есть он внутренной вихори […] что есть скука, развѣ неудовольствіе?» (ПЗ II, 353, 355). Тут варто уточнити, що «туга» була для Сковороди знайомою, пізнаною на власному досвіді психічною реалією. Як зазначає Ушкалов (2001, с. 79), цей факт суперечить «аполонічному» образу, що сформувався в рамках певного типу міфографії Сковороди.

[128] Див. у тому самому діалозі: «Палящая печаль, или Зависть» (ПЗ I, 431).

[129] Див. Касіян, *Insititutiones* 10, 1: *acedia est adfinis tristitiae.*

[130] Однак слід зазначити, що Сковорода використовує новозавітне δαιμόνιον, тоді як Евагрій вживає δαίμων (PG XL, 1253c). У тому самому листі він також згадує «духа блудодійства» [τό πνεῦμα τῆς πορνείας] — що має біблійне походження (Ос. 5:4) — якого Евагрій поміщає на другому місці серед восьми пристрастей, здатних привести душу до згуби (див. *De malignis cogitationibus* 15, 4; *Practicus* VIII, 1; *De octo spiritibus malitiae*, PG LXXIX, 1148).

*В українському перекладі *сум, апатія; пригнічення, недбалість, нехіть* (див. *Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей*. Т. 3. К.: Дух і літера, 2013, с. 280—282. —*Прим. пер.*).

на в ісихастській літературі «сторожею серця» [φυλακή τῆς καρδίας] [131]. Ця практика має коріння у Святому Письмі — Прип. 4:23 («πάσῃ φυλακῇ τήρει σὴν καρδίαν»; «Всѧцѣмъ храненїемъ блюди твое сердце») і активно розвивалася у східній аскетичній літературі. З термінологічного погляду її часто плутають з *nepsis* [νῆψις] (Hausherr 1958, 226), «тверезістю», що означає психічне явище, яке подібне до «пильності» і почасти передує їй. Біблійною основою є фрагмент з 1 Пт. 5:8: «Будьте тверезі [νήψατε], пильнуйте! Ваш супротивник диявол ходить, рикаючи, як лев, що шукає пожерти кого» [132].

«Сторожа серця» згадується в Оригена (*De principiis* III, 3, 5) [133], Афанасія (*Vita Antonii*, 21, PG XXVI, 873c), Евагрія (*Practicus*, PG XL, 1241d), *Apophthegmata Patrum* (PG LXV, 112ab), Макарія (*Homiliae* 4, 4, PG XXXIV, 473d), Йоана Ліствичника (*Scala Paradisi*, 4, PG LXXXVIII, 712) [134], Максима Сповідника (*Capita de caritate*, 4, 51, PG XC, 1060b) і Никифора Самітника, який присвячує цій темі цілий трактат, де зібрано витяги з *Apophthegmata Patrum* і *Scala Paradisi* Ліствичника (*De sobrietate et cordis custodia*, PG CXLVII, 944—966) (Meyendorff 1959, 60; Hausherr 1958) [135]. За посередництвом Касіяна (*Collationes* 7, 5, PL XLIX, 673c), заклик «стерегти» самих себе був підхоплений також латинським християнством, зокрема Августином (PL XXXVI, 764) і Григорієм Великим: «in sua semper custodia circumspectus […] se semper aspiciens, se semper examinans, extra se mentis suae oculum non divulgavit» (*Vita S. Benedicti*, PL LXVI, 136c).

У всіх цитованих вище авторів метою «сторожі» [φυλακή] серця є пильнування над «лихими думками» [λογισμοί], точніше — їх *усунення*. Згідно з Оригеном (*Philocalia sive Ecloga de operibus Origenis a Basilio et Gregorio Nazianzeno facta*, XX, 22), «сторожа серця» слугує для недопущення бісівського «навіювання» [φαντασία]; Афанасій (*Vita Antonii*, 21) тісно пов'язує попередження, що міститься в Прип. 4:23, з Павловою перикопою Еф. 6:12 про боротьбу з силами темряви. Евагрій у творі *De malignis cogitationibus* (36, 11) заохочує до практики «сторожі серця», щоб уникнути «тенет» Лукавого.

Оскільки думки, що породжують гріх, формуються в людському серці — функції якого у східному християнстві зливаються з функціями інтелекту — необхідно, щоб індивід пильнував над ним, охороняючи

---

[131] Щодо «сторожі серця» у східній аскетичній літературі див. Hausherr 1958 і Adnés 1967, coll. 101—108.

[132] Ісихій дає її загальне визначення в своїх *Centuriae* (I, 1, PG XCIII, 1480d). У східнослов'янському просторі поняття «тверезості» розглядається в аскетичних творах Ніла Сорського (пор. Maloney 1973, 118).

[133] «Die noctoque cordis nostrum omni custodia conservandum est».

[134] Παση νήψει νήψωμεν, καὶ τηρήσει τηρήσομεν, καὶ φυλακῇ φυλαξώμεθα».

[135] Це надзвичайно популярний трактат, який було перекладено церковнослов'янською в XIV ст. (див. Rigo 2008, 416).

від нападів Лукавого. Найбільшим теоретиком «усунення думок» [ἀπόθεσις νοημάτων] був Йоан Ліствичник (PG LXXXVIII, 1097, 1109d, 1136d), який виводить цей вираз від Евагрія (*De oratione*, 61, PG LXXIX, 1179c) і ототожнює його з внутрішнім спокоєм [ἡσυχία]. Касіян, який є основним посередником між ученням Евагрія і латинським християнським світом, у *Collationes* (PL XLIX, 676a) говорить про «cogitationum custodia», щоб суб'єкт не розпорошував свою інтелектуальну активність *ad exteriora*, порушуючи її цілісність.

* * *

У корпусі творів Сковороди посилання на ісихастську φυλακή виражається через частий заклик «берегти власне серце» [Береги сердце] і «стерегтися» [Смотри себе] «лихого сім'я» [злое сѣмя] — *думок*, які можуть оселитися в людській душі, тут ототожненій з «серцем»: «Откуду Злое Сѣмя на Грядках Огородних? […] Но что делать? Сыне! Храни Сердце твое! Стань на СТРАЖѢ со Аввакумом. Знай себе. Смотри себе. Будь в домѣ твоем. Бережи себе. Слышь! Береги Сердце» (ПЗ I, 171). Центральне значення «серця» для визначення сутності суб'єкта постулюється Сковородою починаючи з найпершого його діалогу «Наркісс» (1769—1771 рр.), з посиланням на Єр. 17:9: «Пророк называет ЧЕЛОВѢКОМ Сердце» (ПЗ I, 161). У цьому діалозі мислитель також наголошує на тому, що сердечний орган зосереджує в собі й розумову здатність [мысль], підкреслюючи його «таємність» [утаенная] стосовно того, що є зовні [внѣшня наша плоть] (ПЗ I, 160—161). Крім того, тут пропонується загальний образ серця як осердя рішень щодо моральних дій людини [А совѣт в сердце — голова наших дѣл], з якого випромінюють «думки» [мысли], а саме вони, зазнавши викривлення, призводять до постання гріха.

Використання слова «серце» в *ноетичному* значенні відображає семітичний вжиток цієї лексеми — адже в Старому Завіті серце розглядається як центр розумових функцій (Йов 31:7), як точка, в якій зосереджуються буття і дії людини як духовної особистості (Єр. 12:2) — зокрема, у таких чернечих письменників синайської школи, як Псевдо-Макарій (*Homiliae spirituales*, PG XXXIV, 449—822), Діадох (*Capita centum de perfectione spiritualis*) та Ісихій Синайський (*Centuriae*, PG XCIII, 1479—1544)[136].

[136] Новозавітне використання цього слова пов'язане з його вжитком у Старому Завіті: тут серце представлено як джерело думок і роздумів, а також як місце зосередження внутрішньої природи людини, на противагу природі зовнішній, відповідно до нюансів, якими характеризується Павлів вираз «ὁ ἔξω ἄνθρωπος» (2 Кор. 4:16). Проте саме у таких авторів, як Псевдо-Макарій і Діадох, серце перетворюється на інтелектуальний орган *par excellence.* Діадох і Псевдо-Макарій, дотримуючись біблійного вжитку, описують з допомогою цього термінѓ внутрішній світ людини, *дім* [οἶκος], в якому мешкає Христос, на противагу її смертному тілу (*Hom.* XV, 33). У такому значенні лексему цю можна сплутати з поняттями «душі» (Макарій, *Homilia* XV, 35; Діа-

На вченні Псевдо-Макарія і Діадоха ґрунтується, схоже, сковородинське визначення серця як «безодні», з якої постають думки («мыслей бездна»): визначення це, ймовірно, взорується на вислові ἄβυσσος γάρ ἐστιν ἡ καρδία, який вживали ці два письменники-ісихасти, послуговуючись ним як усталеною формулою (Guillaumont 1953, col. 2283)[137].

Думки, що гніздяться в *intima cordis*, як ми пам'ятаємо з попереднього розділу, можуть привести людину на шлях гріха, а тому необхідно вдосконалюватись у духовній вправі «сторожі серця» [φυλακή τῆς καρδίας], яка у творах Сковороди сплутана з «тверезістю», подібно до цитованого вище накладання φυλακή та νῆψις: «[…] Cura igitur lætus esse et vigil. Sed hujus rei mater est sobrietas […]» (ПЗ II, 290); «Serva corpusculum castum! Serva animum prius! Serva non mundo, sed Christo, optimo domino tuo et meo. Servabis, si vigilabis. Vigilabis, si sobrius eris. Sobrius eris, si orabis, lacrumabis […] Non te moveant palatia, arces et templa manu facta, verum unice custodiens animam et corpusculum» (*там само*, с. 305)[138].

Як і для авторів-ісихастів, практика, що гарантує збереження тверезості та регулювання когнітивної діяльності християнина, полягає в «боротьбі проти лихих думок», аспекти якої, пов'язані з демонологічним вченням, проілюстровано в попередньому розділі. У трактаті «Жена Лотова» (1780 р.) Сковорода дає їй вельми значущу назву «*викорінення* лихих думок» («искорененїе злых мыслей») — термін цей, як можна легко зауважити, сягає східної традиції ἀπόθεσις νοημάτων і водночас підтверджує *інтелектуальну* природу спокуси у Сковороди (див. розд. II). Як синонім «зцілення» того, що найпотаємніше в душі («учит или цѣлит самыя тайныя в душѣ начинанїя»), «викорінення думок» — тут перетинаються мотиви з Мт. 15:13 (всѧкъ садъ, егоже не насади Ѻтцъ мой нб҃сный, искоренитсѧ) і, меншою мірою, притча про кукіль з Мт. 13:29[139] — визначається як «сутність» богослов'я («ессенція Богословїа»):

дох, *Centuria gnostica*, 77, 78) і «духу» [νοῦς] (Макарій, *Hom*. XV, 43, 7): як «вмістилище» *nous*, який розташовується «на його дні» [εἰς τὸ βάθος], серце «керує» [ἡγεμονεύει] всім організмом тіла (*Homilia* XV, 20). Класичним текстом у царині дослідження «серця» в біблійній і патристичній літературі є Guillaumont 1950. Див. також Guillaumont 1953; Meyendorff 1959, 212; Baumgärtel 1969; Behm 1969.

[137] Див. Макарій, *Homilia* 17, PG XXXIV, 633b: «ἄβυσσος γάρ ἐστιν ἡ καρδία»; Ліствичник, *Scala Paradisi*, PG LXXXVIII, 981: «βυθός καρδίας, ἄβυσσος»; Ісихій, PG XCIII, 1529b; 1540d. Іншим виразом Сковороди, запозиченим у Псевдо-Макарія, є, ймовірно, «сердечное око» (ПЗ II, 114; див. Макарій, *Homilia* VII, 7, PG XXXIV, 528b: «ὁ ὀφθαλμός τῆς καρδίας»).

[138] Див. також лист до М. Ковалинського від 18 липня 1763 р. з алюзією на 1 Пт. 5:8 (див. вище): «Nunquam dormit leo ille diabolus, hinc et nobis nunquam non vigilandum […]» (ПЗ II, 309).

[139] Слід зауважити, що Псевдо-Макарій (*Homila* 56, 2, 2) користується такою самою термінологією з приводу позбавлення від «пристрастей» і «лихих думок»: «[…] ἐκριζοῖ τὰ πάθη καὶ τοὺς λογισμοὺς τῆς κακίας ἀπ᾽αὐτοῦ».

И так, Богословїа есть не иное что, как искорененїе злых Мыслей или, как Павел говорит, началов и властей. Вить если два суть человѣка, перстный и небесный, в том же человѣкѣ, то и два начала: одно Змїино, или плотское, другое Божїе. В протчем те искореняют худыя Мысли, а на то Мѣсто насѣвают слово Божїе, сѣмя всѣх добрых дѣл […] (ПЗ II, 34)[140].

Слід зазначити, зокрема, що зв'язок між «лихими думками» («злых мыслей») і диявольськими ділами підтверджується тут через натяк на «начала і власті» з Еф. 6:12 («как Павел говорит, началов и властей»). Ймовірно, на взірець «Життя Антонія» Афанасія (21), зв'язок між «усуненням думок» і Павловим посланням встановлюється також у «Разговоре пяти путников», де автор закликає своїх співбесідників «відсікти» з допомогою «Павлового меча» (натяк на Еф. 6:17: «[…]и шлемъ сп҃нїѧ воспрїимите, и мечь духовный, иже есть ґлголъ Бжїй») думки, які можуть призвести до вторгнення диявола: «Павел мечем премудрости закалает мысли, возрастающія в сердцѣ противу Бога» (ПЗ I, 363)[141].

ВІД *PRAXIS* ДО *THEORIA*: СПЕКУЛЯТИВНІ АСПЕКТИ *CUSTODIA SUI*

Центральне місце «пильності» у запобіганні диявольським наскокам висвітлено також в інших діалогах Сковороди, хоч поняття це часто плутається із загальнішою потребою зосереджувати «око серця» («сердечное око») на просторі власного духовного світу, відвертаючи це око, через звернений всередину порух, який від матерії веде до Бога, від зовнішніх турбот мирської *vanitas* («от сует мырских»):

[…] Сего ради глаголет: «Сыне! храни Сердце твое». Разжевав, скажите так: «Сыне! Отврати Очи твои от Сует Мырских. Перестань примечать Враки Его. Обрати Сердечное Око твое во твое же Сердце. Тут дѣлай Наблюденія. Тут стань на Стражѣ со Аввакумом. Тут тебе Обсерваторіум […] Храни, блюди и примѣчай (ПЗ II, 114)[142].

Як можна зауважити з ланцюжка дієслів у наказовому способі в цитованому вище фрагменті — взятому з діалога «Благодарный Еродій» (1787 р.) — серед мовних засобів, що передають поняття «сторожі серця», парафрази і паронімічні ряди, взоровані на біблійному гіпотексті цього образу, Пр. 4:23, «Всѧцѣмъ храненїемъ блюди твое сердце» («храни, блюди и примѣчай»; «храни сердце твое»), чергуються з віршем з книги пророка Авакума, Ав. 2:1, «На стражѣ моей стану»: «[…] тут стань

[140] Див. також ПЗ II, 35: «искореняют худыя мысли» і ПЗ I, 171: «Да как себе беречь? […] Так, как ниву. Выплѣняй, и искореняй, и вырывай всякий совѣт лукавый».

[141] Див. також ПЗ I, 364: «[…] мечем Божіим вырѣзать не чисто дышущія мысли и мучительныя мнѣнія труждается Павел […]».

[142] Див. також лист до Ковалинського від 9 липня 1762 р.: «Custodiat gressus tuos cum optimo tuo fraterculo sublimis custos ille Israelis, ne quid inter eundum mali accidat in via» (ПЗ II, 219).

на стражѣ со Аввакумом». Вибір цього старозавітного гіпотексту, який, напевно, не буде зовсім хибним визначити як «другорядний», виявляє певні варті уваги особливості. Насамперед, слово «стража» слід вважати дослівним перекладом φυλακή, як підтверджує також зіставлення з Септуагінтою та «Єлизаветинською біблією»: ʼἐπὶ *τῆς φυλακῆς* μου στήσομαι; «На *стражѣ* моей стану» (курсив мій, МГБ). Адже метою «божественної сторожі» Авакума («божественная стража») є захистити душу від атак диявола, як зазначено також у діалозі «Разговор пяти путников»: «Надобно Храбро стоять и не уступать Мѣста дїаволу: «противитеся — и бѣжит от вас» […] обучаемся с Аввакумом стоять на Божественной сей Стражѣ и продолжать всеполѣзнейшую сїю войну […]» (ПЗ I, 350—351). Загалом поміщення *logion* Авакума в контекст *мисленнєвої* боротьби проти підступів Лукавого спорадично засвідчене у латинській патристиці. Можливий прецедент бачимо у Григорія Великого: «Semper vero est ad certamen adversarii erigendus animus […] Habacuc propheta ait: Super custodiam meam stabo» (*Moralia*, PL LXXVI, 139c-d).

В інших випадках Сковорода описує «сторожу Авакума» як необхідний засіб для піднесення вірного на «гору Сіон»; це образ, у якому прочитується досить прозора метафора вершини споглядальної діяльності: «Сіе-то есть стоять на стражѣ со Аввакумом, возводить очи и быть обсерватором на Сіонѣ» (ПЗ I, 268). Суб'єкта, який правильно здійснює практику *охорони* себе самого, піднімаючись на біблійну гору, описано з допомогою терміну «обсерватор», якому притаманна певна двозначність військових (сторожа) і суто «візуальних» (*споглядальних*) конотацій дієслова «обсервувати» (спостерігати): «Таков Человѣк есть точный ОБСЕРВАТОР. А жизни его поле есть то ОБСЕРВАТОРЇУМ. Вон гдѣ один тебѣ Обсерватор! Взглянь! «НА СТРАЖѢ МОЕЙ СТАНУ»» (ПЗ I, 287) [143].

Злиття у Сковороди *praxis* (*custodia sui*) і *theoria* (*погляду обсерватора*) — яке у щойно наведеному фрагменті ґрунтується, найімовірніше, на відтворенні (невідомо, безпосередньому чи опосередкованому) Оригенової екзегези Сіону як «вартівні, посту сторожі» [σκοπευτήριον] [144] — з'являється з певною очевидністю також у діалозі *Observatorium* (1772 р.), де імператив з Ав. 2:1 стосується процесу *дослідження*, в яке заглиблюється

[143] Термін «обсерватор» у значенні «той, хто на варті» нагадує, схоже, фрагмент з послань Сенеки «Sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos» (*Ep.* 41). Фрагмент цей справді цитовано в листі Сковороди до Кирила Ляшевецького від 19 липня 1761 р.: «Sed accipe, quæ me præcipue in Seneca in stuporem conjecerunt, arrige aures! […] Ita dico, Lucili, sacer intra nos SPIRITUS sedet malorum bonorumque nostrorum observator et custos» (ПЗ II, 383).

[144] *In Johannem* XIII, 13; PG XIII, 616c; *In Lamentationes,* PG XVII, 107c, 281c (Lampe 1989, 1240). Див. також примітку до XXII твору «Саду божественных пѣсней»: «Сіон — слово еврейское. Значит то же, что Еллински: Πύργος, Σκοπία, рим[ски] *Specula* […] Славенск[и] зор, стража […]» (ПЗ I, 80).

«я», що правильно оберігає самого себе: «Стань на собственной твоей стражѣ с Аввакумом «НА СТРАЖѢ МОЕЙ СТАНУ». Слыш ушима! На стражѣ моей, а не чуждей: «*Знай себе*, довлѣет за тебе» (ПЗ I, 291, виділення автора). *Стерегтися* зовнішніх підступів означає врешті *дивитись усередину самих себе*. Таким чином, *de facto* відбувається поєднання одного з аспектів *праксису*, *стерегтись* нападів Лукавого («На стражѣ моей стану»), і одного з аспектів *гнози*, інтроспективного руху, який веде до *пізнання* самих себе («Знай себе»). Як в аполозі, наведеному на початку нашого розділу, де *Обсерватор* дістається до своєї небесної домівки, вилізши на плечі *Практика*, кінцевою точкою *висхідного* шляху очищення, гарантованого «сторожею серця» (або «опануванням думок»), є доступ до *theoria*.

Якщо ми на хвилину трохи перемістимо свою увагу і замислимося над проблемою джерел і типологічних моделей, що лежать в основі цього сковородинського синтезу між *praxis* і *theoria*, то побачимо, що опис суб'єкта, який пильнує, наче «сторожа», над чистотою свого духу [стража; обсерватор], міститься вже в *Scala Paradisi* Йоана Ліствичника (PG LXXXVIII, 1100). Останній закликає вірного закрити «брами мови» [θύραν γλώσσης] і заглибитись у замкнутий простір власного духу, спостерігаючи кожну річ «згори» [Καθεζόμενος ἐφῦψους τήρει], немов «невсипна і дбайлива сторожа» [ἀποκαμὼν ὁ σκοπὸς] [145]. Ще до Ліствичника Василій Великий описав суб'єкта, що досяг досконалості, як того, хто піднявся до «високої обсерваторії» (*Virg*. 4, 269, 8), наголошуючи, таким чином, на вертикальній орієнтації етичного шляху Християнина. У цьому значенні пізнавальні аспекти, властиві «сторожі серця» у Сковороди («На стражѣ моей, а не чуждей: «*Знай себе* (…)»»), віддзеркалюють фундаментальну рису ісихастської φυλακή, де «охорона» зливається, великою мірою, з «обсервацією» самих себе через *перископний* зір інтелекту (див. Hausherr 1958).

Приклад цього семантичного накладання дає нам славетна гомілія Василія Великого *Homilia in illud. Attende tibi ipsi* (PG XXXI, 1734—1744), де заклик пильнувати над самими собою втілено в трьох засадах, в яких складно чітко розмежувати «пильність» і «пізнання себе». 1. *Охорона* [φυλακή] «ока душі» [ἔχε πρὸς τὴν σεαυτοῦ φυλακὴν τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα]. 2. «Увага» до самих себе, виражена Мойсеєвою максимою «Πρόσεχε σεαυτῷ» [зважай на самого себе] (Втор. 15:9), якій і присвячена ця гомілія. 3. *Перископне* спостереження над самими собою [πανταχόθεν σεαυτὸν περισκόπει] [146]. Також у *Scala Paradisi* Йоана Ліствичника (PG LXXXVIII, 712) «стерегтись» часто виступає як еквівалент «бути уважними до самих себе» [Πρόσεχε σεαυτῷ].

---

[145] Цей фрагмент з «Ліствиці» наведений також у трактаті Никифора Самітника *De sobrietate et cordis custodia* (див. вище).

[146] Слова Василія наведені Дамаскином у його *Sacra parallela*, PG XCV, 1300.

Інтерпретація Мойсеєвої настанови у світлі настанови дельфійської («*γνῶθι σεαυτὸν*, *nosce te ipsum* — «узнай себе». Без прекословія то ж точно у нас самых», ПЗ I, 337) сягає Філона (*De migratione Abrahami* II, 8) і отримала плідну рецепцію у каппадокійців. Григорій Ниський, брат єпископа Кесареї, у проповіді *De mortuis* прирівнює «Πρόσεχε σεαυτῷ» Мойсея до «*Γνῶθι σεαυτὸν*» філософів, яке він тлумачить у світлі Павлового розрізнення між «зовнішньою» і «внутрішньою людиною»[147]. За взірцем гомілії Василія, збірки фрагментів про настанову Второзаконня «Πρόσεχε σεαυτῷ» є також у Максима Сповідника (*Capita teologica*, *Sermo 56*, PG XCI, 968—972) і Йоана Дамаскина (*Sacra parallela*, PG XCV, 1297c—1306b), для яких «увага до самих себе» не лише описує захист душі від Лукавого, але й виступає синонімом дельфійської максими «пізнай самого себе»[148]. У *Тріадах* (I, 2, 9) Палами слова Мойсея [Πρόσεχε σεαυτῷ] також сприймаються як заклик стати на сторожу душі і тіла [ἐπίστησον καὶ ψυχῇ καὶ τὴν φυλακήν] і водночас *досліджувати* власний внутрішній світ [σεαυτὸν ἐπίσκεψαι].

Подвійне значення *observatio sui* в Отців Церкви — практичне у сенсі пильності перед лицем диявольських атак, спекулятивне щодо намагання вловити суть власної внутрішньої природи — знову з'являється, через описані вище способи, у корпусі творів Сковороди, де, як ми вже зазначали, заклики «стерегтися» («Смотри себе») і «бути уважними до себе самих» («Бережи себе») виступають як синоніми до ісихастської «сторожі серця»: «Сыне! Храни Сердце твое! Стань на стражѣ со Аввакумом. Знай себе. Смотри себе. Будь в домѣ твоем. Бережи себе. Слышь! Береги Сердце» (ПЗ I, 171).

Так само частим є вживання церковнослов'янського перекладу виразу з Второзаконня «Πρόσεχε σεαυτῷ» [Внемли себѣ] разом із закликом «пізнати самих себе» [узнай себе]: «Языческїе кумырницы, божницы или капища суть тож храмы Христова Ученїя и школы. В них и на них написано было премудрѣйшее и всеблаженнѣйшее Слово сїе: γνῶθι σεαυτὸν, *nosce te ipsum*, узнай себе […] то же точно что у нас самых. Вот: «Внемли себѣ, воньми себѣ» (Мойсей)» (ПЗ I, 337)[149]. Він з'являється також грекою [προσέχουσιν] у листі до Ковалинського від жовтня 1762 р., зберігаючи звичне інтроспективне значення. Адже *увагою* відзначаються ті, хто ви-

---

[147] Про Πρόσεχε σεαυτῷ див. також *De hominis opificio*, 29, PG XLIV, 237d.

[148] Див. Дамаскин, PG XCV, 1049: Περὶ τοῦ γνῶθι σεαυτὸν ἤτοι Πρόσεχε σεαυτῷ. Детальний розгляд «долі» цієї максими, інтерпретація якої у світлі «пізнай самого себе» сягає Філона (*De migratione Abrahami* I, 2, 8), див. у Courcelle 1974. Важливість *уваги до самих себе* для східної патристики підтверджується, крім того, великою кількістю гомілій, які починаються найвищою настановою Мойсея «Πρόσεχε σεαυτῷ» (див. Baur 1955, 374).

[149] Див. також ПЗ I, 417, 452, а також 413: «[…] В божественном мракѣ Мойсейских книг почти 20 раз находится сїе: «ВОНЬМИ СЕБѢ, ВНЕМЛИ СЕБѢ» (…) То же, что «Узнай себе»».

рішив звернути око розуму [τό ὄμμα] у власну *глибину* [εἰς τό ἔντος], щоб підготувати оселю [*habitaculum*] для Господа: «Tales homines inspiciendi, quorum verba, facta, τό ὄμμα, incessus, gestus, esus, potus breviter tota vita εἰς τό ἔντος φέρεται, id est, introrsum, velut illa vestigia, ut est in Plutarcho, spectat, id est, qui non volantia non nubes persequuntur, sed unice animo suo intenti καὶ προσέχουσιν ἑαυτοῖς, donec dignum Deo se ipsos habitaculum præparent» (ПЗ II, 230).

Таким чином моральний аполог, який у «Разговоре пяти путников» прославляє єдність *Практика* і *Обсерватора*, отримує своє чітке підтвердження в цілості спекуляції Сковороди. У ній праксис, метою якого є вберегти суб'єкта від атак Лукавого, *остерігаючись* появи поганих думок, працює на досягнення гнози, яку підсумовує чин *споглядання самого себе*. Етична поведінка суб'єкта, що прагне досягти Бога, повинна триматися центротяжного напряму: спочатку уникаючи нищівної сили Лукавого, який хоче відірвати його від Бога, істинного буття й «істинного шляху», а відтак поновлюючи первісну єдність з Буттям через практику самопізнання.

Пізнавальній практиці як посереднику між онтологічними порядками природного і надприродного будуть присвячені наступні два розділи.

Розділ IV

ВІД PRAXIS ДО THEORIA: САМОПІЗНАННЯ

Мотив самопізнання є, мабуть, найбільш обговорюваною темою у сковородознавстві. Ще 1912 року В. Ерн у своїй монографії (Эрн 1912, 224), присвяченій українському філософу, наголошував на переважно етико-антропологічному характері рефлексії Сковороди і на домінуванні в ній заклику до інтроспективного погляду на взірець сократичного «nosce te ipsum». Якщо виключити судження Г.Г. Шпета (1922, с. 82—96), визначення Сковороди як «українського Сократа» не було піддане жодному суттєвому критичному аналізові з боку радянських науковців. Частковий виняток становлять розвідки В.М. Нічик (1972; 1975; 1992), яка першою побачила в Сковороді одного з послідовників руської літературно-філософської традиції неоплатонічного напряму. Дослідження цієї вченої, присвячені походженню ідей Сковороди, допомогли окреслити історичне та ідеологічне середовище, в якому розвинулась його антропологічна рефлексія, піддаючи сумніву ідею про генетичний зв'язок між сократичними текстами і творчістю українського письменника (Нічик 1972; 1982).

Безпосередній вплив платонічної думки на антропологію Сковороди був уже спростований Шпетом у полеміці з Ф.О. Зеленогорським[150], тоді як Чижевський (2005 [1931[1]], с. 39), хоч і допускав існування певної подібності між біографією Сократа і глибинними причинами *modus vivendi* Сковороди[151], характеризував його етичну думку у виключно неоплатонічному сенсі. Згідно з Чижевським, онтологічний фундамент пізнання самого себе у Сковороди побудований на відношеннях структурної аналогії, що існує між мікрокосмосом (людиною) і макрокосмосом (*machina mundi*). Якщо формальні закони, які керують цими двома всесвітами, однакові — адже обидва вони постають внаслідок еманації трансцендент-

[150] Як вказувалося у I розділі, Зеленогорський стверджував очевидність прямого зв'язку між Сковородою і платонічними творами (Зеленогорский 1894, 222), хоч і не наводив жодного доказу такої текстової залежності.

[151] Згідно з Чижевським, Сковорода подібно до Сократа прагнув «жити в істині», маючи за мету зближення між стилем життя та філософським ідеалом.

ного Бога-інтелекту — тоді самопізнання є найбільш автентичним епістемологічним мірилом, яким володіє суб'єкт, що пізнає. Пізнати самих себе означає пізнати фізичний космос, який нас оточує, і передусім Бога, який замешкує наше духовне тіло (2004 [1934[1]], с 151).

Зв'язок взаємодоповнюваності, який встановлюється між мікрокосмосом (людиною) і макрокосмосом в силу еманаційної структури реальності, глибше вивчав Ушкалов (1992 р.). Архітектура космосу Сковороди, як і неоплатонічна, виражається в тріадичній системі *Єдине-нус-душа*, де останні дві іпостасі є *дзеркальним* розгортанням первісного начала, непізнаваного і неподільного Єдиного, деформованим образом якого є людина і природа. Мікрокосмос (людина-*нус*) і макрокосмос (природа-*душа*) формуються з допомогою аналогічних структурних засад, як два дзеркала, що відбивають те саме обличчя (1992b, с. 131) [152]. У цій системі тіней і відблисків шукати образ, відбитий дзеркалом власного «я», означає вловити водночас те, що відбивають інші два дзеркала: Природу-душу і прадзеркало, що лежить в основі еманаційного ланцюга, — Єдиного-Бога (*там само*) [153]. Цим зумовлене центральне місце самоаналізу, головного джерела доступу до космології і теології, у гносеології: адже щоб пізнати трансцендентного Бога, необхідно починати від найбільш *іманентного* зі створінь, нас самих (*там само*).

У своєму аналізі Ушкалов, поміщаючи образ дзеркала в рамки конкретної космологічної архітектури, об'єднує в гармонійну систему онтологію, антропологію та етику і встановлює, на противагу більшості радянських науковців, пріоритетність онтології стосовно етики. Як ми бачили вище, антропологія Сковороди не існує *незалежно* від онтології, а в своїх фундаментальних складових ґрунтується на трактуванні в еманаційному сенсі стосунків між природним і надприродним світом [154].

Проте якщо ми уважно розглянемо густе метафоричне полотно діалогів, відкрито — в самій назві — присвячених темі «пізнай самого себе»

---

[152] Про матерію Сковороди як «дзеркало» і про платонічне походження цього образу див. у Петров 2000 [1927[1]], 592, 596.

[153] Серед тих, хто користується метафорою дзеркала для характеристики зв'язків між видимим і невидимим світом, Ушкалов (1993, с. 13) наводить Платона, гностичні тексти і Псевдо-Діонісія (*De caelesti hierarchia* III, 2; *De divinis nominibus* IV, 22). Це, безсумнівно, слушно; проте ще до Ареопагіта образ душі як «дзеркала» [κάτοπτρον], в якому людина, *пізнаючи саму себе,* розпізнає знаки Божественного, схованого всередині неї, розвивали Климент Александрійський (*Stromata* I, 19, 94, 4—5), Григорій Чудотворець (PG X, 1084b-c), Григорій Назіанзин (*Oratio* II, 7, PG XXXV, 414c) і Григорій Ниський, який переробив у містичному сенсі фрагмент з *Alcibiades maior* (133c) [*De anima et resurrectione*, PG XLVI, 89c] (див. Daniélou 1944, 210—222; von Ivánka 1964, 125).

[154] Онтологічну пріоритетність думки Сковороди стверджує також М. Ласло-Куцюк (1991, с. 99). Теза румунської дослідниці доволі цікава: питання «хто я?» передбачає космологічне питання «звідки я походжу?», а отже, має найвищою мірою онтологічне значення.

(«Наркісс», «Книга Асхань» і, певною мірою, *Observatorium*), то побачимо, що більшість метафор, застосованих Сковородою для опису самопізнавального процесу, тяжіють не до образу дзеркала, а до просторового протиставлення внутрішнього і зовнішнього, поверхового і глибинного, закритих і відкритих місць. Іншими словами, текстове представлення цього явища основується на *просторовій* метафоризації процесу, з допомогою якого, за неоплатонічною діалектикою, матерія повертається до Єдиного, проходячи в зворотному напрямку етапи віддалення від джерела свого походження.

Символічна розбіжність між сконцентрованим, максимально стисненим виміром внутрішнього світу («я») і розсіяним, максимально поділеним виміром зовнішнього світу («не-я») породжує низку пар протилежностей (дім-шлях; дім-ринок; дім-світ), що ґрунтуються на символічному зображенні суб'єкта самопізнання як *домівки*. Якщо у «Наркіссі», і зокрема в його «Пролозі», де переважає символізм дзеркала, самопізнавальний процес є передусім процесом «споглядальним», тобто невід'ємним від акту *бачення себе*[155], то у решті діалогів Сковороди «пізнавати самих себе» означає *рухатись* з якогось іншого місця (шлях, ринок, площа), що відповідає найнижчому ступеню онтологічної автентичності, в напрямі до місця більш автентичного буття, домівки.

У цьому сенсі самопізнавальний процес можна представити з допомогою символічного вектора, який виходить з y — зовнішнього, де панують іншість та змішаність — і прямує до x, пункту максимального стиснення, де «я», захищене від онтологічних контамінацій зовнішнього світу, виражає власну автентичну сутність у єдності з божественним. Повертаючись до себе, суб'єкт усвідомлює присутність Бога в *intima cordis* (вчасно очищеному від «поганих думок») і відновлює чистоту первісного джерела, адже з розсіяної множинності, в яку «я» занурене у своєму земному існуванні, воно прагне до Єдиного-Бога. Отже, аскетичний праксис, що містить у собі також інтроспективний акт «стерегти самого себе», передує подоланню диявольської мішанини через *reductio ad unum* під час сходження вгору.

Однак тотожність з божественним *не є* даною *a priori*, а здобувається через невпинне моральне вдосконалення, промовистою макрометафорою якого виступає «шлях додому»[156].

---

[155] Наркісс закохується в себе, а отже, *пізнає самого себе*, споглядаючи власний відбитий образ (ПЗ I, 154).

[156] Спекуляція Сковороди не завжди однозначна щодо цього моменту і залишає подеколи простір для певної термінологічної двозначності. Втім, переважає загальне бачення створіння як «образу» Бога, а не як єдиносущого з Богом. Адже якщо у трактаті «Начальная дверь ко христіанскому добронравію» теорію іманентності божественного, схоже, взято зі стоїчної доктрини і пристосовано до християнського вчення, згідно зі схемою, що постулює *безпосередню* присутність Бога в людині («[…] и та-

ДІАЛЕКТИКА ВНУТРІШНЬОГО-ЗОВНІШНЬОГО

Загальні риси того, що можна визначити як «діалектику внутрішнього-зовнішнього», дуже чітко видно в розлогому фрагменті діалогу «*Observatorium (Сіон)*», де з'являються чотири різні символічні елементи сковородинської топографії самопізнавального процесу.

На початку цього фрагменту герой діалогу, Яков, закликає свого співбесідника не розпорошувати в зовнішньому світі свої пізнавальні зусилля, а зосередити їх у власному духовному світі через практику *custodia sui*, про яку ми згадували в попередньому розділі. Після заклику покинути місця колективного задля індивідуального висловлено осуд тим, хто дозволяє окові своєму блукати по шляху, у володінні *іншого* — категорія ця відповідає, по суті, євангельському «ближньому» — не переймаючись тим фактом, що не бачить того, що діється у власному «домі»:

> […] Но что тебѣ до людей? «ЗНАЙ СЕБЕ...» довольно про тебе. Тѣм мы не знаем себе, что всю жизнь любопытствуем в людях. Осудливое Око наше дома слѣпотствует, а зѣвая на Улицы, простирает Луч свой во внутренность Сосѣдских стѣн, приникнув в самое их Пищное Блюдо и в самый горящій в спальнѣ их ночной Свѣтильник. Отсюду Критическія бесѣды. Богатые столы во всѣ колокола повсюду звонят осужденіем (ПЗ I, 290).

Це перше проголошення гносеологічної пріоритетності самопізнавального акту побудоване довкола просторового протиставлення між закритим та індивідуалізованим світом «я», підсумованим у метафорі дому, і розкиданістю «не-я». Останнє представлене місцями, пов'язаними з переміщеннями, суспільним обміном, торгівлею («око наше дома слѣпотствует, а зѣвая *на улицы*»), або загальною, не індивідуалізованою колективністю («что тебѣ *до людей*?»; «любопытствуем *в людях*»).

Друге тематичне ядро, яке можна виділити у довгій промові Якова, розгортається у тій самій просторовій діалектиці, що й перше, розширюючи свої межі від *домашніх* до меж позаземного космосу:

> Что пособит знать, по сколько Очей во лбу имѣют жители Лунные и дозѣваться чрез всепрехвальнѣйшее Штекляное Око до чернѣющих в Лунѣ пятен, если наша Зѣница дома не прозорна? Кто дома слѣп, тот и в Гостях; и кто в своей Горницѣ не порядочен, тот на Рынкѣ пуще не исправен (*там само*)[157].

мо Бог и Щастіе, не далече оно. Близ есть. В Сердцѣ и в Душѣ твоей» [ПЗ I, 145]), то в пізнішому діалозі «Наркісс» (1769—1771 рр.) Сковорода уточнює, що юнак Наркісс запалився любов'ю, побачивши відбитий у воді *образ* Отця: «Узрѣл я, на Полотнѣ протекающія моея Плоти, Нерукотворенный Образ: «Иже есть Сіяніе Славы Отчія»» (ПЗ I, 157).

[157] Слід зауважити, що в творах Сковороди дієслово «(до)зѣвать» завжди означає погляд, який зупиняється лише на фізичних явищах. Див. у ПЗ I, 426 про афінян у час проповідування Павла: «Зѣвали они на мірскую машину, но одну только глинку на ней видѣли».

Протиставлення дім-зовнішній світ, яке у першій групі образів характеризувалося знайомими поняттями вулиці та стін оселі *іншого* («внутренность сосѣдских стѣн»), переходить у *чужий* і далекий образ місячного краю та його мешканців, в яких втілюється максимальний ступінь периферійності стосовно до центру «я». У цьому другому варіанті просторової метафори за протиставленням «я» — «не-я» криється ширше протиставлення між знанням себе і знанням зовнішнього, тобто воно звернене у бік з'ясування механізмів *machina mundi*. У центрі всього фрагменту лежить залик відкласти вбік *curiositas* («дух пытливый»), у розумінні вектора, антагоністичного центротяжному векторові самопізнання, і повернутися до власного внутрішнього дому: «Возвратися ж в дом твой, о буйный Человѣче! Выйди вон из тебе дух пытливый, а сам изыйди из Лика у Павла намеченных Жен оплазивых» (ПЗ I, 291) [158].

У третьому тематичному ядрі *curiositas* втрачає свої понадіндивідуальні конотації, щоб увійти в контекст конкретних діалектичних стосунків між індивідуальним «я» та іншими: «Но когда на домашней нашей стезѣ о Бревно претыкаемся, тогда и на Улицах друга нашего, нас, по лицу судящих Лицѣмеров, самая мѣлочная соблазняет щепка» (*там само*). Осуд *судження* на шкоду «того-хто-не-я» здійснюється символічно через контраст між інтроспективним поглядом, здатним розгледіти колоду [бревно] у власному оці, та поглядом, зверненим назовні, якому недоступна внутрішня рефлексія через нездорове бажання міряти і судити тріску [щепка] в оці ближнього. Євангельський заклик «не судити, щоб не бути судимими» (Мт. 7:1—2) [159] виражається через сміливу переробку в *просторових* термінах прикладу «колоди в оці» (Мт. 7:3)[160]: колода і тріска знаходяться не в оці суб'єкта і того-хто-не-я, а *на вулиці* («на домашней нашей стезѣ/на улицах друга нашего»), у зовнішньому світі, який необхідно пройти, щоб дістатися до справжнього знання; вони не *побачені*, як у євангельському *logion*, а безпосередньо входять у контакт («претыкаемся») із суб'єктом. Отже, полюси, з якими ототожнюються суб'єкт пізнання і його антитеза, представлені *вулицею* («улицы [друга нашего]»; «[домашная] стезя»). «Просторизація», тобто інтерпретація в просторовому значенні, якій піддано цей славнозвісний момент євангельської етики — що в патристичній рефлексії часто поєднується з дис-

[158] Згадка про цікавих жінок [оплазивые] з 1 Тм. 5:13: «[вдовицы] купнw же и праздны оучатсѧ wбходити домы, не точию же праздны, но и блѧдивы и wплазивы». Жінки з Павлового послання знову з'являються в ПЗ I, 337, коли йдеться про контраст між знанням зовнішніх явищ і цілковитою сліпотою стосовно мікрокосмосу, що його становимо ми самі.

[159] «Не судите, да не судими будете: имже бо судомъ судите, судѧтъ вамъ: и въ нюже мѣру мѣрите, возмѣритсѧ вамъ».

[160] «Что же видиши сучецъ, иже во оцѣ брата твоегw, бервна же, еже есть во оцѣ твоемъ, не чуеши?».

кусією навколо дельфійської максими [161] — логічно входить у сковородинську *топографію* процесу самопізнання і таким чином прояснює його динамічний аспект.

Діалектика внутрішнього і зовнішнього завершується тим, що Яков згадує притчу про віднайдену драхму (Лк. 15:8—9), де переважає мотив прихованого автентичного «я» та потреби руху від периферії до центру, в якому перебуває сховане ядро «я»: «Очисти свою прежде Горницу, сыщи внутрь себе СВѢТ, тогда найдеш и Библейным сором погребенную драхму» (ПЗ I, 291—292) [162]. Дім, який у попередніх діалектичних протилежностях втілював атомарну єдність власного «я», розпадається і фрагментується, показуючи існування в центрі ще одного *центру* (кімната; драхма), онтологічної сутності, прихованої від погляду.

ДОМІВКА «Я»

Символічне використання в релігійній традиції образу «дому» для вказування на низку внутрішніх, психологічних і пневматологічних процесів має, імовірно, іранське походження, звідки воно перейшло до юдаїзму, набувши особливо активного вжитку у гностицизмі; ним послуговуються, з дещо відмінними значеннями, Павло, Філон та апостольські Отці (Michel 1972, 382) [163]. Індивідуальний варіант *inhabitatio Dei*, який прямо не згадується у Новому Завіті, певною мірою поширився також у патристичній літературі, де, на відміну від Павлових послань, не тіло, а душа була названа *domus Dei* (Gaillard 1957, 1549—1566; Michel 1972, 337—374). Такий вжиток часто спостергіаємо передусім в Августина і Григорія Великого, які говорять, відповідно, про *domus animae meae* та *domus mentis* (Gaillard 1957, 1562) [164].

---

[161] Мт. 7:3 з'являється, крім того, в контексті, який ми обговорювали в попередньому розділі і в якому дієслова «стерегтися» і «звертати увагу на себе» набувають інтроспективних конотацій, крім конотацій моральної пильності: див. Василій, *Homilia in illud: Attende tibi ipsi*, PG XXXI, 1739b («[…] attende tibi ipsi: hoc est ad perscrutationem tui converte oculos animae tuae, qui multi secundum verbum Domini festucam in oculo fratris vident, trabem vero quae in suo oculo est non considerant»), Максим Сповідник (PG XCI, 968b), Йоан Дамаскин (*Sacra Parallela*, PG XCV, 1297c).

[162] Щодо представлення «я» як місця, яке слід тримати в порядку, див. також Мт. 12:44: «тогда речеть [нечистый духъ, МГБ]: возвращуса въ домъ мой, ѿнюдуже изыдохъ. И пришедъ ѡбрящетъ празденъ, пометенъ и оукрашенъ».

[163] Див. апостольського отця Варнаву (*Epistula Barnabae*, 6, 15; 16, 7—8), який висловлює ідею, що серце — це «оселя» [κατοικητήριον] Бога (Kraft 1971).

[164] Див. PL XXXII, 663c; PL LXXVI, 1220—1221. За алегоричною логікою «внутрішньої оселі» побудовано також анонімний трактат *De interiori domo*, створений у цистерціанському середовищі в XII ст. (Gaillard 1957, 1548). Див. PL CLXXXIV, 507c: «Nam sicut corpus nostrum tabernaculum dicitur, in quo militamus, sic conscientia nostra domus vocatur, in qua post militiam requiescimus».

У корпусі діалогів Сковороди біблійні джерела опису автентичного «я» з допомогою архітектурних термінів («дім») і «не-я» як далекого від центру або периферійного простору пов'язані переважно з Новим Завітом, на основі якого тлумачиться Старий Завіт. У «Наркіссі» проект індивідуального тіла порівнюється з вічним «планом», сила якого полягає не у зовнішніх стінах, а в божественному подиху, що оживляє його внутрішню структуру. Біблійним джерелом тут є Іс. 49:16 «Се, на рукахъ моихъ написахъ стѣны твоѧ»[165], де «архітектурна» лексема «стѣны» інтерпретується у світлі 1 Кор. 3:16 («не вѣсте ли, якw храмъ Бжїй есте»)[166]:

Клеопа. По крайней Мѣрѣ знаю, что Тѣло мое на вѣчном ПЛАНѢ основанно. И вѣрую сим Обѣщаніям Божіим: «Се, на Руках моих написах Стѣны твоя....» [...] Теперь понимаю, что Тѣло мое есть точно то, что Стѣны Храма, или то, что в Сосудѣ Череп. А Сердце и Мысли мои то, что в Храмѣ Жертвоприношеніе, или то, что в Сосудѣ Вода (ПЗ I, 168—169).

Якщо, як стверджує Клеопа, зовнішня будівля уособлює смертне тіло, тоді процес пізнання має спрямовуватися всередину і проникати крізь стіни храму-дому до вівтаря духу.

В *Observatorium (Сіон)* екзегетичний контекст, у якому з'являється лексема «дім», походить з Бут. 19:4, де содоміти, що оточують дім Лота, ототожнюються з гріхами, які посягають на душу: «Всѣ сїи Содомляне толпятся под вечер в дом Лотов к Ангелам, но не входят, а только извнѣ обходят по Калугам, окружающе стѣны града: алчны и жаждны, труждающїеся и обремененны» (ПЗ I, 294). Содоміти, які юрмляться, «наче скажені собаки», біля дверей *дому* Лота — дому «я» — не можуть увійти в нього і тому змушені блукати по нетечах [по калугам] попід мурами міста. Контраст між істинним і хибним знанням передається з допомогою протиставлення *центротяжного* дієслова [входят], яке позначає здійснення інтроспективного руху, та *центробіжного* [обходят], яке несе додаткове значення *віддаленості* суб'єкта від прихованого ядра «я»[167].

Цікаву типологічну паралель до цього фрагменту бачимо у Філона Александрійського (*De confusione linguarum* VIII, 27): «Але хіба не бачиш, як ці люди, бідні на мудрість, сліпі розумом, одним словом, содоміти, стають колом, щоб нападати всі разом, від наймолодшого до найстаршого, немов один народ, на дім душі [τήν οἰκίαν τῆς ψυχῆς], аби зруйнувати

[165] У ПЗ II, 139 та сама цитата ілюструє відмінність між чуттєвою річчю і прототипом, або ідеєю, що належить до божественних думок («план» Бога).

[166] Див. також 1 Кор. 3:9: «Бгу бо есмы спосп҃ѣшницы. Бжїе тѧжанїе, Бжїе зданїе есте». Слід зауважити, що в ПЗ I, 164 нематеріальне начало, що удержує Все, теж позначається низкою термінів, запозичених з архітектурної лексики: «рисунок», «фигура», «симметрія», «размѣр».

[167] Щодо платонічного підтексту образу «болота» в християнській літературі див. Aubineau 1959.

і сплюндрувати святі думки, які населяють його» (Filone Alessandrino 2004, 1051) [168].

Кружний рух, який у Йов 1:7 («и ѿвѣщавъ діаволъ Ґдеви, рече: ѡбшедъ землю») є атрибутом диявола, набуває особливої гносеологічної конотації також у попередньому фрагменті, де Яков ототожнює «нечестивців землі» [грѣшнїи земли] у Пс. 74:9 [169] з тими, хто тиняється без цілі, «блукаючи манівцями» [бродящїе по окольным околицам], далеко від заселених місць [по пустым мѣстам, по распутїям внѣ селенїй] (ПЗ I, 295) [170]. На попередніх сторінках він знову використав *кінетичний* принцип, визначаючи «мудреця» як того, хто віддає перевагу стінам своєї домівки над блуканням «вулицями і площами» [по стогнам и по торжищам] (ПЗ I, 294).

Семантичне протиставлення між центробіжним і центротяжним рухом присутнє також в «Книге Асхань», де брак пізнання власного «я» представлено через «блудницю» з Пр. 7:10—11 [171], яка *на вулиці* вабить чоловіка плотськими спокусами:

> «Жена срящет его, Зрак имущи прелюбодѣйничь, яже творит юных парити сердцам, воскриленна же есть и блудна, в дому же не почивают Нозѣ ея» [...] А гдѣ ж она их стрѣтает? Конечно, *на Улицах*! Видь слышиш что не почивают в Дому Нозѣ Ея (ПЗ I, 228—229; курсив мій, МГБ).

Блудниця *відвернена назовні* і *відвертає назовні*: ноги її «у домі своїм не бувають» [в дому же не почивают нозѣ ея], тобто в оселі духовного світу; блудна за природою, вона відтягує чоловіків далеко від їхніх домівок, так що вони забувають про важливість власного «я» [172].

---

[168] У *Quod Deus immutabilis sit* (135) Філон описує душу як «дім», в який проникають промені Логоса, очищаючи його від гріхів. Слід зауважити, що Сковорода в «Разговоре пяти путников» (ПЗ I, 334) описує щастя — яке зазвичай збігається з *cognitio Dei* — як промінь сонця (солнечное сіяніе), який прямує до «стін» нашого «я», щоб його прийняли всередину.

[169] «Якѡ чаша в руцѣ Ґдни, вїна нерастворена исполнь растворенїѧ, и оуклони ѿ сеѧ въ сїю: ѡбаче дрождїе егѡ не истощисѧ, испїїоть всї грѣшнїи земли».

[170] Деінде (ПЗ I, 318, 369; ПЗ II, 97) Сковорода викриває нечестивих, твердо дотримуючись того самого *центробіжного* принципу, але вдаючись до Пс. 11:9: «ѡкрестъ нечестивїи ходять». Слід зауважити, що Августин в *De civitate Dei* (XII, 4) використовує цей псалом [*in circuitu impii ambulant*] для протиставлення кругового шляху диявола лінійності християнської історіософії.

[171] «[…] жена же срѧщетъ егѡ, зракъ имущи прелюбодейничь, яже творитъ юныхъ парити сердцамъ: воскрилена же есть и блудна, въ дому же не почиваютъ нозѣ еѧ».

[172] У Святому Письмі слов'янський корінь «*блуд-*» відтворює грецьке ἄσωτος та ἀσωτία (див. Пр. 7:11; Лк. 15:3; Еф. 5:18). У короткій лінгвістичній нотатці, присвяченій відповідності цих двох термінів, Сковорода передає грецьке ἀσωτία як «нехраненіе» (брак опіки, пильності), підтверджуючи, таким чином, зв'язок між *cognitio sui* та *custodia sui*, який ми проілюстрували у III розділі: «Блуд — Славенскій Глас […] Еллински — Асотіа, сирѣчь Нехраненіе» (ПЗ II, 104).

Гносеологічні аспекти діалектики внутрішнього/зовнішнього — індивіда/колективності отримують продовження у творі «Пря бѣсу со Варсавою», де *saeculum*, мирське, домівка гріха, представлено як «ринок» [торжище], «спільною» [общая] нареченою якого є обман: «Сія [неправда] есть общая, обычная и присная Невѣста Міру [...] Мір есть Торжище шатающихся […] От сего Твоего Хлѣба отрицается Петр, глаголя: «Господи, николи же ядох сквернаго...»» (ПЗ II, 92)[173]. В «Брани архистратига Михаила», сучасній творові «Пря бѣсу со Варсавою», «змішаність», якої уникає Петро, також передається через просторову метафору ринку, що разом з терміном «торжище» втілює множинність, протилежну «монадній»[174] напрузі самопізнання: «Сказать же Петровым в «Дѣяніях» Словом — (*commune*, κοινὸν, *cœnum*). Просто сказать, грязь рыночную» (ПЗ II, 61).

Розрізнення закритих і відкритих просторів домінує також в іншій метафорі, застосованій Сковородою для опису самопізнавального процесу — метафорі Виходу з Єгипту: «Вся «Книга Исхода» сюда ведет, чтоб познать себе […] видно, что исходить из Египта значит выходить от Смерти в Живот […]» (ПЗ I, 246). У цьому випадку рух, позірно спрямований назовні [исходить/выходить], означає фактично *вихід* з простору тілесної зовнішності (Єгипет) у напрямі до *внутрішнього* простору самопізнання. Аналогічний образ бачимо в *De migratione Abrahami* (III, 13—14) і в *De mutatione nominum* (XXXVII, 208—209), де Філон стверджує, що Вихід з Єгипту — це «виведення всієї душі з терену тіла» (Filone Alessandrino 2004, 1133). Григорій Ниський (*De virginitate* IV), який зазнав впливу Філона, також алегоризує Вихід з Єгипту у значенні містичного пошуку, а не в загальноприйнятому розумінні «хрещення» (див. Aubineau 1966). Те саме здійснив Ориген (*In Numeros* XXVI, 4), для якого «вийти з Єгипту» означає навернутися до поведінки духовного типу.

Діалектика дім—вулиця/відкриті місця, в якій відображено інтроспективний шлях, що веде до «глибини» «я», з'являється також в контексті

---

[173] Прикметник «скверный» [нечистий], який означає тут змішаність, що характеризує *неіндивідуалізовані* простори, походить з Дії 10:14, де він відтворює грецьке κοινὸν «загальний, посполитий». Останнє в біблійній лексиці завжди використовується у значенні «підлий» (див. Дії 10:14, 15, 28; 11:8, 9; Рим. 14:14; Євр. 10:29; Одкр. 21:27). Щодо новозавітного використання слова «скверный» див. також «Брань архистратига Михаила»: «Воззри на Историю о Корніліи Сотнике в «Дѣяніях». Там Петр говорит: «Господи! Николи же Скверно внійде во Уста моя»; в Еллінском же лежит: κοινὸν, римский — commune, Славенский — Общее; все бо то Скверное есть, то Общее Мыру, сирѣчь Многим» (ПЗ II, 61).

[174] Слід зауважити, що в діалозі *Observatorium (Сіон)*, «я», що пізнає самого себе, описується словами з Пс. 140:10: «*един* есмь я дондеже ПРЕЙДУ» (ПЗ I, 291, курсив мій, МГБ). Єфрем Сирин (*In illud: Attende tibi ipsi* IX, 88) сполучає цей вірш з уже згаданою настановою Мойсея «звертати увагу на себе самих» [τουτέστι τῷ ἑαυτῷ προσέχειν ἕκαστον].

«Наркісса», в якому явно переважає символізм, пов'язаний з *зором*: про Наркіса, який палає любов'ю до себе самого, відбитого у воді, Сковорода пише, що він кохається «у себе вдома» [амурится дома], і протиставляє його біблійній постаті Мелхоли, яка, виглядаючи з вікна батьківського дому [из Отчаго Дому], розсипає *по вулиці* свої погляди [разсыпающая по Улицам Взоры своя] (ПЗ I, 154). Це алюзія на епізод, викладений у 2 Сам. 6:16, де Мелхола, дивлячись з вікна, як Давид співає і танцює на славу Господа, «погорджує ним у серці своєму»: «Мелхола дщи Саулова приницаше оконцемъ и видѣ царѧ Давида скачуща и играюща предъ Ґдемъ, и оуничижи его въ сердцы своемъ». Оригінальність сковородинського тлумачення цього біблійного фрагменту полягає, як і в інших випадках, у метафоризації частини *лексичних* складових епізоду: Мелхола «*виглядає з* вікна дому», і цей лексичний факт дозволяє Сковороді помістити старозавітний фрагмент у межі опрацьованої ним системи просторових протиставлень (дім-зовнішній світ). Погляд Мелхоли є носієм негативних значень передусім через те, що він звернений *назовні*.

Досить яскравий підсумок образів, запропонованих вище як *exempla* забуття самих себе, міститься у фрагменті того ж «Наркісса», де словом «вулиця» [улица] ще раз описано і схарактеризовано безбожність погляду Мелхоли і так само звернену назовні пристрасність «блудниці» з Пр. 7:10—11: «Мир есть Улица Мелхолина, Блудница Вавилонска» (ПЗ I, 157).

«Мудрий» Наркіс, свідомий можливості знайти втіху «у себе вдома» [дома], протиставляється також старозавітній постаті Ісава [Исаѵ], зайнятого полюванням «у відлюдних місцях» [ловительствуя по Пустым Околицам] (ПЗ I, 154). Слід звернути увагу на те, що слова про «відлюдні місця» [по пустым околицам], в яких нібито полював Ісав, були додані Сковородою, який штучно пристосовує текст Бут. 25:27 («и бысть Исаѵ человѣкъ вѣдый ловити, селный») до особливого просторового прочитання через впровадження *центробіжної* лексеми «околицы».

Використання подібної екзегетичної символіки спостерігаємо ще у Філона, який у трактаті *Legum allegoriae* (III, 2) описує Ісава як «вигнанця» [φυγάς] і «волоцюгу» [ἀνίδρυτος], без міста і без дому [ἄοικος]:

> Доказ того, що нерозумний не має ані міста, ані дому [ἄοικος], дає Святе Писання, коли з приводу Ісава, чоловіка волохатого і досвідченого у всякого роду пороках, каже: «І став Ісав чоловіком, що знався на вловах, чоловіком поля» […] І справді, порок, ловець пристрастей, не може мати домівки у місті чесноти [...] Яків, сповнений мудрості, навпаки, є людиною міста і має чесноту за дім [οἰκίαν τὴν ἀρητήν κατοικεῖ]. Дійсно, читаємо про нього: «а Яків був чоловіком мирним, що в наметах сидів [οἰκῶν οἰκίαν]» (Filone Alessandrino 2004, 195) [175].

[175] Фрагмент, коментований Філоном, це Бут. 25:26. Слід зауважити, що для Філона вигнанцем є той, хто думає сховатись від погляду Бога, тікаючи далеко і не усвідомлюючи того, що Бог «є в кожному місці» (див. *Legum* III, 4). Цього аспекту не-

У діалозі *Observatorium* (*Сіон*) гадаринський біснуватий з оповіді Лк. 8:26—39, засуджений нечистим духом блукати серед гробів і пустельних місць[176], постає як типологічний відповідник «вигнанця» Ісава. Зв'язок між цими постатями, що представляють два різнорідні варіанти того самого морального *exemplum*, встановлюється за допомогою лексеми «околицы»[177]: «[…] бродящїе по окольным околицам […] шатающїеся по Концам и хвостам *с Евангельским бѣсным* по пустым мѣстам, по распутїям внѣ сѣленїй и гробовищам» (ПЗ I, 294; курсив мій, МГБ)[178].

Натомість у «Книге Асхань» парадигмою «я», яке, забувши «дім» своєї душі, осяяний божественною іскрою, *губиться* в зовнішньому світі «вулиць» і «площ» [по торжищам и по стогнам], постає марний пошук нареченої з Пісні Пісень (3:2):

> Но послушай! Что плѣненная невѣста говорит? «Востану и обыду во Градѣ. Исках Его, и не обрѣтох Его». А для чего? Для того, что искала на торжищах и на улицах. Улицы сїи не иное что суть, как путь или совѣт безбожников, которые, кромѣ тленных видимостей, ничего не понимают и на них укрѣпляются (ПЗ I, 218).

Протиставлення зовнішній простір / автентичне «я» бачимо в пізнішому фрагменті того ж діалогу, де вірш з Пісн. 1:7, в якому наречену [невѣста] погрожують прогнати до «шатер пастуших» [кущи пастырскїи], якщо вона «*не пізнає* саму себе» [аще не увѣси самую тебе][179], вступає у зв'язок семантичного антагонізму з віршем з Книги Чисел 24:5 про красу «*дому* Господа» («Коль добри доми твои, Іакwве»): «Вот се-то тѣ кущи Пастырскїи, до

має в Сковороди, який часто пристосовує до власної концептуальної системи лише окремі образи. Однак слід пам'ятати, що для Сковороди гріх збігається з помилкою, також з епістемологічного погляду: «Что есть грѣх, естли не заблужденіе?» (ПЗ I, 376).

[176] Див. Лк. 8:27, 29: «[…] мужъ нѣкїй ѿ града, иже имѧше бѣсы ѿ лѣтъ многихъ, и въ ризу не wблачашесѧ, и во храмѣ не живѧше, но во гробѣхъ […] гонимь бываше бѣсомъ сквозѣ пустыни».

[177] У ПЗ I, 241 термін «околичность» вказує на фізичну дійсність, яка оточує людину, на відміну від її більш автентичної природи, розташованої в «центрі»: «[…] слова, подлую твою Околичность значащїи, напримѣр: Ноги, Руки, Очи, Уши, Голову, Одѣжду, Хлѣб, Сосуды, Дом, Грунта, Скот, Землю, Воду, Воздух, Огонь […]». Протиставлення душі і того, що її оточує [*quae circa te sunt*], знаходимо також у вже згаданій гомілії Василія Великого *Homilia in illud. Attende tibi ipsum* (PG XXXI, 1736): «Attende ergo tibi […] neque his quae circa te sunt». Ця формула знову з'являється в незміненому вигляді у Йоана Дамаскина (*Sacra Parallela,* PG XCV, 1299b).

[178] Слід зауважити, що завдяки механізмові, який є водночас семантичним і алітераційним, пустельні місця одержимого [по пустым мѣстам] перегукуються з «роздоріжжям» [по распутїям] блудниці з Пр. 7:12.

[179] Див. Пісн. 1:8: «аще не увѣси самую тебе [ἐὰν μὴ γνῷς σεαυτήν], добраѧ въ женахъ, изыди въ пѧтахъ паствъ и паси козлища твои у кущей пастырскихъ». Цей текст залежить від контроверсійного фрагменту, в якому редакція Септуагінти відрізняється від масоретського тексту, де сказано не «якщо ти не пізнаєш себе», а «якщо ти не знаєш цього» (див. Courcelle 1974, 90).

коих отсылает тебе Человѣк Божїй, если не можеш узнать самаго себе. Сїи кущи совсѣм противны той Купинѣ Мойсеевой и тѣм кущам, о коих написано в «Числах»: «Коль добры домы твои, Їакове» (ПЗ I, 209)[180]. Онтологічна цінність «дому» ще раз уточнюється у наступному фрагменті:

Возвратимся ж и мы с Ним в дом наш. Не в наш же еще дом, но в дом Божїй. Есть в тѣлѣ нашем две Храмины: одна перстна, вторая Небесна, нерукотворенна. Она погребенна в Храминѣ нашей Земной. Не останавливаймось в нашей. Проходьмо сквозь нашу к Божїей, с Давидом […] (ПЗ I, 218).

Найширшим екзегетичним контекстом, з якого взято психологічне значення лексем «дом/храмина», є 2 Кор. 5:1, де Павло протиставляє земне житло тіла небесній будівлі: «Вѣмы бо, яко аще земнаѧ наша храмина тѣла разоритсѧ, созданїе ѿ Бга имамы, храмину нерукотворену [οἰκίαν ἀχειροποίητον], вѣчну на нбсѣхъ».

Гносеологічне тлумачення Павлового протиставлення між «смертним домом» і «духовним домом»[181] з'являється також у «Разговоре пяти путников», де герой діалогу розрізняє зовнішню οἰκονομία [домашная экономїя], яка належить до видимого виміру, та внутрішню, духовну οἰκονομία [душевная экономїя], метою якої є управління «нерукотворною» [нерукотворенная] оселею, тобто душею (ПЗ I, 351).

В «*Observatorium. Specula*», натомість, *locus* душі ґрунтується на взаємодії між «тілесним житлом» з Послання до Коринтян та «домом» біснуватого з Лк. 8:39. Адже дилема Якова, який зазнає тиску з боку протилежно спрямованих векторів, центробіжного і центротяжного, що спонукає його «я» до особистого *домостроенія*, розв'язується напученням Христа, зверненим до гадаринського біснуватого, «повернутись до дому свого» [Возвратися в дом твой]:

Наконец, усиливаясь, как пожар, в тѣлесном Домишкѣ моем, нестройность буйности расточенных по безпутїям мыслей, будьто Южный вѣтер потоки, собрала во едино, а мнѣ на память и во Увагу привела, реченное оное к исцѣлѣвшему Бѣсноватому, Слово ХРИСТОВО:

«ВОЗВРАТИСЯ В ДОМ ТВОЙ» (ПЗ I, 297).

Перенесення Павлового гіпотексту на епізод з Лк. 8:39 наявне у незміненому вигляді також у діалозі «Книга Асхань», де Павлів образ «храму» (1 Кор. 3:16, «Не вѣсте ли, якw храмъ Бжїй есте») покликаний уточнити

---

[180] Наступні згадки про наречену з Пісні Пісень як символ незнання себе бачимо в ПЗ I, 172, 211—212. Хоч і в інший спосіб, тобто з погляду еклезіологічної алегорії, Ориген також тлумачить постать нареченої з Пісні Пісень як образ душі, що не знає самої себе (*In Iohannem* XXXII, 28, PG XVI, 817b-d). Екзегезу Оригена підхопили, серед інших, Григорій Ниський і Амвросій (*In Ps*. CXVIII, 2, 13—14) [див. Courcelle 1974, 93 і *далі*; Daniélou 1947, 126—141].

[181] Про важливість Павлового гіпотексту для ісихастського *cognitio sui* див. Meyendorff 1954.

глибшу природу «дому», до якого повертається біснуватий: «Что пользы тебѣ волноватись по пустошам, забыв дом твой, Храм Господень? […] Теперь, думаю, хорошенько понимаеш, что такое значит бѣсноватый, о котором Лука пишет» (ПЗ I, 224) [182]. Під цим оглядом екзегеза одужання біснуватого, здійснена в гносеологічному сенсі, сягає Григорія Великого, для якого *повернення* людини, вже зціленої, означає глибоко психологічний процес, у якому слід прочитувати центротяжний рух до «домівки» розуму: «Solet etiam domus inhabitatio cordis intelligi. Unde sanato cuidam dicitur: Vade in domum tuam, quia nimirum dignum est ut peccator post veniam ad mentem suam redeat» (*Morales* VIII, 34, PL LXXV, 821b) [183].

Прочитання Григорієм *повернення* гадаринського біснуватого вплинуло, схоже, також на екзегезу в платонізуючому ключі притчі про Блудного Сина (Лк. 15), який у творчості Сковороди означає «я», роздерте між знанням і незнанням себе. Адже в «Книге Асхань» письменник згадує мандри блудного сина «у далеку країну» [на страну далече] і закликає не блукати «планетами і зірками» [не броди по планетам и по звѣздам], а повернутись до дому Отця [дом Отца] (ПЗ I, 250, 252). Такий хід має певні прецеденти в патристичній традиції: Дідим Сліпий у своєму «Коментарі на Псалми» порівнює «повернення до себе» блудного сина зі здійсненням настанови «пізнай самого себе» (Gronewald 1969, 390). Те саме бачимо в Августина, для якого повернення блудного сина додому є, передусім, «поверненням до себе» у розумінні початкового етапу навернення до Бога: «Et reversus ad semetipsum. Si reversus est ad se, exierat a se […] Reversus ad semetipsum, ut non remaneret in semetipso, quid dixit? Surgam, et ibo ad patrem meum» (*Sermo* XCVI, 2, 2, PL XXXVIII, 585). Під впливом Августина перебував також Григорій Великий, який описує блудного сина як символ душі, що запала в чуттєвість: «Ille itaque, qui porcos pavit, vagatione mentis et immunditiae sub semetipso cecidit» (*Dial.* II, 3).

ЗНАННЯ СЕБЕ І ЗНАННЯ СВІТУ. «ХРИСТИЯНСЬКИЙ СОКРАТИЗМ» СКОВОРОДИ

У переробці епізоду про блудного сина Сковорода, через настанову покинути *exteriora*, щоб повернутися до власного онтологічного джерела (дому отця), розширює межі «діалектики зовнішнього-внутрішнього»,

[182] У тому самому діалозі (ПЗ I, 217) Сковорода згадує за аналогією епізод про зціленого сліпого [слѣпец] з Мк. 8:22—23, який також був посланий до власного дому. Слід, крім того, зауважити, що Сковорода віддає перевагу версії Луки [бѣсноватый, о котором Лука пишет], в якій одержимий блукає пустелею [сквозѣ пустыни], над версією Марка (5:5), в якій він блукає «горами» [въ горахъ]; вертикальне тяжіння цього образу, можливо, мало узгоджується з «розпорошенням» «я» поза собою.

[183] Захоплення Сковороди Григорієм Великим підтверджується у вже цитованому фрагменті ПЗ II, 34, де він названий — разом з Василієм Великим, Йоаном Золотоустим, св. Єронімом, Амвросієм і Августином — «посланником от Совѣта Божїя».

включаючи, через заклик не блукати «планетами і зірками» [по планетам и по звѣздам], також космічний простір.

Позаземний вимір з'являється також у фрагменті *Observatorium* (ПЗ I, 290), наведеному на початку розділу, де Сковорода протиставляє порожнє споглядання місячних плям порядкуванню в домівці власного «я»: «Что пособит знать, по сколько Очей во лбу имѣют жители Лунные […] если наша Зѣница дома не прозорна?». Ще одна згадка про Місяць як парадигму *витіснення* потаємного ядра індивіда з'являється в діалозі «Разговор пяти путников», де протиставлення між астральною наукою і дбанням про себе виражене з допомогою яскравого парадоксу, коли мешканець Місяця [лунатик] сходить на землю і відкриває, що люди знають все про небесні системи, але не розуміють функціонування «найбільш дивовижної з систем», свого тіла [удивителнѣйшей всѣх систем системѣ нашего тѣлышка] (ПЗ I, 337).

У загальнішому плані відносини ієрархічного підпорядкування між етикою і фізикою (або ж між знанням духовного світу і знанням про зовнішній простір) часто представлено з тими самими акцентами в усіх місцях корпусу творів Сковороди, де обговорюється пріоритетність самопізнавального процесу: «Проповѣдует о щастіи историк, благовѣстит химик, возвѣщает путь щастія физик, логик, граматик, землемѣр, воин, откупщик, часовщик […] Иное дѣло знать вершины рѣки Нила и план Лабиринта, а другое разумѣть исту щастія» (ПЗ I, 360)[184]. Тобто визначення зовнішньої, *об'єктивної* міри, яка б могла пояснити явища світу, має ґрунтуватися на чомусь найбільш суб'єктивному з усього існуючого. Іншими словами, на внутрішній, *неповторній* мірі індивіда, що пізнає: «[…] А не измѣрив себе прежде, что пользы знать мѣру в протчих тварях?» (ПЗ I, 167)[185].

З цього погляду позиція Сковороди має численні точки дотику з явищем, типовим для пізньоантичної і середньовічної думки, якій Е. Жільсон у розвідці «Дух середньовічної філософії» (Gilson 1929) дає назву «християнський сократизм». З допомогою цього терміна визначається спрямована проти фізицизму константа — яка супроводжує весь історичний розвиток християнської думки — заснована на пріоритетності *cognitio sui*

---

[184] Див. також ПЗ I, 172, 337.

[185] Те саме поняття виражене грецькою мовою в листі до М. Ковалинського, датованому червнем 1763 р.: «[…] Nam primum ejus dictum nosci opinor, quo reprehendit Τοὺς πολυπραγμονέοντας μέν περὶ τοῦ κόσμου, περὶ δέ τῆς ἑαυτῶν ἀκοσμίας οὐ φροντίζοντας» (ПЗ II, 301). Парадокс дослідження космосу, яке відбирає в людини час і сили, так і не даючи відповідей на важливі для неї питання, нагадує також наведений Платоном («Теетет», 174a) і Лаерцієм (*Vitae* II, 45) анекдот про Фалеса, який, вивчаючи зірки, падає в колодязь. Той самий анекдот, доволі поширений в українській бароковій літературі (див. Ушкалов і Вакуленко 2007, 311), Сковорода і сам згадує у поезії *Fabula* (1759—1760) [ПЗ I, 92].

щодо знання про природу (див. Bertola 1959). Тема ця, присутня ще у Філона Александрійського — який у трактаті *De migratione Abrahami* закликає мудреця віддалитися (*мігрувати*) від зовнішньої дійсності, щоб вивчити свою внутрішню домівку [τὰ κατα τὸν ἰδίον οἶκον] [186] — набуває канонічного формулювання у старанного читача творів Філона, Григорія Ниського (див. Runia 1993).

У «Гоміліях на Пісню Пісень» Ниський закликає не дивуватись морським і земним просторам [οὐ θαυμάσεις πλάτη γῆς οὐδὲ πελάγη], а потурбуватися про власний внутрішній світ [187]. Після Григорія Ниського цю тему підхопив Августин, який у передмові до книги IV трактату *De Trinitate* протиставляє тих, хто розуміє «mundi moenia, fundamenta terrarum et fastigia coelorum», людині, просвітленій знанням самої себе і усвідомленням власної *infirmitas*. У своїй «Сповіді» (X, 16, 25, PL XXXII, 789) Августин підносить інтроспективний пошук, якому присвячена книга X, на противагу марним дослідженням фізиків, які вивчають небесні простори («scrutamur plagas coeli et siderum intervalla dometimur»), тоді як Амвросій, у *Sermo* X (PL XV, 1337b), стверджує, що «scrutantur coeli plagas qui se ipsos scire non possunt».

Доволі чітким і явним є, схоже, відголос настанов Августина і Григорія Ниського у списку природних *mirabilia* в діалозі «Разговор пяти путников», де Сковорода заявляє про марність дослідження фізичного космосу за відсутності етичної програми, яка б задовольнила духовні потреби індивіда: «измѣрили Море, Землю, Воздух и Небеса и обезпокоили брюхо Земное ради Металлов, размежевали Планеты, доискались в Лунѣ Гор, Рѣк и Городов […] Одно только Знаем, что недостает Чегось, а Что оно такое, не понимаем» (ПЗ I, 335).

Однак скептицизм Сковороди поміркований, він не має фундаменталістських рис, типових для антинаукової полеміки таких християнських мислителів доби Відродження, як Джан Франческо Піко і Агріппа фон Неттесгайм (див. Popkin 1980), або, як альтернатива, таких постатей української і слов'янсько-православної традиції, як Іван Вишенський. Сковорода заперечує не цінність «пізнання світу» *як таку*, а її етичний пріоритет стосовно «пізнання себе». Як це вже робили Отці Церкви, він протиставляє s*apientia huius mundi*, до якої належать профанні науки (фізика, хімія, математика тощо), знанню Бога. Слід зазначити, що

[186] *De migratione*, 184—185; *De somniis* I, 56—57. Згідно з Філоном, мудрець не повинен пускатися у високі розумування щодо природи сонця, місяця і астральних створінь, принаймні доки він не дослідив себе самого і елементи, з яких він складається, себто душу, тіло, чуття і розум. Твір *De migratione* був відомий ще у ранньохристиянську добу. Євсевій згадує його в своїй *Historia Ecclesiastica*, 2, 18, 4 (Morris 1987, 1094). Про цей трактат Філона див. у Festugière 1949, 575—785; Betz 1967, 477—479; Nazzaro 1970.

[187] *In canticum homilia*, 2, 2 (Langerbeck 1960, 69). Див. також PG LXXVIII, 514c—516a.

українська барокова богословська думка не позбавлена аналогічних антифізицистських тенденцій, як свідчать окремі фрагменти з творів Віталія з Дубна і Симеона Полоцького (див. Ушкалов 1996, 304).

ДЕЯКІ ПІДСУМКИ

Як ми вже побачили, складний опис самопізнавального процесу, запропонований Сковородою, вельми багатий і розгалужений, і в ньому значну роль відіграє платонізуюча екзегеза епізодів про гадаринського біснуватого (Лк. 8:26—39) та про блудного сина (Лк. 15), а також перетлумачення в гносеологічному дусі Павлової теорії *inhabitatio Dei*. Крім того, він ґрунтується на «просторизації» засади ступеневої еманації, що лежить в основі неоплатонічного вчення про Буття. Відносини між неподільним Єдиним (Богом) і розділеними багатьма (матерія), що виникли в акті походження, можна описати як діалектичний зв'язок між центром, де Буття максимально об'єднане, і периферією, віддаленість якої від Бога-центру прямо пропорційна радикальності первісного розділення. Тим, що випромінюється з божественного онтологічного джерела, яке, втім, не зазнає змін через це витікання, є «затьмарене», нижче буття, позбавлене сили[188]. Кожен наступний онтологічний рівень у своєму специфічному бутті характеризується дедалі більшою віддаленістю від Бога: так є у випадку «вулиць» [улицы], якими блукають нечестивці, «пустельних місць» [пустые околицы], в яких полює Ісав, центробіжного руху содомітів (Бут. 19:4) і «нареченої» [невѣста] з Пісні Пісень (3:1—2) чи «далекої країни» [страна далече], де перебуває вигнана душа блудного сина.

Якщо, однак, матерія *повертається* [ἐπιστροφή] до свого начала (у *дім* Отця), відмовляючись від *saeculum* у його цілості — як це є у випадку *повернення* вже звільненого одержимого чи блудного сина — тоді вона стає одним цілим з Першопочатком[189]. Наркіс, що споглядає самого себе на поверхні води (ПЗ I, 156), також *повертається* до коріння, з якого походить, оскільки образ цей ґрунтується, більш чи менш усвідомлено, на концепції, опрацьованій Григорієм Ниським, що «глибина» душі є дзеркалом, в якому створіння може споглядати Бога, образом якого воно є[190]: «Наркісс мой [...] преображается во Источник» (ПЗ I, 154).

---

[188] Див. Плотин, «Енеади» VI, 1, 6 і Прокл, «Основи теології», 36. Згідно з Гершем (Gersh 1978, 33): «[...] emanation as a downward process involves the conversion of strength to weakness» [еманація як процес, спрямований вниз, передбачає перетворення сили на слабкість].

[189] За Плотином («Енеади» VI, 9, 7), душа може досягти бачення Єдиного, лише якщо звернеться всередину себе, облишивши зовнішній світ і всі його речі: йдеться про κίνησις κυκλική [коловий рух], описаний Псевдо-Діонісієм у *De divinis nominibus* (IV, 9, PG III, 705a-b; див. Meyendorff 1954, 190).

[190] Див. PG XLVI, 89c і Daniélou 1944, 211 і *далі*.

Таким чином, «рух», з допомогою якого суб'єкт у Сковороди відмежовується від зовнішнього, аби *дивитися на себе* в закритому просторі власної оселі, переносить на просторовий рівень духовний акт, через який створіння долає відстань, що відділяє його від Бога. З цього приводу існують виразні аналогії між центротяжним шляхом сковородинського мудреця і «міграцією» від світу в напрямі до Бога [ἡ πρὸς Θεὸν ἐκδημία], що є ідеєю неоплатонічного походження, типовою для всієї східної аскетичної думки (Евагрій, PG LXXIX, 1176; Григорій Назіанзин, PG XXXV, 168; Максим Сповідник, *Centuria caritatis* 2, 28) (von Balthasar 1961, 190).

Як Максим Сповідник, що вбачає в Богові «початок і кінець будь-якого походження і будь-якого руху речей» (*Ambiguum* 15) [191], Сковорода теж змальовує нам грандіозну картину *itinerarium in Deum* створіння як динамічний процес, у якому суб'єкт може досягти Бога, невід'ємного від автентичного «я», лише здійснюючи *рух*. Необхідність проходження і покидання простору, який відділяє «я» від повернення до власного дому, має неминучий наслідок надзвичайної ваги: розуміння власної природи не дається *a priori*, раз і назавжди, а здобувається *динамічно*, через проходження спочатку через стадію заперечення (зовнішній світ, у якому панує іншість і хаос), щоб дійти врешті до стадії ствердження (оселя «я»). Аналогічно, на вищому макротекстуальному рівні, представленому формою діалогу, істина твориться динамічно, у жвавому обміні думками й антитетичними твердженнями [192].

Власне, йдеться про одну з фундаментальних трансформацій, якій східна теологія піддає платонічне вчення про душу: подібність душі до Бога *не є* даністю її природи, її потрібно шукати, згідно з поправкою александрійців [193], через невтомне напруження волі, через *любов*. Отже, індивіду належить змагати до «відновлення образу» через *вольове* подолання іншості між власним обличчям і обличчям Бога.

---

[191] Цікаво, що в діалозі «Алфавит, или букварь мира» Сковорода приписує цю думку Фалесу: «Окончу рѣчь любезнаго моего Ѳалиса словом: ἀρχὴν ἁπάντων καὶ τέλος ποίει ΘΕΟΝ. — «Началом и Концем во всѣм тебѣ будь БОГ»» (ПЗ I, 415). Псевдо-Фалесів текст про Бога як «початок і кінець усього» взятий насправді з *Carmina moralia* (908, 14) Григорія Назіанзина і наводився також Дамаскином у *Sacra Parallela* (PG XCV, 1569): «ἀρχὴν ἁπάντων καὶ τέλος ποιοῦ Θεὸν». У *Stromata* (V, 14, 96) Климент Александрійський, утім, приписує Фалесу — який, як і інші досократики, був відомий своїми роздумами про *archè* (див. Діоген Лаертський, *Vitae*, II, 4, 3) — твердження, що Бог не має «ані початку, ані кінця» («τί ἐστι τὸ θεῖον, τὸ μήτε ἀρχήν, ἔφη, μήτε τέλος ἔχον»).

[192] Щодо важливості діалогічної поліфонії Сковороди див. Ушкалов і Марченко (1993, с. 94—120) та наведену там бібліографію для вивчення форми Платонових діалогів.

[193] Про теологію образу в східній патристиці див. збірник фрагментів у Lieske 1938, 101; Schoemann 1943.

Розділ V

ВІД САМОПІЗНАННЯ ДО ПІЗНАННЯ СВІТУ

У попередньому розділі ми зробили спробу проілюструвати сковородинську теорію самопізнання і відношення взаємозалежності між її онтологічними засновками і *просторовими* формами, яких набуло їх мовне вираження. Адже відносини діалектичного антагонізму між автентичним «я» і «не-я» виливаються в напруження просторового типу між «центром» і «периферією», і цей антагонізм знаходить фігуральне вираження з допомогою образів біблійного походження, які зближує між собою метафоричне представлення суперечності між індивідуалізованим простором дому і різнорідним простором зовнішнього світу (вулиця, площа, загальне *деінде*). Самопізнавальний процес розгортається, таким чином, через дві окремі фази: негативну, пов'язану з усуненням суперечностей зовнішнього світу; і позитивну, що полягає в освоєнні внутрішнього світу (більш автентичного буття). Відповідником цього процесу в просторовому сенсі є просування розуму аж до вершини прямої, що єднає матерію з Богом. Це утверджує перехід «я» від об'єкта до свідомого себе суб'єкта через рух діалектичного типу.

Структура сковородинського космосу, в якому, згідно з засадами неоплатонізму, людина і природа відображають «деформований» образ Бога, визначає також встановлення аналогічних відносин між мікрокосмосом і макрокосмосом; таким чином процес, через який людина віднаходить Бога в собі самій, у своїх фундаментальних рисах включає також пошук творця у предметах, зовнішніх щодо «я», чому ми й присвятимо цей розділ.

ТЕОРІЯ ПІЗНАННЯ В ДІАЛОЗІ СКОВОРОДИ *OBSERVATORIUM* (1772): ЦІЛІСНЕ БАЧЕННЯ

Доволі точно з'ясувати діалектичний зв'язок, що встановлюється між інтелектом і чуттєвими предметами, дозволяють нам два майже ідентичні фрагменти з діалогу *Observatorium (Сіон)*, розташовані, відповідно, в центральній і кінцевій частинах:

[…] Должно зрѣть, узрѣть и прозрѣть, ощупать и придумать, повидать и догадаться. Красочная тѣнь встрѣчает твой взгляд, а мечтанье да блистает в твой Ум.

Наружность шибает в Глаз, а из нея Спирт да мечется в твой разум. Видишь слѣд? вздумай зайца. Болванѣет предмет? умствуй, куда он ведет? Смотришь на портрет? Помяни царя. Глядишь в зеркало? Вспомни твой болван. Он позади тебе, а видишь его Тѣнь. Пред очима твоими благокруглый Радуги Лук, а за спиною у тебе — Царь небесных кругов Солнце […] (ПЗ I, 287) [194].

Увійшовши в контакт з об'єктом пізнання, людський інтелект діє двома взаємодоповнюваними способами: спочатку він відділяє видиму оболонку від невидимої зернини, і процес цей, який ми назвемо *діайретичним* [195], відповідає також герменевтичному актові; після здійснення першої операції він рухається (підноситься) до невидимої зернини, сліди якої *вже* проглядалися на жорсткій поверхні зовнішньої кори.

Необхідність *роздвоїти* інтелектуальний зір виливається у використання ланцюга дієслівних та іменникових пар: ощупать-придумать, повидать-догадаться, красочная тѣнь-мечтанье, наружность-спирт, портрет-царь, зеркало-болван, радуга-солнце, тѣнь-яблонь, слѣд-лев. Перші чотири пари [ощупать-придумать, повидать-догадаться, красочная тѣнь-мечтанье, наружность-спирт] представляють діалектичний зв'язок, який встановлюється між чуттєвістю та інтелектом в момент сприйняття: завданням чуттєвості є зареєструвати (ощупать, повидать) контакт з тілами, які походять ззовні і які, будучи *тілами*, наділені нижчим онтологічним статусом тіней і поверхонь («красочная тѣнь», «наружность»).

Результати цього першого контакту між суб'єктом і об'єктом, в якому чуттєвість відіграє виключно пасивну роль (об'єкт «вдаряє» [встрѣчает] або ж вражає, *ранить* [шибает] чуття), передаються інтелектові, де «загорається» «уявлення» [мечтанье блистает в твой Ум]. Зв'язок послідовності між чуттєвим стимулом і розумовим уявленням постає майже незмінним у наступному вислові, де у розум [разум] вливається якийсь точніше не означений «спирт» (випари?) [196].

---

[194] Див. подібний фрагмент у тому самому діалозі: «Глядишь в Зеркало, не думая про себе. Взираешь на тѣнь, не помня Яблони самой. Смотришь на слѣд, а не вздумаешь про льва, куда сей слѣд ведет? Зѣваешь на радугу, а не памятуеш о Солнце, образуемом красками Ея. Сїе значит: одно пустое в себѣ видѣть, а посему и не разумѣть, и не знать себѣ самаго себе. Разумѣть же значит: сверх виднаго предмета провидѣть Умом нѣчтось не видное, обѣтованное видным: «Восклонитесь и видете...». Сїе-то есть хранить, наблюдать, примѣчать, сирѣчь при извѣстном понять безвѣстное […]» (ПЗ I, 295).

[195] Від διαίρεσις [поділ]. Разом з *синоптичним*, діайретичний метод становить невід'ємну частину Платонової діалектики. Значення, в якому тут вжито цей термін, майже виключно етимологічне, адже, на відміну від *діайрезису* Сковороди, в якому «тілесну» стадію залучено до інтелектуального бачення, Платонів *діайрезис* стосується виключно ідей (див. Reale 1991, 186—189).

[196] У написаному в той самий час *Observatorium. Specula* Сковорода перекладає термін «спирт» з допомогою латинського «aura» або грецького αὔρα: «Самый чистѣйшій Спирт небесный, нареченный у Еллин «AYRA, римски тоже AURA […]» (ПЗ I, 299).

«Уявлення» [мечтанье] — на проміжному статусі якого, між сприйняттям [αἴσθησις] і думкою [διάνοια], наголошував також Аристотель (*De anima* III, 3)[197] — є, таким чином, першою стадією пізнавального процесу, в якій бере участь інтелект. Проте матеріал, який стає частиною уявлення через посередництво чуттєвих рецепторів, не зазнав ще ніякої форми відбору: він ще є *одним цілим* і чекає на діайретичну обробку, яка відділить чуттєву форму від інтелігібельної.

Перехід від єдності об'єкта в уявленні до його розчленування в *діайрезисі* ілюструється прикладами в другому ланцюжку іменникових пар: портрет-царь, зеркало-болван, радуга-солнце, тѣнь-яблонь, слѣд-лев. Як можна зауважити, перший термін кожного ланцюжка (портрет, зеркало, радуга, тѣнь, слѣд) відповідає сирому матеріалові уявлення, в якому неподілено співіснують чуттєва видимість і сліди невидимого буття. Об'єкти цього першого полюсу об'єднуються за своєю належністю до царства тіней (чи відблисків) [радуга, тѣнь], копій [портрет], відбитків [зеркало, слѣд]. На відміну від *гібридної* єдності об'єктів першого полюсу, об'єкти другого (царь, болван, солнце, яблонь, лев), навпаки, є результатом акту *індивідуації*. Як плід, відділений від шкоринки, сутність — первісна модель — кожного з них була виділена зі свого міметичного відбитку: з портрета з'явився цар, з відбитого зображення в дзеркалі — людина, з веселки — сонце, з тіні — дерево. Зіставлення прототипу і копії — остання ототожнюється з тінями або дзеркальними образами — явно має платонічне походженя (див. *Держава* VI, 509a). Те, що Сковорода використовує пари «портрет-цар» і «слід-заєць» [Видишь слѣд — вздумай зайца] для опису діалектики чуттєвого-інтелігібельного, виявляє, з другого боку, деякі цікаві точки дотику з Августиновою — а відтак схоластичною — теорією «знаку». Згідно з останньою, знак є тим, що «наводить на думку також про щось інше», крім свого чуттєвого прояву (слід:звір; дим:вогонь): «res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se facies in cogitatione venire, sicut vestigio viso, transisse animal cujus vestigium est, cogitamus; et fumo viso, ignem subesse cognoscimus; et voce animantis audita, affectionem animi ejus advertimus» […]. (*De doctrina christiana* II, 1, 1, PL XXXIV, 35). Це визначення, яке стало класичним у Середньовіччі, було взято, мабуть, в Оригена: […] «signum namque dicitur cum per hoc quod videtur aliud aliquid indicatur» (*In Rom.* 4, 2, PG XIV, 968)[198].

---

[197] Див. Gobry 2005, 166—167. Див. також св. Тома Аквінський, *In Aristotelis librum De anima commentaribus* (III, 1, 6): «[…] in phantasiando movetur a quibusdam apparentibus, quae dicuntur phantasmata…Phantasia non potest fieri sine sensu» і *Summa theologiae* I, 84, 7, 2: «etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis».

[198] Щодо схоластичної традиції, яку Сковорода напевно вивчав у могилянські роки на курсах логіки Мануїла Козачинського (див. Рогович 1971, 1975), див. у Петра Ломбардського: «Signorum vero alia sunt naturalia, ut fumus significans ignem; alia data» (*Sent.* IV, I, 2); св. Томи Аквінського: «Vestigium autem repraesentat per modum ef-

Видобуття більш автентичного онтологічного ядра з оболонки видимих форм, інтерпретованих у *семіотичному* сенсі, є плодом розумового акту, як свідчать дієслова, що подеколи позначають процес переходу від першого до другого об'єкта кожної пари (умствовать, вздумать, памятать, вспоминать)[199]. Зв'язок, який встановлюється між цими дієслівними формами і тими, що супроводжують перші об'єкти кожної пари (видѣть, зѣвать, смотреть), досить чітко відображає ієрархічну субординацію між цими об'єктами (тіні, відбитки, міметичні відтворення) та їхніми взірцями: дієслова, що вводять похідні, опосередковані явища, є дієсловами сприйняття (видѣть, зѣвать, смотреть), а отже належать до нижчого гносеологічного порядку; натомість, дієслова, пов'язані з більш автентичною реальністю, це дієслова розуміння (вздумать, умствовать).

Проте, хоча об'єкти першої групи сприймаються, по суті, як негативні або, принаймні, як недосконалі і другорядні, вони все ж становлять *conditio sine qua non* для того, щоб інтелект міг видобути чисті форми з невизначеного лушпиння видимостей. З цього погляду сковородинське роз'яснення пізнавального процесу перегукується зі стоїчною концепцією — адаптованою в релігійному сенсі Філоном та Григорієм Ниським[200] — згідно з якою чуттєве пізнання є нашою першою формою пізнання, і те, що є нематеріальним, може бути сприйняте лише через свої наслідки у сфері матеріального.

Свідченнями *допоміжної* цінності сприйняття у першому з двох уривків є пари дієслів, наведені на початку: «должно [...] ощупать и придумать,

---

fectus qui sic repraesentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit, impressiones enim quae ex motu animalium relinquuntur, dicuntur vestigia; et similiter cinis dicitur vestigium ignis» (*Summa theologiae* I, 93, 6); у Бекона: «haec [signa naturalia] dividuntur in tria genera […] secundus modus signi naturalis est quando non propter illationem aliquam significatur aliquid, sed propter conformitatem et configurationis unius rei ad aliud […] ut immagines et picturae et similitudines. Tertium autem genus reperitur ut universaliter effectus respectu suae causae, sicut vestigium est signum animalis et fumus est signum ignis […]» (*De signis* I, 4, 82). Щодо середньовічної логіки і семантики див. Pinborg 1967; Markus 1957; Meier-Oeser 1997.

[199] Вжиток дієслів пам'яті [вспоминать, памятать], а також розуміння, підтверджує, схоже, тезу Чижевського — на якій ми тут зупинятися не будемо — що у Сковороди пізнання, відповідно до платонічної моделі, має також анамнестичний характер (2004 [1934[1]], с. 263).

[200] В *Legum Allegoriae* (I, XI, 30) Філон говорить про «уявлення» [φαντασία] як про «результат контакту між чуттєвим об'єктом та інтелектом»: «Уявлення [φαντασία] полягає у впровадженні зовнішнього об'єкта, що справляє враження на інтелект за посередництвом відчуття […]» (Filone Alessandrino 2004, 82). Григорій Ниський, натомість, пишучи про пізнання, зазвичай вживає дієслово στοχάζεσθαι [робити висновок] (див. von Ivánka 1964, 119). Слід зауважити, що твердження Сковороди щодо важливості «відчуття» дали упорядникам київського видання його творів, І. Іваню і В. Шинкаруку, привід для визначення його теорії пізнання як «глибоко матеріалістичної» (ПЗ I, 46).

повидать и догадаться». Розміщення останніх у межах мовного виразу відбиває, за традицією, передусім логічно-часовий порядок: *спочатку* йде сприйняття, а *потім* — його опрацювання з боку інтелекту, чи то у вигляді думки [придумать], чи інтуїції [догадаться].

Гадаємо, що останнє з двох дієслів розуміння (догадаться — «передчувати», але також «вгадати») доволі добре прояснює «знакову» роль сприйняття стосовно ноетичної діяльності: воно дійсно вводить «ознаку», через яку об'єкт може «дістатись» до інтелігібельної дійсності. Тож недарма серед об'єктів, перелічених у першій групі, з'являється «слід» [слѣд], а в одній з пар другий термін зв'язку — інтелігібельний — обмежується вказівкою на невідомий об'єкт [предмет], до якого має «привести» його чуттєвий відповідник: «болванѣет предмет? умствуй, куда он ведет?» (ПЗ I, 287)[201].

Отже, чуттєве — тінь, копія, видимість — підготовляє здобуття інтелектом метачуттєвого. Або, як говориться в епілозі, *обіцяє* це: «[…] провидѣть Умом нѣчтось не видное, *обѣтованное* видным» (ПЗ I, 295; курсив мій, МГБ).

ОНТОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ПІЗНАННЯ У СКОВОРОДИ

Функція видимого як «стимулу» для розуміння невидимого — у цьому досить точно відлунюються слова з Рим. 1:20: «невидимаѧ бо егѡ, ѿ созданїѧ міра твореньми помышлѧема, видима суть»[202] — посідає значне місце в рефлексії східної думки, яка, на відміну від західної, більш зацікавленої в *causa efficiens*, зосереджується на *causa exemplaris* (Špidlík 1985, 47). Думка про те, що чуттєве розкриває надчуттєве, багаторазово стверджувалась Григорієм Ниським, суголосно з александрійцями, які, ґрунтуючись на неоплатонічному понятті аналогії, проповідують можливість пізнати Бога за посередництвом його творінь[203].

У неоплатонізмі, під впливом якого перебував великою мірою світогляд Сковороди, світ поділяється на нижчий світ (копія) і вищий світ (взірець), сутність яких полягає у взаємному запереченні, у протилежній поляризації. Однак крізь це провалля заперечення простягається духовний зв'язок, шлях неперервного посередництва, з допомогою якого вічність проходить у скінченність, а скінченність *повертається* до вічного. На відміну від

[201] Див. також Платон, «Філеб», 38е.

[202] Про перехід від видимого до невидимого див. також у Йоана Екзарха (*Hexameron* I): «сими видимыми къ невидимѡмоу грѧдѣмъ». Ідею знання за посередництвом образу церковнослов'янська література запозичила з Візантії (див. Naumow 2004).

[203] Щодо підбірки *loci paralleli* александрійців і каппадокійців на цю тему див. Völker 1955, 380. У Сковороди ідея, що Бог, сам по собі непізнанний, може бути пізнаний через створений світ, ясно виражена в діалозі «Алфавит, или букварь мира»: «Я тот, что есмь вездѣ, всегда во всем, и не видно мене, а протчее все видно […]» (ПЗ I, 414).

платонічного образу світу, що характеризується чіткою межею між чуттєвим та інтелігібельним світом — які ніколи не змішуються між собою — неоплатонічний світогляд створює гібридну категорію «еманації», яка допускає *сходження* Бога до матерії та *повернення* матерії до Бога. Таким чином, розділення, χωρισμός, між двома світами послаблюється завдяки впровадженню поняття випромінювання Єдиним множинності, завдяки якому кожна складова є однаково *близька* і однаково *віддалена* від божественного джерела буття (див. Cassirer 1974 [1927[1]], 40).

Отже, онтологічна проблема відіграє фундаментальну роль у дискусії про зв'язок між архетипом і образом (тобто між інтелігібельним і видимим), оскільки *витікання* речей з Першопричини дозволяє з'ясувати спосіб, яким інтелект може наблизитись (і *повернутись*) до неї. Адже якби зв'язку між копією і взірцем не було, зрозуміти просування суб'єкта від видимих речей до невидимих було б неможливо, оскільки вони являли б собою два вічно окремі порядки величин.

Як ішлося в попередньому розділі, у всесвіті Сковороди кожне створіння також походить від Бога, *розпорошуючись* у множинності, щоб пізніше зібратись у ньому знову — у власному «домі» — через рух згортання до середини [ἐπιστροφή], який відповідає усвідомленню божественної іскри, схованої у власному внутрішньому світі. Таким чином, практика самопізнання є першим посередником, який дозволяє подолати розрив між копією і взірцем, оскільки суб'єкт впізнає у собі (в *копії*) деформований образ джерела випромінювання.

Властивість *посередництва*, що його здійснює матеріальний космос, з особливою виразністю постає в трактаті «Начальная дверь ко христіанскому добронравію», де людський *логос* — «традиція» [преданїе] — описано як «притвор» божественного *Логоса*: «Дверь храма Божїя есть закон Божїй, а преданїе есть придѣланный к храму притвор» (ПЗ I, 153). Слід зазначити, зокрема, що хоч перший діалектичний полюс відділений від другого провалляям іншості, вони обидва становлять крайні відгалуження — перший є останнім з еманативних ступенів, а другий джерелом випромінювання — *тієї самої* системи, символічно представленої тут *спорідненими* образами «храму» і «тіла»: «Сколько преддверїе от алтаря, а хвост от головы, столь далече отстоит преданїе [от закона Божїя]» (*там само*).

Співіснування порядків матеріального та інтелігібельного отримує космологічне пояснення в «Наркіссі» (1769—1771 рр.), де Сковорода поміщає джерело матеріального космосу *в* розумі Бога, а не поза ним. Услід за Філоном, Августином та Псевдо-Діонісієм — які переробили два ключові поняття, почерпнуті з «Тимея», відповідно до розвитку, якого набула ця концепція в середньому платонізмі[204] — він описує Логос

[204] Неоплатонічна інтерпретація інтеріоризує ідеї з «Тимея», які у Платона зовнішні відносно Деміурга: див. Roques 1983, 62, von Ivánka 1964, 219 і Ушкалов та Мар-

[Слово Божіе] як попередній план світу, що формується в божественній думці [совѣты и мысли его]. Логос започатковує світ, який таким чином *розгортається*, виходячи з божественної субстанції — божественного *слова* — і від нього одержує можливість свого тривання, попри окремі руйнації:

Но кто может узнать ПЛАН в земных и Небесных пространных Матеріалах, прилѣпившихся к вѣчной своей Симметріи, если Его прежде не мог усмотрѣть в ничтожной Плоти своей? [...] СЛОВО Божіе, Совѣты и МЫСЛИ его — сей есть ПЛАН, по всему Матеріалу во Во-Все-вселенной нечувствительно простершійся. Все содержащій и исполняющій (ПЗ I, 167)[205].

Більш чітку позицію на користь співіснування *ab aeterno* взірця та його копії бачимо в останньому з діалогів Сковороди, «Потоп зміин», де автор заперечує можливість того, що чуттєва матерія з'явилася у пізніший часовий проміжок, ніж Бог, «проекцією» якого вона є, наче тінь від дерева: «ДУХ: «В Началѣ сотвори Бог Небо и Землю». ДУША: Боже мой, неужели сіе Ложь есть? ДУХ: Самая главная Критская и Сіканская ложь. Поколь Яблонь, потоль с нею и Тѣнь ея» (ПЗ II, 148)[206]. «Ніщо», з якого сотворяє Бог, це, по суті, сам Бог (його *слово*), в якому кожна річ існує *in potentia*: «поколь Яблонь, потоль с нею и Тѣнь ея»[207].

ченко 1993, 18 і *далі*. Про Логос як «проект» матеріального світу див. також ПЗ I, 147: «Она [премудрость] весьма похожа на искуснѣйшую Архитектурную Симметрїю, или Модель […]». Пор. цей фрагмент з текстом Філона: «Бог […], коли він задумував план заснування «великого міста», найперше опрацював у своєму розумі взірці, згідно з якими воно буде створене, і склавши їх разом, створив спочатку надприродний світ, а потім, використовуючи його як прототип — матеріальний» (*De opificio mundi* IV, 19; Filone Alessandrino 2004, 19). Слід зауважити, що, можливо, саме за взірцем *De opificio* Сковорода говорить про «фабріку фигур Его [Бога]» (ПЗ II, 18) і про «Бож[ію] Фабрік[у]» (ПЗ II, 149).

[205] Див. також визначення Бога як «вселенського *ума*» [Ум Всемїрный] у трактаті «Начальная дверь ко христіанскому добронравію» (ПЗ I, 145).

[206] Див. також «[…] двое в одно и одно во двоих, нераздѣльно и неслитно же. Будто яблонь и тѣнь ея […]» (ПЗ I, 273) і «[…] *materia æterna*» (ПЗ II, 16). Згідно з Чижевським (2004 [1934[1]], с. 90), цей аспект онтології Сковороди становить «камінь спотикання» [камень претковенія] для всіх інтерпретаторів філософа, які намагались розв'язати парадокс вічного співіснування Бога і матерії, вбачаючи в ньому вияв світогляду гностичного (Эрн 1912, 279) чи матеріалістичного штибу (Багалій 1927, 349). Серед можливих джерел твердження про іманентність Бога творінню Чижевський наводить, натомість, Силезія, Оригена, Екгарта і Миколая Кузанського (*там само*). Поза генезою окремих текстів, яку вельми важко довести (особливо у такого глибоко синкретичного автора, як Сковорода), гадаю, що онтологію українського філософа, у якій «творіння» розуміється як «здійснення» Першопочатку в речах, можна легко пояснити як належну до ідеального неоплатонічного койне, космологічне вчення якого ми описали вище.

[207] Див. також ПЗ II, 12: «НАЧАЛО и КОНЕЦ есть то же, что БОГ, или ВѢЧНОСТЬ. Ничево нѣт ни прежде Ея, ни послѣ Ея. Все в неограниченных своих нѣдрах вмѣщает».

В інших випадках категорія участі чуттєвого в метачуттєвому передається через представлення Бога як «кола» [умный ціркул], центр якого випроменив кожну з речей [раждаемое от тайных неограниченных ея нѣдр], що з'являються *на поверхні* [все наружу происходящее]:

> […] слово сїе «Натура» не точїю всякое раждаемое и премѣняемое существо значит, но и тайную Экономїю той присносущной силы, которая вездѣ имѣет свой Центр, или среднюю главнѣйшую точку, а околичности своей нигдѣ, так как шар, которым Оная сила живописью Изображается: «Кто яко то Бог?» Она называется Натурою потому, что все наружу происходящее, или раждаемое от тайных неограниченных Ея нѣдр, как от всеобщей Матери Чрева, временное свое имѣет Начало […] (ПЗ I, 329).

У цій своєрідній «геометричній» теології, структурованій на взірець неоплатонічного еманаціонізму, божественний центр є «повсюди» [вездѣ имѣет свой центр] [208], тоді як окружність [околичность], сама по собі периферійна, уособлює відгалуження матеріального буття. Цілий чуттєвий світ має відділитися від нього, щоб *повернутись* до Бога, згідно з «центротяжними» настановами, окресленими, зокрема, у трактаті *Silenus Alcibiadis*: «Когда весь Симболичный Мїр устроен в теченїе к Божественному Центру, можно сказать: «Совершиш[ася] небо и Земля»» (ПЗ II, 21) [209].

Проте категорія участі — корінь якої, як ми вже побачили вище, перебуває в самому акті *creatio* — не скасовує суттєвої асиметрії отримувача відносно джерела (*esse ipsum*). Хоч вона призначена знайти своє сповнення в русі, який *повертає* її до Бога [устроен в теченїе к Божественному Центру], архітектура матеріального космосу залишається насправді плодом низхідного розгортання надчуттєвого світу, який, віддаляючись від джерела випромінювання, зазнає поступового онтологічного «псування».

---

[208] Той самий вираз, з деякими незначними лексичними модифікаціями, бачимо також у ПЗ II, 14 і ПЗ I, 393: «[…] вспомните старинных любомудрцев реченіе сіе: «Центр Божій вездѣ, окружности нигдѣ». Йдеться про завершальну частину другої сентенції псевдогерметичного тексту, що сягає XII ст., *Liber XXIV philosophorum*, який є коротким посібником з християнізованого платонізму, укладеним частково під впливом «Асклепія», який був дуже поширеним у неоплатонічних середовищах доби Відродження. Друга сентенція *Liber*, «Бог є сфера, центр якої всюди, а її окружність — ніде», цитується вперше у творах Алана з Лілля (*Regulae caelestis iuris*, 7). Нею користуються також Екгарт у *Lectio I super Ecclesiastici* (24, 23, 17—20) і Миколай Кузанський (*De docta ignorantia* I, 11—12 і III, 1). У трактаті *De Deo et anima*, написаному в 1457—1459 рр., Фічіно широко коментує другу сентенцію, яка з'являється в *Theologia platonica* (XVIII, 3, 3): *Deus est circulus spiritualis, cuius centrum est ubique, circumferentia nusquam* (див. Moreschini 2000, 178—181). Згідно з Чижевським (2004 [1934[1]], с. 43), який наводить те саме герменевтичне джерело, посередником між Сковородою і *Liber XXIV philosophorum* є Сузо.

[209] Як можна зауважити, ця онтологічна модель лежить в основі засудження Сковородою тих, хто живе «без центру» [без центра живущій] (ПЗ I, 307), чи тих, хто блукає без мети (див. розд. IV).

У цьому сенсі сліди і знаки, які від місця творення поширюються через «каркас» створеної матерії [сей есть ПЛАН, по всему Матеріалу нечувствительно простершійся], перебувають лише в аналогічно-формальних, але не *ідентичнісних* зв'язках з печаттю, яка їх витиснула. Адже ідентичність [тождество] є прерогативою виключно Бога, тоді як плоть залишається елементом тлінним, *іншим* відносно взірця: «Вѣк наш есть то Лжа, Мечта, Суета, Пара, Ничтоже, а ИСТИНА Господня Пребывает во Вѣки. Вѣк наш есть то Различіе и Разноформіе Тѣни, Сѣченіе Пѣска, Увяденіе Цвѣта. Вѣк же Господень есть Единство, Тождество, Адамант» (ПЗ I, 312). Матерія, *інша* стосовно до свого Першоджерела, постає перед ним у стані с*прийнятливості*: «Сей […] Ум излил нам, как источник, всѣ Мудрости и Художества […] Родимся всѣ мы без нея, однак для нея» (ПЗ I, 147) [210]. Перефразуючи слова Йоана Дамаскина (*De imaginibus oratio* I, 9, PG XCIV, 1240), вона є «подібністю, яка вказує на прототип, але яка також відрізняється від прототипу» [211].

ВИДИМЕ ЯК *ЗНАЧУЩЕ*

Зв'язок, що єднає Бога (прототип) з його матеріальними відбитками (подобою), розуміється в аспекті, який ми визначили вище як *знаковий*, адже згідно з візантійською естетикою «копія» описується як аналогічний прояв — відбиток [печать], слід [слѣды] [212] — прототипу, вказувати на який є її завданням. Іншими словами, спостереження за чуттєвою матерією *вказує* шлях тим, хто хоче досягти божественної Мудрості: «[…] Итак, если Нѣчто узнать хочешь в Дусѣ или во Истинѣ, усмотри прежде во Плоти, сирѣчь в Наружности, и увидишь на ней Печатлѣемыя Слѣды Божіи, безвѣстная и Тайная Премудрости его обличающіи и будьто Тропинкою к ней ведущіи» (ПЗ I, 313).

У цьому сенсі матерія, що перебуває з Логосом у відносинах іконічно-формального типу, відділена від нього розривом (неоплатонічне χωρισμός), який можна легко інтерпретувати як розходження, що існує між значущим і значенням, між знаком і річчю в собі. Про це свідчить у трактаті «Жена Лотова» опис стосунків Бог-світ через пару вогонь-дим, яка в схоластичній логіці становить типовий приклад *signum ex institutione naturae* [213]: «Что есть мир сей? Дым вѣчности. Вѣчность есть огнь все ядущій» (ПЗ II, 33). Як дим, помітний здалеку, означає наявність вогню (*ема-*

---

[210] Образ душі як «посудини» — це типове християнське «виправлення», в антиідентичнісному сенсі, неоплатонічного вчення про божественне походження душі.

[211] Див. також розрізнення Августина (*De vera religione* 36, 66) між *dissimilis similitudo* (світом) і *summa similitudo* (Богом).

[212] Див. також ПЗ II, 9: «Вся тварь есть то поле слѣдов Божїих».

[213] Те саме слід би сказати про пару тварина-відбиток [*animal-vestigium*]: див. Абеляр, *Logica ingredientibus. Glossae super Peri ermeneias*, 335; Бекон, *De signis* I, 4, 82.

нацією якого він є), так і нерівності, що порушують поверхню матерії — позначки, відбитки, сліди — є зачіпками, які ведуть куди інде, під шкаралупу, що огортає ядро буття. Крім того, той самий уривок з *Observatorium*, який наводився на початку розділу, уточнює, що хоч матеріальне становить нижчу онтологічну реальність, все ж воно повинно вести в деякому напрямку: «болванѣет предмет? Умствуй, куда он ведет?» (ПЗ I, 287).

В інших випадках *вказівні* відносини між тим, що сприймається чуттями, і прототипом перенесені на власне мовний рівень. Тобто Сковорода представляє зв'язок між знаком-словом, видимим [образующая] і значенням, інтелігібельним [образуемая] як герменевтичний зразок діалектики Бог-світ, онтологічну структуру якої він повторює: «Слово божіе является одинакое, но слышится двойное […] Лицо одно, но двѣ породы: пустая и Божія, явная и тайная, образующая и образуемая» (ПЗ I, 402). Оскільки Бог творить з допомогою *Логоса*, слово може стати аналогією відносин, які Творець встановлює зі своїм творінням, що є «словом, виставленим назовні»: «Слово Божіе, совѣты и мысли его — сей есть план, по всему матеріалу нечувствительно простершійся […]» (ПЗ I, 167). Адже Бог, який у наведеній вище схемі відповідає рівню *значення* [образуемая], є єдиним, хто перебуває в ідентичнісному зв'язку з власним іменем, тобто є *тим, хто є* [сый], згідно зі словами з Вих. 3:14:

> Имя в Естествѣ, а оно в имени. Одно другаго не разнится, тож одно и другое, Обое вѣчное. «Кто вѣры оком чрез мрак мене видит, тот и Имя мое Знает. А кто ищет знать о моем имени, тот, конечно, не знает мене. Знать мене и мое имя — все то Одно; Имя мое и я — Одно то; Аз есмь тот, что есмь; Аз есмь сый» […] Мойсей и Исаїя именуют его *сый* (ПЗ I, 329—330, курсив автора) [214].

Тоді як Бог *єдиний* [имя мое и я — одно то], решта матеріальних об'єктів — включно з людиною — змушені прийняти розрив між «буттям» і «назвою»: «Иное разумѣть имя, иное разумѣть то, что именем означается» (ПЗ I, 265). Останнє, схоже, пов'язане з Августиновим розрізненням між *verbum quod intus lucet* та *verbum quid foris sonat* (*De Trinitate* XV, 11, 20, PL XLII, 1071) [215].

Аналогічний характер чуттєвого, як *мовний знак*, що відсилає до прихованого *значення*, з більшою силою виявляється в образі, який описує видиму реальність як «книгу», в якій вічний Логос відтиснув свої літери: «Помни, что Фігуралный Мыр сей есть то из Гаданій сплетенна, а запечатлѣнна Тайнами КНИГА. Забавляй в сем Умном Раѣ Мысли твои» (ПЗ II, 147); «[…] читая книгу видимаго и злаго сего міра, возводь сердеч-

---

[214] Про священну ономатологію Сковороди і її можливе походження з псевдодіонісійської традиції див. у Сирцова 1992. Про вираз «той, хто є» [сый] і про його інтерпретацію в патристичній літературі див. у Beierwaltes 1995, 91.

[215] Проте див. також розрізнення — що виникло в період схоластики — між *appellatio* (*rerum significatio*) і *significatio* (*intellectus*): див. Ансельм (*De grammatico*, 4, 30), Абеляр (*Dialectica* V, I, 6). Див. Pinborg 1967, 55—58; Eco 1989, 50 і далі.

ное твое око во всяком дѣле на самую главу дѣла, на самое сердце его» (ПЗ II, 125—126).

Гомологічний зв'язок між біблійною *Книгою* і творінням, в яких обох залишив слід Логос [216], є рисою, що її рефлексія Сковороди поділяє з частиною християнської літератури неоплатонічного спрямування, яка, ґрунтуючись на вже викладеній засаді аналогії між порядком речей матеріальних і порядком надприродним, описує діалектику Бог-світ у тих самих термінах біблійної алегорези. Згідно з Оригеном (*In Canticum*), «письменник божественної Мудрості» уклав світ і Святе Писання, користуючись однаковим методом, за яким кожна з видимих речей має подібність і формальний зв'язок з речами невидимими. Для Максима Сповідника (*Ambiguum X*) зв'язок між знаками і значеннями у Святому Писанні (божественний *Логос*) відображає ширше протиставлення між «фігурами», даними зору, і *logoi*, які підтримують невидиму архітектуру творіння, згідно з моделлю, яка, ймовірно, походить з Платонового «Кратила» [217]. Пізнавати те, що дається нашому досвідові, означає, зрештою, *тлумачити* густе плетиво знаків, які мережать сторінки творіння, відкриваючи плоть значення під шатами словами.

ВІД ЗНАЧУЩОГО ДО ЗНАЧЕННЯ

Ідея, типова для східного християнства, що в божественному «прототипі» міститься *значення* земного *знаку* (див. Аверинцев 1977), у доволі цікавий спосіб розглядається в діалозі «Кольцо» і в трактаті *Silenus Alcibiadis*, де оповідь, взяту з Суд. 12:5—6, героєм якої є цар Ієфай, представлено як християнізовану версію таємниці Сфінкса.

У цьому старозавітному фрагменті люди царя Ієфая викривають прибічників Єфрема, супротивника Ієфая, завдяки дефекту вимови, характерному для одного з діалектів єврейської; люди Єфрема вимовляють *сібболет* — колос пшениці — замість *шибболет*: «И засѧде Галаадъ проходы оу Іордана Ефремwвы. И бысть егда рѣша уцѣлѣвшїи ѿ Ефрема: прейдемъ: и рѣкоша имъ мужїе галаадстїи: еда ли ѿ Ефрема вы? И рѣша: нѣсмы. И рѣша имъ: рцыте, класъ. И не оуправиша рѣщи такw: и имаху ихъ, и закалаху оу преходовъ Іорданихъ» (Суд. 12:5—6).

Інтерпретуючи цей епізод, Сковорода порівнює долю, яка спіткала Єфремових людей, з долею, яка чекала подорожніх, що потрапили у Фіви і були нездатні розв'язати загадку, задану Сфінксом: «[…] Еврей-

[216] Про *Логос* як основоположне начало біблійних книг див. ПЗ II, 17: «Сїе истинное и единое НАЧАЛО есть Зерном и Плодом, Центром и Гаванью, НАЧАЛОМ и КОНЦЕМ всѣх Книг Еврейских. «В НАЧАЛѢ бѣ слово»». Отже, Біблія сама є «світ»: «Библїа есть тайный Богообразный мїр, или мїрик» (*там само*).

[217] Див., зокрема, *Крат.* 439a, де Сократ стверджує, що ім'я є образом, який відсилає до речі у самій собі. Про «книгу творіння» див. також Августин, *Enarratio in Psalmos*, 45, 1.

скій Сфинкс, сильный князь Їефай [...] всѣх их [ефремитов] переколол, не рѣшивших Задачу сїю «РЦЫТЕ: КЛАС! (Шиболет — Еврейски). И не управиша рѣщи тако: «И имаху их, и закалаху»» (ПЗ II, 25). Отже, наказ «Рцыте: клас» [скажіть: колос] слід вважати своєрідною *загадкою*, подібною до Сфінксової, а неспроможність ворогів Ієфая правильно вимовити вираз «колос пшениці» означає нездатність *розв'язати загадку*. Справді, Єфремові люди гинуть від рук біблійного царя через нездатність впізнати духовне значення, приховане за плоттю «знака» [фигура], даного їм раніше: «И князь израильскій Іефѳай с воинством своим переколол всѣх мужей Ефремовых, не могущих рѣшить фигуры сея — клас» (ПЗ I, 401).

Але який зв'язок існує насправді між цими двома *загадками*?

Сутність загадки Сфінкса, як ми пам'ятаємо, *антропологічна*, вона потребує відповіді на питання, якою є справжня природа людини. Натомість розв'язання біблійної загадки, *шибболет* [колос пшениці], виходить за межі суто *людського* простору, адже за цим єврейським словом криється [конечно, сей клас есть фигура] тіло і слово Христа [слово Божїе], істинна *людина* й істинний *Бог*, офірований у формі колоса в євхаристичній догмі: «Итак, мнѣ кажется, «Рцыте, клас» значит: раскусите слово Божїе, да не умрете. «Аз есмь хлѣб животный...»» (ПЗ I, 403) [218].

Отже, сковородинська версія загадки Ієфая являє собою, безсумнівно, теоретичний поступ стосовно Едипової оповіді: щоб задовольнити монстра, слід вимовити не просто слово «людина» [ἄνθρωπος], а «Бог-Людина» [θεάνθρωπος] [219], Христос-колос пшениці. Ставши людиною, Христос виступає посередником між часом та позачасовим буттям і таким чином *розв'язує* проблему відмінності між духовним *значенням* і матеріальними *знаками* [фигуры сея].

ФІЛОСОФ ЯК ПРОРОК

Зв'язок між «пізнанням» та «інтерпретацією» — який в аполозі про Ієфая і в натяках на взаємозв'язок між світом і біблійним Логосом прихований під складними й вигадливими метафоричними шатами — відкрито постає у діалозі «Кольцо», завдяки властивому Сковороді уподобанню до визначення етимологічного походження слів:

[…] Разумѣть таящуюся в знаменіях и чудесах силу слова Божія есть дѣло пророков, т[о] е[сть] видящих, очитых, прозорливцов. «Знаменій наших не видѣхом, нѣсть

[218] Щодо Христа-пшеничного колоса у корпусі діалогів Сковороди див., напр., ПЗ I, 180: «Філон: […] Кому подобен истинный Человѣк, Господь наш, во Плоти? Друг: Подобен Доброму и Полному Колосу Пшеничному».

[219] Термін цей часто застосовують Отці для вказання на Христа: див. Григорій Ниський, *Liber de cognitione Dei*: «ὁ θεάνθρωπος δὲ Χριστὸς». В епістолярії Сковорода використовує варіант θεάνδρος: «*Vulgus Christicolum consumit membra* θεάνδρου» (ПЗ II, 287).

к тому пророка...» Пророки то прорицают, что прозирают... […] Помянуть чудеса Божія значит то же, что римское слово сіе: *comminiscor, commentor* — вздумать, надумать. Commentarius, гречески — Ἑρμηνεύω, толку, толмачу. И не дивно, что в Павла сіе слово «пророчествовать» значит толочь и раскушивать Священное Писаніе […] (ПЗ I, 387—388, *і далі*).

Екзегеза деяких фрагментів Писання, які містять лексеми «чудеса» і «знаменіе» — обидві можна віднести до семантичного поля «знаку»[220] — дозволяє наголосити на близькості між дієсловом «пам'ятати» [помянуть] з Пс. 104:5 («Помѧните чудеса егѡ») і його латинським відповідником *comminiscor*, ітеративна форма якого *commentor* набуває значення «медитувати, розмірковувати» [вздумать, надумать] та «тлумачити, перекладати» [Ἑρμηνεύω, толку, толмачу][221]. Через співзвучність зі словом «толочь», значення останнього дієслова [толковать, толмачить] переноситься на смакову метафору «раскушивать священное писаніе»[222], яка інтерпретується, ймовірно, згідно з алегоричною екзегезою Лев. 11:3 («всѧкъ скотъ раздвоѧющь копыто и пазнѡкти имѣющь на двое, и ѿрыгаѧй жваніе въ скотѣхъ, сїѧ да ясте»).

Застосування в когнітивному сенсі цього біблійного гіпотексту — який, починаючи від Філона (*De agricultura* XXX, 131—132), був досить поширеним серед грецьких (Климент Александрійський, *Paedagogus* II, I; *Apophthegmi* Антонія, PG LXV, 76—88) і латинських (Августин) Отців[223] — дозволяє говорити про засвоєння інтелектом об'єкта пізнання. Завдання «роздробити» божественне слово, добуваючи зі шкаралупи «імені» плід «значення» [разумѣть таящуюся в знаменіях и чудесах силу слова Божія], належить пророкові, чия роль *перекладача* між двома порядками

---

[220] Слід пам'ятати, що слово «чудеса» є перекладом σημεῖα Септуагінти (див. Вих. 7:3; Втор. 6:22; Пс. 77:43).

[221] Про тотожність понять «інтерпретації» та «перекладу» в церковнослов'янській літературі див. у Naumow 2004, 61.

[222] Див. також наступний фрагмент з твору «Жена Лотова»: «Сїе-то значит поминать. Поминайте жену Лот[ову]. Сирѣчь: ражжуйте, раскусите, растолочте, разбїйте и сокрушите Идола сего» (ПЗ II, 39). Слід зауважити, що в *Observatorium* Мудрість ототожнюється зі «смаком»: «Σοφία значит вкус» (ПЗ I, 285). У твердженні Сковороди відчувається відлуння таких виразів, як *sapida scientia* (Тома Аквінський, *Summa Theologica* I, XLIII), які в свою чергу зазнали впливу образу прийняття мудрості під виглядом їжі та напою. Про цей *топос* церковнослов'янської літератури див. у Naumow 2004, 96—99.

[223] Щодо можливої залежності Сковороди від Філонової алегорези Лев.11:3 див. Čyževs'kyj 1933. Звичайно, метафора «жування» набуває ваги також через свою формальну аналогію з євхаристичною догмою, входячи до числа образів, які передають містичний контакт зі словом через його прийняття під виглядом їжі. Той факт, що Чижевський не враховує біблійного походження метафори, звертаючись і*n primis* до Філона, підтверджує певним чином спостереження Шевельова (Shevelov 1994 [1991[1]], 96) про поширену тенденцію недооцінюваня наявності біблійного гіпотексту у творчості Сковороди.

знаків — людським *логосом* і *Логосом* божественним — висновується з Послання до Коринтян:

> И не дивно, что в Павла сіе слово «пророчествовать» значит толочь и раскушивать Священное Писаніе. «Держитеся любве, ревнуйте же духовным, паче же да пророчествуете... Пророчествуяй человѣком глаголет созиданіе и утѣшеніе и утвержденіе». I к Кор[инѳяном], Гл[ава] 14» (ПЗ I, 388).

Цитованим фрагментом є 1 Кор. 14:2—3, в якому Павло протиставляє того, хто володіє даром мов, а відтак може напряму вести діалог з *Богом*, пророкові, чиї слова покликані напучувати *людей*: «[…]прр҃очествуѧй человѣкомъ глаголетъ созиданіе и оутѣшеніе и оутвержденіе». Пророча діяльність, як і пізнавальна, здійснюється, таким чином, через дві фази: 1. Передчуття невидимого завдяки *знакам*, у яких воно втілюється [разумѣть таящуюся в знаменіях и чудесах силу слова Божія]. 2. Їх переклад (чи інтерпретація), щоб вони могли бути зрозумілі людському родові: «Пророки то прорицают, что прозирают». Тобто після бачення невидимого за посередництвом видимого відбувається *проголошення* [вещаніе] «нового» змісту передчуття: «сіе то есть быть пророком, или філософом, прозрѣть […] *нѣчто новое*, нестарѣющееся, чудное и вѣчное, и сіе *возвѣщать*» (ПЗ I, 367; курсив мій, МГБ); «[…] назывался у Еврей пророком. Назывался и Священником, то есть Святое видящим и *показующим*, а чрез то людским Освятителем» (ПЗ II, 12; курсив мій, МГБ); «[…] А пророк: προφήτης, сирѣч *провѣщатель*» (ПЗ I, 285; курсив мій, МГБ).

Перша стадія — просування від порядку видимих речей до порядку речей невидимих — полягає в *розкодуванні* сукупності знаків, представлених тканиною чуттєвого світу. Це великою мірою відповідає процесові «індивідуації прототипа», описаному нами вище з приводу діалогу *Observatorium*, у якому інтелект виділяє об'єкт у собі («цар») відштовхуючись від знаку («портрет»): «Видишь слѣд? Вздумай зайца. Болванѣет предмет? Умствуй, куда он ведет? Смотришь на портрет? Помяни Царя. Глядишь в зеркало? Вспомни твой болван, он позади тебе, а видишь его тѣнь» (ПЗ I, 287). Друга стадія, проголошення [сіе возвѣщать], являє собою ускладнення попередньої, низобіжне *перекодування* того, що було відчуто в *absurdum* бачення невидимого. Йдеться про *переклад* [ἑρμηνεύω, толку, толмачу] у формі мови позамовного Логоса, і лише такий переклад дає змогу поширювати божественне слово серед людського роду: «[…] пророком, назывался и Священником, то есть Святое видящим и *показующим*, а чрез то *людским Освятителем*» (ПЗ II, 12). Таким чином пророк поновлює розбіжність між значущим і значенням, що її нейтралізовував пророчий екстаз, який анулював відстань між *natura creata* і *natura creans*. Якщо дотримуватись космологічної схеми, використаної нами раніше, то *низобіжний* перехід від божественного *Логоса* до *логоса* людського можна описати як відділення матерії від Єдиного у чині творення: безтілесне

слово, яке є чистим видінням у процесі розумового пізнання, сходить на землю, досягаючи крайніх відгалужень Матерії, і стає знаком, значення якого знову ховається під заслоною (загадкою) словесно-звукової оболонки. Через *пророка*, таким чином, *Logos theologumenon* [λόγος ἐνδιάθετος] стає *Логосом проголошеним* [λόγος προφορικός].

Зв'язок еквівалентності, що встановлюється між пророчою активністю і пізнавальним процесом, окреслює, крім того, «поле дії» філософської діяльності, кінцевою метою якої є присвятитися розшифруванню божественної істини, перетворившись *de facto* в теологію. Сенс цього урівняння проясниться ще більше, якщо врахувати, що Сковорода зазвичай представляє пророчу діяльність як *єврейський* типологічний еквівалент концептуальної категорії, яку греки визначають словом «філософ», адже обидва ці види діяльності передбачають пошук інтелігібельного начала, на якому тримається Все: «Прозрѣвшїй сквозь мрак сїе Начало назывался у Еврей Пророком [...] у Еллин Їереи, Софи, Философи […]» (ПЗ II, 12)[224].

Саме в цій біфуркації між *гнозою* (розкодуванням) і *мімезисом* (перекодуванням), згідно зі Сковородою, полягає *структурно* «неправдомовна» природа пророцької мови та її подібність до *ars poetica*:

> […] Их пѣнїе [пророков] есть то вѣщанїе веселїя. И сїе-то значит еллински: Εὐαγγέλιον, а затыкающїй от сих Пѣвцов Уши свои нарѣцался Ἄμουσος сирѣчь буїй, безвкусный дурень, Еврейски НАВАЛ, Римски FATUUS... Противный же сему σοφός, или PHILOSOPHUS. А пророк: προφήτης, сирѣчь провѣщатель, или звался — Ποιητής, сирѣчь Творец (ПЗ I, 284—285).

Співання [пѣнїе] божественних таємниць, в якому підсумовується пророцька діяльність, має очевидні аналогії з навіяною музами *поетич-*

---

[224] Цей гомологічний зв'язок, який у Сковороди набуває характерної метафоричної форми, знаходимо вже у Філона, де він виражений з більшою термінологічною строгістю (*De gigantibus* XIII, 61; див. Wolfson 1947, II, 10). У загальнішому плані пошук системи відповідностей між поганською (*філософи*) і єврейською (*пророки*) теологією типовий для синкретизму таких християнських письменників, як Климент Александрійський, і для традиції доби Відродження, відомої як *prisca theologia*. Апологетична традиція, яка виділяє сліди християнської доктрини (*пророків*) в писаннях «варварів» (*філософів*), широко розвинута у флорентійських платоніків та їх послідовників XVI ст., виникла насправді у творах Климента Александрійського (*Stromata* I, 13), хоч ідея про існування доплатонівської релігії, що включала орфічні писання, халдейські оракули і піфагорійські доктрини, походить, в свою чергу, з творів Прокла (Dodds 1947, 55—56). Миколай Кузанський ще до Піко делла Мірандола і Марсіліо Фічіно теж проголосив *єдність* істини на підставі принципу, що кожне створіння є зменшеною еманацією Бога (див. Cassirer 1974 [1927[1]], 24—28). Засадничою аксіомою такої концепції є єдність знання і буття, з огляду на яку різні перетворення — іменні, часові і географічні — Мудрості не деформують її вічного обличчя. Про *prisca theologia* див. у Schmitt 1966; 1970. Про Сковороду і *prisca theologia* див. у Erdmann 2005 і Bartolini 2008. Про творчість Сковороди як подолання протиставлення між «Афінами і Єрусалимом» в контексті української барокової літератури див. Ушкалов 1993.

ною «манією», яку описав Платон в «Іоні» (533e) і «Федрі» (245a), а тут на неї натякає прикметник ἄμουσος, який означає того, хто глухий до цього співу. Деінде український філософ прямо вказує на цю спорідненість, говорячи про «пророческї[я] муз[ы]» (ПЗ I, 267, 268, 270; ПЗ II, 204). Зв'язок тотожності, який урівнює пророцький спів з піснею поета, відвіданого музою, сягає Філона: у трактаті *Quis divinorum haeres sit* він спочатку порівнює душу, піднесену Богом в «пророчому передчутті», з корибантами (XIV, 69), потім описує пророків як «музичні інструменти», в яких проявляється божественний голос (LIII, 266). Теорію Філона підхопили Климент Александрійський та Григорій Ниський (Völker 1955, 144).

Справді, як «матеріальне» відтворення ідеального начала (божественний Логос), спів цей має подібність до обману поетичного слова [ποίημα], що приховує «Бога в плоті, істину за неправдою»: «Благородный и забавный есть обман и подлог, гдѣ находим под Лжею Истину, Мудрость под Буйством, а во Плоти Бога. Вот прямое, именуемое у древних еллин «Поіημα», сїесть Творенїе! А такіе Писатели суть точные Пїиты, и ни мало не дивно, что Мойсея зовут Обманщиком […]» (ПЗ II, 30) [225]. Отже, сутність пророцького «творіння» [*poiesis*] полягає в «перетворенні» у мовну форму [иносказаніе] результату передчуття, в якому співіснують дух божественного *Логоса* [злато Божїе] і плоть людського *логоса*. Біблійним уривком, який наводиться як парадигма поетично-пророцької діяльності, є Пс. 103:4 «Творѧй а҃ггли своѧ духи» [226]:

> А то, что они поют во Фигурах, фигуры суть мѣшечки на золото и шелуха на Зерна Божїя. Сїе-то есть иносказанїе и истинная Оная Поіησις, сирѣчь творенїе, положить в плотскую пустош Злато Божїе и здѣлать Духом из Плоти […] «Творяй ангелы своя духи (духами)». Вот истинные Пїиты, сирѣчь Творцы и Пророки […] (ПЗ I, 267).

Ця амбівалентність являє собою, парадоксальним чином, найбільш автентичну силу пророчого дискурсу, адже саме як «загадкове» відтворення [во фигурах] слова Бога, тілесне слово, що ним послуговується пророк, набуває духовного значення, приймаючи у свою оболонку божественну іскру [злато Божїе], яка під час екстатичного руху була засвоєна *безпосередньо*.

Отже, пророк не лише *відтворює* божественне слово, вкладаючи його в матеріальне тіло (знак), але, оживляючи плоть людського слова, він *творить* щось сутнісно нове, адже вкладає туди духовне начало, раніше відсутнє: *Quid est Techna Poetica? Facere ex Malo BONUM. Quis Bonus?... Caro nihil*… (ПЗ II, 19). Цей животворний жест повторює, і з лексичного погляду також, жест, з допомогою якого Бог, через власне *слово*, *творить* речі:

---

[225] Серед класичних *loci* про «неправдомовну» природу поетичної творчості див. «Федон» 61b.

[226] Про *poiesis* як прерогативу Бога, протиставлену *praxis*, див. Arnou 1972 [1921[1]].

««БОГ, Рѣкій из Тмы Свѣту возсіяти, иже возсія в Сердцах наших» А сіе здѣлается при Сотвореніи Новаго Неба и Земли. «Се аз новая творю!» — ГЛАГОЛЕТ ГОСПОДЬ» (ПЗ I, 172); «Как только сказал: «Да наречется Свѣт!», разумѣй: «Да будет Свѣт!»» (ПЗ I, 444)[227].

Якщо божественний Логос є Світло [«Да наречется Свѣт!», разумѣй: «Да будет Свѣт!], тоді земний логос, що походить від нього, має свою частку світла, *просвітлюючи* людей для розуміння божественного Логоса: «сіе то есть быть пророком, прозрѣть […] нѣчто новое, нестарѣющееся, чудное и вѣчное, и сіе возвѣщать» (ПЗ I, 367).

Йдеться, у цілому, про позицію, яка ґрунтується на онтологічній структурі космосу Сковороди, глибоко просякнутого ідеєю *участі* та *повернення* Бога, що її український мислитель розділяє з усією неоплатонічною естетикою, яка вже у Плотіна (*Enneadi* V, 8, 1) вбачає у мистецькому дусі сутність, близьку до творчого *Nous*: як і він, *homo artifex* також впроваджує «ідеальну форму» в матерію в зусиллі оживити її (див. Panofsky 1924, 13).

Сковорода, сам *поет* і *філософ*, не приховує власної любові до народних оповідок, притч з подвійним значенням, дослівним і алегоричним, які, за взірцем образності Святого Писання, він любить вставляти у свої твори: «Григорій: Прости мнѣ, друг мой. Люблю Притчи […] Фигура, Образ, Притча, Баляс есть то же […] вѣсь дом Соломонов, вся Біблїа наполненна ими» (ПЗ I, 286). Одягаючи свій дискурс у символи [люблю притчи], він *відтворює*, власне, творчу діяльність Логоса, який, породжуючи мережу знаків видимого, «показує себе, залишаючись водночас прихованим»[228].

Тому дія, через яку Сковорода-письменник *творить* систему-текст у діалогічній формі, де суб'єкт спілкується з божественним за посередництвом символічної мови Біблії, тотожна тій дії, через яку Сковорода-філософ *пізнає* першооснови речей, виходячи від чуттєвої матерії; тобто, *прочитуючи* її як книгу, в якій Логос відтискає свої сліди. Справжнім *tertium comparationis* вимірів, до яких належать Бог і людина — тобто тим, що дозволяє остаточно виповнити χωρισμός, перетворюючи *natura creata* в *Natura creans* — є, таким чином, *творення* або *poiesis*.

---

[227] Див. також ПЗ II, 18—19: ««Да Будет Свѣт!» Итак, вдруг Солнечный Свѣт надѣл Блистанїе (…)». Слід зауважити, що творення *через слово* є однією з основних засад рефлексії Августина: «In verbo tuo fecisti ea» (*Confessiones* XI, 5), «dicendo facis» (*Confessiones*, VII) [див. Beierwaltes 1995, 143].

[228] Самоусвідомлення Сковороди-письменника розглядала Н. Пилип'юк (Pylypiuk 1997a). Проаналізувавши авторську динаміку в «Наркіссі» у світлі теологічної метафори отця-сина, творця-творіння, вона назвала цей діалог «Skovoroda's personal Book of Genesis» [особистою Книгою Буття Сковороди], (1997a, с. 45). Див. також міркування Ушкалова з приводу ланцюга, що об'єднує прототворця (Бога) з творцями «феноменальними» (1993, с. 294).

Сковорода, який, як і всі неоплатоніки, не забуває наголошувати на *знаковому* аспекті діалектики видимого і невидимого, доводить, таким чином, до крайніх їх наслідків аналогії між пізнавальним і герменевтичним процесом. Останній розуміється як різновид *посередництва* між різними системами знаків: Божою істиною [слово Божїе], тотожною самій собі, та чуттєвою матерією, яка сама в собі є «деформованим» і «загадковим» відбитком [чудеса и знаменїя] божественної істини. «Розв'язанням» — і *виправленням* у метафізичному напрямку — земної «темряви» є Логос, втілений у формі євхаристійного хліба: «Итак, мнѣ кажется, «Рцыте, клас» значит: раскусите слово Божїе, да не умрете. «Аз есмь хлѣб животный...»» (ПЗ I, 403).

Якщо буття справді створене з допомогою Логоса, то світ спроможний повернутись до своєї творчої причини також з його допомогою.

Таким чином, цілий пізнавальний процес, поділений на дві фази, *розкодування* — наближення до невидимого через загадкову тканину матеріального, або «філософія» — і *перекодування* — проголошення в символічній формі послання мудрості, або *поезис* — повторює діалектику, до якої залучене Єдине, що невпинно розгортається у світі, щоб потім знов замкнутися в собі. Подвоюючи у своїй діяльності цей його систолічний і діастолічний рух, суб'єкт, що пізнає, *піднімається* до першооснов, *знову сходить* на землю, щоб проголосити їх у формі загадкового дискурсу, і, врешті, *піднімається знов* до Бога, вливаючи в людський *логос* принаймні частину життєдайного духу божественного *Логоса*. Філософові-поету, який перебуває на межі двох світів, дано підніматись і знову спускатися сходинками, що відділяють матерію від Бога.

Розділ VI

ПОНЯТТЯ ЕРЕКТASIS: ПІЗНАННЯ БОГА ЯК НЕСКІНЧЕННЕ СТРЕМЛІННЯ

У деяких досить контроверсійних місцях корпусу творів Сковороди рух, що веде створіння до Бога, який у попередніх розділах ми визначили як стиснення неоплатонічного ἐπιστροφή, представлено як потенційно нескінченний процес. Поступове «відкладення» бажаного об'єкта, який при наближенні до нього відсувається на новий рубіж, викликає у суб'єкта не фрустрацію, а радісне відчуття участі («забава») у пізнавальній пригоді. Так, наприклад у трактаті *Silenus Alcibiadis*:

> Пустынник обитал в глубоком Уединенїи. Он каждый день при восхожденїи Солнца всходил в пространный вертоград. В вертоградѣ жила прекрасная и чрезчур смирная Птица. Он любопытно взирал на чудныя свойства Оныя Птицы, веселился, ловил и тѣм не чувствительно провождал время. Птица, нарочно близко садясь, куражила Ловлю его и казалась тысячу раз быть в руках, но не мог ее никогда поймать. «Не тужи о сем, Друг мой, сказала Птица, что поймать не можеш. Ты станеш вѣк меня ловить на то, чтоб никогда не уловить, а только забавляться» […] (ПЗ II, 11—12).

«Притчу» про анахорета, зайнятого нездійсненним здобуттям *начала*, проаналізував Д. Чижевський (2004 [1934[1]], 122—123), побачивши там формулювання «гностичного завдання», в якому полягає людське життя, і накреслив паралель між образом птаха і фрагментом з «Теетета» (197c-e), де Сократ ілюструє ідею осягнення певної науки [ἐπιστήμη], вдаючись до образу людини, яка ловить різних птахів, а потім замикає їх у голуб'ятнику[229]. Крім того, Чижевський вказав на прецедент «полювання на Бога» у Раймонда Луллія (*там само*), не уточнивши, однак, контексту, в якому з'являється цей образ[230].

---

[229] Див. «Теетет» 197c-e: «[…] у кожній душі зробимо своєрідну голуб'ятню для кожного виду птахів […] слід ствердити, що у дитинстві це приміщення порожнє, але замість птахів розумій «науки» [ἀντὶ δ᾽ ὀρνίθων ἐπιστήμας νοῆσαι]. Коли хтось опановує певну науку [ἐπιστὴμην κτησάμενος] і замикає її в цьому приміщенні, мусимо сказати, що він знайшов об'єкт, якого стосувалась ця наука» (Platone 1992, 244).

[230] Згідно з Чижевським, котрий не уточнює назву твору, на який посилається, Луллій порівнював Бога з метеликом, який не дає зловити себе. Слід зауважити, що Луллій пише під впливом Псевдо-Діонісія, Августина і Скота Еріугени (Ya-

І. Іваньо (1983, с. 169—170) вбачав у цьому, що ймовірніше, переробку в алегорично-символічному значенні епізоду («Триста літ яко одна година») зі збірника «Великое зерцало», слов'янського перекладу збірки легенд і апокрифічних оповідань, відомої під назвою *Speculum magnum exemplorum* (1605 р.), укладеної французьким єзуїтом Жаном Мажором (Jean Major/Iohannes Maior) [231]. У цьому епізоді, тексту якого Іваньо не наводить, а ми подаємо тут у версії, знайденій І. Франком в рукописі XVIII ст., чернець замислюється над значенням Пс. 89:4 («Бо тисяча літ в очах у тебе, мов день учорашній, що минув») і розуміє його лише після того, як протягом трьохсот років насолоджувався співом птаха, ніколи ним не насичуючись:

Был оден законник в нѣяком монастыру, который, уважаючи слова тыи, яко «тисяча лѣт перед очима твоими, господи, як день вчорашный, который мимоидет», дивовался велми, якбы то мѣла быти реч подобная. Был бо вѣм святый и набожный человѣк. По утрени вышедши с церкви и тое уважаючи, выйшол теж за манастыр до гаю великого монастырского и обачил пташка велми хорошого, красно и солодко перед ним спѣваючого; а не могучи его солодкого спѣваня насытитися, що далей, то ближей до него приступовал. Пташок теж що раз то отлетит, то прилетит до него, вдячне спѣваючи. И тым своим красным спѣванем задержал оного законника в той пущи през триста лѣт […] (Білецький 1967, 748—749).

Аналіз, запропонований Чижевським, дає, безсумнівно, дуже цікаві підказки, але те, що він посилався лише на Луллія, надто сильно порушує рівновагу в бік пізньосередньовічної містики. Крім того, аналіз цей обмежується виявленням подібностей виключно формальної природи між двома авторами, хоча, як визнає сам Чижевський, тут не порівнюються відповідні тексти, а отже, не обговорюється вагомість знайдених аналогій [232]. Паралель, накреслена між притчею Сковороди і «Теететом», має, в свою чергу, очевидні структурні обмеження: у фрагменті Сковороди птах лише *один*, і він *ніколи* не був схоплений, тоді як у Сократа вважається самоочевидною можливість оволодіти наукою у всій множинності її феноменальних варіацій. Ця фундаментальна відмінність ще більш проясниться далі у цьому розділі, якщо врахувати, що філософським тлом оповіді Сковороди є апофатична теологія.

Натомість типологічна паралель, наведена Іваньом, дуже ймовірна, як показують певні лексичні накладання у цих двох текстах, хоч він і не обговорював семантичних модифікацій, внесених у первісну модель. Порівняно з текстом «Зерцала», версія Сковороди надає особ-

---

tes 1960, 2), і можна припустити, що евентуальні подібності між цими двома авторами зумовлені використанням спільних неоплатонічних джерел.

[231] Про долю і поширення твору «Великое зерцало» в східнослов'янському просторі див. Державина 1965.

[232] Чижевського цікавило не відкриття безпосередніх впливів, а радше спорідненість між Сковородою і середньовічною та модерною містикою (2004 (1934[1]), с. 39—40).

ливої ваги *недосяжності* птаха і цілком оригінально опрацьовує проблему часу, вказуючи на потенційно нескінченне тривання діалектики анахорет-птах.

Інтерпретаційним ключем, який ми пропонуємо для цього фрагменту — обмежуючись розглядом семантичної реконструкції, застосованої Сковородою через впровадження концепції нескінченного руху до Бога — є вчення про *епектазу* («стремління вперед»), так, як воно сформульоване в останніх двох творах Григорія Ниського, *De vita Mosis* (Daniélou 1968) і *Homiliae in Canticum Canticorum* (Langerbeck 1960), та в *Ambigua ad Thomam* (Janssens 2002) Максима Сповідника, який був уважним читачем творів Григорія.

ВЧЕННЯ ПРО *ЕПЕКТАЗУ*

Якщо для грецької культури досконалість [τελειότης] є зазвичай синонімом скінченності, то для Григорія Ниського вона збігається з «поступом» [προκοπή], тобто з ніколи не завершеним *рухом* душі до Бога [233]. Справді, останнього, через його нескінченність і необмеженість, не можуть «вловити» пізнавальні здатності, що їх має смертна людина:

> Абсолютно неможливо досягти досконалості [τοῦ τελείου τυχεῖν], оскільки досконалість, як уже було сказано, не визначена жодним обмеженням [καθώς εἰρηται ὅροις], і єдиним обмеженням чесноти є нескінченність [τῆς δὲ ἀρητῆς εἷς ὅρος ἐστι τὸ ἀόριστον]. Тож як можна дійти до визначеної межі, якщо не можна цієї межі знайти? Проте, хоч міркування це показало нам, що межа, до якої ми прагнемо, є недосяжною [τὸ ζητούμενον], ми не можемо занедбати настанову Господа, який каже: «Будьте досконалі, як Отець ваш небесний досконалий» (*De vita Mosis* I, 8—9; Gregorio di Nyssa 1984, 13).

Згідно з аргументацією Григорія Ниського, вічність і необмеженість, притаманні Богу, перешкоджають тому, щоб всяке зусилля, скероване на те, щоб означити його, досягло мети, розпалюючи в людині динамічне збудження, яке росте разом з прагненням *відкладеного* добра. Біблійною основою цього сміливого опису етичної досконалості є уступ з Послання до Филип'ян (3:12—14), де Павло підкреслює потенційну нескінченність духовного руху, потрібного для подолання відстані, яка відділяє вірного від Бога:

> Не те, щоб я осягнув уже мету чи був уже досконалим, але змагаю далі [ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος], чи не здобуду її, бо саме на те Христос Ісус і здобув мене. Брати, я не вважаю, що осягнув уже мету; на одне лиш зважаю: забуваю те, що позаду, і зма-

[233] Цей аспект творів Григорія Ниського детально проаналізували Даніелу (Daniélou 1942, 291 і *далі*), якому завдячує офіційним утвердженням в критиці термін *епектаза*, Фолькер (Völker 1955, 207), Мюленберг (Mühlenberg 1961) і Гайне (Heine 1977). Загальний огляд всіх критичних позицій стосовно вчення про *епектазу* див. у Blowers 1992. Слід пам'ятати, що, згідно з Даніелу (Daniélou 1966, 330), для Григорія досконалість «est nécessairement un *mouvement*» [необхідно є рухом] (курсив мій, МГБ).

гаю до того, що попереду, женусь до мети, по нагороду високого Божого покликання в Христі Ісусі [234].

У *De vita Mosis* «змагання» Павла описане Григорієм як *стремління вперед*, у якому об'єкт пошуку імпліцитно уникає схоплення «божественним апостолом» [ὁ θεῖος ἀπόστολος]: «Справді, той божественний апостол, великий і глибокий думкою, весь час поспішаючи за чеснотою [ἀεὶ διὰ τῆς ἀρητῆς τρέχων], ніколи не припиняв змагати далі вперед [οὐδέποτε ... ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος ἔληξεν]: зупинка його бігу [ἡ τοῦ δρόμου στάσις] була б для нього небезпечною» (*De vita Mosis* I, 5; Gregorio di Nyssa 1984, 11).

Таким чином, результатом шляху до нескінченної краси Бога є «найвища фрустрація» (Blowers 1992, 151), в якій кожен пункт прибуття під час сходження вгору виступає також пунктом відправлення для дальшого просування до осягнення добра: «Отже ми стверджуємо, що великий Мойсей, хоч стає дедалі вищим сам по собі, також ніколи не зупиняється в підйомі [μηδαμοῦ ἵσθαται τῆς ἀνόδου] […] завжди піднімається на вищу сходинку і не припиняє підніматись [μηδέποτε ὑψούμενον παύεσθαι], адже завжди знаходить ще вищу сходинку [ἐν τῷ ὕψει βαθμίδος] від уже досягнутої при підйомі» (*De vita Mosis* II, 227; Gregorio di Nyssa 1984, 199) [235].

Глухий кут, породжений постанням щораз нових, аж до безконечності, сходинок і нездійсненністю «обіймів» між людиною і Богом, змушує Григорія застосовувати на позір антитетичні формулювання, метою яких є надати автономної цінності мукам внутрішньої напруги, які іншої розв'язки не мають (Völker 1955, 170). Звідси випливає впевненість у тому, що знайти Бога означає «шукати його постійно», адже істинною, внутрішньою насолодою [εὐφράνειν] є «невпинно просуватись у пошуку» [236], ніколи не знаходячи заспокоєння для свого бажання:

> […] Отож я зрозумів зі слів Святого Писання, що саме слід шукати і що, раз знайшовши, слід завжди шукати далі [ἡ εὕρεσίς ἐστιν αὐτὸ τὸ ἀεὶ ζητεῖν]. Справді, шукання не є чимсь одним, а знаходження — чимсь іншим [ἄλλο τί ἐστι τὸ ζητεῖν καὶ ἄλλο τὸ εὑρίσκειν]; здобутком, отриманим від пошуку, є сам пошук [ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ ζητῆσαι κέρδος αὐτὸ τὸ ζητῆσαι]. Ти також хочеш знати, який час найкращий для пошуку Господа? Скажу тобі коротко: цілісіньке життя [ὁ βίος ὅλος]! Адже не можна шукати Господа протягом визначеного і обмеженого часу (*In Ecclesiasten* VII; Gregorio di Nissa 1990, 146—147).

---

[234] Ще до Григорія Павлів текст використовували інші Отці Церкви для вираження *динамічного* характеру духовного життя: Іриней (*Adversus haereses* IV, 11, 2, PG VII, 1002b), Климент Александрійський (*Stromata* VII, 2, PG IX, 412—413), Ориген (*Homiliae in Jeremiam*, 13, 3 і *De oratione* XXV, 2), Василій (*Homilia in principium proverbiorum*, PG XXXI, 389c—392) [див. Daniélou 1953, col. 1882].

[235] Див. також *In Canticum* XII: «Отже, бачиш, наскільки нескінченним є біг тих, хто піднімається до Бога; бачиш, що те, що час від часу стає зрозумілим, є початком для досягнення того, що ще вище» (Gregorio di Nissa 1984, 250).

[236] Див. також PG XLIV, 1037b, 1025b; *In Canticum* (Langerbeck 1960, 371).

Ширшим філософським тлом цих епізодів, у яких панує контраст між браком розуміння того, що шукається, і невтомним повторенням власних пізнавальних зусиль, є безперечно, негативна теологія в розумінні неможливості сформулювати будь-яку думку стосовно природи Бога. Така концепція вирізняється жорстким протиставленням нескінченності Бога і скінченності створіння, з якого випливає, що людський розум жодним чином не може осягти божественну субстанцію, адже він спроможний зрозуміти лише близьке собі за скінченністю і обмеженістю (Völker 1955, 50)[237]. Як зауважує Даніелу (Daniélou 1953, 1883), йдеться, одначе, про сутнісно новий спосіб тлумачення апофатичного принципу, адже бачення нескінченного Бога не тоне в темряві нерозуміння, а спроектоване на тло бажання — такого ж *нескінченного* — що живе в людській душі. Бажання наблизитись до Бога, *незважаючи* на структурні обмеження скінченного створіння, відповідає поведінці людини, яка любить, і це з однаковою інтенсивністю охоплює інтелектуальну (*theoria*) та емоційну (*eros*) сферу індивіда (Völker 1955, 172).

Тема епектази так, як її розумів Григорій — тобто як вічне «еротичне» стремління, цінне саме по собі, в напрямі до об'єкта, що постійно відсувається — знайшла певне продовження у візантійському середовищі починаючи від Максима Сповідника (який, як ми сказали вище, був старанним читачем Григорія), через «Ліствицю» (*Scala Paradisi*, 29, PG LXXXVIII, 1148c), аж до Симеона Нового Богослова (*Capitula theologica* I, 7) та Григорія Палами (*Triades* II, 3, 35) [Blowers 1992, 155; von Balthasar 1961, 125][238].

ПОНЯТТЯ *ЕПЕКТАЗИ* У СКОВОРОДИ

У притчі, наведеній на початку розділу, елементи, які можна вивести з *loci* Григорія Ниського, що в них виражається вчення про *епектазу*, належать, на нашу думку, до чотирьох типів:

1. Неминучий розрив, який відділяє суб'єкта від об'єкта пошуку, представлений тут символічно бінарною діалектикою «полювання» [ловля].

2. Нескінченність Бога як вище онтологічне виправдання його *невловимості*.

3. Внутрішньо притаманна — а не лише *ігрова* — цінність, що приписується споглядальному процесові, який не ставиться під сумнів через брак конкретних результатів («спіймання» здобичі), що до них він веде.

---

[237] Згідно з Фолькером (Völker 1955, 293), ці концепції, які передують вченню Ареопагіта, виражені, хоч і нерегулярно, також у Климента Александрійського (*Stromata* V, 82), Оригена (*Contra Celsum* VI, 65) і Григорія Назіанзина. Ще одним спільним джерелом для багатьох Отців є, безперечно, Платон («Тимей» 28c).

[238] На Заході, де поняття *епектази* отримало більш спорадичні формулювання, концепція блаженства як вічного *status viae* представлена, натомість, в Августина (*De Trinitate* IX, 1, 1, PL XLII, 960—961; PL XXXIX, 1633a) і в *De divisione naturae* Скота Еріугени (PL CXIII, 919d) [див. Deseille 1960, 786—788].

4. Онтологічна переоцінка «руху» як єдиного засобу, з допомогою якого творіння може наблизитись, хоч лише умовно, до Бога.

Як було сказано у вступі, намагання схопити птаха-Бога представлено як «практикування» — *praxis* — *щоденної* самовідданості («Пустынник [...] *каждый день* […] всходил в пространный вертоград», курсив мій, МГБ), динаміка якої повинна незмінно відтворюватися у плині часу, не ведучи, однак, до нівелювання відстані, на позір сміховинної, яка відділяє анахорета від об'єкта його пошуку.

З мовного погляду, невтомне повторення пізнавального акту акцентується через наведення дієслівних пар, строго організованих на основі протиставлення процесу і нездійсненого результату: *ловил* — не мог ее никогда *поймать*; вѣк меня *ловить* — никогда не *уловить*; всегда *ловлю* — никогда не могу ее *поймать* (останнє — слова анахорета, якими він описує свою радість від «забави» з дивовижним птахом).

Як у *Homiliae in Ecclesiasten* Григорія Ниського (*In Ecclesiasten* VII), в яких переважає анафоричне чергування процесуальної пари ζητεῖν/εὑρίσκειν [шукати/знайти], часова протяжність цих бінарних відносин гарантована впевненістю, що *cognitio Dei* не може бути обмежене якимсь періодом часу, навпаки, йому має бути присвячене все життя («ты станеш *вѣк* меня ловить») [239]. Адже *неперервність*, з якою анахорет здійснює практику полювання, добре засвідчена часовою вказівкою «щодня». У чернечій літературі та візантійській агіографії досить часто трапляється вираз «розпочинати наново щодня» [καθ'ἡμέραν ὡς ἀρχόμενοι; *cotidie initiantes*] стосовно Павлового ідеалу «змагання» до Бога (Flusin 1983; Harl 1983, 237). Численні приклади містяться у «Житті Антонія» Афанасія (PG XXVI), з якого, як в аполозі Сковороди, з усією ясністю випливає потреба щоденно [καθ'ἡμέραν] вкладати все нові зусилля у практикування аскези: ἀλλὰ καθ'ἡμέραν, ὡς ἀρχὴν ἔχων τῆς ἀσκήσεως» (*Vita S. Antonii* VII); «ἀλλ'ὡς ἀεὶ ἀρχὴν καταβαλλόμενος, καθ'ἡμέραν ἐσπούδαζην ἑαυτὸν τῷ θεῷ παριστάνειν» (VII); «καθ'ἡμέραν ὡς ἀρχόμενοι» (XVI).

Дієслівні пари, які у Сковороди структурують зв'язок між шукачем і об'єктом пошуку [ловить/поймать], утверджуючи їх взаємну віддаленість, засвідчують, крім того, глибоке переконання, що у міру того, як зростає наша мудрість (чи, як альтернатива, в міру того, як набувається вправність у практиці «полювання»), зростає також усвідомлення скінченності, яка визначає межі і можливості пізнавального акту людини. Перед лицем неможливості *збагнути Бога* істинне пізнання полягає в розумінні того, що те, що воно шукає, є непізнанним, *невловимим* нашим інтелектом («ты станеш вѣк меня ловить и никогда не уловить»), але, з

[239] Слід пам'ятати з цього приводу, що у Григорія Ниського йдеться про тривання пошуків «ὁ βίος ὅλος» [протягом всього життя].

іншого боку, це не призводить до притлумлення бажання близькості об'єкта пошуку[240].

Нездійснене *дотикове* здобуття об'єкта компенсується практикою його *зорового* споглядання («Он любопытно *взирал* на чудныя свойства Оныя Птицы, веселился»), що, зі свого боку, приносить часткову втіху в пізнавальній «поразці», даючи внутрішню веселість («веселился») і відчуття грайливої зацікавленості («любопытно взирал»).

Власне, наголос на «веселощах», породжених споглядальним процесом, *незалежно* від результатів, до яких він веде, є рисою, що її аполог Сковороди розділяє з Григорієм Ниським, який в *In Ecclesiasten* VII проголошує цінність *епектази* у тому парадоксі, що користю від такої діяльності є сам акт пошуку: «ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ ζητῆσαι κέρδος αὐτὸ τὸ ζητῆσαι» (Alexander 1962, 401). Проте ці ідеї знаходимо ще у Філона, який у *De posteritate Caini* (VI, 21), випереджає частину аргументації Григорія щодо тотожності «шукати» і «знайти»:

> […] Отже, вітаємо тих, хто любить Бога і шукає буття, навіть якщо вони ніколи його не знаходять [τὸ ὂν ἀναζητοῦσι, κἂν μηδέποτε εὕρωσι]: адже пошук Краси [ἡ τοῦ καλοῦ ζήτησις] достатній сам по собі [ἐξ ἑαυτῆς], щоб наперед насолоджуватись щастям [προευφραίνειν], навіть не досягнувши мети (Filone Alessandrino 2004, 565).

Як і в *De posteritate Caini*, у *De specialibus legibus* (I, 36) Філон також наполягає на парадоксі «радості» [ἡδονὰς καὶ εὐφροσύνας][241], яка породжується пізнавальним рухом, що сам по собі виходить за межі можливостей людського інтелекту [κἂν ἡ εὕρεσις αὐτοῦ διαφεύγῃ δύναμιν ἀνθρωπίνη].

ЧИН «ПОЛЮВАННЯ» ТА БОЖЕСТВЕННА НЕСКІНЧЕННІСТЬ

Просторову схему, на якій будуються стосунки між сковородинським анахоретом і птахом-Богом — де домінує, як ми щойно побачили, парадокс *вдоволення*, що випливає з *невдоволеного* бажання («[…] никогда *не уловить*, а только *забавляться*») — можна описати, таким чином, як діалекти-

---

[240] Характерне для апофатизму Сходу усвідомлення обмежень індивідуальної гнози пронизує всю творчість Сковороди. У трактаті «Начальная дверь ко христіанскому добронравію» він використовує влучне порівняння зі слугою [подданный], який ніколи не бачив обличчя свого пана [в лицѣ не видывал] (ПЗ I, 146). Основоположну засаду негативної теології сформульовано чіткіше у діалозі «Разговор пяти путников» з цитуванням фрагменту Послання до Филип'ян (4:7): «[…] почему ж Павел называет [мир Божій] всяк Ум или понятїе Превосходящим? Лонгин: Потому что никто не Удостоивает принять Его в разсужденїе и Подумать о нем» (ПЗ I, 339).

[241] Слід пам'ятати, що для Філона, який християнізує вчення стоїків про радість [χαρά] як «добру пристрасть» [εὐπάθεια], радість є ідеальним станом мудрої душі, яка є причасником любові Бога (*De plantatione*, 167—170).

ку одночасного просування вперед і відступу назад задіяних суб'єктів. Сковородинський птах спочатку нібито сідає на руку пустельника, що намагається вхопити його, позірно долаючи відстань між скінченним (людиною) і нескінченним (Богом), а потім несподівано відлітає і таким чином знову створює символічну просторову цезуру між двома різними онтологічними порядками величин: «птица […] казалась тысячу раз быть в руках, но не мог ее никогда поймать» (ПЗ II, 12).

Ту саму діалектику «просування вперед» і «відступу назад» спостерігаємо в *Homiliae in Canticum* Григорія Ниського, де вона застосована до пошуку коханого нареченою з Пісн. 3:1 [242].

Праведник невтомно йде вперед у постійному пошуку Бога без можливості коли-небудь досягти цілі своїх прагнень. Тобто він лишається *на порозі* довго шуканої сутності, адже Бог, згідно з аргументацією Григорія Ниського, «завжди відступає назад, коли здається, що до нього наблизились» [καθ'ὅπερ ἄν τις ἐπιβάλλῃ τὸν νοῦν, κατ'ἐκεῖνο τὴν πολυπραγμοσύνην ἐκφεύγουσα] (*Contra Eunomium*, Jaeger 1960, I, 364).

До Григорія чудове зображення процесу, через який людина намагається пізнати Бога, як подвійного руху суб'єкта і об'єкта (де першим елементом є *просуватися вперед*, а другим — *уникати*), знаходимо у Філона Александрійського (*De posteritate Caini* VI, 18—20). У Філоновому описі пошуків Бога використано просторову динаміку, у всьому подібну до вжитої українським мислителем, починаючи від *мисливського* образу переслідування:

> […] мудрець завжди палко прагне пізнати Верховного Правителя всесвіту […] Відкриваючи очі розуму, він чітко бачить, що *береться за полювання на об'єкт* [θήραν] [243], *який важко вполювати, який завжди відходить назад*, тримається надто далеко і випереджає переслідувачів, встановлюючи між собою і ними нескінченну відстань [καὶ φθάνοντος ἀπείρῳ τῷ μεταξὺ διαστήματι τοὺς διώκοντας]. Кажуть, що, хоч залишаючись завжди тим самим, Він дуже близько і водночас далеко [καὶ ἐγγύτατα ὁ αὐτὸς ὢν καὶ μακράν ἐστιν] (Filone Alessandrino 2004, 565; курсив мій, МГБ).

У подібному сенсі до мотиву переслідування вдаються також Іриней (*Adversus haereses*, 4, 11, 2, PG VII, 1002b), Климент Александрійський (*Strom.* VII, 2, PG IX, 412—413: «Бог завжди відступає назад і віддаляється від тих, хто за ним женеться»), Ориген (*Homilia in Numeros*, 17, 4, PG XII, 710) і Григорій Назіанзин (*Oratio* II, 75, PG XXXV, 481c: «торкаючись Бога і не вхоплюючи його, наближаючись і віддаляючись») [244], які, подібно до Філона, використовують систему образів, де переважає мисливська метафора.

---

[242] Див. згаданий *In Canticum* XII: «Він [Бог] залишався завжди поза всім, адже *Йому вдавалось* тікати кожного разу, коли розум наближався до Нього» (Gregorio di Nissa 1988, 288; курсив мій, МГБ).

[243] Слід зауважити, що, натякаючи на Бога, Філон вживає термін θήρα [здобич].

[244] Völker 1955, 169 *і далі.*

Парадокс, яким закінчується цитований нами Філонів фрагмент («кажуть, що […] Він *дуже близько* і водночас *далеко*») — котрий ми визначимо як «віддаленість у близькості» — доволі часто бачимо також в ісихастській літературі з приводу божественної непізнаванності, як видно з діалектичної суперечності між одночасною доступністю і недоступністю [προσιτός-ἀπροσιτός] Бога в XV гімні (50—60) Симеона Нового Богослова (див. Kambylis 1976):

[…] Як сонце видиме [προσιτός] для того, хто споглядає його,
А отже, передусім, його в цілості бачать усі,
Таким же чином Ти дозволяєш бачити себе, сховавшись [κεκρυμμένος] всередині мене,
Ти, недоступний [ὁ ἀπροσιτός], дозволяєш бачити [δεικνύμενος] себе моїми духовними очима,
Відомим тобі чином, зростаючи потроху,
Показуючись виразніше, сяючи дедалі блискучіше,
І тоді постаєш переді мною цілковито недоступним [ἀπροσιτός].
Тому я прославляю твою незбагненність [ἀκαταληψίαν][245].

Парадокс «віддаленості у близькості» становить, гадаємо, одну з можливих інтерпретаційних парадигм аналізованого нами уступу Сковороди. Подібно до Філонової здобичі чи «предмету любові» Григорія Ниського, який тікає від закоханого, що досліджує його сутність навіть «на власному ложі» (див. *вище*, *In Canticum* VI), птах-Бог Сковороди також є тим *ближче*, чим виявляється *далі* від того, щоб його вловив інтелект його переслідувача: «Птица, нарочно близко садясь, куражила Ловлю его и казалась тысячу раз быть в руках, но не мог ее никогда поймать» (ПЗ II, 12). Це наслідок космологічної схеми, висвітленої нами у попередньому розділі, згідно з якою Бог перебуває *у світі* через творчий акт (Логоса-Христа), хоч і не є *світом*, від якого його відділяє «розрив» [χωρισμὸς], що існує між копією та її взірцем.

З цього погляду просторове відображення контрасту між людською скінченністю і божественною трансцендентністю можна краще зрозуміти, якщо розглядати його на тлі неоплатонічної космології, яку використовує також Григорій Ниський у своєму вченні про епектазу (див. Plass 1980).

Для Григорія «протяжність» (себто простір і час) [διαστήμα] становить один з аспектів, які характеризують те, що є скінченним. Богові, навпаки, чуже поняття «протяжності» [ἀδιάστατος], а отже, він *невловний* (*там само*; Geljon 2005, 159)[246]. Його характеризує ідея вічності та необмеженості, і Григорій також прояснює це поняття, як це робив ще Плотін

[245] Італ. пер. у Rigo 2008, 23.

[246] Згідно з Мюленбергом (Mühlenberg 1966), Григорій першим сформулював тезу про нескінченність Бога, від якої походить його непізнаванність, адже для грецької думки пізнавати можна лише скінченне. Однак, згідно з Жельоном (Geljon 2005), зародки цієї тези можна знайти вже у творах Філона Александрійського.

(*Enn.* V, 8, 9), через образ кола; адже воно не має ні початку, ні кінця [ἐκφυγεῖν τὸ ἀρχήν καὶ τελευτὴν ἐπιδέξασθαι] і не обмежене жодною межею, ані жодною мірою [καὶ οὐδὲν πέρας κατ' οὐδὲν μέρος] (*Contra Eunomium*, Jaeger 1960, I, 667—668; Völker 1955, 48; Geljon 2005, 160).

Таким чином, той, хто намагається у рамках часу вловити Бога, «позбавленого виміру часу, місця і міри» [οὐ τόπον, οὐ χρόνον, οὐ μέτρον], подібний до людини, що стоїть на краю провалля і простягає руку в порожнечу, марно шукаючи опори. «Запаморочення», яке відчуває душа перед лицем не-протяжності Бога, змушує суб'єкта до самообмеження у своїй пізнавальній діяльності [ἐν τῷ ἀπορρήτῳ τῆς συνειδήσεως ἔχειν τὸ θαῦμα] (*In Ecclesiasten* VII, 413; Gregorio di Nissa 1990, 155).

Неоплатонічний образ кола без початку й кінця не випадково з'являється у творі *Silenus Alcibiadis*, де він описує незалежність Першопочатку [начало] відносно скінченних просторових категорій: «НАЧАЛО и КОНЕЦ есть то же, что БОГ, или ВѢЧНОСТЬ […] В ней [Вѣчности] так, как в кольцѣ: первая и послѣдняя Точка есть та же, и гдѣ началось, там же и кончилось» (ПЗ II, 12)[247]. У цьому сенсі поразка, якої зазнає змальований у Сковороди «ловець Бога», корениться в онтологічній гетерогенності, що розділяє скінченність людської протяжності та *абсолютне* не-місце, в якому перебуває божественна сутність. «Ув'язнений» у межах смертного простору і часу, рух анахорета виливається у невтомне *стремління*, яке нічого конкретно не досягає, подібне за своєю суттю до «руки, простягненої в порожнечу», описаної Григорієм Ниським в *Homiliae in Ecclesiasten*[248].

ПЕРЕОЦІНКА РУХУ

Проте радикальна невдача людської гнози не призводить до відмови суб'єкта від напруги бажання. Анахорет продовжує свій біг, намагаючись схопити предивного птаха, хоча його остерегли щодо структурної неможливості *gnosis*: «[…] «Не тужи о сем, Друг мой, сказала Птица, что поймать не можеш. Ты станеш вѣк меня ловить на то, чтоб никогда не уловить, а только забавляться»» (ПЗ II, 12). Як у Філона і Григорія Ниського — для яких, як ми пам'ятаємо, користю від пошуку є «сам чин пошуку» («ἀλλὰ τὸ ἐκ τοῦ ζητῆσαι κέρδος αὐτὸ τὸ ζητῆσαι») — «безкінечна відстань», що її розбіжність онтологічних порядків встановлює між людиною і Богом, стає, таким чином, *позитивним* стимулом далі продовжувати пошук, творячи парадокс «етичної» переоцінки руху як засобу для досягнення божественного.

---

[247] Про Бога-коло без початку і кінця див. також ПЗ I, 378: «В сію мысль приводит фигура змія, в кольцо свитаго, с сею надписью: «От тебе, Боже, начало, в тебѣ же да кончится»».

[248] Стосовно необмеженості Бога у Сковороди див. також такий фрагмент: «Сія ЕДИНИЦА всему Глава, а сама Безначальная, ни временем, ни мѣстом, ни полом не ограниченная, ни Именем» (ПЗ I, 414).

Проблема руху у вченні про епектазу широко розглядалася в творах Григорія Ниського і Максима Сповідника. Згідно з цими двома Отцями, людина, за своєю природою недосконала [τρεπτός, «мінлива»], не може жодним чином подолати відстань, що відділяє створіння від творця, стаючи «непорушною», як Бог. Тому досягнення цілі руху має збігатися з нескінченним розширенням бажання в собі самому, що Максим називає «вічним рухом» [ἀεικινησία] або «вічно рухомою нерухомістю» [ἀεικίνητος στάσις][249].

Стабільність, що її має прагнути людина, є все ж не *відсутністю* руху, а *тривалістю* зусилля, безперервним продовженням руху [κίνησις], який у своїй найглибшій сутності врешті збігається зі *стазисом у Бозі* [στάσις]: «τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστι καὶ κίνησις» (Григорій Ниський, *De vita Mosis* II, 243). Таким чином, рух, який у неоплатонічній традиції означає недосконалість створіння та його відмінність від божественного, стає засобом і шляхом для його вдосконалення, а отже, і для його *участі* в божественному (Daniélou 1966; von Ivánka 1964, 233).

Тут знов з'являється поняття, окреслене нами у IV розділі з приводу спрямованого всередину руху *cognitio sui* — поняття *свободи* повернення до божественного, в якому полягає теоретичний здобуток християнства порівняно з платонічною та неоплатонічною онтологією. Оскільки душі *не притаманна* та сама божественна субстанція, її звернення до Бога не становить необхідного акту, а народжується з волі або *любові* створіння. Йдеться про типову для платонізму схему, яку можна виснувати з «Бенкету» і яку Григорій Ниський першим витлумачив у містичному сенсі: Бог, який є любов, пізнається через любов, що схиляє суб'єкт шукати Його, вдихаючи життя у його пізнавальні зусилля. Таким чином, в акті любові міститься *засіб* і сам *зміст* пізнання[250].

Саме в цьому контексті слід тлумачити, гадаємо, також представлення Сковородою «полювання» як джерела невтомної забави: адже в ньому *несповнене* бажання анахорета, зумовлене нескінченним відступом здобичі, породжує парадокс свого *задоволення* [забава] через нескінченно повторюваний рух (ἀεικινησία Максима Сповідника).

Перше проголошення сковородинського *motum perpetuum* як «еротичної» сили, що служить *теорії*, бачимо у вступі до діалогу «Кольцо». Згідно з ним, невтомний рух душі, яку пожирає пекуче відчуття неповноти, зумовлений бажанням улюбленого добра [желая, любит][251]. Вона вічно

---

[249] Див. *Mystagogia* V, 97; XIX, 6; XXIV, 167; *Ambiguum* 67, 1401a.

[250] Щодо християнського «волюнтаризму» див. von Ivánka 1964, 146. Про пізнання, що походить від «нестачі», в «Бенкеті» Платона див. Krüger 1939.

[251] Щодо Платонової концепції любові як засобу і змісту пізнання див. ствердження у «Наркіссі» (1769—1771) тотожності закоханості та акту самопізнання (див. розд. IV) і наступний уривок з «Начальной двери ко христіанскому добронравію»: «Она [лю-

прагне [устрѣмит] до предмету своєї любові — який є «скрізь і ніде» — з силою магніту [252] [магнитная стрѣла], повернутого у бік «коханої півночі» [в дражайшую точку холоднаго сѣвера]:

Душа есть *MOBILE PERPETUUM* — движимость непрерывная. Крила ея есть мысли, мнѣнія, совѣты; она или желает чего, или убѣгает от чего; желая, любит, убѣгая, боится […] как магнитная стрѣла, доколѣ не устрѣмит взор свой в дражайшую точку холоднаго сѣвера. Так и душа, наконец, когда нашла того, кого нигдѣ нет и вездѣ есть, щаслива. Сей один довлѣет ее насытить […] (ПЗ I, 357) [253].

У діалозі «Разговор пяти путников» пояснюється, що кінець руху, який здійснює душа, не можна ототожнювати зі стазисом *stricto sensu* [покой же ея не в том, чтоб остановиться]; якщо стазис цей позбавлений чеснотливого стремління до Бога, він кінець кінцем збігається з нерухомістю *трупа* [как мертвое тѣло] [254]. Він реалізується, натомість, у *вільному* піднесенні до Бога, згідно зі схемою, наявною ще у Максима Сповідника (див. *Quaestiones ad Thalassium* 17, PG XC, 304) [255]: «[…] внїйти в покой Божїй, очиститись всякаго тлѣнїя, здѣлать совершенно *вольное* стремленїе и безпрепятственное движенїе, вылетѣв из тесных вещества границ на свободу духа» (ПЗ I, 349—350; курсив автора).

Рефлексія на тему руху як характерної риси інтелектуального та емоційного аспектів скінченного створіння переважає також у завершальній частині трактату *Silenus Alcibiadis*, у якому міститься своєрідна апологія безкінечності духовного руху («О безконечной пространности и непроходимости дому Божія»), що взорується — з формального і теоретичного погляду — на притчі, яку ми обговорювали на початку цього розділу. Частина ця починається з порівняння «дому Господа» — в якому можна

бовь] огонь есть невидимый, которым сердце разпаляется к Божію слову или волѣ, а посему и *сама она есть Бог*» (ПЗ I, 152; курсив мій, МГБ).

[252] Походження цього образу платонічне (*Ion* 533d). Він з'являється також в Климента (*Stromata* VII, 2). Див. також ПЗ I, 369: «Как стрѣла магнитная в одну сѣверную точку устрѣмляет взор свой […]».

[253] У тому ж трактаті природа Бога як того, хто рухає всім світом, притягуючи до себе створіння, ще раз підтверджується через параетимологію Бог-бѣг: «Может быть, отсюду родилось и имя сїе «БОГ», что движенїя Вселенную движущаго так, как рѣки текущїя есть БѢГ непрерывный» (ПЗ I, 455). Походження параетимології «Бог-біг» платонічне («Кратил» 397d). Метафору цю згодом підхопив Псевдо-Діонісій (*De divinis nominibus* XII, 2), середньовічний перекладач Ареопагіта Скот Еріугена (*De divisione naturae* I, 12) і врешті Миколай Кузанський (*De quaerendo Deo* I, 19—20). Коротку історію етимології «Бог-біг» див. у Sheldon-Williams 1972.

[254] Щодо ідеї про те, що непорушність є прерогативою «трупа», див. також лист до М. Ковалинського, датований лютим-березнем 1765 р.: «[…] nihil curare, nihil dolere non est vivere sed mortuum esse: cura enim est animi motu et *vita in motu consistit*» (ПЗ II, 349; курсив мій, МГБ).

[255] Див. Plass 1980; Blowers 1992.

впізнати відповідник саду [вертоград], де проводить свої дні пустельник — та «лабіринту», з яким його зближує те, що він «непроникний, непрохідний»: «А хотя в сем не всяку Дверь оттворить можно непроходимом Лабиринтѣ, но уже знаеш, что под тою Печатью не иное что, как только Божїе таится Сокровище» (ПЗ II, 28).

Всередині дому-лабіринта суб'єкт, що пізнає, розважається, блукаючи по ньому, однак не прагне, щоб рух пізнання припинився після відвідин усіх кімнат:

К чему желать все перезнать? Ненасытная есть Забава гулять по Соломоновских Садах и домах, а не все высмотрѣть. Искать и удивляться значит то же. Сїе движенїе веселит и оживляет Душу, как стремленїе текущую по Камнях воду. Но при полном открытїи всего-на-всего ищезает удивленїе. Тогда слабѣет аппетит и приходит насыщенїе, потом скука и унынїе […] Если что непонятно, закричи с Варухом: «О Израилю! Коль велик Дом Божїй! Велик! и не имать конца». «Сїе море великое...» (ПЗ II, 29) [256].

Порівняно з притчею про анахорета — на яку натякає також згадка про «розвагу» [забава], яку породив нездійснений пізнавальний акт («Ненасытная есть *Забава* гулять […] а *не все высмотрѣть*») — незалежна цінність духовного пошуку тут відзначена ще рішучіше, до тієї міри, що процес цей став збігатися з «подивом» [удивленїе], який веселить і бадьорить душу. Порівняно з вченням Григорія Ниського, оповідь Сковороди містить, одначе, потенційну неоднозначність, адже образ, вжитий мислителем, не виключає, що людський пошук може врешті скінчитися: «Но *при полном открытїи* всего-на-всего *ищезает* удивленїе». Отже, людині варто «самообмежитися», щоб, наситившись, не вичерпати задоволення від споглядання: «К чему желать все перезнать?».

Проте друга частина уривку, схоже, спростовує це останнє припущення, знов постулюючи, з допомогою вірша з Варуха (Вар. 3:24—25) [257] та неповної цитати з Пс. 103:25 («Сїе море великое…») [258], ідею *нескінченнос-*

---

[256] Див. аналогічний епізод у ПЗ II, 136: «Два Пришелцы войшли в ХРАМ СОЛОМОНОВ: Один Слѣпый, Другїй Очитый. Слѣпый без Ползы возводил Очи и водил Вѣжды свои по Стѣнам Храма. А Очитый […] *ненасытною забавлялся Веселостю* […]» (курсив мій, МГБ).

[257] Див. Вар. 3:24—25: «О, Израилю, коль великъ домъ Б҃жїй и пространно мѣсто селенїя егw! Велико и не имать конца, высоко и безмѣрно». Слід зауважити, що в тому самому трактаті (ПЗ II, 14), космос описаний як «дім Вічного» [Дом Вѣчнаго].

[258] Див. Пс. 103:25: «Сїе море великое и пространное: тамw гади, ихже нѣсть числа, живwтнаѧ малаѧ съ великими». Образ моря для вираження непізнаванності Бога типовий для Григорія Ниського: згідно з Григорієм, природа Бога стоїть перед розумом, який стремить до нього, «наче безмежне море» [πέλαγος ἀχανος] (*Contra Eunomium* I, 364). Згідно з Григорієм Назіанзином (*Oratio* XXXVIII, 7), Бог включає в себе кожну річ, як «безмежне море» [πέλαγος ἄπειρος καὶ ἀόριστος] (PG XXXVI, 317b). Це твердження підхопив Йоан Дамаскин у *De fide orthodoxa* I, 9, PG XCIV, 836 [див. Völ-

mi «дому Господа»: «закричи с Варухом: «О Израилю! Коль велик Дом Божїй! Велик! и не имать конца» «Сїе море великое...»» (ПЗ II, 29).

З цього останнього фрагменту ясно вимальовується ідея, що нескінченність божественного дому-лабіринта не лише засвідчує наявність духовних меж людської гнози, але й парадоксальним чином відкриває неочікуваний арсенал можливостей для того, кому дано привілей відчувати «подив» від невичерпного процесу пізнання: «Искать и удивляться значит то же. Сїе движенїе веселит и оживляет душу, как стремленїе текущую по камнях воду» (*там само*).

Перед нами в цілому фрагмент, сильно просякнутий лексикою, пов'язаною з вченням про *епектазу*, починаючи від вживання терміну «рух» [движенїе] для означення складних відносин між *eros* та *gnosis* і до наголосу на «подиві» [удивленїе], що його викликає в людині пошук Бога, який, будучи невситимим [ненасытная], підтримує апетит охочих пізнавати Його [259]. З цього погляду запевнення, що бачення вічного є *ipso facto* джерелом невситимої насолоди [забава], знаходимо в багатьох місцях корпусу творів Сковороди: «Я Сосца Ея [Вѣчная Мати Святыня] сосу без Омерзѣнія. И алчу паче и паче» (ПЗ I, 307); ὁ παράδεισος, *qui semper spectatur et nunquam satiat* (ПЗ II, 231); «Видят и насладиться в Сытость не могут. Мы же не видим за Стѣною и Мраком Стихїйным. «Положи Тму, Закров свой»» (ПЗ I, 321) [260]. Більш органічне формулювання цієї думки міститься в діалозі «Благодарный Еродій» (1787 р.):

> Сей Царскій Театр и дивный Позор всегда был Присный и неразлучный всѣм Любомудрым, Благочестивым и Блаженным Людем. Всякое Позорище ведет за собою Скуку и Омерзѣніе, кромѣ сего. Паче же сказать: чем болѣе зрится, тем живѣе рвется Ревность и Желаніе. Елико внутреннѣе отверзается, толико множайшая и сладчайшая Чудеса открываются. Не сей ли есть сладчайшій и несытый СОТ ВѢЧНОСТИ? (ПЗ II, 114).

Зокрема, в ідеї, що божественному видовищу чужі спокуси нудьги [Всякое Позорище ведет за собою Скуку и Омерзѣніе, кромѣ сего] — адже чим більше погляд проникає в його глибини, тим більше нових

---

ker 1955, 179, 392]. Звичайно, цікаво відзначити, що в пізній творчості Сковороди море врешті уособлює Бога і Біблію (ПЗ II, 34, 135), тоді як у діалогах 70-х рр., згідно з бароковою риторикою, воно описує переважно *vanitas mundi* («[…] а морем и водою, лживость всякїя плоти», ПЗ I, 265), з одним винятком у ПЗ I, 196.

[259] «Апетит», про який говорить Сковорода, стосується, ясна річ, вищих реалій. Як ми згадували в IV розділі, дослідження фізичного космосу, якщо воно не супроводжується відповідною обізнаністю з нематеріальним *началом*, що надає форми *machina mundi*, зазвичай засуджується як марний прояв *curiositas*. Зокрема, у ПЗ I, 335 науку звинувачено в тому, що вона збільшує «спрагу» [жажда] в людському серці, яке прагне все нових і нових знань.

[260] Варто звернути увагу на використання принципу «бачення темряви», типового для апофатичної теології («Мы же не видим за Стѣною и Мраком Стихїйным»).

таємниць відкриває («Елико внутреннѣе отверзается, толико множайшая и сладчайшая Чудеса открываются») — знову відчувається сильна суголосність з вченням Григорія Ниського, який в *Homiliae in Canticum* XI порівнює Бога з джерелом, з якого завжди тече нова вода, роблячи невситимим бажання глядача: те, що являється, іноді «більш величне і божественне, ніж уже бачене» [261].

СИТІСТЬ

Як ми вже мали змогу побачити у розділі, присвяченому боротьбі з гріхом, думка, що «нудьга» [скука, унынїе] — яка в українського автора набуває вигляду Евагрієвого «Ὁ τῆς ἀκηδίας δαίμων» — становить перешкоду для сходження вгору, гасячи бажання досліджувати божественні таємниці, є константою усієї творчості Сковороди.

У листі до Ковалинського від 9 липня 1762 р. він так підсумовує генеративний ланцюг, який від *надлишку* веде до стану духа, супротивного Богові: «Ex nimio nascitur satietas, ex satietate tædium, e tædio ægritudo animi» (ПЗ II, 219). Йдеться, як ми зазначали вище, про ідею, поширену серед церковних авторів, що належать до Евагрієвої традиції боротьби з λογισμοί (Špidlík 1985, 202) [262], і загалом у грецькій думці, яка в «ситості» [κόρος] вбачає стежку до зла [263]. Для Оригена, який присвячує цьому фрагмент з *De principiis* (I, 3, 8), вона є відчуттям повноти, що його переживає людина у співпричасті з божественною сутністю, зупиняючись через це у духовному *поступі*, яке є типовим для «земного» пізнавального процесу (див. Harl 1966) [264]:

> […] Коли нам до нього [блаженного життя] вдасться дійти після довгої боротьби, ми мусимо вперто його триматися, аби ніколи не насититися цим добром [*ut nulla umquam boni illius satietas capiat*]; але що більше ми черпаємо з цього блаженства, то більше має зростати і множитись у нас бажання його […] Якщо іноді, зрештою, дехто з тих, хто досягнув вищого ступеня досконалості, піддасться ситості [*satietas cepit aliquem ex his*], думаю, що він однієї миті буде позбавлений досконалості і занепаде […] (*De principiis* I, 3, 8; Origene 1977, 180).

---

[261] У *De Vita Mosis* (II, 231—239) Григорій зупиняється, зокрема, на мотиві невситимості споглядання Краси, який має платонічне походження, стверджуючи, що Бог у своїй щедрості погоджується вдовольнити бажання Мойсея, але «не обіцяє йому спокою і ситості» [στάσιν δέ τινα τοῦ πόθου καὶ κόρον]. Див. Платон, «Бенкет» 211c та Плотин, «Енеади» V, 8, 4.

[262] Див. Евагрій, *Practicus* XII; Йоан Ліствичник, PG LXXXVIII, 789d; Діадох, *Centuria* XCVI.

[263] Щодо дослідження попередньої історії цього терміна та його моральних імплікацій у класичній латині див. Harl 1966, 376.

[264] Слід зауважити, що Арль тлумачить Оригенову ситість як «arrêt du mouvement qui pousserait à continuer» [зупинку руху, який мав би тривати] (Harl 1966, 384), тобто у світлі рефлексії Григорія про духовний рух.

У гомілії *Quod Deus non est auctor malorum* (PG XXXI, 344) Василій Кесарійський продовжує рефлексії Оригена щодо κόρος, вбачаючи у «насиченні» [κὸρον λαβοῦσα] красотами Едемського саду [τῆς μακαρίας τέρψεως] одну з причин западання Адама у той стан морального *оніміння* [νυσταγμός], який унеможливлює «подив» від чину пізнання[265]. Філон (*De opificio mundi*, 69; *De somnis* I, 50) також міркував про небезпеку того, що багатство божественної поживи може спричинити в людині «безділля і ситість» [ἀργία καὶ κόρος], протиставляючи цьому — як зрештою й сам Ориген, який закликає «множити бажання» — потребу оновлювати і збільшувати «подивування» з «видовища» [θεάματα] космосу.

З цього погляду не можна не зауважити яскраво вираженої подібності між Філоновою θεάματα і «театром» космосу [царскій театр и дивный позор] у вже цитованому «Благодарном Еродіи». Як це бачимо також у Філона, краса сковородинського «театру» усуває небезпеку того, що в серці людини може виникнути «нудьга» [скука], яка через ситість [насыщеніе] здатна ослабити стремління до Бога[266]. Антидот проти поступового «змикання» прогалини між *eros* та *gnosis* міститься в «красі» й «нескінченності» божественних таємниць [Коль велик дом Божїй! Велик! и не имать конца], які *структурно* скасовують можливість того, що жадаючий Бога дозволить «нудьзі» відвернути себе.

Ця ідея, знову ж таки, наближає його до вчення про епектазу в опрацюванні Григорія Ниського, для якого неможливо, щоб скінченне створіння відчувало якусь ситість з огляду на несумірність людської скінченності та божественної нескінченності (von Ivánka 1964, 141–142)[267]. Позиція Максима Сповідника, який підхоплює тему *De vita Mosis* Григорія, також полягає в тому, що Бог, за своєю природою нескінченний, спрямовує до нескінченності апетит того, хто співпричасний з його сут-

---

[265] Harl 1966, 383.

[266] У Філона часто з'являється образ «видовища» [θεάματα], організованого Богом для душ (*De mutatione nominum* 212, *De somnis* I, 165), мабуть, з натяком на «Федра». Це могло вплинути на представлення Сковородою споглядального акту як «театру» (див. *вище* «царскій театр» і ПЗ I, 148: «поступай здесь так, как на оперѣ и довольствуйся тѣм, что глазам твоим представляется»), хоч образ цей типовий для барокової культури. Ідея людини як «глядача» нематеріальних образів, протиставлених видовищам, створеним людьми, постає також у перекладі Сковороди твору Плутарха *De tranquillitate animi* (1789 р.): «[…] человѣк, зритель не мертвых и рукотворенных человѣческим орудіем образов, но тѣх, кои само собою умное Божество, вѣчная своя подобія, утвердило на тверди небесной. Вот иконы невидимости его!» (ПЗ II, 215). Оригінал Плутарха, значно перероблений Сковородою, можна прочитати в *De tranquillitate animi*, 477c.

[267] Як пишуть фон Іванка (von Ivánka 1964, 141–142) і Гайне (Heine 1975), теорія Григорія про *епектазу* народилася в полеміці саме з Оригеновим поняттям «ситості» як причини падіння душ та їх віддалення від Добра. Натомість на думку Бловерса (Blowers 1992), Гайне перебільшив залежність Григорія від Оригена.

ністю (Sherwood 1955, 188; Blowers 1992, 60). Звідси вічний духовний рух, який здійснюють створіння:

> Бог нерухомий, оскільки Він є повнота всіх речей, і якщо все те, що взяло своє існування з небуття, є рухомим, оскільки воно, безперечно, рухається в напрямі до визначеної причини, і якщо ніщо з того, що рухається, не спинилося, оскільки ще не поклало межу силі свого руху, сумірній з бажанням, як тільки отримає бажану найвищу реальність, тоді жодна з речей, що рухаються, не спинилася, бо ще не досягла бажаної найвищої реальності […] (*Ambiguum* 7, PG XCI, 1069b; Massimo il Confessore 2003, 207) [268].

Сам Сковорода, котрий, як і Максим, з допомогою *кінетичних* образів описує напругу людини *в дорозі* до Бога через різні онтологічні ступені, врешті вилучає з власного етичного горизонту Оригенову κόρος, постулюючи, з одного боку, вічний біг анахорета навздогін («Ты станеш вѣк меня ловить на то, чтоб никогда не уловить»), а з другого — нескінченність божественної споруди, усіх таємниць якої людське пізнання не може вичерпати, проходячи через неї («Ненасытная есть Забава гулять по Соломоновских Садах и домах, а не все высмотрѣть»). Отже, невичерпність руху оберігає невичерпність бажання [аппетит]. *Ціль* і *ситість* пізнавального процесу врешті парадоксальним чином збігаються з нескінченною епектазою, яка за своєю сутністю накладається на ерос і спонукає людину до пошуку об'єкта, що його жодним чином не може осягти людський розум.

[268] Для Максима «ситість» означає втамоване бажання (PG XCI, 1089b).

Розділ VII

OTIUM І NEGOTIUM: ЧАС МУДРЕЦЯ ЯК IMAGO AETERNITATIS

У притчі, проаналізованій у попередньому розділі, духовний рух з допомогою якого анахорет марно намагається подолати відстань, що відділяє його від Бога, знаходить своє вираження в *єдиній* діяльності, якій слід присвятити своє життя. У цьому останньому розділі ми зосередимось на тому, як суб'єкт, що *повертається* до Бога, намагається одухотворити радикальну онтологічну прогалину, яка відділяє його від його джерела: земний час.

* * *

У трактаті *Silenus Alcibiadis* терміном на позначення пошуку Бога є «забава», яка у тогочасній мові мала подвійне значення — «розвага» [развлеченіе] і, в загальнішому плані, «заняття» [дѣло, занятіе] [269].

Перші рефлексії Сковороди щодо значення земних занять з'являються у творі «Діалог, или разглагол о древнем мірѣ» у відповідь тим, хто вважав, що він «нічого не робить». З допомогою поняття «забава» філософ визначає мету і «найвищу точку» [корѵфа, и вѣрх, и цвѣт] свого існування в Бозі, а серед семантичних відповідників цього слова наводить латинське *oblectatio,* грецьке διατριβή та церковнослов'янське *глум*: «[…] Мнози глаголют, Что ли дѣлает в Жизни Сковорода? Чем забавляется? Аз же о Господѣ радуюся. Веселюся о Бозѣ Спасѣ моем... Забава, Римски Oblectatio, Еллински Діатріба́, Славенски Глум, или Глумленіе, есть Корѵфа, и Вѣрх, и Цвѣт, и Зерно Человѣческія Жизни […]» (ПЗ I, 307) [270].

У наступному фрагменті зміст «заняття» в розумінні Сковороди обмежено до неухильного дотримання божественних заповідей, підсумованого у вірші з Пс. 118:15 «поглумлюся в заповѣдех вѣчнаго» [*in mandatis tuis exercebor*]: «Своя Коемуждо видь Забава мила. Аз же поглумлюся в

---

[269] Див. *Слов. рус. яз. XI–XVII вв.*, 1978, V, col. 130. Анонімний твір «Синоніма славенороссская» (2-га пол. XVII ст.) також наводить «упражненіе» як синонім до «забави» (див. Німчук 1985).

[270] Коротку лінгвістичну примітку щодо цього прикладу «порівняльної лексикології» див. у Shevelov 1994 [1991[1]], 126–127.

Заповѣдех ВѢЧНАГО. Ты вѣси, яко люблю Его и яко Он возлюбил мя есть […] Кратко рѣщи: се есть Діатріба и Типик моея Жизни!» (*там само*).

У листі до Якова Правицького від 25 квітня 1786 р., як приклад змісту своїх «занять», Сковорода знову наводить Пс. 118:15 («Поглумлюся в запов[ѣдех] твоих») і «життя в Христі» з Послання до Филип'ян (1:21): «Вот Діатріба́ Давидова: «Поглумлюся в запов[ѣдех] твоих». Вот Павлова: «Мнѣ бо еже жити: Христос...»» (ПЗ II, 367).

Семантика слова «забава» у Сковороди, яке він спочатку визначає як духовну «вправу», далі прояснюється у діалозі «Благодарный Еродій», де воно знову подається як синонім церковнослов'янського «глум» [271] і грецького «діатриба» у загальному значенні «заняття» [провожденіе времени]:

Пишек. […] А что значит Глум? Я вовся не разумѣю. Мню, яко Иностранное Слово сіе.

Еродій. Никако. Оно есть Ветхославенское. Значит То же, что забава, еллински Διατριβή (Діатріба). Сирѣчь Провожденіе Времени (ПЗ II, 114).

У наступному фрагменті екзегеза цього терміна — яка правильно відображає перше зі значень грецької лексеми διατριβή, *consumere tempus* [272] — збагачується через своє порівняння з Пс. 45:11, «Оупразднитесѧ и уразумѣйте» [*vacate et videte*]: «Сей Глум толико велик, яко нарочито Бог возбуждает к нему: «Упразднитеся и уразумѣйте»» (*там само*). Після вірша з Пс. 45 відразу йде Пс. 118:15 [В заповѣдех твоих поглумлюся], що вже згадувався раніше як синонім «забави» у Сковороди. Обидва фрагменти зближує «гностичний» аспект [уразумѣю/уразумѣйте], що випливає з «заняття» [поглумлюся/упразднитеся], до якого залучений суб'єкт: «В заповѣдех твоих поглумлюся, и уразумѣю пути твоя» (*там само*) [273].

Отже, звідси можна виснувати, що предикати «поглумлюся» [*exercebor*] й «упразднитеся» [*vacate*] становлять два взамодоповнювані прояви поняття «забава», що його переживає на досвіді суб'єкт, який шукає Бога. Тому зв'язок *транслінгвістичної* синонімії «Глум Значит То же,

---

[271] «Лексикон» Памва Беринди (1627) визначає «глум» як «смѣх, жарт». «Справочный и объяснительный словарь к Псалтири» П.А. Гільтебрандта (Гильтебрандт 1993 [1898[1]], 453) вказує на ігровий (шутка, насмѣшка) і водночас споглядальний (*exercitatio*) характер цього поняття. Серед значень слова «глум» І.І. Срезневський (Срезневский 1989 [1893—1912[1]], I, col. 522) наводить такі: шумъ, *tumultus*, забава, *nugae*, θυμέλη. Про *nugae* див. такий фрагмент з листа Сковороди до М. Ковалинського від травня-червня 1763 р.: «Quid agas? Sic homo sum: nihil mihi dulcius nugis istis. Quodsi quando incido in hominem similium nugarum studiosum, tantum non sublimi ferio vertice sidera. Sentisne, quorsum haec tam putida tendunt, ut idem ait? Te, inquam, innuo; te enim amo, talium nugarum pariter mecum cupidum. Nauta enim nautae, asinus asino et sus sui, ut ajunt, pulcher» (ПЗ II, 319).

[272] Див. також відповідну статтю у Estienne (Stephanus) 1831—1865.

[273] Щодо сковородинської екзегези цього псалма див. також ПЗ II, 114.

что забава, еллински Διατριβή (Діатріба)» слід розширити до семантичної групи «упразднитися/праздность» [*vacate/vacatio, otium*]: перше слово [поглумлюся; *exercebor*] визначає *аскетичну* природу такої діяльності у значенні *вправи* (ἄσκησις: з грецького ἀσκῶ, «я вправляюся»), спрямованої на духовне вдосконалення. Натомість друге слово [упразднитеся; *vacate*] додає нові елементи для розшифрування часового контексту аскези, яким є «праздность» [*vacatio, otium*], або ж час, вільний від мирських справ.

Таким чином, завдяки семантичному внеску старозавітного гіпотексту, відбувається перехід від невизначеності першої дефініції («значит то же, что забава, еллински *διατριβή* — діатріба, сирѣчь провожденіе времени») до формули, нескінченно багатшої новими значеннями: «*заняття* [сирѣчь провожденіе времени] на *дозвіллі* [упразднитеся], що веде до *розуміння* Бога [уразумѣйте].

Співіснування в межах терміна «праздность» *ігрового* значення [упразднитеся] та значення *споглядання* [уразумѣйте] відзначено в діалозі «Алфавит, или букварь мира», в якому «праздность» представлено як синонім грецького σχολή [школа] у подвійному сенсі «дозвілля» [празность] і «заняття, студіювання» [упражненїе] з метою дослідження Бога: «Я их благословенную, яко природную, ШКОЛУ (разумѣй, празность, упражненїе) блажу и поздравляю. Радуюсь, если и сам в одной из сих Наук, только бы сїе было с Богом, упражняюсь» (ПЗ I, 420). Перше значення σχολή/школа, «упражненїе» (див. «scholae dictae sunt […] quod uacare liberalibus studiis pueri debent»; *Festus* 470, 14, у Festugière 1971, 155), збігається з другим зі значень *diatriba*, *studium, exercitium* (див. Estienne (Stephanus) 1831, II), що, як ми пам'ятаємо, пов'язане зі σχολή ланцюжком семантичних відповідників «забава, глум, діатриба, упразднитесь, празность, школа». У Пс. 45:11 [274], в єлизаветинській версії, словом «ѹупразднитесѧ» перекладено також σχολασάτε з Септуагінти.

У тому самому діалозі бачимо термін «схоластик» у значенні того, хто присвячує себе σχολή, утримуючись (*vacando*) від мирських турбот [от дѣл упражняется]: «Для сего добрый книгочїй книгочтенїю учится, а добрый Схоластик от дѣл упражняется» (там само, с. 446) [275]. Позитивне сприйняття втечі від «мирського *negotium*» [тернїем житейских печалей]

---

[274] Ці два терміни стоять поруч у Плутарха (*Comparatio Cimonis et Lucullis* I, 3: «σχολή μὲν οὖν καὶ ἡσυχία καὶ διατριβὴ περὶ λόγους ἡδονήν τινα καὶ θεωρίαν ἔχοντας »), в Йоана Золотоустого, (*In epistulam ad Thimoteum*, PG LXII, 592), в «Лексиконі Суда» (*Lessico Suda*, 1802 р.) і в самого Сковороди, який пов'язує їх у листі до М. Ковалинського від січня-лютого 1763 р.: «Suspicor enim te meditari τάς διατριβάς τάς σχολαστικάς» (ПЗ II, 274).

[275] Слід зауважити, що, як вказано вище, «упражнятися» повторює семантику грецького σχολάζειν у взаємодоповнювальних значеннях «бути вільним» [от дѣл упражняется] і «присвячувати себе чомусь» [школу, разумѣй, упражненіе] завдяки *vacatio*, створеній першою умовою. Див. Срезневский (1989 [1893—1912[1]], III, col. 1247).

має знову ж таки *гностичну* природу, згідно з послідовністю, викладеною у Пс. 45:11 і Сир. 38:24, де мудрість [Премудрость] асоціюється з відсутністю діяльності [оумалѧѧйся дѣѧнїемъ своимъ оупремудритсѧ]:

««Умаляяйся дѣянїем своим, упремудрится». Сїе он твердит и в другом мѣстѣ: «Дѣла правды его кто возвѣстит?». «Умаляяйся сердцем, размышляет сїя». Умаляяйся сердцем и дѣянїем — значит то же […] Умаляющееся сердце значит не заросло тернїем житейских печалей и дѣл, а готовое к снисканїю Правды Божїя. «Упразднитеся и разумѣйте» (*там само*).

Гностично-контемплятивні аспекти *транслінгвістичної* групи, в яку включено лексеми забава/глум/праздность/школа/διατριβή/σχολή, постають ще виразніше, якщо проаналізувати лист до М. Ковалинського (жовтень 1763 р.), де дієслово διατριβεῖν (слов'янським відповідником якого, як ми вже стверджували вище, слід вважати слово «забавляться») означає «час, проведений у мудрості Христовій», згідно зі словами з *Rerum monachalium rationes* Евагрія (PG XL, 1252—1264):

Legens Evagrii τὰ μοναχικά, *his prae ceteris visus sum esse delectatus, quae tibi quoque communico, tibi inquam, felicissimo christianae philosophiae candidato. Scis enim, carissime, sæpenumero a me laudari*, τήν σχολήν καὶ τήν ἡσυχίαν καὶ τῇ τοῦ Χριστοῦ σοφίᾳ ἐνδιατρίβουσαν. *Dicique ipsum Christum fuisse principem* τῶν σχολαστικῶν (ПЗ II, 313)[276].

Два іменники, пов'язані з практикуванням «мудрості Христової» [τῇ τοῦ Χριστοῦ σοφίᾳ ἐνδιατρίβουσαν], σχολή [*otium*] і ἡσυχία [спокій], справді взяті з Евагрієвого тексту, в якому вони ілюструють діяльність ченця з метою піднятися над турботами світу (ἡσυχάσαι καὶ σχολάσαι, PG XL, 1257a)[277]. Їхня послідовність допомагає також точніше визначити квазісинонімічний зв'язок між термінами διατριβή і σχολή, які описують діяльність споглядального типу [τῇ τοῦ Χριστοῦ σοφίᾳ], котра становить тло «спокою» [ἡσυχία], що настає після відмови від світу та його *negotium*. Крім того, слід зауважити, що в тому самому фрагменті Сковорода перетлумачує згідно з грецьким етимоном вираз — зазвичай приписуваний Томі Аквінському — *princeps scholasticorum*, з допомогою якого він описує участь Христа у σχολή, властивій життю ченця: […] *dicique ipsum Christum fuisse principem* τῶν σχολαστικῶν (ПЗ II, 313).

Складні семантичні нашарування терміна διατριβή виливаються, таким чином, у суттєвий збіг лексем «забава», грецького σχολή та церковнослов'янського «праздность», від якого він бере два основні значення:

---

[276] Першими, хто звернув увагу на цей фрагмент епістолярію Сковороди, були Ушкалов і Марченко (1993, с. 65).

[277] Слід зауважити, що в латинському світі діяльність ченця визначалася як «negotiosissima monasticae disciplinae otia» (PL CXX, 17a). З допомогою дуже подібного вислову («in otio negotiosus») Сковорода описує власне життя в листі до Ковалинського від 25 червня 1767 р. (ПЗ II, 353).

вільний від *negotium* час і теоретична діяльність, студіювання[278], предметом якого є дослідження божественних таємниць. Підтвердження цього маємо також у випадках, коли «забава» і «забавляться», хоч і не лягають у синонімічний ланцюжок глум/діатриба, постають у контекстах, сильно забарвлених апофатичним мотивом Божої непізнаванності, де вони визначають теоретичну активність інтелекту, який намагається, власне, прозирати *темряву*: «Помни, что Фігуралный Мыр сей есть то из Гаданій сплетенна, а запечатлѣнна Тайнами КНИГА. Забавляй в сем Умном Раѣ Мысли твои» (ПЗ II, 147)[279].

OTIUM І *ΣΧΟΛΗ*

Використання в «теоретичному» значенні тріади «забава/праздность/діатриба» доволі правильно відображає семантику σχολή [*otium*; студіювання], σχολάζω [я вільний; віддаюсь студіюванню] і *otium*, так як вона розуміється в християнській і пізньоантичній літературі. Виникнувши зі зневажливим значенням «зловмисна бездіяльність», σχολή набуває позитивних конотацій — зокрема у Платона і Аристотеля, у яких це слово описує час, присвячений *theoria* і спогляданню істини — а відтак, з приходом християнства, переживає складний процес «теологізації» (Harl 1983; Garzya 1996; Wartelle 1996, 197)[280].

Для Климента (*Stromata* VI, 18, PG IX, 396) «гностиком» є той, хто займається [διατρίβει] тим, що найважливіше (тобто Богом), і присвячує цьому час, вільний від *negotium* [σχολή]. У Євсевія Кесарійського трапляються такі вислови, як «ἡ περὶ τὸ θεῖον σχολή» (*Demonstratio Evangelica*, 1, 9, PG XXII, 77d; *Historia ecclesiastica*, 6, 15), тоді як Кирило Єрусалимський наполягає на тому, що *vacatio* святкового часу потрібна для того, щоб *присвятити себе* Богу (*Catechesis ad illuminandos*, 1, 5), на противагу *negotium* [περὶ τὸν κόσμον μάτην ἀσχολούμενος] мирських турбот.

Той же Пс. 45:11, «σχολάσατε [оупразднитеся] καὶ γνῶτε ὅτι ἐγώ εἰμι ὁ θεός», не раз цитований Сковородою з приводу *гностичного* змісту «за-

[278] Слід зауважити, що в перекладі Сковороди *De senectute* (1789 р.) «забава» передає латинське «studia»: «По моему мнѣнію, когда все в свѣтѣ наскучило, то и самая жизнь наскучить может. Отроческій возраст имѣет для себе свои забавы» (ПЗ II, 198). Див. уривок з Ціцерона в оригіналі: «Omnino, ut mihi quidem videtur, studiorum omnium satietas vitae facit satietatem. Sunt pueritiae studia certa» […] (Цицерон, *De senectute*, 76).

[279] Див. також аполог з діалогу «Книга Асхань»: «Библїя подобна ужасной Пещерѣ, в коей жил Пустынник, братом своим посѣщенный. «Скажи, братец, что тебе держит в сем Угрюмом Обиталищѣ?» Послѣ сих слов оттворил пустынник висящую на Стѣнѣ Завѣсу... «Ах! Боже мой!» — закричал гость, узрѣв Великолѣпїе, всякой Ум Человечѣской Превосходящее. «Вот, братец, что мене забавляет», — отвѣчал уединенной. Потом брат с братом жить остался на вѣки...» (ПЗ I, 245).

[280] Щодо Платона див. «Федон» 66d і Festugière 1971, 155. Щодо Аристотеля див. «Нікомахову етику» (1177b), в якій σχολή є синонімом θεωρητική ἐνέργεια.

бави» (див. вище), був предметом екзегези платонізуючого взірця, передусім в Оригена, який інтерпретує це дієслово як похідне від споглядального акту: «σχολῆς χρεία πρὸς τὸ γνῶναι τὸν Κύριον» (*Exegetica in Psalmos*, PG XII, 1436)[281].

Загалом у церковних авторів термін цей означає студіювання, молитву і саме чернече життя, назване *Schola Christi* (Harl 1983, 225)[282]. Сліди цього вжитку, в якому відчувається новозавітне уявлення про Христа як про *рабина* [вчителя] (Йн. 1:49; Мт. 26:25), знаходимо також в українського мислителя, у натяку на «школи Христові» в діалозі «Разговор пяти путников»: «[…] Храмы Христова Ученїя и школы» (ПЗ I, 337).

Латинський термін *otium* зазнав тієї ж еволюції, що і його грецький відповідник (André 1962): зокрема, в контексті чернечого життя він означає час, присвячений духовній діяльності, як передсмак «вічного відпочинку», гарантованого в позаземному житті. Отже, йдеться про *quid medium* двох протилежностей, *otiositas* і *negotium*[283].

Саме цей семантичний вжиток, який, схоже, зник після XII ст., але згодом знову з'явився у Петрарки в *De otio religioso* (1353—1361 рр.)[284], існував уже в класичний період, а відтак його перейняло християнське вчення, вносячи певні суттєві зміни (Leclerque 1963, 28; Sieben 1986).

Словом *otium* Цицерон називає один з різновидів життя (споглядальне; виокремлюючи також активне і *apolaustica*, тобто «присвячене задоволенню») у розумінні греків, *bios theoretikos* Платона і Аристотеля, і визначає його як час, відведений для медитації і студіювання: *quid dulcius otio litterato*? (*Tusculanae*, 5, 105)[285]. Ця Цицеронова класифікація — чи апологетична традиція, з якою вона пов'язана — могла вплинути також на висловлювання Сковороди щодо існування певної «забави» для кожної

---

[281] Див. також у Золотоустого, PG XLIX, 365. Дієслово *vacare* пов'язане з «баченням Бога» також у латинських перекладах Оригена: «[…] qui vacat ad videndum Deum» (цит. за Leclerque 1963, 47).

[282] Див. також в Афанасія Александрійського (*Epistola encyclica* 6, PG XXV, 236), який називає Церкву «нашою школою» [διδασκαλεῖον].

[283] Потреба аскетичного *otium* ілюструється в західних чернечих колах з допомогою епізоду, який міститься в *Collationes* (XXIV, 21) Йоана Касіяна, але первісно був включений до позаканонічних епізодів *Acta Johannis* (Parisinus gr. 1468, VI, 5) [див. Junod, Kaestli 1983, 153]. Якось євангеліста Йоана застали за спостереганням куріпки і висміяли через марнування часу на пусті розваги. Однак він відповів, що постійна напруга може зробити душу нездатною до великого чину, тож їй іноді потрібен відпочинок для поновлення сил. Цей епізод трапляється окремо також у деяких церковнослов'янських рукописах (De Santos Otero 1978, 105, 118).

[284] Слід зауважити, що цей твір — написаний після відвідин монастиря в Монтре в 1347 р. — зосереджений саме на Пс. 45:11: «Vacate et videte quod ego sum Deus».

[285] Див. також в Августина: «Ex tribus vero illis vitae generibus, otioso, actuoso, et ex utroque composito» (*De civitate Dei*, XIX, 19). Про способи життя в античну добу див. Joly 1956.

людини [коемуждо видь забава мила] і на визначення в *споглядальному* сенсі власного *modus vivendi*: «Аз же поглумлюся в Заповѣдех Вѣчнаго […] се есть Діатріба и Типик моея Жизни!» (ПЗ I, 307).

У Сенеки термін цей означає не лише *quies animi*, але також час, відведений для філософії та вправляння у чесноті: *in otioso studio contemplationique aptior sit* (*De brevitate vitae*, 12) [286]. Вчення Сенеки про *otium*, схоже, було відоме українському мислителеві, який в одному коментарі до перекладу твору Плутарха *De tranquillitate animi* (1789 р.) визначає його ідеал як *quid medium* між *otium* [праздность] і *actio* мирського життя [суеты]. У цьому він йде за настановою Сенеки, викладеною в *De tranquillitate*, як показує зіставлення двох текстів: «[…] Сенека, пишущи о спокойствіи сердца, не влечет человѣка в праздность, но много затѣвать не совѣтует, а сим самым отвлекает и от праздности, ибо праздным быть и суеты затѣвать суть разныя крайности и равное безуміе» (ПЗ II, 204); «Longe itaque optimum est miscere otium rebus, quotiens actuosa vita impedimentis fortuitis aut civitatis condicione prohibebitur[…]» (Сенека, *De tranquillitate* IV, 8).

Першим з латинських Отців, хто відродив значення, надане Сенекою слову *otium*, був Августин, який пристосував його до біблійного вчення, вказуючи на ті нечасті уривки, як уже цитований Пс. 45:11, в яких цей термін цей має позитивне значення: «Agete otium et agnoscitis quia ego sum dominus: non otium desidiae, sed otium cogitationis» (*De vera religione*, 35, 65) [287]. Августинова інтерпретація цього псалма своїм платонізуючим акцентом на зв'язку між *otium* і *theoria* подібна до інтерпретації Сковороди в діалозі «Разговор пяти путников»: «[…] никто не хочет от дѣл житейских упраздниться и очистить сердце свое, чтоб мог вникнуть в нѣдра сокровенной в святѣйшем библейном храмѣ сладчайшей истины, необходимо для всенародного щастія самонужнѣйшей. Не слыша Давида: «упразднитеся и разумѣйте...» […]» (ПЗ I, 338).

Думка, що *otium* слід присвятити *inventio veritatis* [от дѣл житейских упраздниться […] чтоб мог вникнуть в […] сладчайшей истины], вислов-

---

[286] Ще до нього Вергілій оспівав *otia ruris*: «Deus nobis haec otia fecit» (*Ecloga* I, 6). Вергіліїв вислів з'являється в трактаті «Брань архистратига Михаила», в якому otia поета з Мантуї, належним чином *християнізовані*, перетворюються на визначення життя, проведеного в усвідомленні Воскресіння: «Не орю убо, ни сѣю, ни Куплю дѣю, ни воинствую, отвергаю же всякую Житейскую Печаль […] ТАМО и сам я покоюся, наслаждаюся, веселюся. Пою со Мароном: *Deus nobis hæc otia fecit* — «Бог нам сіе Празденство даровал» (ПЗ II, 59). Див. також ПЗ II, 11: «[…] прохладною тѣнью праздность Мою вспокоивающія, так что и мнѣ можно сказать с Мароновым Пастухом: *Deus nobis hæc otia fecit*».

[287] Oroz Reta 1996. Див. *Contra Academicos* II, 2, 4: «De otio meo gaudeo»; *Retractiones* I, 11: «et me ad christianae vitae otium contullissem»; *Epistula X*: «deificari in otio». Ймовірно, це стосується і *Commentarium in Somnium Scipionis* Макробія (I, 8, 8) та латинських перекладів Порфирія (див. Folliet 1962).

лена також в іншій варіації на тему того ж псалма, що міститься в діалозі «Алфавит, или букварь мира»: «[…] готовое к снисканію правды Божія: «Упразднитеся и разумѣйте»» (ПЗ I, 446). Тут відтворено, принаймні на позір, знаменитий фрагмент з твору Августина *De civitate Dei*, де акцентування позитивної семантики слова *otium* переконливо свідчить про вплив сенеківської традиції: «[…] In otio non iners vacatio delectare debet; sed aut inquisitio, aut *inventio veritatis*» (XIX, 19, курсив мій, МГБ).

ЧАС СПОГЛЯДАННЯ ЯК ВІЧНЕ СВЯТО

З наведених досі фрагментів досить виразно випливає, що у Сковороди слово «праздность» — квазісинонімами якого слід вважати слова забава/глум/діатриба — згідно з латинською і християнсько-елліністичною традицією, означає час, який треба присвятити студіюванню, молитві та споглядання для здійснення духовного *поступу* до єдності з Богом («готовое к снисканію правды Божія»). Адже теологія християнського Сходу твердить, що час, який сам по собі є відстанню [διαστήμα], що відділяє порядок природного від порядку надприродного, має використовуватися для того, щоб перейти від стадії «образу» [εἰκών] до стадії «подоби» [ὁμοίωσις], зменшуючи, через невтомне присвячення самих себе практикуванню споглядання, розрив, що відділяє «копію» від «взірця»[288].

Це стане ще зрозумілішим, якщо проаналізувати ключовий фрагмент діалога «Книга Асхань», в якому атрибути *vita otiosa* становлять христологічний предикат: «Христос есть сам Авраамов сын Исаак, то есть Смѣх, Радость и Веселїе, Сладость, Мир и Празденство […]» (ПЗ I, 244)[289]. Адже образ Христа як послідовника σχολή (у розумінні прояву *bios theoretikos*) — проілюстрований деінде вже згаданим виразом «*Christus princeps* τῶν σχολαστικῶν» (ПЗ II, 313)[290] — освячує включення цієї часової категорії до *modus vivendi*, що його Син Божий пропонує тому, хто хоче слідувати за ним. Іншими словами, участь людини у понадчасовому вимірі Єди-

[288] Григорій Ниський, *De hominis opificio*, XXII, PG XLIV, 204—205; Harl 1983, 228; Špidlík 1985.

[289] Щодо екзегези Ісаака як «сміху» див. також лист до М. Ковалинського від жовтня 1762 р.: «Ἰσαάκ enim hebraea vox dicitur significare ridebit» (ПЗ II, 233). Взірцем є Філон, *De plantatione*, 169 (Ἰσαάκ ἑρμηνεύεται γὰρ Γέλως), цей мотив підхопили також Климент, *Paedagogus* I, 5, 21; Ориген, *In Jeremiam*, 20, 6; Григорій Ниський, *Contra Eunomium*, 2, 1. Щодо Христа-Ісаака див. також ПЗ II, 65: «Сей-то есть истинный Смѣх: *non Dentes nudare, non Ore ringi, sed Corde ridere*, как смѣется наш Ісаак Оный: «Возрадов[ася] Духом ИСУС...».

[290] Зв'язок між Христом і σχολή знаходимо також у найранішій християнській літературі. Згідно з Григорієм Назіанзином, сам Христос волів віддаватися *otium* споглядальної самотності, відкидаючи турботи натовпу (*Oratio* 26, 8, PG XXXV, 1237).

ного обумовлена поступовим уподібненням власного часу до неподільного часу Першопочатку через практикування споглядального *otium*[291].

Потреба обернути діалектичний зв'язок між *otium* і *negotium*, коли перше, яке стає вже не *винятком*, а щоденною нормою, перетворюється на вічне *status viae* (за взірцем *otium Christi*), знову постає в коментарі до кінцевого уривку твору Плутарха *De tranquillitate animi* (1789 р.). У цьому випадку Сковорода пов'язує фразу «Доброму человѣку всякій день — праздник»[292] з аналогічним висловлюванням Йоана Золотоустого про *суб'єктивне* преображення під час свята: «Вот мысль Іоанна Златоустаго. Праздник-де — не время творить, но чистый помысл. Сердце есть море неограниченное, а помыслы суть волны. Естли помыслы тихи, тогда спокойное серце» (ПЗ II, 215).

Повсякденне «свято» [праздник] доброї людини — пов'язане з *otium* [праздность] самою ідеєю *vacatio* [праздьнь] — становить частий мотив також серед александрійців (Климент, *Stromata* VII, 6, 35; Ориген, *Contra Celsum* VIII, 22). Мотив цей майже дослівно повторюється у листі до Якова Правицького від 30 травня 1785 р., в якому Сковорода обговорює важливість щорічного святкування Пасхи, знову поєднуючи цитати з Плутарха і Золотоустого:

> Совершенныи же мудрствуют со Златоустым: «Празднику не Время Творец, но Ведренная Совѣсть». У Исаіи же сей истинный Праздник нарицается: «Веселіе вѣчное над главою их» […] тогда исполняется на нас высокая Притча оная: «Святому ЧЕЛОВѢКУ кійждо День — Праздник»» (ПЗ II, 375)[293].

Після слів Золотоустого йде цитата з Ісайї (Іс. 61:7) на тему *вічності* радості, яка вирізняє *автентичне* свято: «У Исаіи же сей истинный праздник нарицается: «Веселіе вѣчное над главою их»». У цьому значенні неподільна протяжність надприродного часу відображається *in speculo et in*

---

[291] Образ «Христос-праздность», крім того, надихає етимологічну екзегезу, здійснену Сковородою над власним ім'ям по батькові, Савич, перетвореним у «Варсаву», тобто «син» [вар] «спочинку» [сава]: «Вар, правдивѣе же Бар, есть слово Еврейское, значит сын. Сава же есть слово Сирское, значит субботу, Покой, Праздник, Мир. И так Вар-Сава — сын Савын, сирѣчь Сын Мира, так как Вар-Іона есть Сын Голубицы» (ПЗ II, 99). Як зауважили Ушкалов і Вакуленко (2007, с. 371), етимологією, зазвичай наведеною в українських барокових авторів (Беринда, «Лексикон…», 1627 р.; Туптало, «Книга житій святых», 1705 р.), було, натомість, «сын обращенія».

[292] Див. Плутарх, *De tranquillitate*, 477c: «ἀγαθὸς οὐ πᾶσαν ἡμέραν ἑορτὴν ἡγεῖται».

[293] Сковорода, ймовірно, посилається на той самий вислів Золотоустого, який наведено в листі до М. Ковалинського від 13 листопада 1762 р.: «[…] Ioannis Chrysostomi, cujus hanc auream sententiam mitto tibi munusculo: Οὐδέν ἡμᾶς οὕτος εὐφραίνειν οἴωθεν, ὡς συνειδὸς καθαρὸν, καὶ ἐλπίδες ἀγαθαί. Nihil nos ita laetificari consuevit, quam conscientia pura et spes bonae» (ПЗ II, 248). Цей фрагмент в оригінальній версії походить з *Contra eos qui subintroductas habent virgines* (12, 7): «Οὐδέν γὰρ οὕτως ἡμᾶς εὐφραίνειν εἴωθεν, ὡς συνειδὸς χρηστὸν, καὶ ἐλπίδες ἀγαθαί». Див. також інший подібний фрагмент з *De sancta Pentecoste* I, PG L, 455.

aenigmate в бездіяльності, тобто утриманні від роботи та буденних справ, земному святкуванні, яке за умови його автентичного переживання дає змогу людині досвідчити на цій землі «панхронічний» вимір [веселіе вѣчное] позаземного свята, звільненого від диктату історичного часу [не время творец] і перенесеного у понадісторичний вимір свідомості, що стає подібною до Бога. У системі недомовок і натяків, типовій для неоплатонічної онтології, земне *otium*, таким чином, є передвістям часу майбутнього блаженства.

OTIUM ЯК ЕСХАТОЛОГІЧНИЙ ПРООБРАЗ. *СІДМИЦЯ* І *СУБОТА*

В ідеї, що земні *otium* [праздность] і *свято* [праздник] є «спотвореним» образом «спочинку» у позаземному блаженстві, бачимо відлуння аналогічної схеми, яка з'являється ще в патристичній думці і згідно з якою споглядальне життя розуміється як «спочинок у Бозі», передвістя вічного спочинку (див. Leclerque 1963). У корпусі творів Сковороди на цей останній аспект вказують, крім наведеної вище цитати із Золотоустого, терміни біблійного походження «седмица» [ἑβδομάδα; *hebdomada*] і «субота» [*sabbath*].

Якщо взяти дослівне значення першої лексеми, *hebdomada* — це тиждень відпочинку, який, згідно зі старозавітним законом, настає після циклу з семи тижнів (Втор. 16:10; Лев. 23:15): «И сочтите себѣ ѿ наутрїѧ суббѡтъ […] седмь седмицъ цѣлыхъ». Сковорода зберігає це базове значення, додаючи до нього, згідно з попередньою патристичною рефлексією, *есхатологічне* значення «сповіщення про майбутню радість»: «Свѣтлая Седмица есть День Господень, Покойный Полудень, Весна Цвѣтоносная, Вѣчное Лѣто, Время Благо, Всѣм Воскресеніе, Просвѣщеніе и Освященіе» (ПЗ II, 145)[294].

Сковородинська екзегеза *сідмиці* пов'язана, як виглядає, з апокаліптичними спекуляціями щодо есхатологічної типології біблійного тижня, які поширилися завдяки Іринею (*Contra haereses*, V, 28, 3, PG VII, 1200a-b) і апостольському Отцю Варнаві (Daniélou 1948). Ці спекуляції, в свою чергу, сягають своїм корінням юдейських апокаліпсисів, зокрема Книги Еноха і Книги Ювілеїв (*там само*). Оскільки для Господа «один день мов тисяча літ» (Пс. 89:4), за шість тисяч років Він доведе всі речі до кінця, і *сьоме* тисячоліття [седмица] буде зорею Вічності: «Уразумѣй Вечер Седмицы и узриши Утро Седми-Тысящ Лѣт. «И бысть Вечер, и бысть Утро, но День един» […] яко един День пред Господем, аки 1000 Лѣт, и тысяща Лѣт, аки День един». Оглянься на Ѱалом 89» (ПЗ I, 310).

[294] Див. також ПЗ II, 143: «Свѣтлая Седмица есть то гора Божїя, гдѣ благоволил жити»; ПЗ II, 155: «она [седмица] есть лѣствица, все возводящая к Богу».

В інших випадках Сковорода цитує фрагмент з Лев. 25:8—16 про п'ятдесятий рік (так званий «ювілейний рік»), який замикає сімковий цикл суботніх років, освячуючи відпочинок від усіх занять і звільнення від праці домашніх тварин[295]: «Да получив Шабас, хотя от Половины Горестнейших трудов уволнить возможем, естли не Осла нашего, то Душу нашу. И достигнем, естли не в лѣто Господне прїятное в седмижды седьмой или в Пятидесятый с Апостолами Год, когда всеобщее Людям и Скотам Уволненїе бывает […]» (ПЗ I, 349)[296].

Переносячи старозавітний підрахунок на метафізичний рівень, він проголошує, що майбутній есхатон увійде в свою повню після семи сідмиць років [седмиц седмицу], тобто по завершенні п'ятдесятої суботи: «Как седмый день, так и пятдесятая Суббота, седмиц седмицу заключающая, есть Покой, Свят Господеви. И Пятдесятый Год есть его ж Радостное Лѣто (JUBILÆUS). Итак, Суббота есть Праздников Праздник, сирѣчь Покой Покоев […]» (ПЗ II, 22)[297].

Ідеться про інтерпретацію, яка, як і у випадку Пс. 89:4, позначена патристичним звичаєм тлумачити земний відпочинок як τύπος καὶ εἰκων майбутнього спочинку. Достатньо зацитувати тут майже ідентичний уривок з Амвросія, який пов'язує Лев. 25:9 з щорічним пасхальним святом — воскресінням, або *sabbatum magnum*: «[…] et ideo septimi mensis decima die sabbata sabbatorum: nec solum mensium, sed annorum quoque: neque annorum tantum, sed etiam generationum, postremo ipsius mundi, cujus typus est sabbatum magnum; sicut in Lege est hebdomada septima, post quam celebratur annus Jubilaeus»[298].

Термін «седмица» і його «сімковий» символізм тісно пов'язані з релігійним інститутом «суботи» («пятдесятая Суббота, седмиц седмицу заключающая»), яка означає сьомий день юдейського тижня, відведений для відпочинку. Як уже було сказано раніше, Сковорода користується цим останнім терміном у його слов'янському [суббота] і єврейському

---

[295] Про єврейський інститут «ювілею» див. Rothkoff 1971.

[296] Вислів «лѣто Господне прїятное» означає ювілейний рік також у діалозі «Бесѣда двое»: «[…] есть ЛѢТО ГОСПОДНЕ прїятное (*Jubilæus Annus*)» (ПЗ I, 273). Див. відповідний фрагмент Лев. 25:8, 11: «И исчислиши себѣ седмь лѣтъ покоѣ, седмь лѣтъ седмижды: и будутъ тебѣ седмь седминъ лѣтъ, четыредесѣть девѣть лѣтъ […] лѣто пятьдесѣтое [*iobeleus*], лѣто будетъ вамъ: ни сѣяти, ниже жати будете, еже само произникнетъ на ней». Іваньо також зупиняється на згадках Сковороди про ювілейний рік (1983, с. 27), але з очевидних причин не говорить про біблійне походження цього поняття.

[297] Див., крім того, численні згадки про «70 сідмиць років» у пророка Даниїла (Дан. 9:24), також пов'язані з апокаліптичною нумерологією: «Разочти с Данїилом крючки Седмин его» (ПЗ I, 288).

[298] Амвросій, PL XV, 1772. Див. також у Максима Сповідника, *Quaestiones et dubia*, 10, 2—4, і у Григорія Великого, PL LXXVI, 1014c.

[шабаш] варіантах для вказання на час *theoria*, а також у контекстах, не пов'язаних з рефлексією про *hebdomada*: «День Господень есть Праздник, Мир, Вспокоеніе от всѣх Трудов. Сія-то есть Преблагословенная Суббота, в коей Господень Человѣк почивает. Что ли есть почить, аще не вознестися вышше всѣх міра нашего Стихій?» (ПЗ I, 322); «[…] в Покой Божїй, в Праздник Господень. По крайнѣйшей Мѣре в Субботу, если не в Преблагословенную Суббот Субботу и в Праздников Праздник» (там само, с. 349)[299].

У двох вищенаведених уривках значення суботи як «відпочинку» [вспокоеніе от всѣх трудов; почію] походить, найімовірніше, з Вих. 31:17 («въ седмый же день преста, и почи»), тоді як біблійною основою її одуховлення [в Покой Божїй, в Праздник Господень] є Послання до Євреїв (4:4, 10), згідно з яким у досконалу суботу відпочивають від усіх справ, як це зробив Бог, закінчивши творіння: «[…]и почи Бїгъ въ день седмый ѿ всѣхъ дѣлъ своихъ […] вшедый бо въ покой егѡ, и той почи ѿ дѣлъ своихъ, якѡже ѿ своихъ Бїгъ»[300].

За взірцем Павлового послання, «спокій» [покой], якого у Сковороди суб'єкт досягає, підносячись над матерією [вознестися вышше всѣх міра нашего стихій], становить, по суті, акт *theomimesis*, адже він *повторює* відпочинок Бога після завершення творіння: «Сія-то есть Преблагословенная Суббота, в коей Господень Человѣк почивает» (ПЗ I, 322).

В інших місцях корпусу його творів прихований смисл суботнього відпочинку порівнюється з польотом «голубки» з Пс. 54:7 («и полещу и почїю»)[301], показуючи таким чином зв'язок, що встановлюється між «спочинком» [и почїю] і «сходженням вгору» [и полещу]: «Шабаш! Здесь почїем! «И полещу и почїю»» (ПЗ II, 39—40); «[…] «И полещу и почїю» […] Поспѣшай, молю тя, с любезным Чадом, к Горним Вѣчнаго Субботам […]» (ПЗ II, 145). Адже рух голубки в напрямі до спокою небесної «суботи» [к горним Вѣчнаго Субботам] освячує перехід між двома різними онтологічними вимірами: від смертного виміру, на який вказує водна широчінь потопу, до *вертикального* виміру воскресіння: «Ах, сія-то Голубица точное есть Воскресеніе Мертвых Человѣков. Она нас, спадших от Горы Долу, поставляет паки на той же Горѣ […]» (ПЗ I, 188). Схоже на те, що Сковорода підхоплює традицію, започатковану Августином, який більше від усіх зосереджував увагу на есхатологічному характері суботнього відпочинку як «надії на воскресіння»: «Sabbatum erit perpetuum, quod a

[299] Див. інші паралельні місця: «субботы, или покоя» (ПЗ II, 250); «Сей есть путь субботный, разумѣй — мирный» (там само, 68). Щодо «суботи субот» [суббот субботу] див. у Августина: *sabbati sabbatorum* (PL XXXVIII, 1242).

[300] Щодо фундаментальних основ суботи див. Rordorf 1972; Lohse 1977; Kaiser 1998.

[301] Щодо голуба як символу див. діалог «Книга Асхань»: «Голуб есть всяк Человѣк» (ПЗ I, 232).

Judaeis celebratur temporaliter, a nobis autem in aeternum intelligitur. Quies erit ineffabilis, quae explicari non potest […]» (PL XXXIX, 1631); «sabbato significetur spiritualis requies, de qua dictum est in Psalmo, Vacate et videte, quoniam ego sum Deus» (PL XXXIII, 214)[302].

Поза *горизонтальним* виміром земного часу, у повноті небесної *shabbath* височить, мов твердиня, Христос-скеля: «Сей есть каменный ХОЛМ ВѢЧНАГО, выникшїй из-под вселенскаго Потопа, на коем упокоился Ноев Голуб, с таким Благовѣстїем: «Inveni portum Jesum. Caro, Munde, valete. Sat me jactâstis. Nunc mihi certa QUIES»» (ПЗ I, 269)[303]. Тут внутрішній час сковородинського мудреця, взірцем якого є *otium Christi*, остаточно знаходить своє ідеальне втілення.

СПОВНЕННЯ ЗЕМНОГО ЧАСУ

Зміст цієї вищої часової стадії, коли індивідуальний час пристосовується до христологічної моделі, Сковорода розкриває, вживаючи щоразу різні, але споріднені між собою лексичні засоби.

У віршованому творі надісланому М. Ковалинському в жовтні 1762 р., поняття *quies* включено у ланцюг іменників, який містить *otia* і *suavis* ἀπραξία, у розумінні захисту від «хвиль» мирських турбот: «At secura quies, at bona sanitas Mentis compositæ dulciaque otia […] Αὐτάρκεια solers, suavis ἀπραξία[304] (Vacatio a negotijs mundanis, cui opponitur tumultus, aestus, negotiorum undæ)» (ПЗ II, 235). Таким чином в одному семантичному середовищі опиняються терміни, які означають *здійснення* руху створіння у напрямі до більш автентичного Буття [*secura quies*][305] і *процес* [*dulciaque otia, suavis* ἀπραξία], який має привести до участі в божественному «спочинку» [*quies*] завдяки правильному *modus vivendi*, тобто позбавленому прагматичного виміру *negotium*.

В інших випадках «ціль» подорожі, яку здійснює християнин, ототожнюється зі звільненням душі від турбот [безпечность; спокойное сердце]: «О жизнь безпечна! О драгїй покой! Ты дражайшїй мнѣ всяких вещей. На тебе смотрит вездѣ Компас мой. Ты край и гавань жизни моей.

---

[302] Про споглядальні цілі суботи («внутрішня» субота чи субота «ума») див. також у Григорія Великого (*Epistula* XIII, 3; *Moralia* V, 55, PL LXXV, 709; *In Ezechielem* I, 12, 19, PL LXXVI, 927).

[303] Один з варіантів цієї епіграми, на яких зосереджувалась О. Савчук (1994 р.), міститься в ПЗ I, 280: «Inveni portum KEPHAM. Caro, munde, valete! Sat me jactâstis. Nunc mihi Sancta QUIES […]». Про арамейське «kepha» див. Йн. 1:42: «ты нарѣчешися кифа, еже сказается петръ».

[304] Про семантику ἀπραξία див. у Плутарха, *Cato Maior*, 11, 2: ἐν ἀπραξίᾳ καὶ σχολῇ; і в Золотоустого, PG LX, 257: σχολὴ καὶ ἀπραξία. Пор. також «dulciaque otia» Сковороди з Цицероновим «quid dulcius otio litterato?» (*Tusculanae*, 5, 105).

[305] Вислів «secura quies» належить Вергілію (*Georgica* II, 467).

Мнѣ одна в свѣтѣ Тишина нравна […]» (ПЗ I, 411); «Для меня, кажется, нѣт ничего лучшаго, как получить мирное и спокойное сердце […] сердечное веселіе […] Вот край, гавань и конец» (ПЗ I, 338—339).

У цілому багатомовна лексика, що визначає *ціль* і *засіб досягнення* блаженного життя (*quies, quiescere, otia* / ἀπραξία / почивати, покой, безпечность, тишина, спокойное сердце, сердечное веселіе), відсилає до вже згадуваної елліністично-латинської традиції, яка «теологізує» лексеми σχολὴ і *otium*, розглядаючи їх як передумову споглядального існування і прообраз позаземного «спочинку». Тут також вчуваються деякі нотки, типові для ісихазму, метою якого, як ми пам'ятаємо з III розділу, є досягнення внутрішнього спокою [ἡσυχία] або «миру серця» [καρδιακὴ ἡσυχία]. Специфічним для цієї духовної течії є особлива увага, яка надається «безтурботності» [безпечность] і «спокоєві» [покой; *quies*], в авторів ісихастської школи (Йоана Ліствичника, Макарія та Діадоха) ці два терміни переважають над терміном стоїчного походження *apatheia* [306] в описі душі, готової до споглядання (Hausherr 1958): «О жизнь *безпечна*! О драгїй *покой*! Ты дражайшїй мнѣ всяких вещей» (ПЗ I, 411, курсив мій, МГБ) [307].

Як ще одне підтвердження цього впливу слід розглядати лист, написаний М. Ковалинському в березні 1763 р., в якому Сковорода говорить про свою недовіру до *apatheia* стоїків, протиставляючи її *tranquillitas seu quies* [308], дарованій Господом [ὁ Κύριος], з натяком на Йн. 14:27 (*pacem relinquo vobis*):

> Fortunatus ille, qui motibus his vacuus est. Nam talis tranquillitatem seu quietem animi habet, quam Ὁ Κύριος carissimis suis discipulis donat […] Ubi enim spes, ibidem timor, morbus etc. Ergo, inquis, cum Stoicis postulas tu sapientem prorsus ἀπαθέα [309] esse? Imo vero sic stipes erit, non homo. Restat igitur, ut ibi sit beatitudo, ubi moderatio, non ubi affectuum vacatio (ПЗ II, 282).

---

[306] Сенека, *De vita beata,* 4, 5; *De tranquillitate animi,* 14, 1; Філон, *Quod deus immutabilis sit*, 71; Климент, *Stromata,* 7, 1, 3 (Bardy 1939, coll. 727—728).

[307] Слід зауважити, що, крім ἡσυχία, найчастіше вживаним серед ісихастських авторів терміном є євангельське ἀμερίμνος (Мт. 28:14) [див. Hausherr 1958], яке церковнослов'янською перекладається як «безпечальный».

[308] Слід зауважити, що *tranquillitas* є терміном, з допомогою якого, починаючи від Касіяна, латинський світ перекладає грецьке *apatheia* (Špidlík 1985, 242). Для Августина *tranquillitas* є синонімом vacatio: *Vacatio enim spiritualis tranquillitas est cordis* (*Sermo* 270, 5, PL XXXVIII, 1242).

[309] Іонічну форму ἀπαθέα спостерігаємо лише в Геродота (*Historiae*) і Стобея (*Anthologium*, III, 1, 116). Слід зауважити, що з III книги *Anthologium* походить також максима «Ἐπικούρου. Χάρις τῇ μακαρίᾳ Φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα» (III, 17, 22), наведена Сковородою в діалозі «Брань архистратига Михаила»: «Не утерплю приписать тут пресладких Епикуровых слов сих: Χάρις τῇ μακαρίᾳ Φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα» (ПЗ II, 77).

Тут відчувається типова для латинського світу недовіра до можливості повного усунення пристрастей. Зокрема, заувага з приводу «нелюдської» нечутливості *безпристрасного* індивіда [*sic stipes erit, non homo*] майже дослівно повторює рішуче Ієронімове засудження Евагрія: «περί ἀπαθείας quam nos impassibilitatem vel imperturbationem possumus dicere; quando nunquam animus nullo perturbationis vitio commovetur: et ut simpliciter dicam, vel saxum, vel Deus est» (PL XXII, 1151).

Підтверджуючи суто «ісихастський» субстрат лексики, яка описує час співпричастя з божественним, сковородинське неприйняття *apatheia*, крім того, суголосне з глибоко *динамічною* організацією опрацьованої філософом космологічної системи, в якій переважає ідея поступу створіння у напрямі до стадії подоби. Як ми згадували в попередньому розділі, зупинка руху фактично збігається із зупинкою поступу створіння в напрямі до Бога, тоді як справжній спокій полягає у вічній *епектазі* прагнення Бога (ἀεικινησία Максима Сповідника). Це проектується на тло проходження неоплатонічними ступенями (з його невтомним чергуванням систолічних та діастолічних рухів), а крім того, підтверджує теорії Григорія Ниського і Максима Сповідника щодо неможливості того, щоб створіння могло коли-небудь досягти ситості і зупинитися у своєму бігу до нескінченного Бога.

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ЕПІКУРЕЇЗМ СКОВОРОДИ І ТЕОЛОГІЗАЦІЯ *OTIUM*

Різношарова, строката картина джерел, які живлять сковородинську теорію *otium*, ще більше ускладнюється через вживання частини лексики, відзначеної нами вище, у XXX творі (1780 р.) з поетичної збірки «Сад божественных пѣсней», присвяченому християнізації Епікура. За словами автора, «спокій» [покой], що його пропонує «скеля» [камень твердый] з Євангелія, фактично близький до епікурейського вчення про насолоду [сладость][310]:

Ах, утѣха и радость! О сердечная сладость! […]
Жив Бог милосердый, я его люблю.
Он мнѣ камень твердый, сладко грусть терплю.

[310] Щодо розгляду епікуреїзму в Сковороди див. Іваньо 1972; 1983 і Пилип'юк 2008а. Сковорода дає визначення епікурейського вчення у трактаті *Silenus Alcibiadis*: «[…] учил своих Друзей Епикур, что жизнь зависит от сладости» (ПЗ II, 6). Це не відступає від визначення, даного Еразмом в діалозі *Epicureus* («Ille [Epicuro] felicitatem hominis collocat in voluptate, eamque vitam iudicat beatissimam, quae plurimum habeat voluptatis», *Colloquia familiaria*, LXIII), чи Климентом Александрійським у *Stromata* (II, 20, 119—121), причому обидва автори були йому добре відомі. Про Еразма як джерело епікуреїзму Сковороди див. Ушкалов і Марченко 1993, 74. Ще одним джерелом, з якого Сковорода міг почерпнути певні базові знання про епікурейську систему, є ідеї Г. Кониського (поміркованого прихильника Епікура), який був його викладачем філософії в Києво-Могилянській академії з 1746 до 1751 р. (див. Кашуба 1979).

Он жив, не умирая, живет же с ним живая
Моя и душа […]
Хочеш ли жить в сласти? Не завидь нигдѣ.
Будь сыт з малой части, не убойся вездѣ.
Плюнь на гробныя прахи и на детскія страхи;
Покой — смерть, не вред.
Так живал аѳинейскій, так живал и еврейскій
Епикур Христос (ПЗ I, 89).

Проекцію епікурейського вчення в «ісихастському» сенсі бачимо також у перекладі *De tranquillitate animi* Плутарха (1789 р.). В одному з коментарів до тексту український філософ захищає Епікура від нападів Плутарха, вбачаючи в культі *otium* [праздность] ще одну точку контакту між епікурейством та євангельським посланням: «Язвит Епикура. Ненавистію помрачен, не хотѣл раскусить сладости сокровенныя в сем Епикурском словѣ. Нѣт святѣе сего слова. Природѣ послѣдовать, могти несть Чин, найтить в праздности сладость есть тожде […]» (ПЗ II, 205)[311].

Йдеться, як можна легко зауважити, про «теологізацію» *otium* з допомогою схеми, яка, згідно з патристичною екзегезою Пс. 45:11, тлумачить вчення про насолоду як похвалу часові, присвяченому *inventio veritatis*. Під цим оглядом сліди християнського переосмислення епікурейського *otium* бачимо вже у Григорія Назіанзина (*Oratio 2*, PG XXXV, 413a-c, 416a), Йоана Золотоустого (PG LXI, 188; PG LIX, 363) [Schmid 1984, 182—183][312] і в цілій ренесансній традиції християнського епікурейства (Garin 1959; Saitta 1928, 55—56), до якої, схоже, належить, не вирізняючись нічим принципово новим, також позиція Сковороди[313].

Деінде, за взірцем «вічного свята» Плутарха, метафізичне перетворення епікурейського *otium* виливається у розуміння часу як «абсолютного теперішнього», яке передвіщає вічність, виступаючи у *цьому* житті передсмаком майбутнього есхатону.

У вже згаданому трактаті *Silenus Alcibiadis* заклик Марціала «жити сьогоднішнім днем», «Sera nimis est vita crastina. Vive hodie» (*Epigrammi*, I,

---

[311] Слід зауважити, що в тому самому перекладі «праздность» передає термін Плутарха ἡσυχία: «[…] но не терпящих празности» [ἡσυχίαν ἄγειν, *De tranquillitate animi*, 466a] (*там само*). Поняття *otium* в Епікура було засуджене Плутархом також в *Quaestiones convivales* (655c): «τὴν Επικούρου σχολὴν».

[312] Згідно зі Шмідом (*там само*), у *De baptismo Christi* Золотоустого (PG LIX, 393) образи церков як «бухт» [λιμένας ἐν πελάγει], в яких душа, переслідувана внутрішніми бурями, може тішитись «доброю погодою» [γαλήνη], має епікурейське походження. Див. вище вжиток тієї самої системи образів в епіграмі Сковороди «Inveni portum Jesum…»

[313] Про цей аспект епікурейського вчення див. у Grilli 1953 і в Сенеки, *Epistulae* 68, 10 («Otium, inquis, Seneca, commendas mihi? Ad epicureas voces delaberis. Otium tibi commendo, in quo maiora agas et pulchriora quam quae reliquisti») та Плінія Старшого, *Naturalis historia* 19, 51 («Epicurus otii magister»). Про епікурейство Середньовіччя і доби Відродження див. у Saitta 1928; Garin 1959; Cassirer 1974 [1927[1]]; Jones 1989.

15), Сковорода зі звичною свободою приписує Сенеці та епікурейському вченню про насолоду: «Горатїус то же, что Епикур, мыслит: *Nec dulcia differ in annum* […] И что Горацїй сказал: Сладости не отлагай, то Сенека протолковал: жизни не отлагай. *Sera nimis est Vita crastina. Vive hodie*» (ПЗ II, 6)[314]. Ця особлива інтерпретація епікурейської настанови постає ще виразніше у вже цитованій епіграмі, присвяченій Христу-Епікуру, яка відкривається похвалою теперішньому моментові з *Anthologia Palatina* (11, 51): «Τῆς ὥρας ἀπόλαυε ταχὺ πάντα γηράσκει Εν θέρος ἐξ ἐρίφου, τρηχὺν ἔθηκε τράγον»[315] [Наслаждайся дней твоих, все бо вмалѣ старѣет. В одно лѣто из козленка стал косматый цап] (ПЗ I, 89). Йдеться про типовий аспект ренесансного *revival* Епікура: згідно з О. Крістелером (Kristeller 1953, 318), епікуреїзм Фічіно, наприклад, виражається у насолодженні теперішнім життям, яке, будучи «абсолютним теперішнім», набуває споглядальних конотацій.

Те «сьогодні» [*hodie*; день], яке може, за словами письменника, принести людині щастя, не є, звісно, *відокремленою* миттю, яка разом з безліччю земних миттєвостей утворює «гібридну» єдність історичного часу. Перед нами, навпаки, преображення природного часу через участь у христологічному взірці: як душа, що уподібнюється до Бога, він стає дзеркалом понадісторичного часу, втрачаючи всі діалектичні зв'язки з іншими частинами діахронічного ланцюга, розтягуючись у *motus perennis*, який скасовує *щоденне* чергування *otium* і *negotium*.

Замкнене і завершене, немов сфера у неоплатоніків, поняття *otium* у Сковороди живиться вічно вільним від будь-якої турботи *абсолютним* «сьогодні», що супроводжується баченням Бога, і таким чином дає змогу наперед, ще на землі насолодитися божественними таємницями: «[…] готовое к снисканію Правды Божія: «Упразднитеся и разумѣйте»» (ПЗ I, 446).

У процесі утвердження цих змістів думка Сковороди проходить, як це завжди буває у його текстах, крізь призму вельми різнорідних джерел — свідченням чого є багатомовна розмаїтість квазісинонімів, вжитих для опису споглядального *otium* — об'єднаних належністю до спільного неоплатонізуючого тла. «Розгадування» камінчиків цієї напрочуд синкретичної мозаїки є, можливо, однією з незліченних історичних видозмін тієї «забави» — розваги і заняття, якому можна присвятити все життя — з якої почалося і якою так промовисто завершується наше обговорення.

---

[314] Натяк, що лежить за «епікуреїзованою» цитатою, стосується, найімовірніше, максими XIV з *Gnomologium Vaticanum Epicureum* — наведеної також Стобеєм (*Anthologium* XVI, 28) і Плутархом (*Non posse suaviter vivi secundum Epicurum*, 1104e) — яка закликає діяти вже сьогодні, не відкладаючи нічого до «слушної нагоди». Нею надихається аналогічне твердження Горація в *Carmina* II, 16, 17—25: «Laetus in praesens animus quod ultra est oderit curare».

[315] Правильна версія епіграми звучить так: Τῆς ὥρας ἀπόλαυε παρακμάζει ταχὺ πάντα γηράσκει θέρος ἐξ ἐρίφου τρηχὺν ἔθηκε τράγον. Про належність цих віршів до *Palatina* див. Чижевський 1942, 186.

ВИСНОВКИ

Наприкінці нашої розвідки настав момент сформулювати певні висновки і з'ясувати, чим саме Сковорода завдячує процесові християнізації, якому патристична думка піддала неоплатонічний світогляд. Образ думки і мови Сковороди, який постає у нашому дослідженні, це образ динамічної цілості, в якій переважають засади *панхронічного* синтезу різноманітних культурних стимулів і духовного *поступу* в напрямі до Бога як взірця вертикальної структури космосу.

Етапи, які структурують наближення вірного до трансцендентного Першопочатку, відповідають, як видно з нашого аналізу, тричастинному поділові, передбаченому теологією східної Церкви: *praxis*, що включає в себе боротьбу проти Лукавого і усунення пристрастей, відповідальних за гріх; *gnosis*, що дозволяє вловити Трансцендентне шляхом аналогії, через сліди і знаки, залишені у тому, що є іманентним; *theoria*, або споглядання Бога, потенційні апорії якого ми показали через аполог з трактату *Silenus Alcibiadis*.

Рішення проаналізувати структуру думки Сковороди на фоні можливих залежностей і контамінацій з боку авторів, яких він, за визнанням самого філософа та його друга і біографа М. Ковалинського, найбільше любив (Климента Александрійського, Оригена, каппадокійців та Максима Сповідника), спонукало нас спроектувати на це текстуальне тло, глибоко просякнуте ідеями християнського платонізму і неоплатонізму, розвинуту українським мислителем систему. У багатьох випадках це дозволило нам витлумачити розгортання шляху, розділеного на *praxis*, *gnosis* і *theoria*, як варіант тріадичного руху, опрацьованого неоплатонічним вченням, у якому Єдине виходить із себе, просуваючись у напрямі до крайніх відгалужень матерії, а потім повертається до себе, відновлюючи первісну єдність.

У коливанні між джерелом випромінювання, де Буття максимально стиснене, та зовнішніми ступенями, де воно розпорошене в онтологічно нижчій дійсності, полягає *драма* християнського життя, яке розривається між полюсом віддалення від Бога — демонічна спокуса, гріх, проаналізовані у частині, присвяченій праксису — і полюсом поступового набли-

ження до нього як до об'єкта своєї любові: пізнання себе і створеного світу, себто *gnosis*, і споглядання, тобто *theoria*.

Ця онтологічна модель, в якій матеріальна дійсність становить спотворений і загадковий відбиток нематеріального Першопочатку, дозволила нам показати аналогічний характер пізнання у Сковороди і цікаву систему відповідностей, що встановлюється між *філософією* і *писанням* (*gnosis* та *poiesis*): якщо божественний Логос випромінюється в каркасі матеріального космосу — згідно з архітектурною метафорою, не раз вжитою письменником — метою філософії є розшифрувати божественне слово, *поширюючи* його. Поширення або *перекодування* є прерогативою людської *poiesis*, яка, в типовій для неоплатонізму системі недомовок і натяків, являє собою випромінювання божественного Логоса. Отже, людська творчість є ще однією формою посередництва між матеріальним і духовним космосом.

Утім, *християнськість* Сковороди, порівняно з неоплатонічною моделлю, відзначається запереченням будь-якої залишкової ідентичнісної спокуси через застосування категорії духовного *поступу*. Якщо у неоплатонізмі шлях виходу і повернення Єдиного є необхідним рухом, а тотожність з божественним дана *a priori* у природі душі, то в світогляді Сковороди повернення створіння до Бога — і віддалення від Нього — є наслідком вільного вибору. Індивід відповідальний за гріх, якщо він не підкоряється Богові (що представлено в *кінетичному* сенсі метафорою викривлення «шляху життя»), і так само відповідальний за власний духовний прогрес, якщо вирішує *мігрувати* з виміру розпорошеного зовнішнього світу до виміру максимального стиснення в межах свого «я».

Подібним чином душа містить у собі спотворений — хоча й не ідентичнісний — образ божественного: вона не є Бог, та все ж має здатність прийняти Його, долаючи відстань між стадією образу і стадією подоби через центротяжний рух, передбачений категорією духовного поступу. Згідно з проілюстрованою нами висхідною схемою, *повернення* речей до Бога відбувається у боротьбі, в якій душа протистоїть *центробіжній* напрузі, створеній Лукавим; на інтроспективному шляху, який з вулиць, де блукають нечестиві, провадить її до дому «я»; у герменевтичному процесі, який вбачає в Бозі розв'язання загадки, що її задають земні знаки; і, врешті, в уподібненні поділеного часу історичного виміру до неподільного часу понадісторичного виміру через вічне розширення святкового *otium*.

Категорія духовного *поступу* є ключовою також у випадку аполога з трактату *Silenus Alcibiadis*, де вона проясняє позірні суперечності безкінечно повторюваного напруженого руху. Стремління волі до Бога, яке саме по собі не може вдовольнити жаги пізнання у вірного, оскільки воно нескінченне, є не лише умовою, яка дозволяє пізнати Бога, але й засобом та джерелом цього пізнання, адже воно є любов. Таким чином, тут

маємо суттєвий збіг між предметом пізнання, Богом-любов'ю, і формою пізнання, любов'ю до Бога, яка виражається у волі пізнати Його.

Наголошуючи на існуванні в кожній з цих фаз аналогій, також текстуальних, між думкою Сковороди і авторами неоплатонічного напряму, згаданими вище, ми не вдавалися до пошуку відповідностей системного типу. Адже усвідомлюємо, що метод, використаний українським письменником у виборі і ресемантизації своїх джерел, ґрунтується на критеріях свободи, що погано узгоджується з тотальною раціоналізацією. Крім того, ми розуміємо, що застосування категорії неоплатонізму в юдео-християнській інтерпретації недостатнє, щоб вичерпно описати обшир інтелектуальних стимулів, які, завдяки насиченому, динамічному життєвому шляху Сковороди, зливаються в річищі його творчості.

Джерела різних епох і авторів (*in primis* Біблія, античність, гуманізм і культура українського бароко) співіснують тут біч-о-біч, *синхронізовані* в еклектичну «мозаїчну» текстову структуру, що постає крайнім втіленням *concordia discors* барокової доби. З цієї причини немає сенсу, гадаємо, шукати тут сліди *окремих* авторів (Сковорода і Платон; Сковорода і Августин тощо), натомість продуктивнішим здається, як у випадку нашого дослідження, висвітлити те, чим Сковорода завдячує цілим культурним світоглядам, що виникли переважно в межах неоплатонізуючого напряму.

Константою, яка щоразу виявляється за подеколи туманним покровом світогляду, схильного вбирати і засвоювати найрізноманітніші культурні вектори, є, як ми вже говорили вище, образ світу, в якому переважає вертикальна/центротяжна орієнтація, що передбачає можливість *повернення* речей до Бога, кінцевої мети *вільного* руху створінь.

Ще один об'єднувальний елемент дає нам мовне оформлення діалогів Сковороди, в якому, як ми не раз мали нагоду показати, ключову семантичну функцію відіграє біблійний гіпотекст. Як маркокосмос, проявом феноменів якого він є, мікрокосмос тексту теж глибоко просякнутий божественним Логосом (біблійне слово), який, за схемою, передбаченою християнізованою космологією «Тимея», стає активною складовою його архітектури. У такий спосіб Сковорода включає також свій текст, однією з головних підвалин якого є Біблія, у нисхідний ланцюг, який від Істини — Бога, *прототворця* — доходить до окремих творців, серед яких є також філософ і *письменник* Сковорода. Таким чином текст, сума окремих *logoi* як відбиток всесвітнього *Логоса*, підноситься з горизонтальної осі історичного часу, щоб долучитись до вертикального часу вічності.

Намір пройти текст-Всесвіт Сковороди від одного кінця до іншого робить нас, у певному сенсі, подібними до анахорета, описаного в трактаті *Silenus Alcibiadis*: ми весь час натикаємося на відбитки Бога у відчутному космосі, але не можемо охопити всю множинність цих еманацій в одних культурних рамках. «Забава», яка криється у цьому процесі, є, мабуть, одним з тих посмертних дарів, що їх залишив для нас Сковорода.

SUMMARY

The book presents a comprehensive overview of Skovoroda's contribution to Christianized Neoplatonism and Byzantine ascetic literature. Central to my analysis is the complex relationship between Neoplatonic theology and patristic mysticism. Skovoroda's textual and philosophical universe, I suggest in the Introduction, can be conceptualized according to the tripartite division, originated within Eastern Christian spirituality, of Christian life into *praxis*, *gnosis* and *theoria*. *Praxis* (i.e. action) is the struggle against sin and temptation, whereas *gnosis* includes both self-knowledge and knowledge of the objects of the world. The latter is a task that can be performed only by a purified mind, hence its positioning after *praxis* in the path to spiritual perfection. *Theoria*, or contemplation of God, represents the final step of this ascension path.

Each of these stages in the path to spiritual perfection can be read as a Christianized variant of the general principles behind Neoplatonic mysticism, as for the latter reality can be divided between the invisible world and the phenomenal world, the former containing the transcendent One from which an eternal essence (νοῦς) emanates, which, in turn, produces the world-soul. As for Skovoroda — who is following Byzantine theology — men ascend to God after gaining knowledge of themselves and the macrocosm as an image (εἰκών) of the Creator, of which they are a temporal emanation, thus according to Neoplatonism each lower stage of being is united with the «One» by all the higher stages, and receives its share of reality only by transmission through them. All derived existence, however, has a longing for the higher, and bends towards it.

Skovoroda's ontological system, I go on arguing in the Introduction, can thus be described through the image of two pyramids inscribed upside down one into the other. The latter is an elaboration of Nicholas of Cusa's «paradigmatic image» (*figura paradigmatica*) as it emerges from his 1442 treaty *On Surmises* (*De Coniecturis*) and it was later used by Jesuite Athanasius Kirchner in 1650. The upside down pyramid represents the descent of God into the material world — from *unitas* to *alteritas* – by means of his Logos (Christ). The vertex of this pyramid disappears into the basis of the second pyramid, which

represents the ascension of the material world to God — from *alteritas* to *unitas* — and its simultaneous participation in his essence, through the mediation (the *Incarnation*) of the Logos-Christ.

Although Neoplatonic in its essence, key to Skovoroda's *Weltanschauung* is the idea of the free, volitional nature of the process by which Christians progress from a condition of separation from God (i.e. sin and tempation) to one of mystical union with God (*theoria*). In fact, while Neoplatonic thought postulates the *a priori* divine nature of the human soul (thus making the return of the soul to the One a necessary process), its Christianized version emphasizes the analogical traits of the relationship between God and its creatures. The latter shall reach the condition of identity — what theologians would define as ὁμοίωσις — by going through all the three stages of *praxis*, *gnosis* and *theoria*. Central to Patristic anthropological speculation is indeed the idea that man has been created «in God's image and after his likeness» («κατα τόν εἰκών καί καθ'ὁμοίωσιν», as in *Gen.* 1, 26) and that each creature is endowed with the ontological possibility to regain this original stage through the vivifying and transforming experience of Christian life.

The Introduction offers a concise account of Skovoroda's biography and educational background. Skovoroda's education is vital to understanding of his theological and literary growth and it is given full treatment in this chapter. In particular, my critical efforts are directed at demystifying the «romantic» myth of Skovoroda as a «people's» philosopher («народный философ») — a myth that G. Špet had started to debunk as early as in 1920s — while stressing his prolonged and intense contacts with the upper classes of Sloboda Ukraine and the peculiar «aristocratism» underlying his world-view. The latter can be aptly epitomized by Shevelov's idea of Skovoroda as a writer *für weniger als Wenige* («for less than a few»).

The first chapter is a summary of scholarly editions and critical literature, whose main aim is to get the public acquainted with the multifarious — and often puzzling — universe of *Skovorodiana*.

The second chapter sets the stage for my main argument — i.e. that Skovoroda builds his theological system around the triadic sequence of *praxis-gnosis-theoria* — as it proceeds to examining Skovoroda's representation of the devil as a "thief of thoughts" («Дїавол, украв у Человѣка добрую мысль…»). Found mainly in the mystical *visio* «Bran' Archistratiga Michaila so Satanoju», the latter image reflects the influence of Origen's notion of the intellectual nature of temptation (*Homilia in Numeros, De principiis, Homilia in Jesum Nave*). Accepted by Evagrius (*De malignis cogitationibus*) and the Desert Fathers (Athanasius, *Vita Antonii*), the idea that Satan can penetrate inside human souls through «evil thoughts» (πονηροί λογισμοί) became widespread in all the Christian East. Following in the steps of this ascetic tradition, Skovoroda provides us with a compelling image of the Christian as the one who struggles by means of discernment (i.e. opposing «good thoughts» to the «evil

thoughts» coming from the Devil) to preserve a unity of identity while resisting the demons' lure toward division. For the path to spiritual perfection it is indeed a progression from *alteritas* to *unitas*.

Moreover, the depiction of demonic activity in merely «privative» terms, epitomized by the metaphor of theft (which, in its turn, derives from Origen's symbolic exegesis of the parable of the Good Samaritan), points to the Patristic conception of Evil as a *privatio boni*, i.e. as something devoid of any autonomous ontological status. In Skovoroda's universe, the Devil can only exist as Tertullian's *simia Dei* (божья обезьяна), as imitation (μίμησις) but not as creation (ποίησις).

The third chapter analyzes the coincidence between *praxis* and *gnosis* and its ascetical background: being vigilant against Satan's attacks is a synonym of looking into oneself, according to the Patristic exegesis of the Deuteronomic injunction "Πρόσεχε σεαυτῷ" (Внемли себѣ; take heed to thyselves). The latter is the basis to Basilius' homily *Homilia in illud. Attende tibi ipsi* (PG XXXI, 1734—1744) and is often used by the Greek fathers as an *incipit* for their homilies. Skovoroda's repeated exhortations to «stand upon Habakkuk's watch» (стань на стражѣ со Аввакумом) and become an "Observer" (обзерватор) thus hint to a conceptual overlapping between the speculative activity of *gnosis* (i.e. self-knowledge) and the ascetic practice of «vigilance» (φυλακή) and spiritual sobriety (νῆψις) as an antidote against the «evil thoughts». For instance in John Climacus' *Ladder of Divine Ascent* we find an invitation to close the doors of one's soul to the lures of the world and become a «watcher» (Ἀποκαμὼν ὁ σκοπὸς), whereas Basilius' homily *Homilia in illud. Attende tibi ipsi* prompts Christians to both take heed of themselves and watch themselves from every corner (πανταχόθεν σεαυτὸν περισκόπει). As for the Greek Fathers, practical virtues are the gateway to intellectual virtues (ἀρεταί διανοητικαί): «πρᾶξις γὰρ θεωρίας ἀνάβασις».

In this chapter, great emphasis is also given to Skovoroda's classification of capital sins and its dependence on Evagrius' and John Climacus' ascetic treaties. In particular, the philosopher's unorthodox conception of «уныние» (melancholy) and its semantic equivalents (тоска, скука) as being the main source of sin testifies to his strong ties with the ascetic tradition that places in the «demon of Sloth» (δαίμων τῆς ἀκηδίας, i.e. spiritual or emotional apathy) the origin of man's flight from the Divine Good. In this respect, one should not forget that for Evagrius Sloth (i.e. the Desert's Father *daemon meridianus*, «noonday demon») is «the most troublesome» of all his eight «evil thoughts».

The fourth chapter takes into account the interrelation between self-knowledge and the knowledge of God, while suggesting that the process of knowing oneself can be conceptualized as a kinetic tension between the outside (represented by such symbolic places as the street, the market, the outer planets) and the inside. The latter coincide with the biblical and patristic image of the «house of the soul». This spatial antagonism originates from a Neoplaton-

ic exegesis of such biblical episodes as the parable of the Prodigal son or the exorcism of the Gerasene demoniac (*Luke* 8, 26—32) in terms of the «return» of the soul to God after its sinful wanderings in the material world. In particular, Skovoroda's idea that the healing of the Gerasene demoniac is actually a return to the «house of the soul» («возвратися в дом твой») has a parallel in Gregory the Great *Morales* («redeat ad mentem suam»). Far from being a form of philosophical skepticism (as it is the case for such thinkers as Cornelius Agrippa or Ivan Vyšens'kyj), Skovoroda's refusal of the knowledge of the outside world participates in the wider movement known from the Middle Ages as Christian Socratism: Skovoroda does not dismiss science *per se*, but the idea of its ontological priority over self-knowledge.

The fifth chapter examines the opposition between sensation and ideas, and interprets it as a manifestation of a broader dualism between sign and signified. The latter is typical of Byzantine aesthetic as for the Christian East material reality is interspersed with «signs» bearing a *trace* (the Patristic notion of σφρηγίς, or «sigillum») of their Prototype. True knowledge of the macrocosm is a process of mediation between God's truth and the phenomenal world, which, according to Neoplatonic ontology, is a diminished reflection of the One. On the other hand, as the world is created through the Word (the divine *Logos*) it is through the Word that it can return to its divine source. Hence Skovoroda's coincidence between poetry (writing) and philosophy: as Christ-Logos mediates between men and God, thus the poet-philosopher mediates between divine and human Logos, by disclosing through poetic activity (the incarnation of *Logos*) what he saw in his philosophical search for God (the intuition of *Logos*). Moreover, as innumerable quotations from the Bible play a key «architectural» role in most of Skovoroda's works, we can go as far as saying that the philosopher's texts are a reflection of the macrocosm in that they also actively participate in the Divine *Logos*.

The sixth chapter analyzes the infinite nature of man's ascent to God and its relation to the Patristic notion of «ἐπέκτασις» (i.e. «tension forwards»), which was first formulated by Gregory of Nyssa (*Vita Mosis*, *In Canticum*) and Maximus the Confessor (*Capita theologica*). According to the two Fathers, as God is infinite and ungraspable, movement itself is the only way for men to reach their Creator. This paradoxical principle — whose roots lie in the same idea of apophatic theology — is best exemplified in the treaty *Silenus Alcibiadis.* In the well-known anecdote about a monk trying for all his life to catch a bird and never succeeding in his task, the use of the term «забава» (leisure) in order to define the monk's activity is symptomatic of the positive connotations of the ideas of «movement» and «progression» (the Greek προκοπη). Thus according to the ascetic interpretation of St. Paul's *Letters to the Philippians* («Not as though I had already attained, either were already perfect: but I follow after») as an invitation to endless self-improvement in the exercise of Christian faith, progression appears as the core of authentic spiritual growth.

Those who want to be perfect have to endlessly pursuit perfection, or, as Athanasius' *Vita Anthonii* puts it, «Christians start all over again everyday» (καθ' ἡμέραν ὡς ἀρχόμενοι; cotidie initiantes). In this respect, one should not forget that in Skovoroda's parable «Пустынник (...) *каждый день* (…) всходил в пространный вертоград». The parable thus establishes a complex relationship between Maximus' «eternal movement» (ἀεικινησία), Origen's condemn of κόρος (spiritual replenishment, or saturation) and the aforementioned idea that «уныние» (spiritual apathy) is what separates men from God, as it represents an interruption in the sempiternal movement to perfection. As in Plato's *Symposium* and Renaissance Neoplatonism the «force» that drives men towards God, bounding the universe together, is Love: «Душа есть MOBILE PERPETUUM — движимость непрерывная. Крила ея есть мысли, мнѣнія, совѣты; она или желает чего, или убѣгает от чего; желая, любит, убѣгая, боится». Again, that of the «erotic» nature of knowledge is one of the key formulations of Byzantine theology.

The seventh chapter examines the plurilinguistic lexicon used by Skovoroda in order to define the time devoted to the pursuit of God (глум, забава, праздность, otium, σχολή). Here I give an overview of the «theologization» of the «pagan» concepts of σχολή and *otium* by Patristic thought while pointing to the patristic exegesis of *Ps.* 45, 11 «Vacate et videte quod ego sum Deus» (Оупразднитесѧ и разумѣйте якѡ азъ есмь Бг҃ъ) as the theoretical basis for the Christian rethinking of *otium* and σχολή in contemplative terms. From the Byzantino-Slavic East this very idea of *otium* as a means to gain access to higher truths (St. Augustin's *vacate ad inventio veritatis*) spread to the medieval West as it is also testified by Jean Leclerque's seminal study on «*otia monastic*».

Skovoroda's *zabava* is indeed an «exercise» (in the sense implied by Greek ἄσκησις: from ἀσκέω «to exercise oneself») aimed at the joyful and endless contemplation of the «One» (Начало). Moreover, as according to Christianized Neoplatonism «time» is the «distance» (διάστημα) placed between man and God, the leisure (праздность) that men experience in devoting their earthly life to the pursuit of God anticipates the eternal feast (праздник) in which creatures will be allowed to contemplate supernal realities. In this respect, the para-etymological interpretation of Christ's name as «праздность» — whose Philonian and Erasmian background has been thoroughly investigated by L. Ushkalov and O. Marchenko — discloses the deeper value of *otium* as a peculiar *imitatio Christi*.

Thus the organization of the book logically progresses on the ascendant, leading us from the topic of the rejection of Satan, to the struggle against sin, to knowledge of self, to knowledge of the world, to knowledge of God and, finally to the pursuit of leisure (*otium*). With a Skovorodian touch — that I hope the reader will be pleased to detect — the culmination occurs in the seventh chapter. While coming upward to a Sabbath, we also come full circle.

ДЖЕРЕЛА*

Г.С. Сковорода. *Наркисс. Разглагол о том: Узнай себе* // Библиотека духовная, содержащая в себе дружеские беседы о познании самого себя. Санкт-Петербург: Издание Академии наук, 1798.

Г.С. Сковорода. *Начальная дверь ко христианскому добронравию* // Сионский вестник, 1806, 3, с. 156—179.

Г.С. Сковорода. *Беседа, нареченная Двое. О том, что блаженным быть легко*. Москва: Издание Московского попечительного комитета «Человеколюбивого общества», 1837.

Г.С. Сковорода. *Дружеский разговор о душевном мире*. Москва: Издание Московского попечительного комитета «Человеколюбивого общества», 1837.

Г.С. Сковорода. *Убогий Жайворонок. Притча*. Москва: Издание Московского попечительного комитета «Человеколюбивого общества», 1837.

Г.С. Сковорода. *Брань архистратига Михаила со Сатаною, о сем: легко быть благим*. Москва: Издание Московского попечительного комитета «Человеколюбивого общества», 1839.

Г.С. Сковорода. *Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д.И. Багалеем. Юбилейное издание (1794 – 1894 г.)*. Харьков: Типография губернского правления, 1894.

Г.С. Сковорода. *Собрание сочинений Г.С. Сковороды. С биографией Г.С. Сковороды М.И. Ковалинского, с заметками и примечаниями В. Бонч-Бруевича*. Санкт-Петербург: Типография Б.М. Вольфа, 1912.

Г.С. Сковорода. *Твори у двох томах* / упоряд. І. Табачніков, І. Іваньо; відп. ред. Д. Острянин. Київ: Вид-во АН УРСР, 1961.

Г.С. Сковорода. *Повне зібрання творів у двох томах* / ред. кол. В.І. Шинкарук, В.Ю. Євдокименко, Л.Є. Махновець, І.В. Іваньо, В.М. Нічик, І.А. Табачников. Київ: Наукова думка, 1973.

Г.С. Сковорода. *Повна академічна збірка творів* / за ред. проф. Леоніда Ушкалова. Харків; Едмонтон; Торонто: Майдан, Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011.

Skovoroda Online Concordance. http://www.arts.ualberta.ca/~ukr/skovoroda/NEW/texts.php?glang=.

---

* **Використані скорочення:** PG — J.P. Migne. Patrologiae cursus completus: series graeca. Paris, 1857. PL — J.P. Migne. Patrologiae cursus completus: series latina. Paris, 1865. ТОДРЛ — «Труды отдела древнерусской литературы».

Література про Сковороду

В. Аскоченский. *Григорий Савич Сковорода* // Киев с древнейшим его училищем Академиею. Киев, 1856, с. 129—140.

Д. Багалей. *Украинский философ Григорий Саввич Сковорода* // Кіевская старина, 1895, № 2, с. 145—169; № 3, с. 265—294; № 6, с. 272—300.

Д. Багалей. *Григорий Саввич Сковорода. Его учение, жизнь и значение.* [*Речь, произнесенная в публичном заседании Харьковского историко-филологического общества по случаю исполнившегося 29 октября 1894 г. 100-летия со дня смерти его*] // Сборник Харьковского историко-филологического общества, 1896, 8, с. 52—67.

Д. Багалій. *Український мандрований філософ Григорій Сковорода*. Харків: Державне видавництво України, 1926.

Ю. Барабаш. «*Знаю человека…» Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь*. Москва: Художественная литература, 1989.

М.Г. Бартоліні. *Дві редакції «Да лобжет мя от лобзаній уст своих» і «Убуждеся, видѣша славу его» як ілюстрація еволюційного шляху Сковородиної літературної мови: деукраїнізація та послов'янщення* // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Нова серія, 2014, XV, с. 156—184.

К.Е. Бендриков. *Г.С. Сковорода – выдающийся украинский философ и педагог* // Советская педагогика, 1951, 8, с. 43—58.

Е.С. Беркович та ін. (уклад.). *Григорій Сковорода: Біобібліографія*. Харків, 1972.

Т.А. Білич. *Світогляд Г.С. Сковороди*. Київ, 1957.

С. Бондар. *Езотерична нумерологія й есхатологія Г. Сковороди* // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / відп. ред. І.П. Стогній; упоряд. С.Л. Йосипенко, Я.М. Стратій. Київ, 2003, с. 248—281.

В.Д. Бонч-Бруевич. *По поводу опубликования подлинного текста рукописи М.И. Ковалинского проф. Д.И. Багалеем в издании Харьковского историко-филологического общества* // Собрание сочинений Г.С. Сковороды. С биографией Г.С. Сковороды М.И. Ковалинского, с заметками и примечаниями В. Бонч-Бруевича. Санкт-Петербург: Типография Б.М. Вольфа, 1912, с. 43—49.

Ф.Ф. Бугайко, Т.Ф. Бугайко. *Г.С. Сковорода та його байки. До 150-річчя з дня смерті* // Молодь України, 1944, 7 грудня.

С. Вакуленко. *Definitio per metaphoras у Григорія Сковороди* // Пам'яті Григорія Сковороди. Матеріали наукової конференції / упоряд. Л. Ушкалов. Харків, 1998, с. 42—49.

І. Валявко. *Джерела містичного світогляду Григорія Сковороди: спроба наукової ретроспективи* // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність / відп. ред І.П. Стогній; упоряд. С.Л. Йосипенко, Я.М. Стратій. Київ, 2003, с. 96—121.

Г. Гесс де Кальве, И. Вернет. *Сковорода, Украинский философ* // Украинский вестник, 1817, 6, с. 106—131.

Л. Гнатюк. *Філософія слова Григорія Сковороди* // Українська мова, 2002, 1, с. 63—70.

І.П. Головаха. *Оцінка загальносвітоглядної позиції Г.С. Сковороди в історико-філософських дослідженнях* // Григорій Сковорода 250: Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження / упоряд. І.П. Стогній, П.Я. Шабатин. Київ: Наукова думка, 1975, с. 92—100.

І. Гузар. *Україна в орбіті європейської мислі: Від Григорія Сковороди до Тараса Шевченка*. Торонто, Львів, 1995.

І. Гузар. *Скриті джерела філософії Григорія Сковороди* // Ювілейний збірник наукових праць з нагоди 125-ліття НТШ і 50-ліття НТШ у Канаді / гол. ред. І. Гузар, В. Верига. Торонто, 1999, с. 48—65.

М.Ф. Даденков. *Г.С. Сковорода (1722 – 1794)* // Історія педагогіки. Київ, Харків, 1947, с. 193—195.

Я. Дмитерко. *О развитии материалистической философии на Украине* (*конец XVIII и начало XIX века)* // Вопросы философии, 1951, 3, с. 108—118.

О. Евецкий. *Замечание на статью г. Хиждеу «Григорий Варсава Сковорода»* // Молва, 1835, 36, 9, с. 151—154.

Ф. Єневич. *Суспільно-політичні погляди Г.С. Сковороди* // Пропагандист і агітатор, 1946, 4, с. 30—37.

В. Эрн. *Русский Сократ* // Северное сияние, 1908, 1, с. 59—69.

В. Эрн. *Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение*. Москва, 1912.

А.Я. Ефименко. *Философ из народа* // Книжки недели, 1894, январь, с. 7—30.

А.Я. Ефименко. *Личность Г.С. Сковороды как мыслителя* // Вопросы философии и психологии, 1894, 5, с. 419—444.

В.А. Жадько. Мовомислення як засіб самопізнання у вчені Г.С. Сковороди // Ноосфера. Збірник філософських праць, 2002, 2, с. 104—109.

П.І. Житецький. *Григорій Савич Сковорода та його філософський світогляд. Осібність його в сучасних йому течіях громадського життя та його літературний стиль* // Енеїда Котляревського в зв'язку з оглядом української літератури 18 ст. Київ, 1919, с. 28—41.

Ф.А. Зеленогорский. *Философия Григория Саввича Сковороды, украинского философа XVIII столетия* // Вопросы философии и психологии, 1894, 3, с. 197—235.

І.В. Іваньо. *Етика Сковороди і філософія Епікура* // Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI—XVIII ст.). Київ, 1972, с. 125—133.

І.В. Іваньо. *Проблеми жанрової специфіки філософських творів Г.С. Сковороди* // Філософська думка, 1972, 5, с. 84—92.

І.В. Іваньо. *Філософія і стиль мислення Г. Сковороди*. Київ, 1983.

Д.П. Кирик. *Г.С. Сковорода і грецька культура* // Антична культура і вітчизняна філософська думка. Київ, 1990, с. 35—47.

М.И. Ковалинский. *Житие Григория Сковороды, составленное другом его М.И. Ковалинским* // Кіевская старина, 1886, 16, с. 103—150.

Н. Костомаров, *Ответ на статью Всеволода Крестовского «Ходатайство Костомарова за Сковороду и Срезневского»* // Основа, 1861, 8, с. 1—14.

В. Крестовский. *Ходатайство Костомарова за Сковороду и Срезневского* // Русское слово, 1861, 8, с. 79—87.

М. Ласло-Куцюк. *Апофеоз світла у творчості Григорія Сковороди* // Слово і час, 1990, 3, с. 51—59.

М. Ласло-Куцюк. *Погляд Сковороди на космогонію і антична езотерична арифмологія* // Філософська і соціологічна думка, 1991, 10, с. 101—113.

М. Ласло-Куцюк. *Григорій Сковорода і священні числа античності* // Сковорода Григорій: Дослідження, розвідки, матеріали. Київ: Наукова думка, 1992, с. 344—354.

А.С. Лебедев. *Речь проф. А.С. Лебедева «Г.С. Сковорода как богослов»* // Кіевская старина, 1894, 12, с. 465—469.

В. Литвинов. *Філософські попередники Сковороди в Україні* // Сковорода Григорій: образ мислителя. Київ: Наукова думка, 1997, с. 165—173.

Ю. Лошиц. *Сковорода (Жизнь замечательных людей)*. Москва, 1972.

Ю.А. Луців. *Впливи давніх філософів і отців церкви на творчість Григора Сковороди*. Торонто, 1982.

А. Малинов. *Философские взгляды Григория Сковороды*. Санкт-Петербург, 1998.

О.В. Марченко. *Экзегеза у Григория Сковороды: некоторые аспекты изучения* // Вестник Харьковского университета, 1991, 354, с. 86—96.

В.Г. Маслович. *О басне и баснописцах разных народов, известие об их жизни, с некоторыми замечаниями на их басни и самыя басни оных*. Харьков: Типография Харьковского университета, 1816.

Л. Махновець. *Григорій Сковорода. Біографія*. Київ: Наукова думка, 1972.

Л.І. Мацько. *Концепція слова в творчості Григорія Сковороди* // Г.С. Сковорода: видатний філософ і просвітитель. Київ, 1994, с. 51—53.

О. Мишанич. *Григорій Сковорода у дослідженнях зарубіжних вчених-україністів* // На переломі. Літературознавчі статті й дослідження, Київ, 2002, с. 75—76.

О. Мишанич. *Григорій Сковорода. Труди і дні* // З минулих літ. Київ, 2004, с. 106—109.

В.М. Нічик. *До питання про схоластичність філософських курсів у Києво-Могилянській академії* // Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI—XVIII ст.). Київ, 1972, с. 54—74.

В.М. Нічик. *Філософські попередники Г.С. Сковороди у Києво-Могилянській академії* // Філософська думка, 1972, 2, с. 46—59.

В.М. Нічик (упоряд.). *Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI – XVIII ст.)*. Київ, 1972.

В.М. Нічик. *Г. Сковорода і етико-гуманістичний напрям у вітчизняній філософії* // Григорій Сковорода 250: Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження / упоряд. І.П. Стогній, П.Ю. Шабатин. Київ, 1975, с. 116—124.

В.М. Ничик. *Из истории отечественной философии конца XVII – начала XVIII в.* Киев, 1978.

В.М. Нічик. *Філософія в Київській братській школі* // Філософська думка, 1982, 2, с. 54—72.

В.М. Нічик. *Філософські попередники Г.С. Сковороди* // Філософська думка, 1985, 2, с. 69—80.

В.М. Нічик (ред.). *Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали*. Київ: Наукова думка, 1992.

В.М. Нічик. *Г. Сковорода і Києво-Могилянська академія* // Сковорода Григорій: образ мислителя. Київ: Наукова думка, 1997, с. 174—185.

В.М. Нічик. *Києво-Могилянська академія і німецька культура*. Київ, 2001.

В.М. Нічик. *Києво-Могилянська академія: основні напрями філософування і Г. Сковорода* // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. Київ, 2003, с. 7—29.

Д. Олянчин. *Значення Сковороди* // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. Київ: Наукова думка, 1992, с. 248—253.

Г.Б. Паласюк. *Вплив філософії стоїків на розуміння Григорієм Сковородою Бога і церкви*. Тернопіль, 1999.

Памяти Г.С. Сковороди (1722 – 1922). Збірка статтів. Одеса, 1923.

А.І. Пашук. *Вишенський і Сковорода* // Філософська думка, 1972, 5, с. 76—83.

Н.И. Петров. *К биографии украинского философа Григория Саввича Сковороды* // Кіевская старина, 1903, 81, с. 10—18.

В. Петров. *До характеристики філософського світогляду Сковороди: вчення Сковороди про матерію* // Хроніка 2000, 2000, 39—40, с. 587—602 (Записки історично-філологічного відділу УАН, 1927, 13—14, с. 30—43).

Н. Пилип'юк. *Християнські епікурейці пізнього Бароко. Ендрю Марвел (Andrew Marvell) і Григорій Сковорода* // Київська академія, 2008, VI, с. 182—199.

М. Попович. *Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів раннього модерну* // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. Київ, 2003, с. 31—50.

М. Попович. *Григорій Сковорода. Філософія свободи*. Київ, 2007.

М. Редько. *Світогляд Г.С. Сковороди*. Львів, 1967.

М.Д. Рогович. *М. Козачинський і Г. Сковорода* // Григорій Сковорода 250: Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження / упоряд. І.П. Стогній, П.Я. Шабатин. Київ: Наукова думка, 1975, с. 134—143.

Д.І. Руденко. *Сковорода в контексті слов'янської традиції філософії мови* // Тези доповідей харківських сковородинівських читань, присвячених 270-річчю з дня народження Г.С. Сковороди. Харків, 1992, с. 140—143.

С.Ф. Русова. *Странствующий украинский философ Григорий Саввич Сковорода* // Кіевское слово, 1894, 2441 (29 октября); 2443 (31 октября).

О.М. Савчук. *Про традиції новолатинської поезії у віршах Григорія Сковороди* // Тези доповідей міжнародної конференції, присвяченої 200-річчю з дня смерті українського поета і філософа Григорія Сковороди. Харків, 1994, с. 36—38.

К. Сигов. *Метафізика гри та «веселіе серця» Григорія Сковороди* // Сучасність, 1992, 12, с. 66—75.

О. Сирцова. *Філософська етимологія Г.С. Сковороди. Ім'я Бога* // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. Київ: Наукова думка, 1992, с. 90—99.

О. Сирцова. *Апокрифічна апокаліптика. Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст. Ottobonianus gr. 1*. Київ, 2000.

О. Сирцова. *Неогностичні тенденції у філософії Г. Сковороди* // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність. Київ, 2003, с. 287—293.

И.М. Снегирев. *Украинский философ Григорий Саввич Сковорода* // Отечественные записки, 1823, 16, 42, с. 96—106.

Л. Софронова. *Три мира Григория Сковороды*. Москва, 2002.

М. Сріблянський. Рец. В. Эрн. *Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение* // Українська хата, 1913, с. 363—368.

І.П. Стогній (упоряд.). *Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність*. Київ, 2003.

І.П. Стогній, П.Я. Шабатин (упоряд.). Григорій Сковорода 250: Матеріали про відзначення 250-річчя з дня народження, Київ: Наукова думка, 1975.

М. Сумцов. *Сковорода і Ерн* // Літературно-науковий вісник, 1918, 49, 1, с. 41—49.

М. Сумцов. *Історія української філософської думки* // Бюлетень Музею Слобідської України ім. Г.С. Сковороди, 1926—1927, 2—3, с. 51—74.

І.А. Табачников. *Філософські і суспільно-політичні погляди Г.С. Сковороди* // З історії суспільно-політичної та філософської думки на Україні. Київ, 1956, с. 19—64.

И.А. Табачников. *Григорий Саввич Сковорода* // История философии в СССР. Т. 1. Москва, 1968, с. 399—411.

І.А. Табачников. *Невідомі твори Г.С. Сковороди. Бесѣда 1-ая, нареченная Обсерваторіум (Сіон) і Бесѣда 2-ая, нареченная Обсерваторіум (Specula)* // Філософська думка, 1971, 5, с. 94—107.

І.А. Табачников. *Сковорода і Сократ* // Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI—XVIII ст.). Київ, 1972, с. 134—142.

О.В. Трахтенберг. *Философская мысль на Украине второй половины XVIII века. Г.С. Сковорода* // История философии: в 4 т. / под ред. М.А. Дынника, М.Т. Иовчука, Б.М. Кедрова, М.Б. Митина, О.В. Трахтенберга. Москва: Издательство Академии наук СССР, 1957, т. 1, с. 650—654.

Л. Ушкалов. *Едіпова історія в опрацюванні Г. Сковороди* // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. Київ: Наукова думка, 1992, с. 126—132.

Л. Ушкалов. *Сенс дзеркальної діалектики самопізнання Г. Сковороди* // Філософська думка, 1992, 5, с. 128—137.

Л. Ушкалов. *К эйдологии восточнославянского барокко: безначальная истина в украинской литературе 17 – 18 веков* // Герменевтика древнерусской литературы, 1993, 6, 2, с. 293—321.

Л. Ушкалов. *Українське барокко: філологічні ейдоси в рамцях Богомислія* // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Нова серія, 1995, 6, с. 43—54.

Л. Ушкалов. *Сковородинівський ейдос самопізнання у контексті українського літературного бароко* // III Міжнародний конгрес україністів. Літературознавство. Київ, 1996, с. 302—308.

Л. Ушкалов. *Біблійна герменевтика Г. Сковороди на тлі українського богомислення* // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Нова серія, 1999, 8, с. 23—44.

Л. Ушкалов. *Любов мудрости у дзеркалі української барокової літератури* // Слово і час, 1999, 1, с. 50—53.

Л. Ушкалов. *Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду*. Харків, 2001.

Л. Ушкалов. *Сковородіяна Дмитра Чижевського* // Д. Чижевський. Філософія Г.С. Сковороди. Харків, 2003, с. 8—30.

Л. Ушкалов (рец.). *Л.А. Софронова. «Три мира Григория Сковороды». Світи Григорія Сковороди у дзеркалі семіотики* // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Нова серія, 2004, 10, с. 307—323.

Л. Ушкалов. *Есеї про українське бароко*. Київ, 2006.

Л. Ушкалов. *Сковорода та інші: Причинки до історії української літератури*. Київ, 2007.

Л. Ушкалов, С. Вакуленко. *Александру Хашдеу та його розвідка про Григорія Сковороду* // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Нова серія, 2002, 9, с. 233—254.

Л. Ушкалов, О. Марченко. *Нариси з філософії Григорія Сковороди*. Харків, 1993.

І. Франко. *Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д.И. Багалеем. Юбилейное издание (1794 – 1894 г.)* // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка, 1895, 1, с. 79—83.

А. Хирьяков. *Украинский Сократ (по поводу 175-летия со дня рождения Г.С. Сковороды)* // Образование, 1897, 9, с. 129—134.

А. Хиждеу. *Три песни Сковороды* // Телескоп, 1831, 6, 24, с. 578—580.

А. Хиждеу. *Сократ и Сковорода* // Одесский вестник, 1833, 37, с. 145—146.

А. Хиждеу. *Григорий Варсава Сковорода. Историко-критический очерк* // Телескоп, 1835, 5, с. 3—42.

Д. Чижевский. *Г. Сковорода и немецкая мистика* // Тр. Рус. нар. ун-та в Праге, 1929, 2, с. 283—301.

Д. Чижевский. *Философія Г.С. Сковороды* // Путь, 1929, XIX, с. 23—56.

Д. Чижевський (рец.). *В. Петров. До характеристики філософського світогляду Сковороди: вчення Сковороди про матерію (Записки історично-філологічного відділу УАН, 13 – 14, 1927, сс. 30 – 43)* // Abhandlungen des Ukrainischen Wissenschaftlichen Institutes in Berlin, 1929, II, с. 190—191.

Д. Чижевський (рец.). *В. Петров. До характеристики філософського світогляду Сковороди: вчення Сковороди про матерію (Записки історично-філологічного відділу УАН, 13 – 14, 1927, сс. 30 – 43)*// Ruch filosofický, 1929, 8, с. 183.

Д. Чижевський. *Український літературний барок. Нариси. Частина друга* // Праці Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі, 1942, 4, с. 145—210.

Д. Чижевський. *Філософія Г.С. Сковороди. Вступ* // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали. Київ: Наукова думка, 1992, с. 237—248.

Д. Чижевський. *Філософія Г.С. Сковороди*. Харків, 2004 (Варшава, 1934[1]).

Д. Чижевський. *Нариси з історії філософії на Україні*. Київ, 2005 (Прага, 1931[1]).

В. Шевчук. *Пізнаний і непізнаний Сфінкс. Григорій Сковорода сучасними очима*. Київ, 2008.

П.С. Шкуринов. *Мировоззрение Г.С. Сковороды*. Москва, 1962.

Г. Шпет. *Очерк развития русской философии*. Петроград, 1922.

M.G. Bartolini. *Sull'attribuzione di un verso greco al "predrevnyj Zoroastr" nel dialogo di H.S. Skovoroda Kol'co, ili družeskij rozgovor o duševnom mire* // M. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina (eds.). Nel mondo degli Slavi: incontri e dialoghi tra culture: studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff. Firenze: Firenze University Press, 2008, p. 13—21.

M.G. Bartolini. *L'intertesto biblico nel dialogo skovorodiano* Beseda 1-aja narečenna Obervatorium (Sion). *Analisi strutturale e semantica* // A. Danylenko, S. Vakulenko (eds.). Studien zu Sprache und Literatur bei den Slaven. Gedenkschrift für George Y. Shevelov aus Anlass seines 100. Geburtstages. Munchen: Verlag Otto Sagner, 2012, p. 408—443.

M.G. Bartolini. *"Glava že vsěm Biblïja". Le citazioni bibliche nell'opera di H.S. Skovoroda (1722 – 1794) tra tradizione slava ecclesiastica e cultura barocca* // Studi slavistici, 2012, 9, p. 29—52.

M. von Besobrasof. *Gregor Skovoroda, ein Philosoph der Ukraine (1722 – 1794)* // Archiv für Geschichte der Philosophie, 1912, XXVI, p. 198—207.

P.B. Bilaniuk. *An Introduction to the Theological Thought of Hryhoryj Skovoroda* // R.H. Marshall, T.H. Bird (eds.). H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles. Edmonton, 1994, p. 275—281 (ed. or. *Hryhorij Skovoroda: Philosopher or Theologian?* // The New Review, 1973, XIII, 1—2, p. 50—61).

D. Čyževs'kyj. *Skovoroda-Studien. I. Skovoroda und Angelus Silesius* // Zeitschrift für slavische Philologie, 1930, VII, p. 1—33.

D. Čyževs'kyj. *Skovoroda-Studien. II. Skovorodas Erkenntnislehre und Philo* // Zeitschrift für slavische Philologie, 1933, X, p. 47—60.

D. Čyževs'kyj. *Literarische Lesefrüchte. Zur Sprache Skovorodas* // Zeitschrift für slavische Philologie, 1934, XI, p. 21—22.

D. Čyževs'kyj. *Skovoroda-Studien. III. Skovorodas Bibel-Interpretation im Lichte der kirchenväterlichen und mystischen Tradition* // Zeitschrift für slavische Philologie, 1935, XII, p. 53—78.

D. Čyževs'kyj. *Skovoroda-Studien. IV. Skovoroda und Valentin Weigel* // Zeitschrift für slavische Philologie, 1935, XII, p. 308—332.

D. Čyževs'kyj. *Literarische Lesefrüchte. Emblematische Literatur in den ukrainischen Bibliotheken* // Zeitschrift für slavische Philologie, 1936, XIII, p. 51—54.

D. Čyževs'kyj. *Literarische Lesefrüchte. Skovorodas Reime* // Zeitschrift für slavische Philologie, 1937, XIV, p. 331—337.

D. Čyževs'kyj. *Literarische Lesefrüchte. Zu einer dichterischen Formel Skovorodas*. Zeitschrift für slavische Philologie, 1941, XVII, p. 110.

D. Čyževs'kyj. *Skovoroda – Gogol'* // Die Welt der Slaven, 1968, XIII, 1, p. 318—325.

D. Čyževs'kyj [Tschižewskij]. *Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker*. München, 1974.

E. Erdmann-Pandžić. H.S. Skovoroda // Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique, 1989, fasc. 92—94, sp. 947—951.

E. von Erdmann-Pandžić. *Bemerkungen zu Leben und Werk von H.S. Skovoroda* // Zeitschrift für Slawistik, 1990, XXXV, 5, p. 645—653.

E. von Erdmann. *Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722 – 1794)*. Köln-Weimar, 2005.

J. Fizer. *Skovoroda's and Socrates's Concepts of Self-Cognition: A comparative view* // Journal of Ukrainian Studies, 1997, XXII, 1—2, p. 65—73.

R. Hantula. *Skovoroda's Garden of Divine Songs. Description and Analysis*. Harvard, 1976.

B. Horowitz. *Vladimir Ern and Hryhorii Skovoroda: A Historian and His Philosophical Antithesis* // Journal of Ukrainian Studies, 1997, XXII, 1—2, p. 97—104.

A.Eu. Kaluzny. *La philosophie du coeur de Grégoire Skovoroda*. Montréal: Fides, 1983.

G.L. Kline. *Skovoroda's Metaphysics* // R.H. Marshall, T.E. Bird (eds.). H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles. Edmonton, 1994, p. 223—238.

M. László-Kuțiuk. *Câteva din scrierile lui Skovoroda aflate în manuscris în bibliotecile din România* // Romanoslavica, 1965, XII, p. 243—248.

E. Lo Gatto. *L'idea filosofico-religiosa russa da Skovorodà a Solovjòv* // Bilychnis: Rivista di studi religiosi, 1927, XXX, p. 77—90.

R.H. Marshall, T.E. Bird (eds.). *H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles*. Edmonton, 1994.

J. Mirčuk. *H.S. Skovoroda, ein ukrainischer Philosoph des 18. Jahrhunderts //* Zeitschrift für slavische Philologie, 1928, V, p. 36—62.

J. Ohorodnyk. *Skovoroda und Spinoza* // Науковий збірник українського педагогичного інституту в Празі, 1934, с. 204—230.

D. Oljančyn. *Hryhorij Skovoroda (1722—1794): Der ukrainische Philosoph des 18. Jahrhunderts und seine geistig-kulturelle Umwelt*. Berlin; Königsberg, 1928.

G.K. Piovesana. *G.S. Skovoroda (1722—1794) primo filosofo ucraino-russo* // Orientalia christiana periodica, 1989, LV, 1, p. 169—196.

N. Pylypiuk. *The Primary Door: At the Threshold of Skovoroda's Theology and Poetics //* Harvard Ukrainian Studies, 1990, XIV, p. 551—575.

N. Pylypiuk. *Skovoroda's Divine Narcissism* // Journal of Ukrainian Studies, 1997, XXII, 1—2, p. 13—51.

N. Pylypiuk. *In Search of Hryhorii Skovoroda* // Ibid., p. 125—143.

N. Pylypiuk. *The Face of Wisdom in the Age of Mazepa* // G. Siedina. Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società. Alessandria, 2004, p. 367—400.

N. Pylypiuk. *The Government of the Tongue in Skovoroda's Antique World* // Україна: культурна спадщина, національна свідомість, державність, 2004, 12, с. 536—549.

N. Pylypiuk. *Praise in Skovoroda's Garden* // M. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina (eds.). Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff. Firenze: Firenze University Press, 2008, p. 469—479.

B.L. Satta Boschian. *L'illuminismo e la steppa*. Roma, 1976.

S. Scherer. *Skovoroda and Society* // R.H. Marshall, T.E. Bird (eds.). H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles. Edmonton, 1994, p. 63—73.

G.Y. Shevelov. *Prolegomena to the Study of Skovoroda's Language and Style* // R.H. Marshall, T.E. Bird (eds.). H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles. Edmonton, 1994, p. 93—132 (In and Around Kiev. Twenty-two Studies and Essays in Eastern Slavic and Polish Linguistics and Philology. Heidelberg, 1991, p. 251—297).

B. Strumiński. *Textological Notes on Skovoroda's Alphabet* // R.H. Marshall, T.E. Bird (eds.). H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles. Edmonton, 1994, p. 215—219.

M. Weiskopf. *Gogol' and H.S. Skovoroda: The Problem of the External Man* // R.H. Marshall, T.E. Bird (eds.). H.S. Skovoroda: an Anthology of Critical Articles. Edmonton, 1994, p. 187—201.

T. Zakydalsky. *The Theory of Man in the Phylosophy of Skovoroda*. Submitted to the Department of Philosophy of Bryn Mawr College in partial fulfilment of the requirements for the degree of Master of Arts, May 1965. http://www.ditext.com/zakydalsky/skovoroda.html.

T. Zakydalsky. *Skovoroda as philosophus ludens* // Journal of Ukrainian Studies, 1997, XXII, 1—2, p. 3—11.

Інша література

С. Аверинцев. *Поэтика ранневизантийской литературы*. Москва, 1977.

І. Айзеншток. *Микола Хведорович Сумцов (1854 – 1922)* // Червоний шлях, 1923, 1, с. 210.

В.А. Андрушко, В.Д. Литвинов, Я.М. Стратий. *Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии*. Киев: Наукова думка, 1982.

А.С. Архангельский. *Творения отцов церкви в древнерусской письменности. Извлечения из рукописей и опыты историко-литературных изучений*. Т. 4. Казань, 1889—1890.

П. Беринда. *Лексикон славенороссскій* / упоряд. В.В. Німчук. Київ, 1961.

Библия сиречь книги Священного писания Ветхого и Нового Завета. Санкт-Петербург, 1751.

О. Білецький. *Хрестоматія давньої української літератури: до кінця XVIII ст.* Київ, 1967.

А. Будилович. *XIII слов Григория Богослова в древнеславянском переводе*. Санкт-Петербург, 1875.

П.А. Гильтебрандт. *Справочный и объяснительный словарь к Псалтири*. Мюнхен, 1993 (Санкт-Петербург, 1898[1]).

Е.Э. Гранстрем. *Иоанн Златоуст в древней русской и южнославянской письменности (XI – XV вв.)* // ТОДРЛ, 1974, 29, с. 186—193.

Ф. Гумилевский. *Обзор русской духовной литературы 862 – 1720*. Харьков, 1859.

О.А. Державина. *Великое зерцало и его судьба на русской почве*. Москва, 1965.

Л. Довга. *Система цінностей в українській культурі XVII століття*. Київ, Львів, 2012.

Л. Довга, Н. Яковенко (упоряд.). *Україна XVII століття. Суспільство, філософія, культура*. Київ, 2005.

И.П. Еремин. *Притча о слепце и хромце в древнерусской письменности* // Известия Отделения русского языка и словесности, 1925, 30, с. 323—352.

В. Ерчић. *Мануил (Михаил) Козачинскиј и његова Траедокомедија*. Нови Сад; Београд: Институт за књижевност и уметност; Матица српска; Српско народно позориште, 1980.

В. Эрн. *От Канта к Круппу* // Русская мысль, 1914, 12, с. 112—118.

В. Эрн. *Время славянофильствует* // Русская мысль, 1914, 12, с. 119—124.

Я. Ісаєвич. *Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми*. Львів, 2002.

І. Ісіченко. *Аскетична література Київської Русі*. Харків, 2007.

И.Я. Каганов. *Каталог библиотеки Харьковского коллегиума 1769 г.* // Книга. Исследования и материалы, 1962, 6, с. 105—122.

М. Кашуба. *Трактування Георгієм Кониським проблеми матерії* // Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI—XVIII ст.). Київ: Наукова думка, 1972, с. 96—102.

М. Кашуба. *Георгий Конисский*. Москва, 1979.

А.С. Крыловский. *Систематический каталог книг Киевской духовной академии, составленый библиотекарем А.С. Крыловским (Философия)*. Киев, 1896.

В. Литвинов. *Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України*. Київ, 1984.

А.Е. Махов. *Hostis antiquus. Категории и образы средневековой христианской демонологии*. Москва, 2006.

И. Мейендорф. *О византийском исихазме и его роли в культурном и историческом развитии Восточной Европы в XIV в.* // ТОДРЛ, 1974, 29, с. 291—305.

Н.А. Мещерский. *Проблемы изучения славяно-русской переводной литературы XI – XV вв.* // ТОДРЛ, 1964, 20, с. 229—231.

І. Мірчук. *Хрістіян Вольф та його школа на Україні*. Жовква, 1934.

В. Німчук. *Мовознавство на Україні в XIV – XVII ст*. Київ, 1985.

Ориген. *О началах* / в рус. переводе Н. Петрова. Рига, 1936 (Репринт: Новосибирск, 1993).

Н.И. Петров. *Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии*. Т. I—V. Киев, 1904—1908.

А.И. Пономарев. *Памятники древнерусской церковно-учительной литературы*. Т. 1—4. Санкт-Петербург, 1894—1898.

Л.Ю. Посохова. *Харківський колегіум (XVIII – перша половина XIX ст*.). Харків, 1999.

Г.М. Прохоров. *Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в.* // ТОДРЛ, 1968, 23, с. 86—108.

Г.М. Прохоров. *Келейная исихастская литература в библиотеке Троице-Сериеевой Лавры с XIV по XVII в*. // ТОДРЛ, 1974, 28, с. 317—324.

М.Д. Рогович. *Проблема знака в логіці Христофора Чарнуцького та Мануїла Козачинського* // Мовознавство, 1971, 5, с. 46—55.

Систематической каталог книг Киевской духовной академии. Т. 1. Богословие. Вып. 1. Св. Писание и патрология. Киев, 1890.

Словарь русского языка XI – XVII вв. Москва, 1975—.

П.А. Сотниченко. *Бібліотека Києво-Могилянської Академії. Філософські джерела* // Від Вишенського до Сковороди (З історії філософської думки на Україні XVI—XVIII ст.). Київ: Наукова думка, 1972, с. 47—54.

М.Н. Сперанский. *Переводные сборники изречений в славянорусской письменности*. Санкт-Петербург, 1904.

И.И. Срезневский. *Словарь древнерусского языка*. Москва, 1989 (Санкт-Петербург, 1893—1912[1]).

Н. Сумцов. *Заметка о старопечатных книгах Харьковского духовного семинарія* // Кіевская старина, 1888, 21, с. 89—90.

Л. Ушкалов. *З історії української літератури XVII – XVIII століть*. Харків, 1999.

Г. Флоровский. *Пути русского богословия*. Paris, 1937.

Фома Аквинский. *Сумма теологии*. Ч. 1. Вопросы 75—112. Киев, 2005.

С. Франк. *Философские отклики: о национализме в философии* // Русская мысль, 1910, с. 162—176.

З. Хижняк, В. Маньківський. *Історія Києво-Могилянської академії*. Київ, 2003.

P. Adnès. *La garde du coeur* // Dictionnaire de spiritualité. IV. Paris, 1967, coll. 101—108.

P. Alexander. *Gregorii Nysseni Opera*. T. V. Leiden, 1962.

J.M. André. *Recherches sur l'otium romain*. Paris, 1962.

J.M. André, G. Dangel, P. Demont. *Le loisirs et l'héritage de la culture classique*. Bruxelles, 1996.

R. Arnou. *Πρᾶξις et Θεωρία. Étude de détail sur le vocabulaire de la pensée des Ennéades de Plotin*. Roma, 1972 (Paris, 1921[1]).

M. Aubineau. *Le thème du "bourbier" dans la littérature grecque profane et chrétienne* // Recherches de sciences religieuses, 1959, XLVII, 2, p. 185—214.

M. Aubineau.*Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité*. Paris, 1966.

H. von Balthasar. *Kosmische Liturgie: das Weltbild Maximus' des Bekenners*. Einsiedeln, 1961.

G. Bardy. *Apatheia* // Dictionnaire de spiritualité. I. Paris, 1939, coll. 727—746.

G.J.M. Bartelink. *Μισοκαλος, Épithète du Diable* // Vigiliae Christianae, 1958, XII, p. 37—44.

G.J.M. Bartelink. *A propos de deux termes abstraits désignant le Diable* // Vigiliae Christianae, 1959, XIII, p. 58—60.

G.J.M. Bartelink. *Les démons comme brigands* // Vigiliae Christianae, 1967, XXI, p. 12—24.

R. Bauckham. *The Parable of the Royal Wedding Feast (Matthew 22:1-14) and the Parable of the Lame Man and the Blind Man (Apocryphon of Ezekiel)* // Journal of Biblical Literature, 1996, CXV, 3, p. 471—488.

F. Baumgärtel. *Καρδία* // G. Kittel. Grande Lessico del Nuovo Testamento. III. Brescia, 1969, coll. 191—199.

P.C. Baur. *Initia Patrum*. Roma, 1955.

N.H. Baynes. *St. Antony and the Demons* // Journal of Egyptian Archeology, 1954, XL, p. 7—10.

J. Behm. *Καρδία* // G. Kittel. Grande Lessico del Nuovo Testamento. III. Brescia, 1969, coll. 191—214.

W. Beierwaltes. *Identität und Differenz*. Frankfurt, 1980.

W. Beierwaltes. *Eriugena. Grundzügen seines Denkens*. Frankfurt, 1994.

E. Bertola. *Il socratismo cristiano nell'XI sec.* // Rivista di filosofia neo-scolastica, 1959, LI, p. 252—264.

H.D. Betz. *The Delphic Maxim in Hermetic Interpretation* // Harvard Theological Review, 1970, LXIII, p. 465—484.

A. Blaise. *Dictionnaire latin des auteurs chretiéns*. Turnhout, 1967.

M.W. Bloomfield. *The origin of the concept of the seven cardinal sins* // The Harvard Theological Review, 1941, XXXIV, p. 121—128.

P.M. Blowers. *Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa and the Concept of "Perpetual Progress"* // Vigiliae Christianae, 1992, XLVI, 2, p. 151—171.

F.J. Carmody. *Physiologus latinus*. Paris, 1939.

E. Cassirer. *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Darmstadt, 1974 (Leipzig, 1927[1]).

L.V. Charipova. *Latin Books and the Eastern Orthodox Clerical Elite in Kiev, 1632—1780*. Manchester; New York, 2006.

Clemente Alessandrino. *Il Pedagogo* / a cura di D. Tessitore. Roma, 2004.

Clemente Alessandrino. *Protrettico ai Greci* / a cura di F. Migliore. Roma, 2004.

P. Courcelle. *Connais-toi toi-même: de Socrate à Saint Bernard*. Paris, 1974.

N. Cusano. *Scritti filosofici* / a cura di G. Santinelli. Bologna, 1980.

N. Cusano. *Il Dio nascosto* / a cura di L. Mannarino. Roma, Bari, 1995.

N. Cusano. *De docta ignorantia* / a cura di G.F. Vescovini. Roma, 1998.

J. Daniélou. *Platonisme et théologie mystique*. Paris, 1944.

J. Daniélou. *Les sources bibliques de la mystique d'Origène* // Revue d'ascétique et de mystique, 1947, XXIII, p. 126—141.

J. Daniélou. *La typologie millenariste de la semaine dans le Christianisme primitif* // Vigiliae Christianae, 1948, I, p. 1—16.

J. Daniélou. *Mystique de la Tenebre chez Grégoire de Nysse* // Dictionnaire de spiritualité. II/1. Paris, 1953, coll. 1882—1885.

J. Daniélou. *Démon: démonologie chrétienne primitive* // Dictionnaire de spiritualité. III. Paris, 1957, coll. 158—189.

J. Daniélou. *Le problème du changement chez Grégoire de Nysse* // Archives de philosophie, 1966, XXIX, 3, p. 323—347.

J. Daniélou. *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse*. Paris, 1968.

A. De Santos Otero. *Die Handschriftliche Ůberlieferung der Altslavischen Apokryphen*. Berlin, 1978.

P. Deseille. *Epectase* // Dictionnaire de spiritualité. IV/1. Paris, 1960, coll. 785—788.

Dionigi Areopagita. *Tutte le opere* / a cura di P. Scazzoso. Milano, 1989.

E.R. Dodds. *Theurgy and its Relationship to Neoplatonism* // Journal of Roman Studies, 1947, XXXVII, p. 55—69.

U. Eco, C. Marmo (eds.). *On the Medieval Theory of Signs*. Amsterdam, Philadelphia, 1989.

H. Estienne (Stephanus). *Thesaurus grecae linguae ab Henrico Stephano constructo*. I—IX. Paris, 1831—1865.

A. Festugière. *Le Dieu cosmique*. Paris, 1949.

A. Festugière. *Études de la philosophie greque*. Paris, 1971.

Filone Alessandrino. *Tutti i trattati del commentario allegorico alla Bibbia* / a cura di R. Radice. Milano, 2004.

B. Flusin. *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*. Paris, 1983.

W. Foerster. *δαίμων* // G. Kittel. Grande Lessico del Nuovo Testamento. II. Brescia, 1966, coll. 741—790.

W. Foerster. *σατανᾶς* // G. Kittel. Grande Lessico del Nuovo Testamento. VII. Brescia, 1977, coll. 1397—1425.

G. Folliet. *"Deificari in otio", Augustin, Epistula 10, 2* // Recherches Augustiniennes, 1962, 2, p. 225—236.

J. Fontaine. *Sur un titre de Satan chez Tertullien:* Diabolus interpolator // Studi e materiali di storia delle religioni, 1967, XXXVIII, p. 197—216.

G. Foot Moore. *Judaism*. Cambridge (Mass.), 1927.

J. Gaillard. *Domus Dei* // Dictionnaire de spiritualité. III. Paris, 1957, col. 1551—1566.

E. Garin. *Ricerche sull'Epicureismo del '400* // Epicurea in memoriam Hectoris Bignone. Genova, 1959, p. 218—231.

A. Garzya. *Sur l'idée de* scholè *dans l'hellénisme tardif* // J.M. André, G. Dangel, P. Demont. Le loisirs et l'héritage de la culture classique. Bruxelles, 1996, p. 211—217.

A.K. Geljon. *Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria* // Vigiliae Christianae, 2005, LIX, 2, p. 152—177.

S. Gersh. *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*. Leiden, 1978.

É. Gilson. *L'esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 1929.

I. Gobry. *Vocabulaire grec de la philosophie*. Paris, 1999.

Gregorio Nazianzeno. *I cinque discorsi teologici* / a cura di C. Moreschini. Roma, 1986.

Gregorio di Nissa. *La vita di Mosè* / a cura di M. Simonetti. Roma, 1984.

Gregorio di Nissa. *Omelie sul Cantico dei Cantici* / a cura di C. Moreschini. Roma, 1988.

Gregorio di Nissa. *Omelie sull'Ecclesiaste*. Roma, 1990.

Gregorio Palamas. *Atto e luce divina* / a cura di E. Perella, S. Georgopoulos, M. Zambon. Milano, 2003.

A. Grilli. *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*. Milano, 1953.

M. Gronewald. *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar*. T. I—II. Bonn, 1969.

A. Guillaumont. *Les sens du noms du coeur dans l'antiquité* // Études carmelitaines, 1950, p. 41—81.

A. Guillaumont. *Cor et cordis affectus* // Dictionnaire de spiritualité. III. Paris, 1953, coll. 2278—2288.

A. Guillaumont. *Démon dans la plus ancienne littérature monastique* // Dictionnaire de spiritualité. IV. Paris, 1957, coll. 189—206.

A. Guillaumont. *Les "Kephalaia gnostica" d'Evagre le Pontique. Étude sur l'origénisme du IV siecle chez les Grecs et les Syriens*. Paris, 1962.

M. Harl. *Recherches sur l'origénisme d'Origène: la satiété de la contemplation* (koros) *comme motif de la chute des âmes* // Studia Patristica, 1966, VIII, p. 373—405.

M. Harl. *Les modèles d'un temps idéal dans quelques récits de vie chez les Pères Cappadociens* // Le temps chrétien de la fin de la Antiquité au Moyen Âge. Paris, 1983, p. 220—241.

I. Hausherr. *L'hesychasme. Étude de spiritualité* // Orientalia Christiana periodica, 1958, XXII, p. 5—40, 247—285.

R. Heine. *Perfection in the Virtuous Life. A Study of the Relation between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa De Vita Moysis*. Cambridge (Mass.), 1975.

E. von Ivánka. *Plato christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln, 1964.

W. Jaeger. *Gregorii Nysseni Opera. Contra Eunomium*. T. I—II. Leiden, 1960.

B. Janssens. *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*. Turnhout, 2002.

R. Joly. *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*. Bruxelles, 1956.

H. Jones. *The Epicurean Tradition*. London; New York, 1989.

E. Junod, J.D. Kaestli. *Acta Iohannis*. Turnhout, 1983.

J. Kaiser. *Sabbat in Christentum* // Theologische Real-Enzyklopädie. XXIX. Berlin; New York, 1998, p. 528—533.

A. Kambylis. *Symeon Neos Theologos, Hymnen*. Berlin; New York, 1976.

G. Kittel, G. Friedrich (eds.). *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. I—XVI. Brescia, 1965—1984.

H. Kraft. *Espistula Barnabae*. Paris, 1971.

O.P. Kristeller. *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. Firenze, 1953.

G. Krüger. *Einsich und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. Frankfurt, 1939.

J.Y. Lacoste, P. Coda. *Dizionario critico di teologia*. Roma, 2005.

G. Lampe. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1989.

H. Langerbeck. *Gregorii Nysseni Opera. In Canticum Canticorum*. T. VI. Leiden, 1960.

J. Leclerque. *Otia Monastica: études sur le vocabulaire de la contemplation au Moyen Âge*. Roma, 1963.

P. Lewin. *A Select Bibliography of Publications on the Kiev Mohyla Academy by Polish Scholars, 1966 – 1983* // Harvard Ukrainian Studies, 1984, VIII, 1—2, p. 223—228.

G.H. Lidell, R. Scott. *Greek-English Lexicon*. London, 1940.

A. Lieske. *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*. Münster, 1938.

E. Lohse. *σάββατον* // G. Kittel. Grande Lessico del Nuovo Testamento. XI. Brescia, 1977, coll. 1019—1102.

G. Maloney. *Nil Sorskij and Russian Hesychasm*. Leiden, 1973.

R.A. Markus. *St. Augustine on Signs* // Phronesis, 1957, p. 60—83.

Massimo il Confessore. *Ambigua. Problemi metafisici e teologici sui testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita* / a cura di C. Moreschini. Milano, 2003.

J. Meyendorff. *Le thème du "retour en soi" dans la doctrine palamite du XVI siècle* // Revue d'histoire des religions, 1954, CXLV, 2, p. 188—206.

J. Meyendorff. *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris, 1959.

J. Meyendorff. *Byzanthine theology: Historical trends and doctrinal themes*. London-Oxford, 1974.

W. Michaelis. *μεθοδεία* // G. Kittel. Grande Lessico del Nuovo Testamento. V. Brescia, 1969, coll. 291—295.

O. Michel. *οἶκος κτλ.* // G. Kittel. Grande Lessico del Nuovo Testamento. VIII. Brescia, 1972, coll. 337—377.

J.P. Migne. *Patrologiae cursus completus: series graeca*. Paris, 1857.

J.P. Migne. *Patrologiae cursus completus: series latina*. Paris, 1865.

A. Monaci Castagno. *Il diavolo e i suoi angeli: testi e tradizioni (secoli 1 – 3)*. Bologna, 1996.

A. Monaci Castagno. *Origene: la cultura, il pensiero, le opere*. Roma, 2000.

C. Moreschini. *Studi sull'ermetismo cristiano*. Brescia, 2000.

J. Morris. *The Jewish philosopher Philo* // The history of the Jewish people in the age of Jesus Christ (175 BC — 135 AD). V. 3, part 2. Edinburgh, 1987, p. 809—889.

E. Mühlenberg. *Die Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa*. Göttingen, 1966.

A. Naumow. *Idea-Immagine-Testo. Studi sulla letteratura slavo-ecclesiastica*. Alessandria, 2004.

A.V. Nazzaro. *Il ΓΝΩΘΙ ΣΑΥΤΟΝ nell'epistemologia filoniana* // Annali della facoltà di Lettere e Filosofia di Napoli, 1969—1970, XII, p. 49—86.

Origene. *Commento al Vangelo di Giovanni* / a cura di E. Corsini. Torino, 1968.

Origene. *Commento al Cantico dei Cantici* / a cura di M. Simonetti. Roma, 1976.

Origene. *Sui principi* / a cura di M. Simonetti. Torino, 1977.

Origene. *Omelie sui Numeri* / a cura di M.I. Danieli. Roma, 1988.

Origene. *Omelie su Isaia* / a cura di M.I. Danieli. Roma, 1996.

J. Oroz Reta. *L'otium chez Saint Augustin* // J.M. André, G. Dangel, P. Demont. Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Bruxelles, 1996, p. 435—440.

E. Panofsky. *Idea: ein Beitrag zur Begriffsgeschichte der alteren Kunsttheorie*. Leipzig-Berlin, 1924.

M. Paparozzi, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. L'esicasmo*. Roma, 1981.

J. Pinborg, *Der Entwicklung der Sprachtheorie in Mittelalter*. Münster, 1967.

P. Plass. *Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nissa* // Vigiliae Christianae, 1980, XXXIV, 2, p. 180—192.

Platone. *Tutti gli scritti* / a cura di G. Reale. Milano, 1992.

M. Pohlenz. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen, 1948.

R. Popkin. *The High Road to Pyrrhonism*. San Diego, 1980.

O. Pritsak. *A Select Bibliography of Soviet Publications Related to the Kiev Mohyla Academy and its Founder, 1970 – 1983* // Harvard Ukrainian Studies, 1984, VIII, 1—2, p. 229—250.

O. Pritsak, I. Ševčenko. *Dmytro Čyževs'kyj. In Memoriam* // Harvard Ukrainian Studies, 1977, I, 3, p. 379—406.

G. Reale. *Platone e Aristotele*. Milano, 1991.

A. Rigo. *Mistici bizantini*. Torino, 2008.

W. Rordorf. *Sabbat und Sonntag in der alten Kirche*. Zürich, 1972.

R. Roques. *L'univers dyonisien*. Paris, 1983.

C. Roth, G. Wigoder. *Encyclopaedia Judaica*. T. I—XVI. Jerusalem, 1971.

A. Rothkoff. *Sabbatical Year and Jubilee* // Encyclopaedia Judaica. XIV. Jerusalem, 1971, p. 574—582.

D.T. Runia. *Philo in early Christian literature: a survey*. Assen, 1993.

J. Russell. *Satan: the Early Christian Tradition*. Ithaca, 1981.

G. Saitta. *Filosofia italiana e umanesimo*. Firenze, 1928.

W. Schmid. *Epicuro e l'epicureismo cristiano*. Brescia, 1984.

C. Schmitt. *Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz* // Journal of the History of Ideas, 1966, XXVII, p. 502—532.

C. Schmitt. *Prisca Theologia e Philosophia Perennis: due temi del Rinascimento italiano e la loro fortuna* // Il pensiero italiano del Rinascimento e il tempo nostro. Firenze, 1970, p. 211—236.

J.B. Schoemann. *Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie* // Scholastik, 1943, XVIII, p. 31—53, 175—200.

I. Ševčenko. *The Many Worlds of Peter Mohyla* // Harvard Ukrainian Studies, 1984, VIII, 1—2, p. 9—44.

I.P. Sheldon-Williams. *Iohannis Scotti Eriugenae Peri Phuseon. Liber Secundus*. Dublin, 1972.

P. Sherwood. *The earlier Ambigua of Saint Maximus the Confessor and his refutation of Origenism*. Rome, 1955.

H.J. Sieben. *Quies et otium* // Dictionnaire de spiritualité. XII/2. Paris, 1986, coll. 2746—2758.

T. Špidlík. *La spiritualità dell'Oriente cristiano*. Roma, 1985.

F.E. Sysyn. *Peter Mohyla and the Kiev Academy in Recent Western Works: Divergent Views on Seventeenth Century Ukrainian Culture* // Harvard Ukrainian Studies, 1984, VIII, 1—2, p. 155—187.

S. Vakulenko. *Slavizzazione della terminologia scolastica nella Filosofia Aristotelica all'avviso dei Peripatetici di Manujlo Kozačyns'kyj* // G. Siedina. Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società. Alessandria, 2004, p. 541—563.

M. Viller (ed.). *Dictionnaire de spiritualité: ascetique et mystique, doctrine et histoire*. T. I—XXI. Paris, 1937—1995.

W. Völker. *Gregor von Nyssa als Mystiker*. Wiesbaden, 1955.

L. Wallach. *The Parable of the Blind and the Lame: A Study in Comparative Literature* // Journal of Biblical Literature, 1943, LXII, 4, p. 333—339.

A. Wartelle. *Le loisir pour Dieu chez quelque Pères de l'Église* // J.M. André, G. Dangel, P. Demont. Les loisirs et l'héritage de la culture classique. Bruxelles, 1996, p. 190—197.

H.A. Wolfson. *Philo: foundations of religious philosophy in Judaism, Christianity and Islam*. Cambridge (Mass.), 1947.

F. Yates. *Ramon Lull and John Scotus Erigena* // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 1960, XXIII, 1—2, p. 1—44.

V.V. Zenkovsky. *A History of Russian Philosophy*. New York, 1953.

ЗМІСТ

ВСТУП. 5

Розділ I

АНОТОВАНИЙ ОГЛЯД
КРИТИЧНОЇ ЛІТЕРАТУРИ СКОВОРОДОЗНАВСТВА.
ЛІНІЇ РОЗВИТКУ І ПЕРСПЕКТИВИ 16

Початки (1794—1893) 16
Перше повернення (1893—1928) 19
Дмитро Чижевський 21
Друге повернення (1960—1970) 23
Нові перспективи (1972—1989) 25
1990—2013 рр. 28

Розділ II

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ДЕМОНОЛОГІЇ СКОВОРОДИ:
ПСИХО-КОГНІТИВНИЙ ХАРАКТЕР СПОКУСИ 33

Диявол 34
Диявол як крадій 35
Крадіжка думок 37
Спокуса через думки і духовна боротьба Сковороди 40
Диявольська *машина* 43
Обернення цінностей 46

Розділ III

ПОНЯТТЯ PRAXIS: ПИЛЬНУВАННЯ ДУМОК
І БОРОТЬБА ПРОТИ ГРІХА 50

Гріхи 52
Сторожа серця 55
Від *praxis* до *theoria*: спекулятивні аспекти *custodia sui* 59

Розділ IV

ВІД PRAXIS ДО THEORIA: САМОПІЗНАННЯ 64

Діалектика внутрішнього-зовнішнього. 67
Домівка «я» 69
Знання себе і знання світу. «Християнський сократизм» Сковороди 76
Деякі підсумки 79

Розділ V

ВІД САМОПІЗНАННЯ ДО ПІЗНАННЯ СВІТУ 81

Теорія пізнання в діалозі Сковороди *Observatorium* (1772). Цілісне бачення 81
Онтологічні основи пізнання у Сковороди 85
Видиме як *значуще* 89
Від значущого до значення 91
Філософ як пророк 92

Розділ VI

ПОНЯТТЯ ЕРЕКТАSIS: ПІЗНАННЯ БОГА
ЯК НЕСКІНЧЕННЕ СТРЕМЛІННЯ 99

Вчення про *епектазу* 101
Поняття *епектази* у Сковороди 103
Чин «полювання» та божественна нескінченність 105
Переоцінка руху 108
Ситість 113

Розділ VII

OTIUM I NEGOTIUM: ЧАС МУДРЕЦЯ
ЯК IMAGO AETERNITATIS 116

Otium і *σχολη* 120
Час споглядання як вічне свято 123
Otium як есхатологічний прообраз. *Сідмиця* і *субота*. 125
Сповнення земного часу 128
Християнський епікуреїзм Сковороди і теологізація *otium* 130

ВИСНОВКИ 133

SUMMARY 136

ДЖЕРЕЛА 141

Наукове видання

НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ імені Г.С. СКОВОРОДИ
ІНСТИТУТ ЛІТЕРАТУРИ імені Т.Г. ШЕВЧЕНКА

Серія: «Skovoroda World Studies /
Світові сковородинські студії»
заснована 2017 р.

БАРТОЛІНІ Марія Ґрація

ПІЗНАЙ САМОГО СЕБЕ
НЕОПЛАТОНІЧНІ ДЖЕРЕЛА В ТВОРЧОСТІ Г.С. СКОВОРОДИ

Редактор
Анна Чепиленко

Художнє оформлення
Євгена Ільницького

Технічні редактори
Тетяна Шендерович,
Олена Вакаренко

Комп'ютерна верстка
Наталії Солонської

Підписано до друку 02.06.2017. Формат 70 × 100/16.
Гарн. Book Antiqua. Ум. друк. арк. 12,84. Обл.-вид. 12,72.
Тираж 300 прим. Зам. № 4914

Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Академперіодика» НАН України
01004, Київ, вул. Терещенківська, 4

Свідоцтво про внесення до Державного реєстру суб'єктів
видавничої справи серії ДК № 544 від 27.07.2001

Бартоліні Марія Ґрація

Б 24 «Пізнай самого себе». Неоплатонічні джерела в творчості Г.С. Сковороди / Марія Ґрація Бартоліні; переклад з італ. М. Прокопович за уч. К. Новікової; наук. ред. перекладу О. Сирцова. — К. : Академперіодика, 2017. — 160 с. — (Серія «Skovoroda World Studies / Світові сковородинські студії», ISBN 978-966-02-8200-1).

ISBN 978-966-360-331-5

Марія Ґрація Бартоліні, д-р філол. Міланського ун-ту спростовує стереотипи, насамперед про народний, несистематичний характер рефлексії Г.С. Сковороди, що продовжують оточувати постать українського мислителя та його доробок. Виявлено відповідності та текстуальні аналогії з творами патристичних авторів, що дає змогу розглядати ідеї Сковороди у чітких інтерпретаційних рамках: поділ, типовий для східної Церкви, духовного шляху християнина на praxis (боротьба вірянина з підступами демонів), gnosis (пізнання «я» та зовнішнього світу) та theoria, або споглядання Бога.

Для дослідників історії філософії та студентів гуманітарних факультетів і всіх, хто цікавиться українською культурою ранньомодерного часу.

УДК 14(477)