

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

5' 2014

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ
ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

Джерела
філософії
Сковороди

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Олег БІЛИЙ
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Вахтанг КЕБУЛАДЗЕ
Барбара КАСЕН (Франція)
Микола КИСЕЛЬОВ
Саймон КРИЧЛІ
(Велика Британія)
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА
Петер ШТОМПКА (Польща)

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Леонід ГУБЕРСЬКИЙ
Ірина ДОБРОНРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Марія КУЛТАЄВА
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Іван ЦЕХМІСТРО

Науковий редактор
тематичного випуску
Олена СИРЦОВА

РЕДАКЦІЯ

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ,
Сергій ПРОЛЕЄВ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА
Редактори
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ,
Наталія МЕЛЬНИК
Коректор
Ольга КРАВЧЕНКО

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18
E-mail: f_dumka@ukr.net



Видання здійснюється за сприяння
Міжнародного фонду «Відродження»

Технічний редактор
Т. Шендерович
Комп'ютерна верстка
Н. Яременко

Підписано до друку 29.10.2014.
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 10,89. Обл.-вид. арк. 11,00.
Тираж 450 прим. Зам. № 4036.

Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Академперіодика»
НАН України
01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4
Свідомство суб'єкта видавничої справи
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

© Інститут філософії НАНУ, 2014
© Філософська думка, 2014

Зміст

До читачів

4

АНТИЧНІ
ТА СЕРЕДНЬОВІЧНІ
ДЖЕРЕЛА
ФІЛОСОФІЇ
СКОВОРОДИ

7 Григорій Сковорода Вхідні двері до християнської доброчесності

Філософські
першоджерела

Antiqua aeterna

19 Олена Сирцова (Київ) Анаксагор Клазоменський і «Fabula de Tantalos» Григорія Сковороди

30 Марія Кашуба (Львів) Моральні вчення Цицерона і Плутарха у трактуванні Григорія Сковороди

42 Віктор Чернишов (Полтава) Григорій Сковорода як читач «De consolatione philosophiae» Северина Боеція

Біблійні витоки
і патристика

62 Леонід Ушкалов (Харків) Сковорода і візантійське богослів'я

73 Марія Грація Бартоліні (Мілан) Сковородинський трактат «Убуждшися видѣша славу его»: роль біблійних цитат та патристичної гомілійної традиції для визначення його риторичної функції

88 Юрій Чорноморець (Київ) Християнський платонізм Григорія Сковороди

98 Віталій Шевченко (Київ) Г. Сковорода і префігуральна екзегеза Біблії

ФІЛОСОФІЯ
ОСВІТИ

110 Михайло Бойченко (Київ) Гідність, цілісність і успішність: академічні та громадянські чесноти

ПОЛІТИЧНА
ФІЛОСОФІЯ

123 Марія Захарченко (Київ) Дискусія Джона Ролза та Юргена Габермаса: щодо процедуралізму та субстанціалізму в дорадчій моделі демократії

Abstracts

130

Наукова дослідницька традиція досягає належної продуктивності лише за умови системної організації, існування та роботи на підставі цілеспрямовано здійснюваних дослідницьких програм. Спородичні дослідження, хоч би якими евристичними були інколи їхні результати, не можуть забезпечити належної глибини, всебічності та об'єктивності пізнання предмета. Стан справ у вивченні філософської спадщини Григорія Сковороди — мислителя, від якого зазвичай розпочинають відлік вітчизняної інтелектуальної традиції, — наочно демонструє справедливість цих тверджень.

Не можна сказати, що постать Сковороди обділена увагою дослідників. До неї вже впродовж сторіччя (від появи відомої книжки В.Ф. Ерна 1912 року) повсякчас звертаються не лише історики вітчизняної філософії, а й гуманітарії різних дисциплін. Існують традиції регулярних наукових форумів, присвячених цьому видатному мислителю (як-от Харківські міжнародні Сковородинівські читання, які проводяться вже понад двадцять років, а також Сковородинівські читання у Переяславі-Хмельницькому). Вивченню Сковороди присвячені тисячі наукових праць. Попри це, існує чимало «білих плям» в опануванні його інтелектуальної спадщини. Тому звернення до досвіду міжнародного Сковородинівського колоквиуму, що проводиться в Інституті філософії НАН України з 2012 року, є важливим не лише як ще одне доповнення до вельми обсяжного компендіуму сквородинознавчих студій. Більш значущим є виоформлення цих досліджень у науково-дослідницьку програму «Skovorodianum», яка, маємо сподівання, піднесе вивчення класика вітчизняної філософської думки на новий щабель організації та евристичності. У визначенні тематичного блоку цього числа для нас важливою була не тільки постать Григорія Сковороди, а й, не меншою мірою, спосіб організації наукових досліджень, у тому числі й історико-філософських.

Додаткова мотивація для такої тематики полягала в тому, що в центрі зазначеної програми опинилися не цілком традиційні аспекти творів Г. Сковороди, а передусім їх античні та середньовічні джерела — та частина філософської традиції, яка сама по собі на сьогодні є мало досліджуваною в українській філософії й потребує особливої уваги та підтримки. Не менш важливим є здійснення досліджень в режимі міжнародної співпраці науковців, що обіцяє, зокрема, переоснащення методологічного інструментарію вітчизняних історико-філософських досліджень.

Мабуть, не варто дивитись на запропоновану програму досліджень феномену Сковороди як на щось остаточне і цілком визначене. Лише існування у режимі відкритого наукового проекту, чутливого до критики, пропозицій та інтелектуальних ініціатив, є запорукою її успішного здійснення. Саме цьому «Філософська думка» і хотіла б сприяти запропонованою публікацією.

В останньому, шостому числі «ФД» за цей рік ми перенесемося з «сивої давнини» початку вітчизняної філософської традиції в «палаюче сьогодення», присвятивши тематичний блок обговоренню і аналізу «феномену Євромайдану» в його різноманітних вимірах.

АНТИЧНІ ТА СЕРЕДНЬОВІЧНІ ДЖЕРЕЛА ФІЛОСОФІЇ СКОВОРОДИ

Відверта розмова на сторінках «Філософської думки», розпочата у першому випуску за 2012 рік під запитальною назвою «Антична філософія: тут і тепер?», яка зафіксувала вельми невтішний стан досліджень з античної філософії в українській філософській спільноті, дістала своє логічне продовження на I Сковородинівському колоквіумі «Філософія Григорія Сковороди в інтерпретаціях початку XXI ст.», який відбувся в Інституті філософії НАН України (11 грудня 2012 року), та II Сковородинівському колоквіумі «Античні та середньовічні джерела філософії Сковороди» (10–11 грудня 2013 року). Колоквіуми були присвячені антикознавчим, текстологічним, медієвістичним та патрологічним дослідженням філософії Григорія Сковороди, фундаментально зверненої як до Біблії, так і саме до античних джерел.

Метою античномислячого філософського товариства, яке зібралося на колоквіумах для обговорення антикознавчих аспектів філософського доробку Сковороди, було визначено не лише залучення фахівців із греки, латини біблієзнавства та патрології для глибшого розуміння стилю мислення і змісту творів самого українського філософа, а й вихід у цій царині сковородинознавства на давно очікуваний в Україні текстологічний світовий рівень досліджень і видань античної філософії в цілому.

Результатом розпочатого обговорення стала презентована на II колоквіумі науково-дослідницька програма «Skovorodianum», ключовими аспектами якої було оголошено найменш розвинуті напрямки сучасного історико-філософського й філологічного сковородинознавства: текстологія, античність (греко-латинські джерела), всесвітній контекст (переклади й рецепція). Відповідно було окреслено три головні підходи подальшої роботи в рамках загального проекту, присвяченого в перспективі 300 річниці від дня народження Сковороди:

По-перше, передбачено систематичне проведення міжнародних колоквіумів із зазначеної антикознавчої та медієвістичної проблематики для поглибленого джерелознавчого дослідження спадщини Сковороди та репрезентації творів філософа не лише на тлі історико-культурних подій в Україні, де сучасні досягнення незаперечні, а й в контексті ширшого світового історико-філософського процесу, де герменевтична глибина, своєрідність стилю і парадигмальне значення філософії Сковороди в її зверненні до античності залишаються не лише неусвідомленими, а й просто невідомими.

По-друге, йдеться про видання наукової серії перекладів сучасного зарубіжного сквородинознавства. Вже розпочато роботу над монографією доктора Міланського університету М.Г. Бартоліні про неоплатонічні джерела Сковороди; надалі очікується переклад з польської монографії доктора Краківського університету Д. Пилиповича, який готує нову редакцію книги для українського читача, переклад з німецької книги Елізабет фон Ердман про онтопоетику Сковороди, а також низка англомовних та франкомовних видань.

По-третє, антикознавчою перлиною проекту «Skovorodianum» має стати фахова підготовка білінгви і видання праць античних та середньовічних авторів, до яких звертався Сковорода, у формі паралельних греко-українських і латино-українських коментованих текстів під загальною назвою «Античний кабінет Сковороди». Вже триває робота над трактатами Діонісія Ареопіта «Про божественні імена», Боеція «Про розраду філософією» і Цицерона «Про старість», заплановано звернення до трактатів Оригена та Максима Сповідника. Такі видання не лише сприятимуть глибшим історико-філософським дослідженням Сковороди, а й істотно допоможуть приведенню до тями антикознавчих студій, занедбаних наразі в Україні порівняно зі світовим рівнем.

У цьому тематичному випуску пропонуємо низку статей учасників двох зазначених колоквіумів і тих, хто підтримував ідею об'єднання сучасних антикознавчих зусиль й інтелектуального звернення до античної філософії в Україні довкола античних джерел і ремінісценцій Григорія Сковороди.

*Григорій
Сковорода*

ВХІДНІ ДВЕРІ ДО ХРИСТІЯНСЬКОЇ ДОБРОЧЕСНОСТІ¹

Написано 1766 року² для молодого шляхетства Харківської губернії, а оновлено 1780 року

Перед дверима

Дяка блаженному Богу за те, що потрібне зробив легким, а важке непотрібним³.

Немає нічого солодшого для людини і немає потрібнішого, ніж щастя⁴; немає і легшого від нього. Дяка блаженному Богу!

Царство Боже всередині нас⁵. Щастя в серці, серце в любові, любов же в законі Вічного.

¹ Новий коментований переклад сучасною українською мовою трактату Григорія Сковороди «Начальная дверь ко християнскому добронравію» виконано доктором філософських наук Віталієм Шевченком (Київ). Автограф твору «Начальная дверь ко християнскому добронравію» втрачено. Збереглися лише сім його списків пізнішого походження. Переклад подано за списком, знайденим у рукописному зібранні М. Ковалинського (ІЛ, ф. 86, № 7, арк. 3–19). Вжитий у назві вираз на позначення поширеного в давнину образу «начальная дверь» контекстуально відповідає нинішньому значенню «вступ».

² Незважаючи на датування твору 1766 роком, стислий виклад лекцій з етики, яким є «Начальная дверь ко християнскому добронравію», найімовірніше, був написаний Г. Сковородою 1768 року, коли було відкрито додаткові класи Харківського колегіуму, а сам філософ став його викладачем.

³ Етичний постулат Епікура «Благодарение Богу, яко нужная сотвори легкостяжными, злостяжная же — ненужными» Г. Сковорода обрав центральним пунктом богословського розмислу.

⁴ Щастя — одне з базових понять філософії Г. Сковороди, мета людських прагнень.

⁵ Див.: Лк. 17:21.

Це і є незмінно ясна погода та завжди сяюче сонце, що освітлює пійтмю сердечної безодні. Дяка блажен[ному] Богу!

Що сталося б тоді, коли б щастя, найпотрібніше й наймиліше для всіх, залежало б від місця, від часу, від плоті та крові? Скажу ясніше: що б сталося тоді, коли б Бог помістив щастя в Америці, чи на Канарських островах, чи в азійському Єрусалимі, чи в царських хоромах, чи в Соломоновому віці, чи в багатстві, чи в пустелі, чи в чині, чи в науках, чи в здоров'ї?.. Тоді б і щастя наше, і ми б із ним були бідні. Хто б міг дістатися до тих місць? Як можна народитися всім однієї якоїсь пори? Як же й поміститися в одному чині і статі? Що ж то й за щастя, яке утверджене на піску плоті, в обмеженому місці й часі, на смертній людині? Чи ж не це є важке? Так! Важке й неможливе. Дяка ж блаженному Богу, що важке зробив непотрібним!

Чи ж бажаєш нині бути щасливим? Не шукай щастя за морем, не проси його в людини, не подорожуй планетами, не тиняйся палацами, не повзай земною кулею, не блукай Єрусалимами... За золото можеш придбати село, річ важку, бо зайву. А щастя, як необхідна необхідність, дарується задарма скрізь і завжди.

Повітря і сонце завжди з тобою, завжди і задарма. Все ж те, що притомом втікає од тебе геть, знай, що воно чуже і не вважай [його] своїм. Все те є дивним і зайвим. Яка тобі в тому потреба? Тому-то воно й важке. Ніколи б не розлучилося з тобою, коли б було необхідне.

Дяка блаженному Богу!

Щастя не залежить ані від небес, ані від землі. Скажи з Давидом⁶: «Хто бо для мене є на небі? І чого від Тебе бажати мені на землі?»⁷

Що ж тобі потрібне? Те, що найлегше. А що ж легке? О, друже мій, усе і складне, і важке, і гірке, і лихе, і брехливе. Між тим, що є легке? Те, друже мій, що потрібне. А що потрібне? Потрібне є тільки одне. «Одне є на потребу»⁸.

Одне тільки тобі потрібне, одне тільки й блага, й легке, а все інше — [виснажливий] труд та хвороба⁹.

Що ж є цим єдиним? Бог. Усе тварне є рухляддю, мішаниною, поганню, дріб'язком, бруктом, рудою, каламуттю, недоладністю, збитком, і плоттю, й плітками... А те, що приємне й потрібне, єдине скрізь і завжди. Але це єдине все своєю п'ятірнею тримає тлінь твоєї плоті¹⁰.

Дяка ж блаженному Богу за те, що від усього нас звільняє і все для нас важке, окрім того, що потрібне, миле та єдине.

⁶ Переклад точних або довільно вжитих Г. Сковородою уривків зі Святого Письма подається переважно за виданням «Біблія або книги Святого Письма Старого та Нового Заповітів (Б. м., 1990)» у перекладі І. Огієнка.

⁷ Див.: Пс. 72:25.

⁸ Див.: Лк. 10:42.

⁹ Цей вислів з Книги псалмів (див.: Пс. 9:28 та 89 (90):10) контекстуально означає «марнота та хвороба».

¹⁰ Див.: Пс. 77 (78):27.

Чимало тілесних потреб чекають на тебе, а не там щастя. Серцю твоєму потрібне єдине¹¹, і в ньому Бог та щастя поруч. Близько є. У серці і в душі твоїй [перебувають].

У цей ковчег провадить, ніби через десять дверей, і наша десятиглава бесіда. А я бажаю, щоб твоя душа, як Ноєва голубка, не знайшовши ніде спокою, повернулася до свого серця¹², до того, що спочиває у твоєму серці, щоб збулося ось це Ісаїне: «...Будуть підвалини Твої віковічні з роду в рід. І йменуватимуть Тебе Творцем огорожі. І на твоїх стежках заспокояться»¹³.

Твердь бесіди

«Правда Господня навіки»¹⁴.

«Навіки, о Господи, слово Твоє ... пробуває»¹⁵.

«Закон Твій — у мене в серці»¹⁶.

«Слово стало плоттю, оселилося між нами»¹⁷.

«Посеред вас стоїть, а ви Його не знаєте»¹⁸.

Глава 1-ша

Про Бога

Увесь світ складається з двох натур: одна — видима, друга — невидима. Видима натура називається творінням, а невидима — Богом.

Ця невидима натура, чи Бог, усе творіння пронизує й утримує; скрізь завжди був, є і буде. Наприклад, людське тіло видно, але Ума, який пронизує й утримує його, не видно.

Тому древніми Бог назвався Ум всесвітній¹⁹. Він мав у них різні імена: Натура, Буття речей, Вічність, Час, Доля, Необхідність, Фортуна тощо.

А в християн найвідоміші Його імена такі: Дух, Господь, Цар, Отець, Ум, Істина. Останні два імені здаються найвідповіднішими, бо Ум є цілком духовний, а Істина своїм вічним існуванням цілком супротивна непостійній речовині. Та й тепер у якійсь землі Бог зветься *išten*²⁰. Що ж до види-

¹¹ Довільний переказ Євангелії від Луки (Лк. 10:42).

¹² Парафраз вислову з книги Буття (Бут. 8:9).

¹³ Див.: Іс. 58:12. В іншому українському перекладі цей уривок з Біблії звучить так: «Поставиш основи довічні і будуть тебе називати: “Замуровник пролому, направник шляхів для поселення”».

¹⁴ Див.: Іс. 51:8.

¹⁵ Див.: Пс. 119:89.

¹⁶ Див.: Пс. 40:9.

¹⁷ Див.: Ін. 1:14.

¹⁸ Див.: Бут. 28:16.

¹⁹ Ум (=Логос) — базове поняття античної філософії, в тому числі вчення Аристотеля та Платона.

²⁰ Учені припускають, що наведене Г. Сковородою слово *išten* має угорське походження і є омонімічно співзвучним зі слов'янським поняттям «істина».

мої натури, то в неї також не одне ім'я, наприклад: предмет чи матерія, земля, тіло, тінь та ін[ше].

Глава 2-га

Про [вселенську]²¹ віру

Оскільки й тепер мало хто розуміє Бога, тож не дивно, що древні часто [через] суспільну схиленість вважали річ богом, і згодом усе своє богошанування звели на посміх.

Водночас і в те всі віки й народи завжди спільно вірили, що існує якась таємна, всенаповнювальна і всевладна сила.

Через це на Його честь і пам'ять про Нього по всій земній кулі завжди всенародно зводилися Йому споруди, та й тепер скрізь усе те саме [спостерігається]. І хоч, наприклад, підданий може помилково пошанувати камердинера²² замість пана, однак щодо того ніколи не сперечається, що є над ним володар, якого, можливо, він і в очі не бачив²³. Підвладним Йому є кожний народ і зазвичай кожний виявляє перед Ним свою покірність.

Така віра є загальноприйнятою і простою.

Глава 3-тя

Про спільний промисел

Ось ця найблаженніша натура чи дух цілий світ, ніби машиністова вправність годинниковий механізм²⁴ на вежі, утримує в русі і, ніби дбайливий батько, сам є буттям кожному творінню. Сам надихає, живить, зараджує, зцілює, захищає і за своєю-таки волею, що йменується всезагальним законом чи уставом, знову перетворює на грубу матерію чи бруд, а ми те називаємо смертю.

З цієї причини мудра древність уподібнила його математикові чи геометру²⁵, тому що ненастанно в пропорціях чи розмірах управляється, виліплюючи різними фігурами, наприклад, трави, дерева, звірів і все інше, а єврейські мудреці уподібнили Його гончареві²⁶.

Цей Промисел є загальний, бо стосується благостояння всього живого.

²¹ У списку твору із зібрання М. Ковалинського помилково вжито слово «вселенной».

²² Камардинер (камердинер) — кімнатний слуга господаря.

²³ Твердження про наявність віри в усіх народів виступає для Г. Сковороди одним із доказів буття Божого.

²⁴ Порівняння світу з часовим механізмом у XVIII сторіччі було поширеним.

²⁵ У добу Г. Сковороди, як і раніше, порівняння Бога з математиком, геометром, як і астрономом, економом та домоправителем, широко використовувалося для підкреслення розумності та співмірності Божого облаштування світу.

²⁶ За біблійними відомостями Бог створив людину з глини.

Глава 4-та

Про особливий щодо людини промисел

Цей найчистіший, усесвітній, спільний для всіх часів і народів Ум наділив нас, як джерело, всіма необхідними для провадження життя мудрощами та мистецтвом.

Але над усе кожний народ зобов'язаний Йому за те, що Він вділив своєї найвищої Премудрості²⁷, яка є Його природним образом і печаттю.

Вона²⁸ настільки переважає інші розумні духи чи поняття, наскільки спадкоємець краший за слуг²⁹.

Вона доволі схожа на найдовершенішу архітектурну симетрію чи модель³⁰, яка, непомітно пронизуючи увесь матеріал та втримуючи все інше приладдя, робить цілісність міцною й непорушною.

Так точнісінько і Вона, потай розливаючись усіма членами політичного корпусу, що складається із людей, а не з каміння, робить його твердим, мирним і благополучним³¹.

Коли, наприклад, якийсь рід чи місто, чи держава на цій моделі засновані й функціонують, тоді стають вони раєм, небом, домом Божим тощо. А коли якась окрема людина облаштує за Нею своє життя, тоді вселяється в ній страх Божий, святиня, чесноти й таке інше. І як у людському тілі один ум, але по-різному згідно з призначенням різних частин діє, так і в згаданих спільнотах, що зв'язані цією Премудрістю, Бог через різні члени звершує різні дії на спільну користь.

Вона в усіх наших найрізноманітніших справах та речах душа, користь і краса, а без Неї все мертве й огидне. Народжуємося ми всі без Неї, однак для Неї. Хто до Неї природніший та охочіший, той шляхетніший і кмітливіший, а чим більше хто має із Нею справи, тим дієвіше, хоч і незбагненно відчуває внутрішнє блаженство чи втіху. Від Неї однієї залежить особливий Промисел при творенні людського роду. Вона-бо є прегарним образом Божим, яким Він дещо згодом, закарбувавшись у нашій душі, робить нас із диких і потворних монстрів чи виродків людьми, себто хижачками, до співдружності та до згаданого згуртування придатними, незлобивими, розсудливими, великодушними та справедливими.

А коли Вона вже поселилася в сердечні людські поривання, тоді є тим самим, що і в русі годинникової машини темпо (ТЕМПО)³², тобто правиль-

²⁷ У цій главі твору Г. Сковорода фактично створив панегірик Божій Премудрості, який перегукується з ремінісценціями бл. Августина, що він їх виклав у «Сповіді».

²⁸ Тут і далі в 4-й главі під словом «Вона» розуміється Божа Премудрість.

²⁹ Пор.: Гал. 4:1-7.

³⁰ Термін «Модель» вжито Г. Сковородою в його первісному значенні, що має латинське походження й буквально означає «міра», «такт», «лад», «масштаб сумірності».

³¹ Такі твердження Г. Сковороди є близькими до вчення Платона про ідеальну республіку.

³² Італ. tempо, нім. das Tempo.

ність і точність. І тоді ж приходить у душу непорочність і чистосердечність, ніби якийсь чаруючий дружелюбністю райський дух і смак.

Вона відрізняє нас од звірів милосердям і справедливістю, а від тварин — стриманістю й розумом; і є нічим іншим, як таємно написаним на серці щонайблаженнішим образом Бога, силою й правилом усіх наших порухів та справ. Тоді наше серце стає чистим джерелом благочинності, що невимовно звеселяє душу, і тоді ж ми стаємо істинними душею та тілом людьми, схожими на придатне для забудови чотиригранне каміння, із якого зводиться живий Божий дім [і] в якому Він царює особливою милістю.

Важко натрапити на неоціненну цю скарбницю й примітити її, і вже тому нелегко її любити й шукати.

Але наскільки Вона зовні непоказна та зневажена, настільки всередині поважна й прекрасна, схожа на маленьке, наприклад, зерня смокви, в якому з плодами та листям приховане ціле дерево, чи на простий маленький камінець, у якому зачайлася жажлива пожежа³³. Для унаочнення Її завжди наділяли ознаками, і Вона, ніби якийсь принц, мала свої різні впродовж віків та серед народів образи, печаті й символи. Її ж символом був, наприклад, повішений на жердині перед юдеями змії³⁴.

Її герб — голуб із оливковою гілочкою в дзьобі³⁵. Являлася Вона в образі лева та ягняти, і царський жезл був Її ж предметом [зображення] тощо.

Приховувалася Вона в них і під священними обрядами, наприклад: у споживанні паски, в обрізанні і тому подібне³⁶.

Приховувалася Вона, ніби під усіляким маскарадом, і в цивільних історіях, наприклад, в оповіді про Ісава та Якова, про Саула та Давида³⁷ тощо, і самою своєю таємною присутністю зробила ті книги мудрими.

А вже згодом з'явилася Вона в образі чоловічому, ставши Боголюдиною.

У який же спосіб ця Божа Премудрість народилася від Отця без матері і від Діви без батька, і як же вона воскресла та знову до свого Отця вознеслася і таке інше — краще й не допитуйтеся. Наявні в цій, як і в інших науках, надмірні тонкощі, в яких лише й може посісти місце та вдавана віра, яку називають умоглядною³⁸. Дій при цьому так, як в опері, і задовольняйся

³³ Ця прихована таїна природи вважалася Г. Сковородою красномовним свідченням її богоствореності.

³⁴ Пор.: Числ. 21:9.

³⁵ Символічний образ мудрості вказує на ту надію, яку свого часу провістив голуб патріархові Ноеві після всесвітнього потопу і з якою християни пов'язують свої сподівання на спасіння.

³⁶ Пор.: Вих. 12:11; Лев. 23:5; Числ. 28 : 16-18.

³⁷ У християнській традиції імена Ісава та Якова, як і Саула та Давида, виступають уособленням смирення, благочестя та мудрості.

³⁸ Очевидно, маються на увазі богословські твори речників аристотелівської традиції, в яких наголошувалися споглядальні аспекти пізнання.

тим, що очам твоїм відкрито, а за завісу та за рампу театру³⁹ не зазирає⁴⁰. Зроблено цю завісу навмисне для просторідних і схильних до прискіпливості сердець, бо чим ближче нищість досягається, тим більше втрачає свою поштивість до великих справ та персон.

Навіщо тобі, наприклад, питати про воскресіння мертвих, коли й сама здатність воскрешати ніяк не допомагає лінійній душі — ні тій, що воскрешає, ні тій, що воскресає? Від таких ото прискіпливих виникли розколи, марновірство та інші виразки, якими занепокоєна ціла Європа. Найважливіше діло Боже: одну безпутну душу оживотворити духом своїх заповідей, аніж із небуття створити заселену беззаконниками нову земну кулю.

Не той вірний Владареві, хто намагається проникнути в Його таємниці, але хто волю Його старанно виконує.

Ця вічна Божа Премудрість завжди й серед усіх народів ненастанно продовжує промовляти, і є Вона насамперед невидимим образом усюдиусущого Божого Єства та живим Словом, що таємно до всіх нас внутрішньо волає. Але не хочемо слухати її порад, одні через втрату слуху, а переважна більшість — через нещасну впертість, що пояснюється поганим вихованням.

Прислухалися до цього нетлінного голосу премудрі люди, яких серед євреїв називали пророками, і з щонайглибшим побоюванням виконували настановлене.

Вона початок і кінець усіх пророчих книг: від Неї, через Неї і для Неї все в них написано.

Через те різні найменування отримала. Вона називається Образом Божим, Славою, Світлом, Словом, Порадою, Воскресінням, Життям, Шляхом, Правдою, Миром, Долею, Виправданням, Благодаттю, Істиною, Силою Божою, Ім'ям Божим, Волею Божою, Каменем віри, Царством Божим тощо. А найперші християни назвали Її Христом, тобто Царем, бо Вона одна скеровує до вічного й тимчасового щастя всі держави, різні спільноти й кожного окремо. Так, окрім іншого, у давнину царственным називалося все, що вважалося верховним і найголовнішим.

Провидів Авраам найблаженніше Її світло і, впевнившись у Ній, став із усім своїм родом справедливим, а з підданими успішним. Однак Вона й до Авраама серед своїх прихильників завжди жила. А Мойсей із невидимого цього Божого образу ніби зняв план, накреслив його просто й грубо найпотрібнішими лініями і, згідно з ним облаштувавши єврейське суспільство, зробив його благополучним та переможним. Він по-тодішньому написав його на кам'яних таблицях⁴¹ і так учинив, що невидима

³⁹ В добу бароко образ театру, як і його персонажів, мав широке застосування і зазвичай поєднувався з марнотністю земних утіх.

⁴⁰ Цей заклик Г. Сковороди вказує на конечну непізнаваність Бога, хоча й дещо контрастує з його містичними умонастроями.

⁴¹ Ідеться про таблиці (=скрижалі) Мойсея, на яких було викарбовано десять Божих заповідей.

Премудрість Божа, ніби видима й тлінна людина, проникливим голосом до всіх нас звертається.

Це звіщення, з огляду на те, що розділене ним на десять суджень чи пунктів, назване десятислів'ям.

Глава 5-та

Про десятислів'я

I

«Я Господь, Бог твій, нехай не буде в тебе богів інших...!» і т. д.⁴²

Точніше сказати так:

Я Керманич твого благополуччя і Світло розуму. Будь обережний, щоб ти не заснував свого життя на інших порадах, мистецтвах та вигадках, хоч би вони й народилися з ангельських умів. Покладися на Мене беззастережно. Якщо ж, оминувши Мене, збудуєш своє життя на іншій премудрості, то вона буде тобі богом, але не істинним, а тому й щастя твоє буде схоже на вкрадену монету.

II

«Не створи собі кумира...!» і т. д.⁴³

Як на поганому камінні, і навіть більше того, не дозволяю тобі будуватися на подобах. Будь-яка подоба є плоттю, а всяка плоть є піском, хоч би вона в піднебессі народилася; все те ідол, що є подобою.

III

«Не призывай імення...!» і т. д.⁴⁴

Гляди ж, по-перше, не впади в рів⁴⁵ безумства, ніби в світі нічого немає, окрім подоби, і ніби ім'я це (Бог) порожнє. У цьому ж бо урвищі живуть клятви неправдиві, облуди, омани, хитрощі, зради і всі страховиська таємних і неприхованих мерзот. Натомість напиши на серці, що скрізь, завжди присутній Божий суд, який готовий на кожному місці невидимо палити й сікти твою невидиму частину, не оминаючи нічого, за всі діла, слова й помисли, в яких Мене [Бога] немає.

⁴² Див.: Вих. 20:2-3.

⁴³ Див.: Вих. 20:4.

⁴⁴ Див.: Вих. 20:7.

⁴⁵ Образ «рову» (прірви, урвища) з його негативними конотаціями (рів пристрастей, геєнський рів тощо) широко використовувався в богословській літературі доби українського бароко.

IV

«Пам'ятай день суботній...!» і т. д.⁴⁶

Це ти всюди і всередині тебе приховану величність Божу не забувай прославляти з вірою та страхом у день недільний, а поклоняйся не тільки пустими церемоніями, а й самим ділом, сердечно йому наслідуючи. Його діло й уся втіха в тому, аби щохвилино дбати про користь кожного створіння, і від тебе більше нічого не вимагає, окрім щиросердного милосердя до твоїх ближніх.

А це досить легко. Тільки віруй, що ради себе послуговуєшся десятма [заповідями] тоді, коли використовуєш для інших, і навпаки.

V

«Шануй батька твого ...!» і т. д.⁴⁷

Насамперед шануй батька й матір і служи їм. Вони-бо видимі образи того невидимого Єства, яке тобі стільки позичає.

А ось хто батько твій та мати: будь, по-перше, вірним і відданим Володареві, слухняним градоначальнику, шанобливим до священика, покірним батькам, вдячним твоїм учителям і благодійникам. Ось істинний шлях до твого вічного й тимчасового благоденства та до утвердження твого роду. Що ж до решти суспільства, стережись такого:

VI

«Не убий!»⁴⁸

VII

«Не чини перелюбу!»⁴⁹

VIII

«Не кради!»⁵⁰

IX

«Не свідчи неправдиво або не обмовляй!»⁵¹

⁴⁶ Див.: Вих. 20:8.

⁴⁷ Див.: Вих. 20:12.

⁴⁸ Див.: Вих. 20:13.

⁴⁹ Див.: Вих. 20:14.

⁵⁰ Див.: Вих. 20:15.

⁵¹ Див.: Вих. 20:16.

Осуджуємо винуватця, а обмовляємо невинного. Це є найстрашніша злоба, а наклепник по-еллінському — диявол.

Х

«Не пожадай!»⁵²

Але оскільки лихий намір є сім'ям лихих справ, яких не злічити, а рабське серце є невичерпним джерелом лихих намірів, через те впродовж життя годі тобі стати чесним, коли не допустиш, щоб Бог знову переродив твоє серце. Присвяти ж його ширій любові⁵³. Тоді миттєво зв'яжеш у собі безодню беззаконь. Бог, Боже слово, до Його слова любов — усе це одне.

Серце, розпалене цим триосібним вогнем, ніколи не грішить, бо не може мати лихого сімені чи намірів.

Глава 6-та

Про істинну віру

Коли б людина могла швидко зрозуміти неоціненну вартість цієї великої Божої ради, могла б зразу ж її прийняти й полюбити.

Оскільки ж тілесне, грубе міркування цьому перешкоджає, то їй потрібна віра. Вона — приховане всією радою блаженство, ніби здаля, дивиться крізь підзорну трубу, з якою й зображається.

При ній неодмінно має бути надія. Вона сліпо й силоміць утримує людське серце при цій єдинородній істині, не переймаючись підступними вітрами сторонніх помислів. З цієї причини зображується у вигляді жінки, яка тримає кітву⁵⁴.

Ці чесноти, зрештою, провадять людське серце, ніби надійний вітер корабель, у гавань любові, і їй доручають.

Тоді, з відкриттям очей, потай кричить у душі Дух Святий таке:

«Правда Твоя — правда вічна, а Закон Твій — істина»⁵⁵.

Глава 7-ма

Благочестя й церемонії — різні речі

Уся сила десятислів'я вміщується в одному цьому імені — любов.

Вона є вічним союзом між Богом і людиною. Вона є вогнем невидимим, яким серце палає до Божого слова чи волі, а тому вона й сама є Бог.

⁵² Див.: Вих. 20:17.

⁵³ Див.: Послання ап. Павла до римлян 12:9.

⁵⁴ Кітва (=якір) — один із поширених у християнській літературі образів, що виступає символом надії на спасіння.

⁵⁵ Див.: Пс. 118 : 142.

Ця божественна любов має на собі зовнішні вияви чи знаки; вони звуться церемонія, обряд чи образ благочестя. Отже, церемонія для благочестя є тим, що листя для плодів, що на зерні лушпиння, що для доброзичливості компліменти. Якщо ж ця маска не має своєї сили, тоді залишається одна криводушна облудність, а людина — повапленим гробом⁵⁶.

Усе ж то церемонія, що може виконувати й найнещасніший ледар.

Глава 8-ма

Закон Божий і передання — різні речі

Закон Божий перебуває вічно, а людські передання — не скрізь і не завжди.

Закон Божий є райським деревом, а Передання⁵⁷ — тінню.

Закон Божий є плодом життя⁵⁸, а Передання — листям. Закон Божий є Божим у людині серцем, а Передання — листом смоковниці, що часто прикриває ехидну⁵⁹. Двері храму Божого є законом Божим, а передання є прибудованим до храму притвором. Наскільки віддалений переддвірник від вітваря, а хвіст від голови, настільки відділене Передання.

У нас майже всюди цю незрівнянну рівність порівнюють, забувши закон Божий і змішавши в одно з людським брудом навіть настільки, що людські нісенітниця ставлять вище і, на них уповаючи, про любов не думають, хай же здійсниться оце: «Лицеміри! Так ви ради передання вашого зруйнували закон»⁶⁰. Усе ж то є Передання, що не Божий закон.

Глава 9-та

Про пристрасті чи гріхи

Пристрасть є морове в душі повітря. Вона — безпутне бажання зображень і називається нечистий чи болісний дух. Найголовніша з усіх заздрість, мати інших пристрастей та беззаконь. Вона є головним центром цього урвища, де страждає душа. Ніщо їй не прикрашає і не робить корисною. Не милий їй світ, не люба благочинність, а шкода така солодка, що сама себе за десятьох з'їдає.

Жалом цього пекельного дракона є всі гріхи, а ось їхні прізвища: ненависть, злопам'ятність, гордість, лестощі, ненаситність, сум, каяття, туга, журба та інші невсипущі в душі хробаки⁶¹.

⁵⁶ Мф. 23:27.

⁵⁷ Наскільки можна вивести з контексту, в цьому пункті Г. Сковорода, як і деякі інші православні діячі (Феофан Прокопович, Самійло Мисливський...), розходився з православним розумінням Священного Передання як богонатхненного джерела.

⁵⁸ Ос. 10:12.

⁵⁹ Єхидна — в давньогрецькій міфології страшна потвора, що нагадує напівжінку й напівзмію.

⁶⁰ Див.: Мк. 7:8; Мф. 15:6-7.

⁶¹ Пор.: Мк. 9:44, 46, 48.

Глава 10-та

Про любов або щиросердність

Опирається цій безодні щиросердність. Вона є спокійним диханням душі та віянням Святого Духа.

Вона схожа на прекрасний сад, який сповнений тихими вітрами, духмяними квітами та втіхою [і] в якому маїться дерево нетлінного життя.

А ось її плоди: доброзичливість, незлобивість, снага, смирення, недворушність, благонадійність, безпечність, утіха, кураж⁶² та інші невід'ємні забави.

Хто таку душу має, мир на ньому, і милість, і вічна веселість над головою цього істинного християнина!⁶³

А м і н ь

⁶² Мф. 23:27.

⁶³ Ос. 10:12.

Олена
Сирцова

АНАКСАГОР КЛАЗОМЕНСЬКИЙ І FABULA DE TANTALO ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

A mon professeur à la Sorbonne
Jacques BRUNSCHWIG

Філософське переосмислення античних міфів та містерій у контексті таких «парадигматичних» для ХХ сторіччя філософських міфологем античності, як протиставлення Фрідріхом Ніцше діонісійського ірраціонального начала аполлонівській раціональності [Іванов, 1994: с. 312; Ницше, 1912: с. 92–102; Deleuze, 1991; Доддс, 2000], залишається такою самою мірою фундаментально неавтентичним, як і філософсько-етимологічне міфологізування сократівського типу, відображене в діалозі Платона «Кратил», у Плутарховому роз’ясненні «Про Е в Дельфах» або у пізніших філософсько-міфотворчих неоплатонічних трактатах. А проте ці неавтентичні з погляду строгої філології і класичного антикознавства інтерпретації важили і продовжують важити для історії філософської культури та її самоусвідомлення спадкоємицею античного світу як своєї інтелектуальної і чуттєвої праоснови значно більше, ніж безперечні донині висновки академічних досліджень, що профанують філософський міф етимологічним викриванням філософської гордині прозою достеменної історико-культурної автентичності, на кшталт нещодавнього нагадування: «Славнозвісне “пізнай себе” від самого початку важило ненабагато більше, ніж “знай своє місце”, “збагни свою мізерність поряд з божеством”. Наводячи надпис на стіні дельфійського храму, треба було згадати про “злидєнних духом”, інакше кажучи,

© О. СИРЦОВА,
2014

“бідних на гордість”... Значення ж *υῦσθι σεαυτὸν* у Платона... є філософська проекція, настільки відмітна від історико-культурного коментаря, наскільки зарозумілість відмітна від скромності» [Клейнер, Позднев, 2012: с. 467].

Філософська інтерпретація античних ідей, міфів, етимологій, понять та образів Григорієм Сковородою належить саме до такого інтелектуально самовладного, творчого й «неавтентичного» типу переосмислення античної міфології і філософії, який лише в минулому сторіччі набув значення єдино можливої інтелектуальної парадигми руху «назад до досократиків», тобто до їхнього унікального стилю філософування, який постав колись на родовому виході філософії з міфології та містерій з неповторним назавжди відчуттям абсолютної свободи саме від міфу, який перманентно породжує філософію. В цьому розумінні філософ XVIII сторіччя Григорій Савич Сковорода за своєю унікальною свободою філософської інтерпретації міфу виявляється певною мірою стилістично суголосним як першим у V—VI сторіччях, так і вище названим останнім представникам європейської філософії в її зверненні до античності. Так, знаменитий Наркіс Сковорода як уособлення філософського міфу про самопізнання — це гранично незалежний від Овідієвого (Met. III, 341—510) чи Павсанієвого (Paus. IX. 31—32) Наркіса живий філософський неоміф, який не знає і не хоче знати ні про закоханих в нього Ехо чи Амінія, ні про стародавню тему страху перед відображенням і заціпенінням у самозакоханості. Досить особливим виглядає він і від естетичного переживання взаємозв'язку краси та пізнання в концепції Плотина. З усього античного конвою вихідного міфу чи не найближчим для автора поеми «*De sacra caena seu aeternitate*» виявляється етіологічний аспект зв'язку назви квітки або, ще точніше, цвітіння із символізацією смерті і символічним прагненням до неї, яке личить філософові («*Da mihi velle mori! Da mihi amare mori!*») [Сковорода, 1972: т.1, с. 104; Сковорода, 2011: с. 148].

Так само цілком авторським і вільним у виборі стосовно існуючих версій міфу про стародавні блюзнірства божественної педофагії або стосовно сюжету про можливість випробування всевідання богів Сковорода постає в інтерпретації надзвичайно цікавого і настільки ж неоднозначного переказу про улюбленця богів та учасника олімпійських бенкетів Тантала в одній зі своїх ранніх поетичних фабул «*Fabula de Tantalos*». Примітно, що й у всіх виданнях, починаючи з першої публікації цієї фабули Д.І. Багалієм 1894 року, як і в автографі, що зберігся в зошиті Михайла Ковалинського (ІЛ, ф. 86, № 24, арк. 75 [зв.]), цю фабулу вміщено в шерг з іншою фабулою, головним персонажем якої є один з найзначніших ранньогрецьких філософів Фалес Мілетський (ІЛ, ф. 86, № 24, арк. 75), що дає змогу припускати певну одночасність, контекст і загальну зацікавленість та настрої Сковороди при написанні обох творів, які датовано часом викладання ним поетики в Харківському колегіумі наприкінці 1750-х — на початку 1760-х років [Сковорода, 1972: т. 1, с. 480] або навіть більш раннім каврайським періодом у другій половині 1750-х років [Сковорода, 2011: с. 121].

Таким чином, обидві фабули безсумнівно передували визначальному для всього подальшого спрямування і стилю філософського мислення Сковороди діалогу «Наркісс. Разглагол о том: узнай себе», оскільки «Наркіссов образ благовестит сіє: «Узнай себе» [Сковорода, 1972: т. 1, с. 154], але водночас засвідчували і містили відгомони того досократичного контексту, в якому цю ідею міг первісно сприйняти Сковорода. Адже, як писав він у супровідному листі «милоствому государю Владимиру Степановичу Тевяшову» 1775 року: «Предревнѣйшее слово есть сіє Γνωθι σεαυτόν. Nosce te ipsum. «Узнай себе самага». И теперь оно всѣм во устах но не многим во вкусѣ. Думают, что начальник слова сего был древнѣйший мудрец Фалис. Вѣрю. Кто что нашел и любит, тоє своим ему быть может, а *истина* безначальна. Пишет Плутарх, что на Аполлоновом Делфійском храмѣ было написано: «Узнай себе» [Сковорода, 1972: т. 1, с. 413; Cf.: Plat. Charm. 164 de]. Ключовим у цих словах Сковороди є, однак, не те, кому міг належати знаменитий вираз, а те, що «истина безначальна», бо вона була шанована і у єгиптян, і у євреїв, і у еллінів як «свѣт вѣдѣнія Божія» [Сковорода, 1972: т. 1, с. 413]. Звідси, якщо істина безначальна і божественна, то і початком, і кінцем її є Бог. Тобто начало істини не є людським, а може бути лише Божим, як і її уявний кінець.

Саме таке розуміння значення наймудрішого філософа як того, хто промовляє і розголошує Істину, а не народжує чи творить її, підтверджують слова «любезнаго моего Фалиса», на які Сковорода посилається наприкінці листа: «Ἀρχὴν ἀπάντων καὶ Τέλος ποιεῖ Θεόν» «Началом и Концем во всем тебѣ будь Бог» [Сковорода, 2011: с. 648, 701]. В коментарі на це місце Л.В. Ушкалов навів важливе зіставлення вказаного посилання Сковороди зі словами Григорія Богослова [PG, t. 37, col. 908A], зазначивши: «Насправді ці слова належать Григорію Богослову... Можливо, ім'я Фалеса виринає тут з огляду на те, що ця фраза перегукується зі славнозвісним Фалесовим окресленням Бога як того, «що не має ні початку, ні кінця» (Фрагменты, 1989: с. 109)» [Сковорода, 2011: с. 701]. Схоже, проте, що Сковорода тут не помилявся, а радше сприймав слова самого Фалеса у версії Григорія Богослова, яку, можливо, також знав. Ця версія відсутня у доступних на сьогодні свідченнях доксографів Фалеса, але їх продовжують досліджувати, доповнювати і перевидавати у значно поширенішому і ґрунтовнішому вигляді, ніж це видавалось раніше, як, наприклад, завдяки знайденому фрагментові про Фалеса, збереженому оксиринхським папірусом [La sagesse greque, 1991: vol. II; Фрагменты, 1989: с. 112, 572]. Не виключено також, що Сковорода був носієм цього висловлювання завдяки відомому і Григорію Богослову, і йому джерелу з прямим посиланням на Фалеса, яке залишилось поза увагою сучасних дослідників через істотні книжкові втрати в минулому. В такому разі спостереження щодо аналогічного до згаданого у листі до В.С. Тевяшова Фалесового висловлювання у Григорія Богослова може набирати додаткового історико-філософського значення не лише для сковородинознавства, а й для світової науки про доксографію досократиків, частина висловлювань яких дійшли до нас саме завдяки свідченням і переповідам Отців Церкви.

Виходячи зі сказаного вище про відому «філософську неавтентичність» і переінакшування на свій лад максим античної мудрості видатними мислителями минулого, що є істотним для розуміння внутрішнього діалогу Сковороди з досократиками, сам факт приписування зазначеного висловлювання Фалесові також не можна було б не вважати історико-філософськи симптоматичним для сприйняття Сковородою висловлювань ранньогрецьких філософів як аналогічних висловлюванням «Отців». І нарешті, не варто забувати про сквородинського «демона герменевтичної свободи» в поводженні не лише з висловлюваннями античних філософів, а й із самою Біблією й особливо з філософським тлумаченням псалмів, на що вже звертали увагу на І колоквиумі. Таким чином, питання про атрибуцію Сковородою процитованого висловлювання Фалесові залишається щонайменше відкритим. І робити остаточний висновок про її спростування, мабуть, ще зарано.

Серед найближчих до філософського мислення Григорія Сковороди з-поміж ранньогрецьких філософів, яких іменують досократиками, зазвичай указують передусім неодноразово згаданих самим Сковородою Фалеса та Піфагора [Сковорода, 1972: т. 1: с. 91, 304, 359, 366, 413; Сковорода, 1972: т. 2, с. 152, 188–199, 206, 302]. Цих філософів він називає або навіть цитує в діалогах, листах і коментарях до перекладів Плутарха та Цицерона. На відміну від них знаменитого ранньогрецького філософа V сторіччя, вчителя Перикла та Еврипіда Анаксагора у текстах Сковороди згадано лише один раз, а саме в перекладі-переспіві Плутархового твору «О спокойствии душевном»: «Толкование из Плутарха о тишине сердца» [Сковорода, 1973: с. 212], де наведено (без посилання) свідчення з «Тускуланських розмов» Цицерона про те, як Анаксагор поставився до повідомлення про смерть сина, сказавши: «Я знав, що народив його смертним» (Cicer. Tusc. III, 30). У Сковороди: «Мудрый Анаксагор, потеряв сына, сказал: “Он на то родился, чтобы умереть”»¹. Певні підстави для небайдужості українського мислителя до цього досократика, про якого він мав можливість прочитати і в інших контекстах і творах, принаймні у Діогена Лаертського (Diog. Laert. II, 6–15), Плутарха (Plut. Pericl. 4, 6, 16; Plut. De superst. 10) чи Цицерона (Cicer. Tusc. V, 39), схоже, були, зважаючи на певні парадигматичні для долі обох філософів паралелі в їх відвертому протистоянні загальновизнаним істинам. Знаменитий суд над Сократом, описаний в «Апології Сократа» Платоном, власне, став лише пізнішим відтворенням тієї сумної давньогрецької «матриці» відносин між мислячим вільно філософом і звиклим до міфу і традиції полісним суспільством, про-

¹ Неоголошена самим Сковородою цитата з Цицерона (I ст. до н.е.) в усіх виданнях «Толкования из Плутарха о тишине сердца» досі залишалась незазначеною. Відсутнє у виданні Die Fragmente der Vorsokratiker von H. Diels, hrsg. v. W. Kranz [DK 59. 7], це свідчення Цицерона було додане D. Lanza (cf. [Anaxagoras, 1966]). В останньому виданні 2011 року наведено посилання на Діогена Лаертського (III ст. н.е.), який наводить слова Анаксагора про «синів» (Diog. Laert. II, 3, 13) [Сковорода, 2011: с. 157]. Запозичення Сковородою цитати з Цицерона є очевидним.

образом до якої став перший в історії філософії справді «філософський» суд греків саме над Анаксагором, засудженим в Афінах (щоправда, з перевагою лише в кілька голосів) за несумісність із загальноприйнятими уявленням, викладені в його книгах, до смертної страти. Від неї Анаксагора врятував лише його вдячний учень, правитель Афін Перикл, завдяки красномовному заступництву якого страту було замінено на вигнання. Вже пізніше подібне протиставлення ідей філософа усталеним у суспільстві завершилось судовим вироком Протагору про спалення його книжок (Diog. Laert. IX, 51) і смертним вироком Сократові (Plat. Apologia. 17–42).

Конфлікт молодого Сковороди, якому ще не виповнилось 30-ти років, з керівництвом Переяславської семінарії в 50-х роках і пізніше відсторонення його від викладання за відмову стати ченцем та вільні інтерпретації в курсі поетики в Харківському колегіумі, помітні вже починаючи з перших пропедевтичних лекцій цього курсу, в одній з яких («Убуждшися видѣша славу Его» (Лк. 9: 32) у формі характерної барокової гри зі слов'янським перекладом з грецької він «самолюбно» репрезентував біблійно-філософську етимологію свого імені як одного з «тих, хто прокинувся, щоб побачити славу Його» (διαρρηγόρησαντες δὲ εἶδον τὴν δόξαν αὐτοῦ), а другу («Да лобжет мя от лобзаній уст своих!») прямо розпочав зі слів: «Любезныи ученикы, не бойтесь! Поднимайтесь дерзновенно...» [Сковорода, 1972: т. 1, с. 139], завершився, як і слід було очікувати, повною заборонаю публічного викладання. В світлі таких показових подій та особистих переживань філософом неприйнятності його ідей та прагнень для офіційних педагогічних закладів виглядає досить імовірним, що саме античні відгомони екзистенційного конфлікту філософа з оточенням, яке його не приймає і не розуміє, могли знайти своє відображення в перших самоіронічних філософсько-притчевих поетичних творах Сковороди того часу. Певну мітку проекції власних вражень, які Сковорода сміливо вкрапляє у свою версію притчі про Тантала, можна зауважити навіть у надто зовнішньому, здавалося б, для давньогрецького міфу спогадуванні на небесному бенкеті поряд з насолодою музикою Аполлона італійського композитора «Дальольо» (Domenico dall'Oglio), якого Сковорода мав нагоду слухати, коли в юнацькі роки був співаком при петербурзькому дворі. Відзначмо, якщо давня притча про Фалеса в зазначеному античному блоці з двох ранніх поезій Сковороди, ймовірно, була запозичена ним у Діогена Лаєртського (Diog. Laert. I, 34) [DK 11, 1], причому на вибір вочевидь швидше, ніж у Платона (Plat. Theaet. 174a 4 [DK 11, 9]) чи Тертуліана (Tert. Ad Nationes, II, 4) [Colli, 1991: vol. II] (оскільки саме у Діогена йдеться про висміювання філософа, який задивився на зорі, «старухою», натомість у Платона і Тертуліана про насмішку над мислителем молодшої служниці або зверхнього єгиптянина), то свої прецеденти в українській бароковій літературі обігрування цієї притчі в сублімованому сенсі вищості самопізнання над пізнанням природи, за спостереженням дослідників, мало також у Симеона Полоцького, Іоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського, Івана Максимовича [Сковорода, 2011: с. 118–119].

Тим часом ніяких прецедентів попереднього відображення сквородинівської версії міфу про Тантала в українській літературі коментаторами не відзначено. На думку Д. Чижевського, сюжет цієї поезії було нав'язано Сквороді збіркою «*Othonis Vaeni Emblemata Horatiana, imaginibus in aes incisus atque Latino, Germani, Gallico et Belgico carmine illustrate*», виданою в Амстердамі 1684 року [Скворода, 2011: с. 121]. Досить імовірним виглядає також припущення Л.В. Ушкалова [Скворода, 2011] про ознайомлення Сквороди з версією, яку подає Еразм Роттердамський. Ідеться про твір «Формули буденних розмов» (*Desiderii Erasmi Roterodami Familiarium colloquiorum formulae*) [Desiderius Erasmus, 1997], написаний одним з улюблених авторів Сквороди 1498 року в Парижі під час навчання в Сорбонні².

Водночас подібне можливе опосередкування у виборі молодим Сквородою найцікавішої для нього версії міфу про Тантала не знімає питання про античні джерела цієї версії, які також могли бути знайомі українському філософові і стосовно яких та чи та збірка в колі його ймовірного читання могла відіграти роль радше інтелектуального поштовху у поетичному відображенні власного уявлення про історико-філософський сенс танталової муки.

Дійсно, певні прообрази інтерпретації міфу про Тантала Сквородою у *Fabula de Tantalo* були відомі ще в античності і дають змогу пов'язувати їх походження з добою допериклових і периклових Афін та підказують імовірність імпліцитного зближення «особливого» сквородинівського Тантала із життєвим міфом знаменитого клазоменсько-афінського мислителя Анаксагора, про якого Сквороді, безсумнівно, було відомо. Крім того, за свідченням Діогена Лаєртського про близького Сквороді за стилем і свободою мислення Епікура, «з усіх давніх він більше за всіх схвалював Анаксагора, хоча де в чому і заперечував йому» (Diog. Laert. X, 12) [DK 59. 26].

Для дослідження, перевірки та обґрунтування гіпотези про те, що за міфообразом Тантала в поезії Сквороди із «досократичних сутінок» давньогрецької філософії проступає життєвий підсумок Анаксагора Клазоменського, що мислить незалежно від вимог і марновірства громади, сформулюймо для початку запитання: який же символічний образ є основним для міфу про Тантала? Відповідь відома і наочна (Od. XI, 582 — 592; Plat. Crat. 395de; Apollod. Epit. II, 1). Ідеться про камінь над головою покараного за зухвальство сина Зевса (у Сквороди: «Ювиша») Тантала, якого на його прохання за осібною сквородинівською версією було «во в'чнні роди» залишено на олімпійському бенкеті (інший варіант: той самий камінь над його головою, але в Аїді). У Сквороди про цю парадоксальну кару для зухвальця, вчинену над ним прямо серед небесних блаженств, сказано: «Сверху сквозь хоромы / Низпущен висит камень преогромній / Над саменкою его головою, / Не дает ему сидѣти

² Еразм Роттердамський хоч і навчався в паризькій Сорбонні, проте саме у згаданий вище античний філософсько-бенкетній інтонації іронічно «етимологізував» її як місце, де вміють «сорбнути» (*sorbeo*).

в покою. / Боится, бѣднѣй, как себе порушит, / На власѣ висит, вот вот в прах сокрушит» [Сковорода, 1972: т. 1: с. 92; Сковорода, 2011: с. 120–121].

Тепер зіставимо наведений міфологічний образ з образом, який став визначальним для особистої долі Анаксагора і причиною засудження його до вигнання. Виявляється, що йдеться також про «камінь», але вже не лише над головою самого Анаксагора, а над головами всіх афінян і взагалі всіх людей на землі, згідно з науковим повідомленням афінській громаді видатного науковця-фізіолога і філософа, викладеним в його засуджених книжках. От як про це повідомляють античні джерела: так, в «Апології Сократа» у відповідь на Мелетові звинувачення, що він узагалі не визнає богів, Сократ запитує: «Отже, я не визнаю богами ні Сонце, ні Місяць, як визнають інші люди». Мелет: «Він стверджує, що Сонце — Камінь, а Місяць — земля». Сократ: «Берешся звинувачувати Анаксагора. Ти гадаєш, суддям, яких ти, мабуть, не поважаєш, невідомо, що книги Анаксагора Клазоменського переповнені такими поглядами. А молоді люди, виявляється, дізнаються про це від мене, хоча можуть дізнатися про те ж саме, заплативши за це не більше драхми, а потім сміятися над Сократом, нібито він приписував ці думки собі, до того ж настільки недоладні» (Plat. Apologia. 26 de) [DK 59. 35]. У Плутарха: «Анаксагора звинуватили в неблагочесті і піддали суду, оскільки він сонце називав каменем» (Plut. De superst. 10). У Плінія: «Греки повідомляють, що у другий рік 78-ї олімпіади Анаксагор Клазоменський завдяки своїм знанням з астрономії передбачив, в які дні впаде камінь із Сонця, що й відбулося... Якщо повірити в те, що він і справді це передбачив, доведеться також визнати, що провидчі здатності Анаксагора були дивовижними, наша здатність до розуміння природи речей виявиться під загрозою, і все змішається, якщо припустити, що Сонце або саме камінь, або на ньому хоч би то коли знаходився камінь» (Plin. II. 149) [DK 59. 11]. У Йосипа Флавія: «Анаксагор був клазоменцем, але оскільки він оголосив Сонце (яке афіняни вважали богом) розпеченим жорном, вони прирекли його на смерть (Jos. Flavius. Contra Apion II 265) [DK 59. 19]. У Олімпіодора: «Лише зірки мають вогненну природу, тому й Анаксагор назвав Сонце “крицею”, маючи на увазі надмірний накал. За те, що він насмілювався таке сказати, його піддали остракізму для вигнання з Афін» (Olimpiod. Comm. Meteor. 17) [DK 59. 19]. Згідно з Діогеном Лаєртським, «про його судовий процес розповідають по-різному. Сотіон в “Тягlostях філософів” говорить, що він був звинувачений у неблагочесті Клеоном за те, що стверджував, нібито Сонце (Геліос) є розпаленою крицею» (Diog. Laert. II. 10) [DK 59. 1].

Зважаючи поряд із зазначеними джерелами, мабуть, в першу чергу на Діогена Лаєртського, переповіді якого Сковорода використав також у фабулі про Фалеса, відзначимо, що саме в його свідченні наявне пряме зближення вчення Анаксагора про Сонце як розпечений камінь, тобто «крицю» (ὁ ῥῦδρος), з більш давнім поглядом Тантала. Про те, що цей погляд є давнішим за вчення Анаксагора, згідно з Фаворином, заявляв і Демокрит (Diog.

Laert. IX 34) [DK 59. 5]. Так, у Діогена Лаертського зазначено: «Він навчав, що Сонце — розпечений камінь за величиною більше Пелопоннеса (інші приписують цей погляд Танталові)» (Diog. Laert. II 8) [DK 59. 1]. У зв'язку з цим свідченням не виключено, що навіть присуджений штраф видавався афінянам радше символічним у розумінні, так би мовити, пролонгованої відповідальності Анаксагора за ту провину, за яку богами вже був покараний Тантал, до погляду якого Анаксагор не побоявся приєднатися. Адже навіть у Платона саме ім'я Тантала згідно з популярним тлумаченням пов'язане з уособленням усіх можливих нещасть. Так, повчаючи в діалозі «Критил» Гермогена, Сократ заявляє: «Ім'я Тантала будь-хто вважатиме правильним і відповідним природі, якщо те, що про нього розповідають, є правдою. Ще за життя з ним сталося багато жадливих нещасть, після чого вітчизна його була розореною, і навіть в Аїді коливання (ταλαντεία) каменя туди-сюди над його головою співзвучне його імені. А просто, мабуть, хтось, бажаючи назвати найбезталаннішого (ταλάντατος), лише трохи приховуючи свій намір, назвав його Танталом (Τάνταλος). Це ім'я і закріпив за ним примхливий поголос людський» (Plat. Crat. 395de).

Недвозначно на зв'язок між Танталом як дослідником природи та Анаксагором в іменуванні Сонця каменем указують і Схолії на I Олімпійську Оду Піндара, які заслуговують на особливу увагу: «Тантал був дослідником природи і стверджував, що Сонце є скелею, і прямо називав сонце крицею (τὸν πέτρων ἐπὶ τοῦ ἡλίου τὸν γὰρ Τάνταλον φυσιολόγον γενόμενον καὶ μύδρον ἀποφάναντα τὸν ἥλιον). За це він був покараний, над ним нависає сонце, яке наводить на нього жах і заціпеніння. З приводу каменя фізики кажуть, що «каменем» у міфі називають Сонце (περὶ δὲ τοῦ ἡλίου οἱ φυσικοὶ φασὶν ὡς λίθος καλεῖται ὁ ἥλιος), і Еврипід, який був учнем Анаксагора, також назвав Сонце скелею у віршах, що їх наведено нижче: «Блаженний... Там у повітрі нерухомим є Тантал / Жахом огорнений, скелю / Над головою злочинною відчувачи» («Орест» 4–7). В іншому місці він називає його уламком: «О якби ж до каменя я злетіла / Уламок Олімпу / Між небом і нами / На золотих ланцюгах висить він / Й кружляє у вихорі / Я Танталу старому там жалобну пісню провила б» («Орест» 982)» (Schol. Olimp., I. 91a)³ [DK 59. 20a]. Зауважимо, що

³ Оскільки для слов'яномовного читача сьогодні найдоступнішим є російський переклад цього істотного для доксографії Анаксагора фрагменту Схолій [DK 59 A 20a; Фрагменты, 1989: с. 511], звертаємо тут увагу, що в цьому перекладі відсутня згадка про те, що Тантал називав Сонце не лише каменем, а й крицею «καὶ μύδρον ἀποφάναντα τὸν ἥλιον», слова, що він був покараний тим, що над ним має нависати сонце «καὶ ἐπαιωρεῖσθαι αὐτῷ τὸν ἥλιον», замінено на слова «над ним нависає камінь», а слова, що він боїтиметься і (від страху) стискатиметься (δεξιματοῦσθαι καὶ καταπτήσθαι), замінено на слова про «ужас и трепет». Проте «трепет», хоч і міг здатися перекладачеві поетичнішим, але тут є недоречним, оскільки суперечить грецькому поняттю καταπτήσθαι «стискатися», «залишатися нерухомим від страху» (II. 8, 136), «ціпеніти», а не «тремтіти», «трепетати».

Сковорода передає стан Тантала дуже близько до цього джерела саме в значенні «страху ворухнутися», але водночас додає вже в розумінні, ближчому до сучасних страхів, а не до античного іммобілізуючого і стискаючого жаху, також про дещо українізовану «трясевицю» героя міфу.

Як і у випадку з Фалесом, якого вільно цитував і начебто переінакшував у своїх посиленнях Сковорода, його особливе непересічне осмислення «танталових мук» подібне до версії, збереженої учнем Анаксагора Еврипідом, Схольями до Піндара та Діогеном Лаертським з їх прозорою алюзією на уявлення перших філософів про сонце-скелю, величезну, мов Пелопоннес, яка нависає у будь-кого над головою, може мати істотне значення і для нового більш уважного прочитання цих свідчень про Анаксагора як продовжувача космологічних ідей «фюсіолога» Тантала, якого було покарано такою дивною мукою, можливо, саме за те, що він намагався розкрити людям космологічні таємниці богів. Наскільки нам відомо, цей аспект засудження афінянами вчення Анаксагора про Сонце як «камінь, що нависає», в його зв'язку із засудженням богами Тантала на кару саме від того, чим він і завинив, досі залишався на периферії уваги сучасних дослідників і коментаторів і, зокрема, автора єдиної спеціальної публікації про розмір Сонця у Анаксагора Девіда Сидера (David Sider, «Anaxagoras on the Size of the Sun») [The Fragments of Anaxagoras, 2005; Sider, 1973: p.128–129].

І нарешті, про зв'язок між поглядами Анаксагора-Тантала і Фалеса також маємо повідомлення в «Placita Philosophorum» («Думки філософів»), де в розділі «Про сутність зірок блукаючих і нерухомих» повідомлено: «На думку Фалеса, зірки складаються із землі, але при цьому вони розпечені» (Plac. Philos. II, 13. 1) [DK 11. 17a]. «На думку Фалеса, Сонце землистого складу» (Plac. Philos. II, 20. 9 (Стобей)) [DK 11. 17a]. Якщо пригадати, що в першій фабулі Сковороди Фалес висміювався за те, що надто задивлявся на зірки, то коло питань, якими Сковорода цікавився у досократиків за часів написання обох тематично пов'язаних між собою поетичних творів, уже не може викликати сумніву. Це був час, коли, не перейшовши цілком на бік Сократа в питанні про пріоритетність самопізнання над пізнанням природи, він уже вдавався до філософської іронії над надмірною зацікавленістю мудреців природничими питаннями, але іронізував при цьому передусім над самим собою як безперечним на все життя шанувальником «любезного Фалеса», який саме й задивлявся у фабулі на зорі, очевидно, як (дозволимо собі припустити) і молодий Сковорода (в останньому реченні фабули він називає Мудреця з великої літери⁴), який водночас уже почав відчувати, що справжній шлях філософа в подоланні страхів перед астрономічною безоднею всесвіту над його головою лежить для нього не через вдивляння у видиму природу,

⁴ Див. за новим виданням: «З сих спекуляцій повела старуха / Назад до дому Мудреца без уха» [Сковорода, 2011: с. 118]. У виданні 1972 року «мудрец» поданий з малої літери [Сковорода, 1972: с. 91].

а через звертання до символічної мережі образів, давно накинutoї (як добре пояснив Ориген у 4-й книзі трактату «ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ») (Orig. De princ. IV) [Origènes, 1980] на безконечний і неявлений для прямого розуміння світ іномовленням символічного світу Біблії.

В цей екзистенційно та емоційно критичний для Сковороди час на шляху становлення його власної філософської концепції самопізнання, яка вже відходила від сократичного напрямку майєвтичного порозуміння душі з її внутрішнім демоном до справді сквородинівського руху через «містичну людину» до Бога, Сковорода, проте, ще відчував певну гіркоту неуникненого розладу «незагальних» думок і відкриттів ранніх грецьких філософів з істинами навколишнього суспільства, з його повчаннями, насмішками, шклярськими приписами та обмеженнями. Схоже, що саме в іронії та самоіронії своїх ранніх фавул він ще шкодував про можливе і водночас уже для нього неможливе порозуміння зі світом і співчував персонажам своїх філософських фавул як своїм alter ego, і йому не було чужим відчуття певної історико-філософської несправедливості щодо тих ранньогрецьких філософів природи, яких крім сучасного їм полісного суспільства, яке засуджувало їх у формі остракізму, почала зверхньо критикувати і сократівська «лінія» у філософії, починаючи з уже процитованої вище оцінки Сократом книг Анаксагора як «недолугих». І саме в цьому «не ніцшеанському аспекті» можна сказати, що негативне ставлення Ф. Ніцше до «раціональності» Сократа, яка насправді супроводжувалась не розривом з містеріями, а поворотом філософії від споглядання неба і зірок як виявів всесвітнього Ума (Анаксагор) чи безначальності Бога як істини (Фалес) до діалектики, логіки та словесної майєвтики і від піфагорійського зачарування фантастичними можливостями математичного і музичного спілкування філософа «з небом» до пошуку сутності невидимого передусім у внутрішньому спогляданні, має певний історико-філософський сенс і спонукає сучасних читачів до більш уважного емоційно-екзистенційного розуміння мудрості «досократиків», яку відчув і на все життя полюбив, хоча й по-своєму переосмислив молодий іронічний Сковорода.

ДЖЕРЕЛА

- Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома, авт.вступ.ст. А. Лосев; пер. Л. Гаспарова. 2-е изд. — М.: Мысль, 1986. — 571 с.
- Доддс Э.Р. Греки и иррациональное / Пер. с англ., коммент. и указатель С.В.Пахомова; послесл. Ф.Х.Кессиди. — СПб.: Алетейя, 2000. — 507 с.
- Иванов Вяч. Дионис и прадионисийство. — СПб.: Алетейя, 1994. — 343 с.
- Клейнер С.Д., Позднев М.М. «О древнегреческой ΣΟΦΙΑ»: послесловие // EINA1. Проблемы Философии и Теологии. — 2012. — № 2 (2). — С. 461–467.
- Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Полное собрание сочинений. Т. 1 / Пер. под общей ред. Ф. Зелинского, С. Франка, Г. Рачинского, Я. Берман. — М.: Московское книгоиздательство, 1912. — С. 35–163.
- Овідій (Публій Овідій Назон). Метаморфози / Перекл. з латин., передм. та прим. А. Сомори. — К.: Дніпро, 1985. — 301 с.

- Плутарх. Сочинения. Пер. с древнегреч. / Сост. С. Аверинцева. Вступ. статья А. Лосева. Комментарии А. Столярова. — М.: Художественная литература, 1983. — 703 с.
- Сковорода Г.С. Повне зібрання творів : У 2-х т. / Ред. В.І. Шинкарук, В.Ю. Євдокименко, Л.Є. Махновець, І.В. Іваньо, В.М. Нічик, І.А. Табачников. — К.: Наукова думка, 1972. — Т. 1. — 531 с.
- Сковорода Г.С. Повне зібрання творів : У 2-х т. / Ред. В.І. Шинкарук, В.Ю. Євдокименко, Л.Є. Махновець, І.В. Іваньо, В.М. Нічик, І.А. Табачников. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 2. — 574 с.
- Сковорода Г.С. Повна академічна збірка творів / За ред. Л.Ушкалова. — Харків; Торонто: Майдан, 1911. — 1400 с.
- Фрагменты ранних греческих философов. Ч.І. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / Изд. подг. А.В. Лебедев. — М.: Наука, 1989. — 576 с.
- Anaxagora: Testimonianze e Frammenti / Ed. D.Lanza. — Firenze: La Nuova Italia, 1966. — 261 p.
- Anaxagora's of Clazomenae Fragments and Testimonia / Text and Translation with Notes and Essays by Patricia Curd. — Toronto: University of Toronto Press Incorporated, 2007. — 304 p.
- Colli G. La sagesse grecque. Vol. I. Dionysos. Apollon. Orphée. Musée. Hyperboréens. Enigme / Trad. de l'italien par M.-J. Tramuta. — Combas: Éditions de l'éclat, 1991. — 465 p.
- Colli G. La sagesse grecque. Vol. II. Épiménide. Phérécyde. Thalès. Anaximandre. Anaximène. Onomacrite. — Combas: Éditions de l'éclat, 1991. — 461 p.
- Deleuze G. Nietzsche et la philosophie. — Paris: Puf, 1991. — 232 p.
- Desiderius Erasmus. Colloquies / Ed. by C.R.Thomson // Collected Works of Erasmus. Vols. 39–40. — Toronto: University of Toronto Press, 1997. — 1227 p.
- Diogenis Laertii Vitae philosophorum / Ed. H.S. Long. — Oxford: Clarendon Press, 1964. — Vol. 1.
- Les écoles présocratiques / Éd. établie par J.-P.Dumont. — Paris: Éditions Gallimard, 1991. — 953 p.
- Die Fragmente der Vorsokratiker / Griechisch und Deutsch von H.Diels. Hrsg. V.W.Kranz. — Berlin, 1951–1952. — Bd. I — III. — 6 Aufl.
- The Fragments of Anaxagoras / Ed. with an Introduction and Commentary by D.Sider. — Sankt Augustin: Academia Verlag, 2005. — 204 p. (International Pre-platonic Studies. Vol. 4).
- Laks A. Anaxagoras // Greek Thought. A Guide in Classical Knowledge / Ed. J. Brunschwig, G.E.R. Lloyd. — Cambridge MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2000. — P. 525 — 535.
- Lexicon of Presocratic Philosophy. — Athens: Research Center for Greek Philosophy, 1988. — Vol. 1 (A-I). — 195 p.
- Origène. Traité des principes. Introduction, texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction / Éd. H.Crouzel, M.Simonetti. — Paris: Éditions du Cerf, 1980. — T.III (Livre III et IV). — 429 p.
- Platonis Opera / Rec. I.Burnet. — Oxford: Clarendon Press, 1952–1954. — T. I–V.
- Scholia vetera in Pindari carmina. Vol. I. Scholia in Olympicis / Recensuit A.B. Drachmann. — Lipsiae: in Aedibus B.G.Teubneri, 1903 (Repr. 1969).
- Sider D. Anaxagoras on the Size of Sun // Classical Philology 68 (1973). — P. 128–129.

Олена Сирцова — кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України. До сфери наукових інтересів належить історико-філософська проблематика.

*Марія
Кашуба*

МОРАЛЬНІ ВЧЕННЯ ЦИЦЕРОНА І ПЛУТАРХА У ТЛУМАЧЕННІ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Серед великої кількості розвідок на тему «Сковорода та античність» можна виокремити й наголосити, що одним з перших до цієї теми звернувся Іван Іваньо у своїх фундаментальних працях про творчість українського філософа [Іваньо, 1983; Філософія, 1972: с. 199–203]. Спробуємо тут дещо ширше розглянути ставлення Григорія Сковороди до спадщини античних «стовпів» моральності, зокрема Цицерона та Плутарха, твори яких мислитель перекладав і глибоко аналізував. М. Ковалінський в опублікованому одразу після смерті свого вчителя життєписі вказує, що у власноручному листі до нього Сковорода подав список своїх головних творів. Серед них є рубрика «Переклади», де означені твір Цицерона «Про старість» і кілька творів Плутарха: «Про боже правосуддя», «Про смерть», «Про утримання від боргів», «Про душевний спокій», «Про жадобу багатства» [Сковорода, 1973: с. 474]. На жаль, не всі переклади збереглися до нашого часу, оскільки у Повне зібрання творів увійшли «Переклад із книг римського сенатора Марка Цицерона «Про старість» і «Тлумачення із Плутарха про спокій серця». Наведений список творів античних авторів дає змогу твердити про особливу прихильність Григорія Сковороди до філософії стоїків.

Відомо, що Сковорода за своїми переконаннями був християнином, він не лише сповідував Божі заповіді, жив ними, а й пропагував у своїх творах

(«Начальная дверь ко христианскому добронравию»). Біблію мислитель вважав священною скарбницею знань про Всесвіт і людину, яка може замінити наукові знання, якщо глибоко проникнути у таємниці її символіки. Своєю творчістю Сковорода демонстрував таке проникнення, адже віддавав перевагу не пізнанню зовнішнього світу, а пізнанню «істинного чоловіка» — справжнього Божого творіння, яке може бути щасливим у земному житті. Всю свою творчість філософ спрямував на те, щоб вказати людині шлях до справжнього щастя, яке розумів не як володіння примарними «мирськими звабами», а як «кураж», «душевний мир», «спокій серця».

Християнська мораль орієнтувала людину на щастя позаземне, трансцендентне, тому Сковорода шукав відповідей на свої запити про справжнє земне щастя у вченнях античних мудреців елліністичного періоду — Епікура, стоїків і піфагорійців. Епікур з його проповіддю поміркованої насолоди дуже імпував Сковороді, його вчення про насолоду душі і спокій серця вельми близьке до евдемонізму античного мислителя. Це досить детально висвітлено у різних дослідженнях. Значно менше привертала увагу дослідників спорідненість Сковороди з ідеями стоїків.

Збережені перекази творів Цицерона і Плутарха свідчать, що Сковорода ставився до моральної проповіді стоїків і платоніків не менш прихильно, ніж до евдемонізму Епікура. Тут варто зауважити, що, на відміну від епікурійців, які вбачали щастя людини у повній свободі як уникненні залежності від світу, стоїки розуміли вищий сенс людського існування у злагоді з природою. Вони переконували, що вища мудрість полягає в тому, щоб цілком — і фізично, і духовно — йти назустріч природній необхідності, яку розуміли як всесвітню закономірність і як власне людську природу. Стоїчна філософія побудована на переконанні, що кожне живе створіння прагне до самозбереження згідно зі своєю природою, бо це первинний природний потяг, хоча він існує в стихійно-інтуїтивній формі, але навіть у тварин поєднаний з уявленнями про корисне та шкідливе для їхньої природи. У людини, на переконання стоїків, крім уявлення, існує розум, логічне мислення, яке дає змогу охопити весь природний порядок, а не лише безпосередні обставини життя, і тим самим точно визначити, що відповідає її природі. Саме тоді, коли людина керується розумом, коли її устремління стають розумною волею, вона реалізує свою природу. Отже, стоїки пов'язували людську природу з розумом, логосом. Тому стоїчна вимога жити згідно зі своєю природою трансформується у принцип «жити розумно».

Важливо підкреслити, що Григорій Сковорода запримітив у вченні стоїків те, що людина цілком не владна над обставинами власного життя, його зовнішнім, предметним, «подієвим» боком; але вона нічим не обмежена у своїй оцінці, аналізі тих подій та обставин, у внутрішньому ставленні до них, і погодився з ними. Привілей розумної істоти, притаманна їй свобода полягає в тому, що вона має власне ставлення до необхідності, невідворотного перебігу подій. Щастя людини залежить не від її конкретного стано-

вища у світі, а від того, як вона сприймає і внутрішньо оцінює свою включеність у світ — цей висновок стоїків Сковорода проводить «червоною ниткою» у своїх розмірковуваннях про можливість земного щастя.

Можна навести ще одну важливу, на наш погляд, обставину, яка допомагає зрозуміти звернення Сковороди-християнина до творчості античних стоїків. Йдеться про його ставлення до життя як до гри. Сковорода переконаний, що треба виважено, розумно й вільно, легко і з радістю сприймати всі приготовані неблаганною долею перипетії життєвих обставин, різні випробування на життєвому шляху. Адже вчення стоїків хоча й ґрунтоване на переконанні про невідворотність усього, що відбувається у світі, але воно виявляється сповненим надзвичайно плідної внутрішньої енергії, високого оптимізму. Стоїки навчають смиренно й безоглядно сприймати все, навіть, здавалося б, невинуватим безглузді удари долі, і ця покірність долі неначе сповнює стоїка особливою гордістю — тут немає нічого, що могло би викликати докір, чи навіть співчуття. Таке переконання пов'язане з ідеєю стоїків про розумність, благість космосу, про те, що в природі панують «правильний розум» і закономірність у всьому. У вченні Сковороди таку ідею виражено у вірі у всемогутність, всемудрість і всеблагість християнського Бога — Творця Всесвіту.

Твердження, що своїм зверненням до творчості Цицерона Сковорода популяризує симпатичне й близьке йому за духом вчення стоїків, яке визнано однією з підвалин християнської доктрини, не буде перебільшенням. Уже у вступному листі-посвяті до переказу твору Цицерона «Про старість», немовби виправдовуючи своє звернення до язичницьких часів та античного мислителя, український філософ зауважує, що «театр древнейших римских времен» полонить його душевне око «добротою сияющих сердец». Перелічивши принади цих «сіяючих сердец», серед яких знаходимо чи не всі християнські чесноти, мислитель підсумовує їх як «добродушіє», з переконанням, що саме воно полонило християнських апостолів Петра і Павла, які саме тому «жизнь свою кончат благоволили в Риме» [Сковорода, 1973: с.178].

Григорій Сковорода, як знаємо, вважав справжньою внутрішню людину, її серце, тому книжечка Цицерона «Про старість», центральним персонажем якої є Катон Старший, привабила його ще й тим, що «не челюстями... но сердцем и грудью говорит римлянин, поражая вострием духа в самую душевную точку и оставляя в ней язвительное чувство, будто пчела жало» [Сковорода, 1973: с.179]. У мові людини виражене її життя, бо мова йде від сердечних глибин. Життя людини — це плодове дерево, розмірковує Сковорода, воно проростає із доброго сердечного зерна. Отже, виражене у мові є дзеркалом серця: «Сердце же человеческое есть точным в человекъ человеком, находясь главою и существом его, как свидетельствует библиа. И совершенно человекъ видит тот, кто видит сердце его» [Сковорода, 1973: с. 179]. Мислитель вже у вступі-зверненні до свого приятеля полковника С.І. Тевяшова декларує, що вибрав із твору античного філософа най-

ширіші думки, які є, на його переконання, справжньою оцінкою старості. Це ті думки, які на власному досвіді, проживаючи той тяжкий для багатьох період віку, сформулював і залишив людям мудрий Катон. Сковорода зізнається, що він книжечку «протолкованную здешним наречієм» дарує синові свого благодійника з вдячності за його шляхетне серце, яке нагадує шляхетність римського мудреця. Але важливим є зізнання, що «переведены не слова ея, но мысли», із чого можемо зробити висновок, що текст бесіди Катона Сковорода проінтерпретував довільно, вибираючи те найважливіше й найцінніше, що йому сподобалося у цьому творі Цицерона і що йому особливо імпонувало.

Мудрий Катон, який до глибокої старості зберіг світлий розум і стійкість та бадьорість духу, в неспішній бесіді з молодими людьми, синами своїх померлих друзів, прагне донести до них головні ідеї вчення стоїків, які були переконаннями Цицерона й дуже імпонували Сковороді. Перший постулат цього вчення — довіритись природі, її неблаганній закономірності: «Если кто истиннаго своего счастья внутрь себе и в тайностях сердца своего не ищет и не имѣет, таковому и молодой вѣкъ тяжестен. А одаренный сим истинным добром никогда не ропщет на добропорядочныи и непреоборимыи законы естественныи» [Сковорода, 1973: с.181]. Найбільша глупота людини в тому, що кожен прагне дочекатися старості, а діставши її, скаржитися на труднощі. Старість же — перший закон природи. Катон запевняє своїх молодих приятелів, що його бадьорий стан і радісна старість зумовлені тим, що «я естественным уставам, как самому богу, повинуюсь и не противлюсь. Да и не могу никогда повѣрить, будто бы природа не рачительный промысл об окончаніи нашей жизни имѣла, распорядив хорошо одну только молодость с отроческим возрастом» [Сковорода, 1973: с. 181]. Сприйняття старості залежить від людини, її характеру. Старіє все — це помітно не лише в людях, а й навіть «на лісових і польових плодах», таким є закон природи. Мудра людина повинна не розпачати над старістю, а сприймати свою неміч і позбавленість притаманних молодості життєвих насолод як належне й закономірне явище: «Воздержным, ласковым и челоуѣколюбным сердцам сносно и в самой старости живется, а обидливость и немилосердие во всяких лѣтах нестерпимое» [Сковорода, 1973: с. 181–182]. Найнадійніший захист від розпачу в старості, від її тягарів — це успіх в чеснотах і добродійстві. Коли людська совість спокійна, людина впевнена, що провела життя «добропорядочно и в услугах для ближних своих», тоді вона насолоджується внутрішнім умиротворенням, і старість її нічим не обтяжує. Лише безумні свої власні вади й провини перекладають на старість, яка нічим не провинилась, — воістину вища філософська істина і мудрість на всі часи.

Устами Катона Сковорода спростовує чотири головні закиди проти старості: 1) вона відволікає від справ; 2) вона ослабляє тіло; 3) вона позбавляє тілесних утіх і насолод; 4) старість близька до смерті. Філософ вдається тут до аргументів стоїчного вчення, які вважає ґрунтовними й переконливими.

Приклади для спростування закидів він знаходить у житті відомих римських політиків і громадських діячів, конкретних людей, через що вони стають ще переконливішими. Так, життя відомих діячів засвідчує, що старість корисна мудрістю й досвідом, які є неоціненним скарбом: «Саміи главнѣйшиі дѣла не от тѣлесной проворности родятся, но совѣт, избобрѣтеніе, понятіе — вот мать их! А сих дарованій старость не только не лишена, но час от часу в ней возрастают» [Сковорода, 1973: с. 184]. Молодості притаманна нерозсудливість, а старості — передбачливість («прозорливість»), і не можна ствердити однозначно, вважає Сковорода, що у старших людей послаблюється пам'ять, — це може статися лише з тими, «кто с природы тупы и о ней не стараются» [Сковорода, 1973: с.185]. Приклад Софокла, Діогена, Гомера засвідчує, що старші люди можуть і творити, і навчатися нового — того, чого не встигли досягнути в молоді роки.

Переконливо спростовується й теза, нібито старість ослаблює тіло. Філософ стверджує, що причиною слабкості тіла є не так старість, як нерозсудлива молодість, «поручив старости тѣло, изнузив оное венерою и розкошью» [Сковорода, 1973: с. 187]. Щоб зберегти здорове тіло, мудра людина повинна знати, що молодечу силу треба витратити помірно: «Сколько бог влил силы чоловіку, тем должно пользоваться, а сверх мочи не дуться» [Сковорода, 1973: с. 186], а також треба пам'ятати, що «сила тѣлесная есть добро мимоходящее» [Сковорода, 1973: с.188]. До старості тілесну силу збереже працелюбність і стриманість, помірність у їжі й питті та інших тілесних насолодах, радить Сковорода устами Катона, та найбільше треба дбати про душу: «А если она без приличной себѣ пищи остается, то под старость и сама приходит в слабость. Правда, что тѣлишко наше становится тяжелѣе, если приморить оное трудом, но душа чем больше мыслит, тем быстропарнѣе дѣлается» [Сковорода, 1973: с.189]. У мудрих старих людей думки як напрутий лук; наводиться приклад старого Клавдія Аппія (Клавдія Сліпого) — римського цензора 312 року до н.е., який навіть незрячий успішно управляв маєтками родини. Старість сильна духом, а не тілом, — таким є висновок філософа.

Щодо третього закиду проти старості, нібито вона позбавлена тілесних утіх і насолод, то тут устами Катона Сковорода гостро осуджує «біса плотскаго сластолюбия», що живе в нашому тілі як найбільший ворог, отрута здорового глузду, смерть розуму, сліпота душевним очам. Старий Катон переконаний, що він зберіг своє тіло відносно здоровим і розум світлим завдяки тому, що «самая пирушка мене веселила собраніем и бесѣдою дружескою, нежели пищею и питьем тѣлесным... И весьма благодарю старости за то, что она уменьшила во мнѣ жадность к пищѣ и питью, а к бесѣдѣ умножила» [Сковорода, 1973: с. 191]. Позбувшись принад світу, які в молодості здавалися насолодами, людина може нарешті жити в душевному мирі й спокої, душа її вільна від турбот про матеріальні втіхи. Тільки в такому стані людина може, переконаний Сковорода, знайти саму себе і вибрати заняття,

яке звеселяє душу, приносить справжню втіху і більше насолоди, ніж «пишні столи, ігри, амури тощо» [Сковорода, 1973: с.192]. Чи не найбільшу насолоду приносить праця на землі — Сковорода детально описує вирощування овочів, злаків, виноградної лози. Устами Катона філософ переконує, що «нѣтъ ничево ни полезнѣе, ни краснѣе, как земля, в добром смотрѣнїи находящаяся, а сим веселиться не только не мешает старость, но еще влечет к тому и манит» [Сковорода, 1973: с. 194]. Тут Сковорода цілком підвладний ідеї поєднання людини з природою, що була центральною у вченні стоїків. Розуміти природу, жити з нею в щільному зв'язку, плекати й оберігати — святий обов'язок людини, переконаний філософ.

Стоїчна філософія утверджувала стійкість людини в усіх випробуваннях, налаштовувала на покірність долі, якій можна й потрібно протиставити стійкість у негараздах, незворушність душі, вивищити силу внутрішньої людини над слабкістю людини зовнішньої, не пов'язувати щастя ні з чим, крім чесноти, добровільно й незворушно сприймати будь-яку неочікувану життєву ситуацію. Це впливає з переконання, що в людині завжди достатньо сили, щоб гордо і з гідністю зносити свою долю, і якщо цього потребуватиме чеснота, то спокійно прийняти смерть.

З таких міркувань спокійно спростовує Катон/Сковорода четверту провину старості — начебто вона близька до смерті, тому дуже неприємна й обтяжлива. Насправді у смерті немає нічого страшного й неприємного: «Если ж одну только тлѣнную плоть отнимает, то она любви достойна за то, что дѣлает нас безсмертными» [Сковорода, 1973: с.196]. У таких розмірковуваннях про смерть вже відчутно виразно християнський мотив духовного безсмертя, оскільки в тексті зустрічаємо не просто стоїчні переконання/ідеї, а ґрунтовані на християнській вірі у безсмертя душі: «Прекращение уничтожает все-на-все прошедшее, а для чловѣка остается одно то, что он добродушіем и честными дѣлами приобрѣл» [Сковорода, 1973: с.197]. Такі переконання Катон підтверджує посиленнями то на Піфагора й піфагорійців, які вірили, що «потаемный сердца нашего чловѣк одного существа и природы есть с тем блаженнѣйшим духом, который всемирными машинами порядочно управляет» [Сковорода, 1973: с.199], то на Сократа, який при смерті переконував у безсмерті душі. І вже цілком по-християнськи звучить в устах Катона переконання, що «не можно тому статся, чтоб находящїйся внутри нас дух не был безсмертный... он всѣх наук, искусств и всѣх понятїй есть источником» [Сковорода, 1973: с. 199]. Джерелом такого переконання може бути не тільки Біблія, а й вчення Платона, особливо ж неоплатонізм.

При прочитанні переказу книжечки Цицерона «Про старість» виникає враження, що Сковорода простежив античні корені християнського морального вчення, продемонструвавши неперервну традицію утвердження добродісного життя людини і віри в безсмертя душі. Устами античного мудреця Катона філософ проповідує істини, які можуть бути розрадою кожній людині: «Я родился не напрасно и трудился не без пользы и так, как из странство-

ванія вихожу из сей жизни. Она дана нам для путешествія в вождельннѣйшее вѣчности отечество, не для поселенія... Природа как во всѣх прочих дѣлах, так и в самой жизни мѣру положила» [Сковорода, 1973: с.201]. Вірний своїй меті — вказати людині шлях до щастя в земному житті, Сковорода звертався не тільки до Біблії, а й до творчості античних мудреців, яку добре знав. Особливо ж їхні твори прислужилися філософові для проповіді моральних чеснот і стійкості у випробуваннях долі у повсякденному житті.

Для проповіді моральних настанов вельми прислужилися й сентенції Плутарха, твори якого він особливо плідно перекладав. До нашого часу збереглося тільки «Толкованіє из Плутарха о тишине сердца», хоча цей автор відомий своїми моральними настановами на різні теми — їх було понад вісімдесят, та ще й велика праця «Паралельні життєписи». Сам мислитель відносив себе до послідовників Платона, хоча дослідники його творчості вважають його погляди еклектичними.

Сковорода не перекладає дослівно працю Плутарха — це помітно вже із назви: «Толкованіє из Плутарха о тишине сердца», а також із його звернення до Я.М. Донця-Захаржевського, якому присвячено цей твір: «Уклонившись от библии к Плутарху, перевел я книжечку его «О спокойствии душевном», истолковав не наружную словозвонкость, но самую силу и эссенцію, будто гроздіе в точиле выдавил. И в такую одежду дѣвочку сію одѣл, дабы она и внутрѣ, и внѣ не языческою, но Христовою была и являлася дѣвою... Плутарх был из числа тѣх, кои во слѣд Христов не ходили, но именем его бѣси изгоняли... Премудрость не умирает!» [Сковорода, 1973: с. 202]. Отже, переказав сентенції Плутарха, пристосовувавши чи узгодивши їх із моральними заповідями християнства. Про це свідчать і численні парфрази з книг пророків, Євангелій і послань апостолів у наведеному тексті «Толкованія» [Сковорода, 2010: с. 1053–1059]. Із приміток самого Сковороди до переказу твору Плутарха помітно, що він не вважав цього античного мислителя особливо близьким до християнства. Предтечею Христа український філософ воліє вважати Піфагора, захищаючи того від «уколів» Плутарха, навіть стверджує, що Піфагор у двох рядках зумів сказати більше, ніж Плутарх у цілій книжці про цінність природного життя і «сродної праці», яка веде до насолоди [Сковорода, 1973: с.206].

Назвою свого перекладу «Толкованіє» Сковорода підкреслює, що він не просто перекладає твір античного автора із далекого II сторіччя, а глибоко осмислює його думки, щоб їх витлумачити сучасникам, — «вливає у старі міхи нове вино», тобто вишукує саме ту мудрість, яка вічно здатна бути людям моральним дороговказом. Плутарх особливо імпував українському філософові тим, що його творчість «ворожа до теоретичного доктринерства й максималізму» (С. Аверінцев), сповнена «довіри до життєвих уявлень та традиційної практики життя». Підтверджує цю думку й М. Томашевська у передмові до видання «Паралельних життєписів»: «Плутарха, проте, не надто цікавлять абстрактні філософські поняття. Головне його завдання —

настановляти читача на шляхи до чесноти, філософія ж є засіб, за допомоги якого він прагне досягнути своєї мети. Саме тому його філософські твори тлумачать головню проблеми етики» [Томашевская, 1987: с. 8].

Дослідник листування Григорія Сковороди С. Дложевський підрахував, що за кількістю згадок і цитувань у творах та листах філософа Плутарх посідає перше місце серед античних авторів [Дложевський, 1923: с. 85–97]. Зважаючи на еклектичний характер вчення Плутарха, можна припустити, що він приваблював Сковороду і як популяризатор ідей та вчень багатьох видатних античних мислителів I–II сторіч, хоча його цікавили не «Паралельні життєписи», а «Моралії» — діалоги та міркування раннього періоду творчості Плутарха. Звідти він почерпнув особливий інтерес до конкретних моментів буденного життя. Там помітна позиція не тільки вчителя-наставника, а й талановитого оповідача, аналітика, проповідника й моралізатора. Сковорода, подібно до Плутарха, прагне стати вчителем життя не лише для учнів та найближчих друзів, а й для широкого загалу, тому й намагається виробити загальні моральні принципи, дотримуючись яких людина може досягти щастя й душевного миру серед буремного моря життєвих негараздів та спокус. Міг привабити Сковороду і стиль викладу моральних настанов у творах Плутарха. Уже згадувана М. Томашевська зауважила, що «у свої міркування й настанови Плутарх вплітає багато захоплюючих історій, анекдотів, історичних прикладів. Тому й повчання його, наприклад про те, як приглушити в собі такі вади, як надмірна допитливість, балакучість, гнівливість, сріблoloубство та ін., читаються з неослабним інтересом» [Томашевская, 1987: с. 8].

Отже, до творів Плутарха український мислитель звертається насамперед як до джерела життєвої мудрості, де можна знайти розраду на всі випадки життєвих негараздів, мудрі настанови, як не втратити самовладання у важких життєвих випробуваннях, як залишатися бадьорим оптимістом у найважчі хвилини. Він пояснює своєму адресатові, що саме цей автор «послужит вам противу бѣса скуки», «напоит, хотя маленькою чашечкою, спасения міра божія» [Сковорода, 1973: с. 202], тобто його твір є джерелом вічної мудрості, доброти, щедрот і сердечної шляхетності.

Серед привабливих рис вчення Плутарха Сковорода називає вічний пошук, розмірковування над життям, неспокій і невтомну працю. Неробство і байдужість чи незворушність аж ніяк не рятують людину: «Кая же есть медицина в праздности? Она насморка отогнать не может, не только скуки и тоски от сердца. Не большая же помощь от праздности и друзьям нашим, и отечеству, и присным нашим или домашним» [Сковорода, 1973: с. 204]. Душевний спокій (тишу серця) можна знайти тільки у діянні, у добрих справах, особливо у громадянському служінні. Кожен повинен знайти свою сродну працю і йти за своїм покликанням — так навчав Епікур та інші античні мудреці. Знайшовши ж себе у покликанні, кожен може відчутися себе щасливим і заспокоїти тим своє серце, уникнути нудьги й душевних

тривоги. Щоправда, досягти такого стану непросто — життя кожної людини сповнене непередбачуваних тривог і незгод, адже «в свѣтъ жить без бѣды бог нікому не написал, хоть он богат, хоть высок, хоть низок и нищ» [Сковорода, 1973: с. 205]. Для людини важливо знайти у цьому неспокійному морі свою «рятівну соломинку», тримаючись за яку можна спокійно плисти серед буремних хвиль. Разом з Плутархом такою рятівною соломинкою Сковорода вважає чисте серце: «Сердце чисто зиждет жизнь веселу. Сего ради потщимся очистить источник сердца, да всѣ горести, извнѣ нападающия, возможем обратить во спасительныя соки» [Сковорода, 1973: с. 206].

Премудрість античного автора на багатьох прикладах із життя видатних людей навчає завжди у життєвих клопотах і нещастьях знаходити позитивні й повчальні моменти, навіть вигоди, всюди треба брати корисні уроки, вміти гріке перетворювати на солодке, знаходити щось приємне й корисне, уподібнившись до бджілок, «из нечистоты и жестких и колких трав мед собирающим» [Сковорода, 1973: с. 206]. Людині у житті заважають досягти душевного спокою ревності й честолюбство, їх треба подолати, треба намагатися спокійно ставитися до успіхів та слабостей інших людей, навчатися бачити за негативами й негараздами певні позитивні боки: «Добросердый же человек все равнодушно примет, без огорчения и кротчайше со всеми обходится» [Сковорода, 1973: с. 208].

Сковорода переконаний, що саме книги Плутарха навчають, як у всіх життєвих незгодах не тільки знаходити позитивні аспекти, а й плекати в собі вдячність. Вона заспокоює і надає справжню розраду, коли частіше поглядатимемо на людей, які перебувають у набагато гіршому становищі: «Какое способствует спокойствию благодарность! Должно же чувствовать с радостью и самая простая сия благодѣяния, а именно: что мы живы, что здоровы, что солнце нас освѣщает, что мирное, а не военное время, что не слышно нигдѣ бунтов, что земледѣлы спокойно пахут, что купечеству путь земный и морской открыты, что, наконец, волю имѣем говорить, молчать, дѣла дѣлать, покоиться» [Сковорода, 1973: с. 208]. Очевидно, ще раз варто наголосити, що «премудрість не помирає», бо ці слова донині не втратили своєї актуальності, особливо для нас в Україні. Варто постійно звертатися до Плутарха, чи до Сковороди, щоб знайти душевний спокій і оцінити те, чим володіємо. Сковорода переконаний, що вдалося би уникнути багатьох життєвих трагедій, якби люди навчилися звертатися до вічної мудрості, наприклад, такої: «Не борися со сильнѣйшим тебе и не равняйся с высшим тебе. Борися со слабѣйшими тебе и оглянйся, коль многое множество ниже тебе и ревнуют твоему счастью» [Сковорода, 1973: с. 209].

Український філософ солідарний з Плутархом, що весь світ, як і наше життя, «то темніє, то світиться», і «без примѣса нигдѣ и ни в чем не бывает» [Сковорода, 1973: с. 213]. Людині залишається зрозуміти й прийняти цю істину, а також «всяк должен узнать себе, сирѣч свою природу, чего она ищет, куда ведет, — и ей последовать без всякого отнюдь насилия, но с глу-

бочайшим покоренієм» [Сковорода, 1973: с. 210]. Це і є справжнє, істинне добро всередині нас, це доля, якої не треба цуратися, чи боятися, і якої ніхто й ніщо не змінить. Варто повірити у свою долю і за нею йти. Світ — храм, наше життя — свято в храмі, вважає Сковорода. Не розуміючи цього, люди встановлюють власні свята, купують веселощі, а дарованого нам долею свята — нашого життя — не шанують: «Торжества виновницу, жизнь нашу, безобразно оскверняем в рыданиях, в слезах, в жалобах, в горестях, ропотах почти всю ее истощаем» [Сковорода, 1973: с. 215]. Щоб зробити життя приємним і щасливим, треба турбуватися всіма силами про свою спокійну совість — така порада Плутарха, і з нею згідний Сковорода.

Не варто людині сподіватися на Бога у своїх нещастях і прикрошах, адже вона сама є причиною всіх негараздів через свої необдумані вчинки і нерозважливі помисли. Разом з Плутархом філософ радить людині шукати шляхів порятунку у власному серці, в глибинах свого єства. Кожна людина може знайти шлях до щасливого й спокійного життя власними зусиллями — таким є найоптимістичніший пафос міркувань Сковороди в контексті твору Плутарха «Про спокій серця».

Пошук власними зусиллями порятунку від негараздів і шляху до щасливого життя означає ніщо інше, як самовиховання. У творах Плутарха на моральні теми чітко визначена справжня мета виховання — це виправлення поганих звичок людини. Плутарх не визнавав вищої детермінованості людських вчинків: божество, на його думку, тільки «дає поштовх вільній волі». А реалізація цього імпульсу є справою людини. Браком доброго виховання пояснює Плутарх відсутність високих моральних чеснот, що штовхнуло Коріолана на хибний шлях, а ось Нума самовихованням і дисципліною «не лише приборкав у собі ниці бажання, а й позбувся пристрастей, схвалюваних серед неосвічених народів — схильності до насильства й користі» [Томашевская, 1987: с. 11–12].

Факт, що твори Плутарха були для Сковороди джерелом прикладів для виховання свого учня, для тлумачення різних життєвих колізій, засвідчують і листи. Так, розмірковуючи про здорове тіло і здоровий дух, у листі до М. Ковалинського від 23–26 січня 1763 року Сковорода пише: «Послухай Плутарха, який вважає причиною всіх хвороб надлишок вологи в тілі» [Сковорода, 1973: с. 265], а вже наступний лист розпочинає обширною цитатою з Плутарха про особливості дружньої похвали й лестощів [Сковорода, 1973: с. 267–268], при цьому зауважуючи, що йому нічого додати від себе, оскільки «через моє посередництво з тобою буде розмовляти наш Плутарх — муж, сповнений віри й чесноти, найвидатніший з тих, хто присвятив себе музам, цим чарівним Каменам і небесному Гелікону». Приклади з творів Плутарха можна знайти в численних листах до М. Ковалинського, де Сковорода навчає свого друга певних чеснот, насамперед скромності, а також застерігає від пассток підлесників та облудників. Розмірковуючи над людськими слабостями, Сковорода радить учневі не ідеалізувати людей із натовпу — юрби, жадібної

до світських принад. Таких людей більшість, але з ними не варто зближуватись, треба шукати обраних, еліту, обдарованих від природи, покликаних і здатних ушляхетнити людство і світ загалом. Підтвердження своїх порад він знаходить у Плутарха: «Задатки чеснот та інші найпрекрасніші властивості, що закликають до любові, — це божий дар, їх ніхто не може здобути, вони — ласка божа. Коли люди їх позбавлені, їм залишається тільки заздрити, додаючи до природного нещастя нове, створене самою людиною, тобто порочність душі, яка створюється під впливом звички. Таким чином, люди не гідні любові не стільки з несправедливості природи, скільки тому, що отримані ними від Бога скромні здібності вони псують і, незадоволені своєю долею, заздять, ремствують» [Сковорода, 1973: с. 344]. Таких людей філософ радить уникати, їм можна допомагати, але в жодному разі не дружити, адже вони «вічно скаржаться, заздять, хваляться, щоб не показати свого убогства, яке вони в глибині душі усвідомлюють і яким мучаться» [Сковорода, 1973: с. 344].

Липневий лист 1766 року Сковорода також починає цитатою з твору Плутарха «Про спокій серця». Ідеться про розсудливість, яка допомагає долати життєві негаразди, навчає радіти життю у будь-яких випробуваннях. Цей лист особливо щедро сповнений згадок про античних мислителів і державних діячів, що виглядає цілком справедливо й закономірно, адже саме розсудливість в античній культурі вважали чи не найбільшою чеснотою людини. Сковорода солідарний з античними мудрецами: «Здоровий розум робить легким будь-який спосіб життя, будь-яку зміну» [Сковорода, 1973: с. 347].

Із настанов учителя помітно, що античного мислителя Плутарха Сковорода вважав учителем життя, одним із найрозсудливіших мудреців, чії сентенції стали для нього авторитетними засадами виховання моральних чеснот. Думки античного мудреця Сковорода цитує переважно у листуванні з улюбленим учнем — М. Ковалинським, з яким відчував особливу духовну спорідненість і мав обов'язок його виховання. За посередництва Плутарха він не так виховував у свого учня християнське благочестя, як навчав розсудливості та практичної життєвої мудрості. Біблія в їхніх бесідах слугувала спасінню душі, а антична мудрість більше надавалася для порад з повсякденного життя.

Коли йдеться про звертання Сковороди до творчості античних мислителів, Цицерона і Плутарха зокрема, то варто наголосити, на наш погляд, один важливий момент. Відомо, що Сковорода високо цінував Біблію як священну книгу християнства, вважав її невичерпним джерелом мудрості і натхнення. Вона була авторитетним скарбом моральних настанов, що продемонстроване в діалогах Сковороди — там Біблія є аптека й лікарня, життєдайне джерело розради на всі випадки життя. Навіщо тоді зовнішня мудрість, якою була антична спадщина? Видається, треба пригадати, що жив Сковорода за доби Просвітництва, коли саме Античність, як і за часів

Відродження та Бароко, продовжували тлумачити як досконалий зразок для наслідування, а мистецький стиль класицизм диктував античні еталони. Мистецтво ж, особливо літературу, розцінювали як носія моральних засад і правил, що був покликаний виховувати смаки суспільства і зразки поведінки. На наш погляд, творчість Цицерона та Плутарха привабила Сковороду тим, що ці автори втілили ідею відповідності життя людини її природним нахилам, визначеним всемогутнім Богом. Український філософ вважав, що обрані ним для перекладів твори вказують такий шлях життя, який допомагає людині уникнути нездійснених бажань, знайти душевний спокій і досягти земного щастя, коли вона відповідальна за свою долю і керується власним розумом. У цьому їх неперемінне значення.

ДЖЕРЕЛА

- Дложевський С.С.* Плутарх у листуванні Сковороди // Пам'яті Г.С. Сковороди (1722 — 1922) : Збірник наукових праць. — Одеса, 1923. — С. 85–97.
- Іваньо І.В.* Філософія і стиль мислення Г. Сковороди. — К.: Наукова думка, 1983. — 270 с.
- Сковорода Г.* Повне зібрання творів : У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 2. — 574 с.
- Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Л. Ушкалова. — Харків: Майдан, 2010. — 1398 с.
- Томашевская М.* Плутарх // Плутарх. Избранные жизнеописания : В 2-х т. — М.: Правда, 1987. — Т. 1. — С. 5–24.
- Філософія* Григорія Сковороди / Відпов. ред. В. Шинкарук. — К.: Наукова думка, 1972. — 311 с.
- Cicero Marcus Tullius.* Cato Maior de Senectute // Cicero Marcus Tullius. Selected Works / Engl. Translation, introduction, commentaries of M. Grant. — L.: Penguin Books Ltd, 1971.

Марія Кашуба — доктор філософських наук, професор, завідувач кафедри гуманітарних дисциплін Львівської національної музичної академії ім. М. Лисенка. Коло наукових інтересів — історія української філософії, сквородознавство, історія української культури.

**Віктор
Чернишов**

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА ЯК ЧИТАЧ «DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIAE» СЕВЕРИНА БОЄЦІЯ

Серед проблем і проблемних питань, що постають у контексті досліджень життя та творчості Г.С. Сковороди, однією з центральних і найвагоміших є проблема встановлення джерел, котрі живили думку українського філософа. Проблемність цього питання та думка про те, що Г.С. Сковорода майже ні на кого у своїх творах не посилався, стали практично *загальником* більшості досліджень із життя та філософії українського старчика. Не менш банальними (хоча від того не менш слушними) видаються твердження про те, що як сам Г.С. Сковорода, так і його учень, близький друг і перший біограф М.І. Ковалинський, перелічуючи улюблених авторів Сковороди, говорять далеко не про всіх авторів, котрі не лише справили визначальний вплив на його творчість і слугували дороговказом у його філософсько-теоретичній праці, а й безпосередньо позначилися на всьому його житті, скерувавши його в певному напрямі. З огляду на це передусім належить здійснити аналіз ідейних зв'язків Г.С. Сковороди зі згадуваними ним та М.І. Ковалинським мислителями¹.

Однією з таких епізодичних згадок про одне з можливих джерел філософського натхнення Г.С. Сковороди є згадка про письменника раннього серед-

¹ Ця тема вже неодноразово ставала предметом наукових досліджень, напр., див.: [Два століття сквородіани, 2002; Ушкалов, 2004].

ньовіччя Северина Боеція (бл. 475–524 р.). У листі № 35 до М.І. Ковалинського — датованому кінцем лютого — початком березня 1763 року [Сковорода, 2011: с. 1117–1118] — Г.С. Сковорода цитує сім останніх рядків віршованого завершення першої з п'яти книг твору Боеція «*De consolatione philosophiae*»² — «Розрада від Філософії»³. Серед відомих на сьогодні паперів Сковорода цей фрагмент є єдиною згадкою про знайомство Г.С. Сковорода із творчістю Боеція. Не згадує Боеція серед улюблених письменників Сковорода у своєму знаменитому творі «Жизнь Григория Сковороды» [Сковорода, 2011: с. 1353] і згадуваний вище М.І. Ковалинський, котрий, до речі, був адресатом вищезазначеного листа. Проте ця поодинокі згадка про «останнього римлянина», як часто іменують Боеція, й цитата з найпопулярнішого з його творів є підставою для постановки питання про обізнаність Г.С. Сковорода з творчістю Боеція й про те, яке значення ця обізнаність мала в житті та творчості Г.С. Сковорода, що й є метою цієї невеличкої розвідки.

«*De consolatione philosophiae*» С. Боеція — це філософська проба й твір про те, як людина може й має бути щасливою, та про те, як вона може досягти щастя попри будь-які зовнішні негаразди, про філософію як шлях досягнення щастя. Подібну перспективу бачимо й у Г.С. Сковорода, як свідчить М.І. Ковалинський, передаючи нам слова вчителя: «Философія, или Любомудріе, устремляет весь круг дѣл своих на тот конец, чтоб дать жизнь духу нашему, благородство сердцу, свѣтлость мыслям, яко главѣ всего. Когда дух в человѣкѣ весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все свѣтло, шашливо, блаженно. Сіе есть Философія» [Сковорода, 2011: с. 1366].

Проте шлях філософії є не простим — це шлях розрізнення сенсів, подолання стереотипів і забобонів, осмисленого буття у світі, що постійно й неупинно змінюється; шлях відкриття та постійного розгадування таємниць буття — шлях до ясного й чіткого бачення істини, вивільнення себе від влади афектів та пристрастей.

Перша книга Боецієвого «*De consolatione*» починається з того, що авторіві, ув'язненому в Павії, з'являється велична дама, в котрій він упізнає саму Філософію. Найперше, що робить Філософія, — виганяє поетичних муз, котрі оточували одр Боеція, проголошуючи їх «сценічними хвойдами»

² Найбільш значущим і приступним виданням оригінального тексту цього твору є: Boethius, A.M. Severinus. *De consolatione philosophiae* // *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina* / Ed. Migne J.-P. 1–121 vol. — Paris, 1847. — Vol. 63. — Col. 579–870. Також заслуговують на увагу критичні видання цього тексту, здійснені 1823 р. (A.J. Valpy), 1871 р. (R. Reiper) та 1957 р. (L. Bieler) [Boethius, 1823; Anicii Manlii Severini Boetii, 1871; *Philosophiae consolatio*, 1957]. У перебігу цього дослідження автор також звертався до двомовного (латиною та англійською) видання вибраних творів С. Боеція: [Boethius, 1968].

³ Український переклад цього класичного тексту здійснено з латинської мови А. Содо-морою (див.: [Боецій, 2002]).

й «сиренами»⁴, що тільки шкодять хворому й не в змозі його зцілити. Після цього вона ставить діагноз хворобі Боеція — це «летаргія — хвороба розсіяного розуму», обіцяючи вилікувати його до повного одужання. Поступово прояснюючи характер Боецієвої хвороби, Філософія вказує на те, що його розум затьмарений земними пристрастями, а сам він навіть «забув, ким він є» і яке його покликання.

Цей вихідний пункт Боецієвого «*De consolatione*» прямо корелює з вихідним пунктом сквородинівського дискурсу, а образ Боецієвої «летаргії» прямо відсилає нас до сквородинівського: «Весь Мір спит, да еще не так спит, как ω Праведникъ сказано: “Аще падет, не разбіється...” Спит глубоко, протянувшись, будто ушыбен об нея...» [Сковорода, 2011: с. 966] та специфічного сквородинівського концепту «безсовѣтіє» [Сковорода, 2011: с. 70, 507, 560, 571] (безпорадність) — духовний стан непробудженої людини, розум і свідомість котрої затьмарені буденними справами та земними турботами⁵. У цьому стані, за словами Г.С. Сковороди, «люди в жизни своей трудятся, мнутся, сокровиществуют, а для чего, то многие и самы не знают» [Сковорода, 2011: с. 502].

Ця летаргія та образ сплячого світу прямо відсилають до давнього протиставлення філософа й натовпу обивателів, коли філософ осмислюється як духовно пробуджена людина, у той час як згромадження обивателів являє собою щось ірраціональне й забобонне. Пробуджений живе за законами вільної волі, тоді як не пробуджений — за законами долі, не маючи сміливості, а отже, й можливості послуговуватися власним розумом. Філософ відрізняється самодостатністю й живе за законом совісті, тоді як обиватель потребує колективу й примусу зовнішнього законодавства. Відповідно: філософ слідує за Богом, тоді як обиватель — за світом (Consol. I, P. 4) [Boethius, 1823: p. 96–119].

Отже, за Боецієм (можливо, тут відчувається вплив Піфагора, Платона, Цицерона⁶ та бл. Августина), у цьому світі філософ є ніби вигнанцем з іншого, ліпшого міста — Божого граду, проте це вигнання є радше вільним чи

⁴ У Сковороди образи сирен і глибокого сну (летаргії), в який вони здатні занурити душу, присутні починаючи вже з раннього періоду його творчості, але з особливою силою вони подані в четвертому куплеті Пісні 14 з циклу «Сад Божественних пісень», датованої 1782 роком: «Сирен лестный окіана! / Сладким гласом обаянна. / Бѣдная душа на пути / Хочет навсегда уснути, / Не доплывши брега». У примітках Сковороди до цього ж тексту знаходимо важливе пояснення згаданого образу: «Сирен. Еллински Σειρήν, сирѣчь путо, оковы. Сей урод прекрасным лицем и сладчайшим гласом привлекает к себѣ и сон наводит мореплавателям. Здѣсь они, забыв путь свой и презрѣвъ гавань и отечество, разбивают на подпотопныя камни корабли» [Сковорода, 2011: с. 64–65].

⁵ Ця антиномія натовпу й філософів пречудово висловлена Г.С. Сковородою в одному з листів до М.І. Ковалинського: «Vulgus potat et nos non colloquemur de honestis rebus? Quid hoc?» — «Народ п'є, а чому ж ми не говоримо про достойні речі? Як так?» [Сковорода, 2011: с. 1136].

⁶ Пор., напр.: у Цицерона у *Тускуланських розмовах*, V.iii.8–9 [Cicero, 1853: p. 396–398].

принаймні завжди є можливість добровільного повернення до цієї напівзабутої вітчизни. У цьому світі філософ ніби не від світу цього. Проте його вільна воля стати вигнанцем — і його ж вільна воля повернутися (Consol. I, P. 5) [Boethius, 1823: p. 128–133]. Утім Бог призначив усьому свій час (Consol. I, M. 6) [Boethius, 1823: p. 134–138].

У центрі уваги Боеція три таємниці: таємниця Божественного Промислу, таємниця людського буття та таємниця людської свідомості. Ці три таємниці розгортаються у відповідно: дослідження шляхів Божественного Промислу та його співвідношення з Фортуною й долею (фатум), дослідження людського щастя — його примар та істинного щастя людини та людського пізнання стосовно речей земних і Божественних. Подібну тематику знаходимо й у творах Г.С. Сковороди, з особливим наголосом на проблемах самопізнання та щастя людини.

Філософія відкриває Боецію, що насправді головною причиною його хвороби є те, що він збивався на манівці, забувши ким він є, до чого покликаний, — тобто незнання себе. Саме тому, щоб споглядати істину, потрібно спершу звільнитися з-під влади пристрастей та афектів — розсіяти морок перемінливих почуттів і пізнати красу чистого світла істини (Consol. I, P. 6) [Boethius, 1823: p. 138–145].

Подібну думку зустрічаємо й у Г.С. Сковороди: «Продырай, пожалуй, Око и прочищай взор. Царствіе блаженной Натуры, хотя Утаенное, однак внѣшними Знаками не несвидѣтельственно Себе дѣлает, печатая слѣды свои по Пустому Веществу, будто Справедливѣйшій Рисунок по живописным Краскам: Все вещество есть Красная Грязь и Грязная Краска, и живописный Порох, а блаженная Натура есть сама Началом, то есть безначальною Инвенцією, или Изобрѣтеніем, и Премудрѣйшею Делинеацією, всю видимую фарбу носящею, которая Нетлѣнной своей силѣ и Существом так сообразна, будто Одежда тѣлу» [Сковорода, 2011: с. 528].

Важко сказати чому, але такий яскравий образ Фортуну, виписаний Боецієм у другій книзі «*Розради*», майже не знайшов відгуку у Г.С. Сковороди. Щоправда, саме ім'я «Фортуна» Сковорода згадує один раз серед імен Божих в одному зі своїх ранніх творів та кілька разів у власному перекладі Плутарха [Сковорода, 2011: с. 214, 1047, 1050]. Однак дозволимо собі зробити припущення, що Сковорода цілком свідомо замінив яскраво-язичницьку «Фортуну» на більш християнське поняття — «світ». У цьому разі все ніби стає на свої місця, особливо якщо згадати написану ним самим собі епітафію: «МІР ЛОВИЛ МЕНЯ, НО НЕ ПОЙМАЛ» [Сковорода, 2011: с. 1374].

Якщо придивитися уважніше до сквородинівської інтерпретації поняття «світ», то можна цілком упевнено сказати, що все, що Боецій говорить про Фортуну, знаходить своє відображення у сквородинівському вченні про світ, котрий ловить людей у свої тенета. Чи не єдине, в чому Сковорода розходиться з Боецієм, — це те, що, особливо на ранніх етапах творчості, він навіть дещо загострює поняття світу — світ ототожнюється

ним із самим пеклом: «Плоть! мір! О несытый аде! / Все тебѣ яд, всѣм ты яде!..» [Сковорода, 2011: с. 65]. Щоправда, згодом він дещо змінить свій погляд на світ — не сам по собі світ є пеклом, пекло, як і рай, — у людині, власне, є станами людської душі: «Правду Августин пѣвал: ада нѣт и не бывалг. / Воля — ад, твоя проклята, / Воля наша — пещь нам ада. / Зарѣж ту волю, друг, то ада нѣт, ни мук...» [Сковорода, 2011: с. 82]. Тобто, можна стверджувати, що на більш пізніх етапах своєї творчості у погляді на світ Г.С. Сковорода практично повернувся приблизно ж до тієї позиції, яку займав Боецій у погляді на Фортуну.

За С. Боецієм, людина, котра віддала себе у владу мінливій Фортуні, має бути готова зносити всі її примхи й у жодному разі не нарікати. Взагалі мінливість благовоління Фортуни не менш природна, ніж, наприклад, зміна сезонів року — зими й весни, літа й осені. Те саме помічаємо й у Г.С. Сковороди: «Говорили иногда о превратностях свѣта, — говоритъ М.І. Ковалинскій. — “Онѣ суть то, чѣм быть должны, — сказал он, — тут весна, лѣто, осень, зима суть свойства неотдѣляемыя от круга Свѣта, подобно как утро и вечеръ — от круга дневнаго. Все во времени содержимое должно быть коловратно, конечно, переменнo: неразумен, несчастлив, кто ищет, кто требует постоянства и вѣчности в нем» [Сковорода, 2011: с. 1371]. Тобто мінливість є головною ознакою Фортуни в Боеція та світу у Сковороди, й панує вона тільки над речами мінливими й скороминущими, зовнішніми щодо людини, а тому в її владі дати тільки тимчасове задоволення, котре більшість людей помилково сприймають за істинне щастя, хоча воно таким, безумовно, не є — з огляду на його скороминущу природу. Більше того, мінливість Фортуни уможливорює сподівання на краще — тут можна згадати сквородинівське: «Весна люба ах пришла! Зима люта ах прошла!» [Сковорода, 2011: с. 53]. Проте, наскільки б не були значущими дари Фортуни, у будь-якому разі через їх тимчасову природу вони ніколи не в змозі задовольнити глибинних потреб людського духу, вважає Боецій (Consol. II, М. 2) [Boethius, 1823: p. 162–164] — ніби луною йому відповідає Сковорода: «Так не будет сыт плотским дух» [Сковорода, 2011: с. 62].

Людське життя, зважаючи на його тимчасовий і скороминущий характер, Боецій (як пізніше і Сковорода) уподібнює театральній виставі й мандрівці, а саму людину — актору або подорожньому. Щастя і нещастя, котрі приносить Фортуна, не тривають вічно, минають, лишаючись тільки у спогаді. Таким чином Боецій підводить читача до визнання двох родів щастя — тимчасового й вічного. Тимчасове щастя є недосконалим, оскільки постійно затьмарене страхом втратити життєві гаразди, що й без того мають тимчасовий характер, а отже, ніщо зовнішнє не в змозі зробити людину досконало щасливою — знайти своє вічне щастя людина може й має тільки у внутрішньому світі (Consol. II, Р. 4) [Boethius, 1823: p. 173–183]. Усі ці розмисли Боеція не можуть не нагадати центральні пункти сквородинівської доктрини про дві природи — видиму й невидиму, тлінну й вічну і

подвійність усього сущого — та його заклик шукати щастя не у «коперникових сферах», а в «сердечних печерах» [Сковорода, 2011: с. 81–82].

Питання пошуку істинного щастя Боецій переносить у площину пошуку самих засад істинного щастя, його фундаменту (Consol. II, М. 4) [Boethius, 1823: р. 184–186]. Відомі з Нового Заповіту образи піску і скали як хибного й належного фундаменту будівлі, які також зустрічаємо в Боеція, у Сковороди знову-таки набувають характеру одного з фундаментальних образів, котрий покликаний ілюструвати відмінність між хибним і належним фундаментом — «піском плоті» та «Божим каменем», «скалою», «петрою» [Сковорода, 2011: с. 66, 73, 105, 389, 1236].

Усе, що може обіцяти фортуна, не належить людині за природою, а тому є марнотою: «*Nunquam tua faciet esse fortuna, quæ a te natura rerum fecit aliena*»⁷ (Consol. II, Р. 5) [Boethius, 1823: р. 190]. До естетичної привабливості, зовнішньої краси та земних матеріальних благ потрібно ставитися помірковано, використовуючи їх з можливою помірністю і вдячністю, уникаючи надмірностей, котрі не можуть не зашкодити. «*Paucis enim minimisque natura contenta est...*»⁸ (Consol. II, Р. 5) [Boethius, 1823: р. 190], — говорить Боецій. Подібні ж думки неодноразово висловлював і Г.С. Сковорода, а «філософія помірності» й «теологія вдячності» [Сковорода, 2011: с. 518–520, 526, 558, 593, 731, 791, 845, 874, 878, 893–910, 927, 932, 1275] взагалі зайняли в його творчості особливе місце.

Гонитва за принадами фортуни є для Боеція яскравим показником розбещеності людини. Фортуна (або зовнішній світ) є оманливою, але причина того, що людина спокушається на її принади, криється не у Фортуні, а в самій людині, котрій бракує пізнання себе (Consol. II, Р. 5) [Boethius, 1823: р. 193–195]. Отже, оманливість Фортуни Боецій відносить не на рахунок її природи, а на рахунок людської цивілізації та тих хибних стереотипів, котрі остання нав'язує дедалі новим поколінням. Проблема набуває суспільного забарвлення. Свій ідеал Боецій бачить у так званому первісному стані, тобто доцивілізаційному періоді, коли, як йому здається, люди жили менш штучно й більш природно — задовольняючи природні потреби, утім не захоплюючись гонитвою за зайвим. Боецієва відроза до цивілізації, властиве йому прославлення «первісного стану», коли «*Contenta fidelibus arvis / Nee inertī perdita luxu...*»⁹ (Consol. II, М. 5) [Boethius, 1823: р. 195–196], прямо корелюють зі сквородинівською відрозою перед міським життям [Сковорода, 2011: с. 62–63, 65, 69] та постійними інвективами в бік «світу», котрий вводить в оману й збиває на манівці недосвідчену молодь. Слова Боеція «*Somnos dabat herba salubres, / Potum quoque lubricus amnis...*»¹⁰ (Consol. II, М. 5)

⁷ «Фортуна ж ніколи не зробить твоїм того, що є для тебе чужим за природою».

⁸ «Природа ж бо задоволена незначним, щонайменшим».

⁹ «Задовольнявся він суто ріллям, / Не відав ще розкошів згубних...»

¹⁰ «Сон навіювали трави густі, / Поїв струмок приємний...»

[Boethius, 1823: р. 197] взагалі видаються прямим натхненником сквородинівського: «А вербочки шумят низко, / Волокут мене до сна. / Тут течет поточок близко: / Видно воду аж до дна...» [Сковорода, 2011: с. 69].

Людська більшість прагне гараздів фортуни та світу для того, щоб покрити й приховати власні убогство та нищість, проте це не ладне їм допомогти чи врятувати їх від самих себе — заспокоїти їх невситиму жадобу, дарувати владу над їхніми пристрастями, зробити їх гідними та достойними, а лише увиразнюють їхні власні убогство, марноту та нищість. Усе, що може запропонувати фортуна, наголошує Боецій, не гідне пожадання, оскільки не може зробити людину доброю і майже рівною мірою є приступним як добрим, так і злим, а то й злим навіть більш приступним (Consol. II, Р. 6) [Boethius, 1823: р. 202–206]. Як тут не згадати сквородинівську байку про старого Іш та його дружину Мут, котрі побудували будинок без вікон і хотіли внести до нього світло, упіймавши його в мішок [Сковорода, 2011: с. 511–512], а також одну з «домашніх реґулок» неписьменного Марка, дотримання котрих відкрило йому двері вічного життя: «Все то не велико, что получают и беззаконники» [Сковорода, 2011: с. 521]? Щоправда, подібні думки висловлювали й до Боеція, як слушно зауважує проф. Л.В. Ушкалов: «Схожа думка є, наприклад, у «Моральних листах до Луцилія» Сенеки (LXXXVII, 15): “Що може випасти на долю найнікчемнішої, найганебнішої людини, те не може бути благом”» [Сковорода, 2011: с. 550].

Усі життєві гаразди, які може принести фортуна — багатство, слава, влада над собою подібними, — є не більш як марнотою, оскільки не триває вічно, й самі є підвладними забуттю та руйнівній активності часу (Consol. II, Р. 7) [Boethius, 1823: р. 210–215]. Поставлені як перед судом часу, так і перед судом вічності, прагнення марного — марнославство — зазнає екзистенціальної й онтологічної поразок, оскільки йому бракує дійсності — воно безпідставне (Consol. II, М. 7) [Boethius, 1823: р. 216–219]. Отже, людині радше потрібно прагнути ясного бачення дійсності, а не марних речей.

Проте, окрім зваб фортуни, Боецій бачить і її позитивний бік — фортуна може привести людину до тям, явити їй справжню реальність, причому зазвичай це трапляється саме тоді, коли вона відвертається від людини, забираючи із собою всіх тих, хто був прив’язаний не до людини, а до тих гараздів, котрими вона її наділила. Тобто хоча й побічно, все ж таки й дія фортуни також спонукає і скеровує людину до істинного щастя, являючи примарність тимчасової розради та тимчасових гараздів. Утім істинне щастя, за Боецієм, принципово відрізняється від того хибного образу щастя, котрий існує у свідомості більшості обивателів. За Боецієм, щастить не багатим, сильним і знаменитим, а тим, хто, навіть втративши все, що мав із зовнішніх благ, ясно бачить дійсність і переконався, що має справжніх друзів (Consol. II, Р. 8) [Boethius, 1823: р. 220–221].

Справжня, незрадлива дружба, заснована на чистій й безкорисливій любові, є, за Боецієм, найвищим зовнішнім благом людини, приступним їй у

цьому швидкоплинному, мінливому й скороминущому світі — дружба й любов є даром. Цей дар є Божественним, майже надприродним — у певний спосіб він навіть конститує саму природу, уможливаючи найвищі злети людського духу й найдосконалішу людську активність (Consol. II, М. 8) [Boethius, 1823: р. 221–223]. Подібної думки щодо любові та дружби дотримується і Г.С. Сковорода: «И как сродность к Званію, так и склонность к Дружбѣ ни куплею, ни просьбою, ни насилієм не достается, но сей есть Дар ДУХА святого, все по своему благоволенію раздѣляющаго; и послѣдующій благому сему Духу человек каждое Званіе хвалит, но принимается за сродное; всякому доброжелательствует, но дружит с тѣми, к коим особое Святого Духа чувствует привлеканіе» [Сковорода, 2011: с. 659]. Взагалі навіть можна сказати, що у своїй творчості Сковорода розвинув цілу концепцію дружби-любові [Сковорода, 2011: с. 169, 175, 176, 177, 178, 205, 593, 648, 654, 655, 658, 659, 672, 679, 684, 801, 925, 928, 929, 930, 1045, 1085, 1272, 1289, 1291].

Саме любов, а не Фортуна, як могло б здатися, править світом і є його сутнісною основою — так у Боеція (Consol. II, М. 8) [Boethius, 1823: р. 221–223]¹¹, так і в Сковороди. Любов — найщасливіший стан смертного — бо любов перебуває вічно — навіть коли фортуна полишає, любов залишається: «Вся бо преходят. Любезная же ЛЮБОВЬ? Ни!» [Сковорода, 2011: с. 476], а також цей зворушливий фрагмент латинською мовою: «Omnia praetereunt, sed Amor post omnia durat. / Omnia praetereunt, haud Deus, haud et Amor. / Omnia sunt Aqua, cur in Aquas speratis, Amici? / Omnia sunt Aqua. Sed Portus Amicus erit...»¹² [Сковорода, 2011: с. 1234].

Люди покликані до щастя, котре досягне тільки за умови життя у любові, проте входять в оману й хиблять, вважаючи шляхом до щастя те, що до щастя ніяк привести не може, а обіцяє лише тимчасову насолоду чи задоволення. У третій книзі «*De consolatione*» С. Боецій потужно критикує розхожі людські погляди на щастя та щасливе життя, розрізняючи й відділяючи, так би мовити, «примари щастя» від «істинного щастя». У творчості Г.С. Сковороди також існує цілий цикл творів, частково чи повністю присвячених цій проблематиці — пошуку істинного щастя в житті, а сама ця тема є однією з центральних, котрі розробляє український мислитель.

Боецій переконаний, що люди покликані бути щасливими. Люди марять щастям і прагнуть його, проте не можуть проникнути в саму серцевину, ковзають по поверхні, закохані в образ, що створює їхня власна уява. Утім, ці образи є радше хибними, й потрібна велика критична робота, щоб,

¹¹ Слова Боеція «Si vestros anomos amor / Quo caelum regitur, regat» [Boethius, 1823: р. 223] не можуть не нагадати слова іншого великого італійця — Данте, з його «*La divina commedia*»: «...l'amor che move il sole e l'altre stelle» [Dante, 1966-67: р. 445] — «...любов, що рухає сонце й інші зірки».

¹² «Все минає, але любов після всього лишається. / Все минає, тільки не Бог й не любов. / Все є водою, нащо ж тоді покладати надію на воду, друзі? / Все є водою, але Друг буде гаванню...».

долаючи їх, прийти до справжнього проникнення в таємницю розуміння, в чому полягає істинне щастя (Consol. III, P. 1) [Boethius, 1823: p. 224–226].

Саме прагненням до щастя, на думку Боеція, мотивовані всі людські дії та вчинки, проте зазвичай люди помиляються, концентруючи власну увагу на досягненні окремих благ, не помічаючи, що саме ця окремішність стає на заваді до їхньої мети — вищого блага, володіння яким позбавляє необхідності шукати чогось іншого. До того ж люди доволі часто не можуть розібратися у природі та цілях своїх же природних прагнень, змішують причини та наслідки, цілі й засоби, скеровують власні сили на досягнення хибних цілей. Люди прагнуть багатства, почестей, могутності, насолод не заради них самих, а заради блага, котре вони обіцяють. Дехто ж змішує одне з одним — мету і спонукальні причини: жадають багатства задля влади й насолод або ж пориваються до влади чи то задля збагачення, чи заради власної слави. Тобто відбувається підміна — міняються місцями людські бажання і спрямовані на їх здійснення вчинки (Consol. III, P. 2) [Boethius, 1823: p. 229–234]. Боецій доходить думки, що причиною цього гідного жалю стану є те, що люди не зважають на природу та її закономірності, ігнорують природні закони буття всесвіту (Consol. III, M. 2) [Boethius, 1823: p. 234–238]. Саме природний потяг кличе людину до справжнього її добра, але людина скеровує власну енергію на хибні цілі, в результаті чого й відбувається заблуда від істини й, зрештою, екзистенціальна поразка — стан нещастя. Саме тому потрібно усвідомити всю хибність гонитви за «дарами Фортуни», а тоді, можливо, й відкриється шлях до справжнього, істинного щастя в житті (Consol. III, M. 3) [Boethius, 1823: p. 242–243].

Так, аналізуючи ці «примари щастя», Боецій доходить думки, що багатство й статок завжди породжують зайві турботи: багатий ніколи не буде безтурботним; честь і пошана не є гарантією внутрішньої гідності людини (Нерон, попри те, що був вдягнений у пурпур, згнівбив себе своїми справами); влада й могутність теж не гарантують людині щастя, так само як і марна слава, бо справжня слава людини — життя, гідне того Божественного образу, носієм якого вона є; тілесні насолоди теж не дають щастя, з одного боку, з огляду на їх нетривалий характер, з іншого — на сам руйнівний характер тілесних насолод. Усе це уможливорює висновок Боеція про те, що саме першою причиною людських нещасть є непоміркованість, незнання того, де шукати щастя й у чому воно полягає. Також проблема в тому, що здобуття чогось із «дарів Фортуни» є водночас відчуженням цих речей у решти людства (Consol. III, P. 4–8; M. 4–8) [Boethius, 1823: p. 243–267].

До подібного методологічного прийому вдається й Г.С. Сковорода — спочатку здійснюється критика хибних поглядів, а після цього має відбутися перехід до позитивних тверджень: «ЕРМОЛАЙ. Так сам же ты скажи, в чем состоит Истинное Щастіе. ГРИГОРІЙ. Первѣ Узнай все тое, в чем она не состоит, а Перешарив Пустые Закаулки, скорѣ доберешся Туды, гдѣ оно Обитаєт» [Сковорода, 2011: с. 509–510].

У своїй непоміркованості люди, прагнучи досконалого щастя, женуться за окремими благами, котрі через свою обмеженість є недосконалими, а отже, й не можуть задовольнити висхідне прагнення. Людина ж має прагнути досконалого блага, котре єдине й може зробити її досконало щасливою (Consol. III, Р. 9) [Boethius, 1823: р. 267–271]. Для того ж, аби досягнути досконале благо, потрібно подивитися на світ у його цілості. Таке споглядання, на думку Боеція, обов'язково приведе крізь споглядання того, як у світовій гармонії поєднане навіть протилежне до усвідомлення єдності створіння, а зрештою й до досягнення ідеї Творця, котрий є «Principium, vector, dux, semita, terminus idem»¹³ (Consol. III, М. 9) [Boethius, 1823: р. 279].

Потрібно сказати, що подібний же хід міркувань зустрічаємо й у Г.С. Сковороди. Більше того, Сковорода навіть винаходить специфічний термін для цього стану вихідної непоміркованості, що є причиною подальших людських нещаст'я і негараздів, а згодом й остаточної екзистенціальної поразки на шляху пошуку щастя — «безсовѣтіє»: «Источником нещастія есть нам наше безсовѣтіє: Оно-то нас плѣняет, представляя горькое сладким, а сладкое горьким» [Сковорода, 2011: с. 507].

Саме існування недосконалих благ, згідно з Боецієм, уможливорює припущення про існування найдосконалішого, абсолютного блага, а отже, й можливість досконалого щастя — блаженства. Понад те, Боецій доводить, що Бог, абсолютне благо й блаженство є тотожністю, тобто являють собою певну єдність і не можуть бути відокремлені одне від одного. Бог є єдністю і Єдиним¹⁴. Ба більше, ті, хто вдалися до гонитви за примарами фортуни — багатством, почестями, можновладством, насолодами — помилилися, переплутавши мету й засоби, взяли собі за мету те, що може бути лише засобом, а тому й не могли досягти щастя. Відповідно, за Боецієм, щастя не є сумою окремих благ, а, навпаки, самі ці речі можуть здаватися ніби «провідниками» щастя тому, що віддзеркалюють певну досконалість, чесноту, котрі, у свою чергу, є лише гранню й блищиком абсолютної досконалості Бога-Творця (Consol. III, Р. 10) [Boethius, 1823: р. 280–286]. Боецій також осмислює Бога як абсолютну й найдосконалішу красу — ніщо у світі не може з нею зрівнятися, а той, хто її звідав, вражений нею, більше не буде прагнути нічого іншого — це саме світло й сяйво, порівняно з яким сонячне світло здається його блідим відблиском (Consol. III, М. 10) [Boethius, 1823: р. 286–288].

На особливу увагу заслуговує той факт, що весь цей «ланцюжок» міркувань має майже прямий відповідник у Г.С. Сковороди в його творі «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни» [Сковорода, 2011: с. 502–505].

Бог — єдина істота, у котрій сходяться всі атрибути, причому перебувають вони в Богові без змішання й без розділення, в абсолютному ступені,

¹³ «Початок, напрямок, проводар, стежка, сама межа».

¹⁴ Пор.: «Человѣкъ есть и всеу мятется, не обрѣтшій ЕДИНОЕ» [Сковорода, 2011: с. 903].

утворюючи єдину простоту Божественного буття. Решта речей, що здаються благами, є такими тільки завдяки причетності до цього єдиного й істинного Блага. Більше того, речі існують доти, доки вони зберігають природну єдність, і як тільки єдність руйнується — речі гинуть. Саме до блага прагнуть усі живі створіння, та й усе, що існує — тільки людина, з огляду на наявність у неї вільної волі, може підніматися над природними прагненнями, скеровуючи власну активність своєю вільною волею до дій, що іноді прямо суперечать прагненням природи (Consol. III, P. 11) [Boethius, 1823: p. 289–294].

Таку ж, можна сказати, «натуральну теологію» зустрічаємо й у Г.С. Сковорода в тому самому творі, про який уже було згадано вище — «Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни» [Сковорода, 2011: с. 505–507].

Сам факт наявності в людини можливості діяти всупереч природі вимагає від людини осмисленого підходу до власного життя, основою й вихідним пунктом котрого має бути самопізнання (Consol. III, M. 11) [Boethius, 1823: p. 294–297]. Ця тема — тема самопізнання, яку так вправно розвиває Боецій, також є однією з центральних у творчості Г.С. Сковорода, причому майже з тим же набором аргументів і в тій самій інтенції. Це самопізнання має привести людину до розуміння того, що світ цілковито перебуває у владі Божественного Промислу, без котрого нічого в ньому не відбувається й відбутися не може.

Однак за таких обставин виникає резонне запитання щодо природи й дійсності існування зла: що таке зло і звідки воно береться? — Зла не існує, відповідає Боецій, а сама його природа є ніщо (Consol. III, P. 12) [Boethius, 1823: p. 297–303]. Зло виникає тоді, коли вільна істота не ладна опанувати себе самою, коли її воля відвертається від скерованості до споглядання світла, тоді її розум повертається в пекельну темряву, губить свою думку, як давній Орфей через озирання втратив свою кохану (Consol. III, M. 12) [Boethius, 1823: p. 303–308].

Це фатальне «озирання назад»¹⁵ є показовим, щоправда, звертаючись до цього концепту, на відміну від Боеція, Г.С. Сковорода не згадує про Орфея, натомість неодноразово закликає: «Поминайте жену Лотову!» [Сковорода, 2011: с. 785, 786, 787, 788, 789, 793, 794, 798, 800]. І при першій же згадці пояснює, що означає цей образ, до чого він закликає: «Не обращай сердцем твоим в Содом алчныя тлѣни и суеты, не опочивай здѣ в смертной сѣни, но в предняя простирайся на Гору с Лотом и тако тецы, да постигнеш соль и нетлѣнную Силу тлѣни сея, и СЛАВУ воскресенія Ея, да то, что посѣянно в тлѣнии, востанет в нетлѣнии» [Сковорода, 2011: с. 785].

Проблема існування зла для Боеція не є проблемою суто теоретичною (наприклад, якою вона за Нових часів була для Ляйбніца чи Вольтера). Для

¹⁵ Цей же концепт «озирання» зустрічається й у Євангелії — Христос говорить: «Ніхто, що поклав руку на плуг і озирається назад, не здатний до Царства Божого» (Лк. 9, 62; цит. за пер. о. І. Хоменка).

Боеція проблема існування зла — проблема екзистенціальна, реальність якої відчувається ним з усією силою на власному досвіді. Це питання є чимось на кшталт «пробного каменя» для всіх попередніх і майбутніх міркувань, бо від можливості розв’язання питання про те, чому в настільки гармонійному світі, котрим керує настільки мудрий, благий, люблячий і справедливий Правитель, добрі страждають, чеснота не знаходить винагороди, а злі не просто залишаються без покарання, а й процвітають? (Consol. IV, P. 1) [Boethius, 1823: p. 309–311]. Проте, аби розв’язати це питання, потрібно не просто міркувати — потрібно піднятися над світом, а для цього треба мати «крила розуму» (Consol. IV, P. 1; M. 1) [Boethius, 1823: p. 311–312].

Цей образ — «крила розуму», про які говорить Боецій, не може не привести на згадку використання цього ж образу Г.С. Сковородою та заклик останнього: «Спѣши ж во вѣчну радость крыльми умными отсель. / Ты там обновиш радость, как быстропарный орел. / О треблаженна стать! всего паче словесе. / Кто в свой ум может взять? развѣ сшедый с небесе» [Сковорода, 2011: с. 53]. Що це за крила, сам же Сковорода й пояснює у тому ж самому, вже згадуваному нами творі — «Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни»: «Премудрости дѣло в том состоит, чтоб Уразумѣть тое, в чем состоит Щастіе; вот Правое крыло. А добродѣтель трудится Сыскать. По сей причинѣ Она у Еллин и Римлян мужеством и крѣпостію зовется: ѡретіѣ, virtus, вот и лѣвое. Без сих крил, никоим Образом нельзя выбратъся и взлетѣть к Благополучію. Премудрость — как остро-дално-зрительной орлиной глаз, а добродѣтель — как Мужественныя Руки, с легкими Оленьими ногами» [Сковорода, 2011: с. 504]. В іншому місці Сковорода наділяє крилами пророка Давида: «Окрылатѣл Давид. Боится, любит, удивляется. От Мѣста на Мѣсто перелѣтывает. Все видит. Все разумѣет, видя Того, в Котораго Рукѣ Свѣт и Тма» [Сковорода, 2011: с. 260]. Щоправда, звичайно, радше за все цей образ як у Боеція, так і в Сковороди має своїм джерелом біблійну книгу пророка Ісаї¹⁶, чого й сам Сковорода не приховує: «Всѣ сии суть чистые скоты вышняго Авраама, везущіе сокровище Божіе, о коих Исаія: “Терпящии Господа измѣнят крѣпость, окрылатѣют, яко орли, потекут и не утрудятся, пойдут и не взалчут”. Гл[ава] 40» [Сковорода, 2011: с. 582].

У Боеція хід міркувань практично той самий, єдине з чого він починає, це із залучення двох концептів — волі й могутності: «Duo sunt quibus omnis humanorum actuum constat effectus; voluntas scilicet, ac potestas: quorum si alterutrum desit, nihil est quod explicari queat»¹⁷ (Consol. IV, P. 2) [Boethius, 1823: p. 316–317]. Злим бракує або волі, або могутності. У першому випадку дія унеможливлена нехиттю, тоді як у другому, навіть за наявності бажання, дія є неможливою через неможливість її безпосередньої реалізації. Отже,

¹⁶ Пор.: Іс. 40, 31.

¹⁷ «Є дві речі, від яких залежать наслідки людських дій: воля і могутність, і якщо бракує однієї з них, то жодна дія розгорнутись не може».

якщо воля скерована на зло, а зло — це ніщо, то жодна подальша дія є неможливою. З іншого боку, якщо воля скерована на благо, то й сам вчинок не може бути злим, оскільки його метою є саме добро. Понад те, той, хто скеровує свою волю до блага, діє у згоді з природою, а той, хто на зло — збочує, діє у протиприродний спосіб. Виходячи з цього Боецій доходить думки, що злі позбавлені не тільки могутності будь-що зробити, а й самого життя, оскільки самі руйнують свою природу (Consol. IV, P. 1) [Boethius, 1823: p. 316–322]. Чи не ці розмисли Боеція спонукали Г.С. Сковороду до розвитку свого вчення про спорідненість (сродность)?

Далі, відповідаючи про закономірну винагороду добрих і покарання злих, Боецій стверджує, що вже сама чеснота є найліпшою винагородою для того, хто її має, тоді як порок є найгіршим з можливих покарань, оскільки є деградацією — падінням з верхніх щаблів буття на нижчий онтологічний рівень — руйнує людську природу так, що від людини лишається тільки зовнішній вигляд, а за своєю суттю така істота радше є твариною (Consol. IV, P. 3–4) [Boethius, 1823: p. 324–328, 332–339]. Боецій ілюструє цю думку згадкою про пригоду гомерівського Одисея та його супутників у царстві Церери — остання перетворила супутників Одисея на диких тварин (Consol. IV, M. 3) [Boethius, 1823: p. 328–332]. Ну як тут не згадати Г.С. Сковороду: «Всяк есть тѣм, чіе Сердце в нем. Волчье Сердце есть истинный Волк, хотя Лице Человѣчее. Сердце Боброво есть Бобр, хотя Вид Волчій. Сердце Вепрово есть Вепр, хотя Вид Бобров. Всяк есть тѣм, Чіе Сердце в нем» [Сковорода, 2011: с. 232]¹⁸.

Такі міркування дають підставу Боецію для аналізу внутрішнього життя людини — людського серця, про сквородинівську ж науку про серце людини годі й говорити — про це написано безліч сторінок різних наукових і популярних праць, котрі з різних боків висвітлюють сквородинівську «філософію серця». Боецій доходить думки, що гріх і порок є різновидом розумової хвороби, а тому набагато краще для самого ж лиходія, щоб він був покараний, ніж коли він лишається безкарним. Гріх засліплює людину, не дає їй бачити світла — Боецій уподібнює лиходіїв нічним птахам,

¹⁸ Пор. також: «Грязь любить, есть то быть вепром. Ганяться за нею: есть то быть Псом, вкушать ея: есть то быть Зміем. Хвалить ее: есть то воспѣвать лестныя Сиренскія пѣсенки. Любомудрствовать о ней: есть то мучиться Легионом бѣсов. Не Земля ли раждает и Звѣри, и скоты, и гады, и мухи? Так-то и сердце земное преображает нас в разныя нечистыя Звѣри, скоты и Птицы. Чадами же Божіими творит чистое сердце, вышше всей тлѣни возлетѣвшее. Сердце златожадное, любящее мудрствовать об одних кошельках, мѣшках и чемоданах, есть сущій велблюд, любящій пить мутную воду и за вюками не могущій пролѣзти сквозь тѣсную дверь во Предѣлы вѣчности. Сердце есть Корень и существо. Всяк есть тѣм, чіе есть сердце в нем. Волчье сердце есть родной волк, хотя лице и не волчье. Если перейшла в нея сила, тогда Сталь точным Магнитом стала. Но Рута Рутой перестала быть, как только с нея Спирт и силу выведь. Сіе есть Сердце и Существо Травы. Афедрон со всяким своим Лицем есть афедрон» [Сковорода, 2011: с. 404–405].

що майже не бачать при денному світлі, а отже, й не люблять світла (Consol. IV, Р. 4) [Boethius, 1823: р. 332–339]. Практично той самий образ неодноразово зустрічаємо й у Г.С. Сковороди: «Вскорѣ потом Лице Земли покрыл Мрак Вечерній. Безчисленнии же Нетопыры и Ношныя Птицы, лѣтая во Мракѣ, неключимую Хулу и Клевету на Славу ВЫШНЯГО возвѣщали» [Сковорода, 2011: с. 850]¹⁹. Видається показовим, що й у Боеція, і у Сковороди ці міркування йдуть у контексті філософії серця²⁰.

Такий жалюгідний внутрішній стан людського серця робить лиходіїв ворожими до всього світу, спонукає їх вести несправедливі війни, ненавидіти неподібних собі — добрих, взагалі є підставою до ненависті. Натомість добрі не мають ненавидіти, а саме навпаки — вони мусять «*Diligere jure bonos, et miserescere malos*»²¹ (Consol. IV, М. 4) [Boethius, 1823: р. 340]. У Сковороди майже те саме, але з наголосом на тому, що джерелом цієї ворожнечі є марновірство: «Из суевѣрїй родились вздоры, споры, СЕКТЫ, Вражды междусобныя и странныя, ручныя и словесныя войны, младенческіе страхи и протч[ая]. Нѣтъ желчнѣе и жестоковѣйнѣе Суевѣрїя и нѣтъ дерзновеннѣе, как Бѣшенность, разженная слѣпым, но ревностным глупаго повѣрїя Жаром тогда, когда сія Ехидна, предпочитая нелѣпыя и нестаточныя Враки над Милость и любовь, и онѣмѣвъ чувством человеколюбїя, гонит своего Брата, дыша убійством, и сим мнится службу приносить Богу» [Сковорода, 2011: с. 730–731].

Зрештою, Філософія так раціонально і не прояснює питання Боеція щодо того, чому у світі іноді негоди спіткають добрих, а злі процвітають і не несуть жодного видимого покарання. Натомість вона закликає Боеція покластися на Бога, довіритися його благому Промислу (Consol. IV, Р. 5) [Boethius, 1823: р. 341–342]. Той самий заклик — набуті довіру до Бога — знаходимо й у Сковороди: «...щастіє ни от наук, ни от Чинов, ни от Богатства, но единственно зависит оттуду, чтоб охотно отдаться на Волю Божію. Сіє одно может успокоить душу» [Сковорода, 2011: с. 649–650].

¹⁹ Пор. також: у розповіді про «молокососного мудреця», котрий у своєму «вченому невігластві» «сожалѣет будто б о ночных птичках и нетопырях, в несчастный мрак суевѣрія влюбившихся» [Сковорода, 2011: с. 560] про древніх мудреців, Мойсея, пророків та інших релігійних і філософських світочів людства.

²⁰ Пор., напр.: «Не может смертное сердце соединиться с Божественным СЕРДЦЕМ. Великое противострастіє, сієсть антипафія, коликое между небом и землею, между дневною птицею и ношною, между сокрушаемым и вѣчным. Мысль, или Сердце, есть то ДУХ, владѣтель тѣлу, Господин дому. Вот точный Человѣк!» [Сковорода, 2011: с. 799]; «Сердце человеку есть неограниченная Бездна. Она есть то, что воздух, плавающая Планеты носящій. Сія бездна если темна и не собылось на ней: “Просвѣщаеши тму мою”. “Бог, рекій из тмы Свѣту возсіяти, иже и возсія в Сердцах наших...”», — тогда она бывает Адом, сирѣчь темницею, и исполняется, аки ношных птиц, мрачных мечт и привиднїй. Ношный Орел, Царь и Отец всѣм протчїим, есть Сатана. Сїи пустыя мечты суть то Злые Духи, а злые Духи суть то злые Мысли, злые же мысли суть мысли плотскїя, владѣющїя Міром» [Сковорода, 2011: с. 833].

²¹ «Правдиво любити добрих и шкодувати про злих, що вони злі».

Отже, Боецій доходить думки, що ніщо не трапляється випадково і, зрештою, все є добром, хоча закономірності буття всесвіту й приховані від невігласів (Consol. IV, P. 5; М. 5) [Boethius, 1823: р. 341–355]. Таку саму думку зустрічаємо й у Сковороди: «О всем зрѣлым разумом разсуждайте, не слушая Шепотника діавола, и уразумѣете, что вся Экономія Божія во всей вселенной Исправна, добра и всѣм нам всеполезна есть. Его Именем и властію все-на-все на Небесии на земли дѣлается» [Сковорода, 2011: с. 518].

Проте переконання в дійсності та дієвості Божественного Промислу далеко не є фаталізмом чи детермінізмом. Намагаючись прояснити це питання, Боецій вдається до аналізу понять «Провидіння» та «доля» («фатум»). На його думку, це те саме, а сама наявність цих двох понять просто відображає дві різні перспективи: «Провидіння — це сам Божественний розум, найвищий початок, чільний розподільник усього сущого; доля ж — це властивий мінливим речам розпорядок; за його допомоги Провидіння пов'язує все суще належним порядком. (...) провидіння — це незмінна і проста форма всього, що має відбутися; доля ж рухлива, в часовому порядку розгорнутий зв'язок усього, чим розпорядилась, аби воно відбулося, — Божественна простота. (...) підлегле долі — підлегле й Провидінню, а йому — сама доля» (Consol. IV, P. 4) [Boethius, 1823: р. 345–355]. Світ уявляється Боецію у вигляді відцентрового руху, причому стабільним центром є Божественне Провидіння, тоді як периферією — рухливе обертання долі. Саме тому, на його думку, віддолі щонайбільше потерпають ті, хто віддалилися від Божественного центру, змістившись на периферію світського існування. Образом цього обертання, за Боецієм, є коло, колесо або диск на вісі: «...ut orbium circa eundem cardinem sese vertentium...» (Consol. IV, P. 4) [Boethius, 1823: р. 349]. Майже те саме спостерігаємо й у Сковороди в образі Бога: «Центр Божій вездѣ, окружности нигдѣ» [Сковорода, 2011: с. 590]²², та образі коліс, запозичених із біблійних книг пророків Ісаї та Єзекиїла [Сковорода, 2011: с. 579]. Тобто, завершує свої міркування Боецій, у природі немає зла [Boethius, 1823: р. 345–362] — «...вся Экономія Божія во всей вселенной Исправна, добра и всѣм нам всеполезна есть...» [Сковорода, 2011: с. 518] — ніби вторить йому Г.С. Сковорода.

²² Пор. також: «Конечно, циркуль есть начальная фигура, отец квадратов, треугольников и других безчисленных. Но однако ж и самая окружность зависит от Своего Центра, предваряемая оным. И примѣчанія достойное, что циркульной пункт самая крошечная фигурка, умаленіѣе маковаго зерна и пѣсчинки, родителемъ есть плотныхъ и дебелыхъ фигуръ с ихъ машинами огромными. И когда от столь малесенькой, вида не имущей и почти ничтожной точки породилися корабли с городскими стѣнами, хорами, мостами, башнями, пирамидами, колоссами, лабиринтами... то для чего не могло из тайной бездны вѣчныхъ нѣдръ своихъ породить все безчисленное мірскихъ машинъ число? Оное всякій пунктъ предваряющее Безначальное невидимое НАЧАЛО, центръ свой вездѣ, окружности нигдѣ не имущее, и здѣсь непрерывнымъ тварей рожденіемъ свидѣтельствующее о безлѣтномъ своемъ пребываніи» [Сковорода, 2011: с. 594].

Причиною цієї суцільної доброти світу є Божа любов, як джерело все-світньої гармонії, а сам Бог — говорить Боецій — «Rex et dominus fons et origo / Lex et sapiens arbiter æqui»²³ (Consol. IV, М. 4) [Boethius, 1823: р. 358]. Те саме й у Сковороди, якщо згадати його: «БОГ багатому подобен Фонтану, наповнюющому различные сосуды по их вмѣстности» [Сковорода, 2011: с. 669], «Началом и Концем во всем тебѣ будь БОГ» [Сковорода, 2011: с. 648].

Боецій стверджує: мудрий розуміє, що все, що відбувається у царині Фортуни, також є благом, навіть негоди — вони або випробовують і зміцнюють, або виправляють чи карають (Consol. IV, Р. 7) [Boethius, 1823: р. 359–361], а вищим покликанням людини є подолати у собі земне й «увінчатися зірками» (Consol. IV, М. 7) [Boethius, 1823: р. 366]. Тобто метою земного життя, зануреного у царину часу, за Боецієм, є здобуття вічного життя, стягання стабільності Божественного буття. «Повѣрь, — говорить Сковорода, — что самая Маѳусалова Жизнь вся пропала и самый есть Ад, если не истощенна на то, к чему тебѣ Господь твой дал оную. Коль сладкая Здравія и лѣт трата в Главноприродном дѣлѣ! Тогда-то жизнь наша бывает жертвою Благоуханія Господеви. Опера, Книга, Пѣсня и Жизнь не от долготы, но от Благолѣпія и Доброты Цѣну свою получает. Цѣна всему и Благолѣпіе — Бог» [Сковорода, 2011: с. 672].

П'ята книга «Розради» С. Боеція присвячена фундаментальним філософсько-теологічним питанням: 1) співвідношенню природної необхідності та вільної волі людини; 2) природі часу й вічності та їх співвідношенню; 3) людському та Божественному пізнанню й можливості для людини пізнання Бога; 4) Божественній Природі — сутності Вищого Єства та можливості його споглядання людиною.

У світі немає місця випадковості — такий вердикт Боеція виходячи з усіх попередніх міркувань. Коли ми говоримо про випадковість, маємо розуміти, що це не більше як вільність людського слововжитку — насправді «causum esse inopinatum, ex confluentibus causis, in his quæ ob aliquid geruntur, eventum»²⁴ (Consol. V, Р. 1; М. 1) [Boethius, 1823: р. 371]. Причиною і джерелом будь-яких таких «випадків» є не що інше, як Божественний Промисел, котрому підвладна навіть Фортуна; отже, всі пертурбації світу мають свої витоки й закономірності, щоправда, давні, язичницькі мислителі відносили їх на рахунок матеріальних причин, тоді як християнські пов'язують їх із творчим Початком — «operans principium» (Consol. V, Р. 1) [Boethius, 1823: р. 369]. Можливо, саме ця, Боецієва, перспектива надихнула Г.С. Сковороду на формулювання його знаменитого (хоча й вочевидь не до кінця завершеного) вчення про вічну матерію: «Если ж мнѣ скажешь, что внѣшній Мір сей в каких-то мѣстах и временах кончится, имѣя положенный себѣ Предѣл, и

²³ «Цар і Господь, джерело і початок. / Закон і премудрий Суддя справедливий...».

²⁴ «Випадок — це несподіваний, непередбачуваний наслідок, котрий був спричинений збігом причин при якихось діях».

я скажу, что кончится, сирѣчь начинается. Видиш, что одного Мѣста Граница есть она же и дверь, открывающая Поле новых пространностей, и тогда ж начинается Цыплёнок, когда портится Яйцо. И так всегда все идет в Бесконечность. Вся исполняющее НАЧАЛО и Мір сей, находясь тѣнью Его, границ не имѣет. Он всегда и вездѣ при своем НАЧАЛѢ, как тѣнь при Яблонѣ. В том только разнь, что Древо жизни стоит и пребывает, а тѣнь умалается; то переходит, то родится, то ищезает и есть ничто. “MATERIA AETERNA”» [Сковорода, 2011: с. 738].

Розмірковуючи про вільну волю, Боецій доходить думки, що існують різні ступені людської свободи. Вищий ступінь свободи — духовна свобода в Богові, що досягається на рівні внутрішньої людини — людської свідомості. Другий, дещо нижчий, рівень свободи — свобода зовнішньої людини, проте обмежена лише вимогами тілесної необхідності. І нарешті, третій, найнижчий рівень свободи (котрий власне й не можна назвати повною мірою свободи) — свобода, обмежена прив’язаністю до різних земних речей та пристрастей. Отже, для досягнення граничного ступеня свободи людина має споглядати Божественний розум, що, у свою чергу, дасть їй змогу споглядати все з верховин вічності. Таке споглядання стає можливим тільки через Божественне освячення — у Божественному світлі (Consol. V, P. 2; M. 2) [Boethius, 1823: p. 373–379]. Така ж перспектива не є чужою й для Г.С. Сковороди: «Бренний кумир ограничен, заключаем тѣснотою. Духовный же ЧЕЛОВѢК есть свобод. В высоту, в глубину, в широту лѣтает безпредѣлно...» [Сковорода, 2011: с. 791].

Питання про свободу волі й вільну волю людини, у свою чергу, актуалізує питання про співвідношення вільної волі та Божественного передбачення майбутнього. Це питання має певні моральні наслідки, бо, якщо вільна воля є не більш як ілюзією, ані винагороди добрим, ані покарання злим не є справедливими; так само, зрештою, втратили б сенс надії і сподівання, молитви й плекання чеснот, бо якби в усьому панувала лише необхідність, у людини не було б жодної можливості піднятися до спілкування з Богом (Consol. V, P. 3; M. 3) [Boethius, 1823: p. 379–389].

Однак Філософія відкриває Боецію, що прозирання майбутнього в жодному разі не є причиною, що зумовлює необхідність появи чого-небудь або певного розвитку подій. Боецій доходить думки про суттєву відмінність активів природи, які здійснюються за законами необхідності, з одного боку, та активів волі, котрі мають джерело у вільному волевиявленні вільних же живих істот, з іншого. Пов’язувати передбачення зі сферою необхідності, на думку Боеція, є не більш як поширеним забобою і логічною помилкою, котра не має реальних підстав ані в дійсності, ані в твердому знанні. Корінням цього суспільного забобу є хибна думка, що начебто всі знання про ту чи іншу річ залежать від суті й природи тієї речі, котру пізнаємо. А це якраз навпаки: повнота знання залежить не від природної сили речі, котру пізнаємо, а радше від можливостей того, хто пізнає. Утім для того, щоб усе

це зрозуміти й осягнути, спершу потрібно подивитися на сам процес людського пізнання (Consol. V, P. 4) [Boethius, 1823: p. 390–395].

Людська душа, зодягнена сліпою тілесністю, а людське пізнання має складний і недосконалий характер. Людина є суб'єктом пізнання, вона має органи пізнання — чуття, уяву, розсудок, розуміння. Саме людське пізнання теж має різні форми — чуттєве, пізнання через уявлення, раціональне, інтелектуальне. З іншого боку, розрізняються предмети пізнання — матеріальні речі, абстрактні фігури, універсальні види, чисті форми. Вищою формою пізнання, що охоплює собою всю решту інших, є спонтанне ментальне пізнання — інтуїція (Consol. V, P. 4) [Boethius, 1823: p. 392–395].

Древні стоїки помилялись, стверджує Боецій, — людське пізнання має не пасивний, а активний характер (не можна втриматися, щоб не зауважити, що тут Боецій виступає майже як попередник теорії пізнання І. Канта, а згодом і феноменологічної теорії!). Пізнання не є просте віддзеркалення, образи речей не просто закарбовуються у свідомості — людське пізнання відзначається вибірковістю, обумовленою наявністю певних внутрішніх ідей, апіорних форм чи архетипів свідомості. Саме з цими ідеями, апіорними формами чи архетипами речей неодмінно співвідносяться та зіставляються форми речей, що приходять ззовні, в результаті абстрагування (Consol. V, M. 4) [Boethius, 1823: p. 395–399].

Вищі органи пізнання можуть вільно судити про нижчі, але не навпаки. Божественне пізнання відрізняється від людського відсутністю складності — простотою та необмеженістю. Бог миттєво споглядає все, що існує. Його пізнання вмить охоплює всі рівні буття, всі часи та місця. Божественне знання — універсальне знання — найдосконаліший різновид знання. Саме ця простота, необмеженість та універсальність уможливають для Бога споглядання майбутнього й передбачення подій, не наділяючи їх при цьому ознакою необхідності, не порушуючи принципу вільної волі вільних живих істот (Consol. V, P. 5) [Boethius, 1823: p. 399–402]. Проте, незважаючи на власну складність, людина також має унікальну можливість і, понад те, унікальне покликання — споглядати вічне, піднятися до універсального знання та споглядання у світлі Божественної субстанції (Consol. V, M. 5) [Boethius, 1823: p. 402–403].

Усе, що пізнають, пізнають не з самої сутності речі, а виходячи з природи того, хто пізнає. Саме тому, щоб наблизитися до розуміння Божественного пізнання, потрібно спершу окреслити головні риси Божественної природи. Головною ознакою Божественної природи, за Боецієм, є її вічність, як довершене у своїй цілісності володіння всією нескінченністю життя. Час є континуальним — він триває, тоді як вічність — ні; вона просто є. Час — царина динамічних змін, тоді як вічність — царина стабільності. Дурна безкінечність часу є лише недосконалою подобою вічності й у жодному разі не може рівнятися з останньою. Бог не старший за світ, він перевершує світ не кількістю, а навпаки — простотою. Він — причина буття

світу. У Бога немає минулого й майбутнього, у нього завжди вічне тепер. І як людина може споглядати своє постійно *втікаюче* «тепер», так само й Бог споглядає все у своєму *вічному* «тепер», а отже, те, що Бог знає, обперте не на природну необхідність, а на істину знання. Власне, далі Боецій розрізняє два різновиди необхідності, що розрізняються за самим їх джерелом — природою сушого та вільною волею. Однак Божественний погляд випереджає будь-яку прийдешність, людські наміри, думки та бажання, втім, не детермінує їх, а тому, говорить Боецій, ніщо не марне — ні надія, ні молитви, ні моральне життя (Consol. V, P. 6) [Boethius, 1823: p. 404–411].

Усе вищесказане дає підстави для подальших висновків.

Підбиваючи підсумки цього невеличкого дослідження, можна з усією впевненістю стверджувати, що Г.С. Сковорода був добре обізнаний з «*De consolatione*» С. Боеція. Близькість, а то й тотожність поглядів двох мислителів, котра проглядається в багатьох пунктах їхніх філософських концепцій та концептуальних побудов, не можуть бути виправдані ані спільністю зацікавлень та пошуків, ані належністю до однієї традиції філософування. Також окремо потрібно відзначити подібність їхньої філософської методології та принципів композиції — діалогічність, схильність до перемежування віршованої та прозової форм викладення, з метою діяти не тільки на розум, а й на чуття читача, створюючи певну атмосферу живого спілкування.

Учення Г.С. Сковороди про світ, що ловить людей своїми принадами, наука про самопізнання, про примари щастя та істинне щастя в житті, розв'язання ним проблеми зла, співвідношення необхідності й вільної волі, філософія серця та філософія спорідненості, співвідношення часу та вічності при близькому аналізі відкривають значну подібність, що, у свою чергу, уможливлює твердження про «*De consolatione*» як одне із суттєвих джерел, що надихали Г.С. Сковороду, слугуючи йому певним дороговказом у розбудові його власної філософської системи.

Проте дослідження відкрило й певні неподібності в текстах двох мислителів. Встановлено, наприклад, що образ «Фортуни», так переконливо виписаний Боецієм, набув у творчості Г.С. Сковороди форми більш християнського поняття «світ» (у значенні принадного, спокусливого світу), а перед фатальним «озиранням» Орфея Сковорода віддав безумовну перевагу біблійному образу «озирання» дружини праведника Лота, яка біжить із Содому. Ці приклади відкривають тенденцію, присутню у Сковороди, до християнізації текстів, на відміну від Боеція, Сковорода радше воліє спиратися на архетипи, присутні у Біблії, ніж запозичені у язичницьких авторів.

На останок можна сказати, що навіть побіжний аналіз тексту Боецієвого «*De consolatione philosophiae*» відкриває великий ступінь подібності цього твору творам Г.С. Сковороди — від найранніших до останніх. Подібність фіксується і на рівні використовуваних образів, символів та ідей, і там, де подекуди справа доходить до певних текстуальних алюзій, що справляють враження хоча й не повною мірою точного, проте майже цитування чи до-

вільного перекладу того, що колись було засвоєне напам'ять. Отже, можна зробити припущення, що Г.С. Сковорода познайомився з текстом «*De consolatione*» ще під час навчання в Києво-Могилянській академії і проніс любов до цієї, за словами Едварда Гібона, «золотої книги» крізь усе життя.

ДЖЕРЕЛА

- Боецій С.* Розрада від філософії / Боецій С. ; пер. з лат. А. Содомори ; [передм. В. Кондзьолки]. — К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2002. — 146 с.
- Два століття сковородіани* : бібліогр. довід. / [уклад. Л. Ушкалов, С. Вакуленко, А. Євтушенко] ; заг. ред. Л. Ушкалова. — Х. : Акта, 2002. — 528 с.
- Сковорода Григорій.* Повна академічна збірка творів / Сковорода Григорій ; за ред. Л. Ушкалова. — Харків ; Едмонтон ; Торонто : Майдан : Вид-во Канад. Ін-ту Укр. Студій, 2011. — 1400 с.
- Ушкалов Л.В.* Григорій Сковорода : семінарії / Ушкалов Л.В. — Х. : Майдан, 2004. — 776 с.
- Anicii Manlii Severini Boetii Philosophiae Consolationis libri quinque // Philosophiae Consolationis libri quinque accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula sacra* ; [R. Reiper]. — Leipzig : Teubner, 1871. — P. 1–146.
- Boethius A.M.S.* De consolatione philosophiae. Libri quinque. Ex editione vulpiana cum notis et interpretatione in usum Delphini. — Londini : Curante et imprimente A.J. Valpy, A.M., 1823. — 579+lxviii p.
- Boethius.* The Theological Tractates [with an English trans. by H.F. Stewart, E.K. Rand]. The Consolation of Philosophy [with an English trans. by "I.T." (1609) rev. by H.F. Stewart]. — Cambridge Mass. : Harvard UP ; London : William Heinemann Ltd, 1968. — 420 p.
- Boetius A.M.S.* De consolatione philosophiae // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Ed. Migne J.-P. ; 1–121 vol. Vol. 63. — Paris, 1847. — Col. 579–870.
- Boetius A.M.S.* Philosophiae Consolationis libri quinque // Philosophiae Consolationis libri quinque accedunt eiusdem atque incertorum Opuscula sacra; [R. Reiper]. — Leipzig : Teubner, 1871. — P. 1–146.
- Cicero M.T.* Tusculanarum disputationum libri quinque. Recognovit et explanavit Dr. Raphaël Kühner. — Jena, 1853. — 526 p.
- Dante Alighieri.* Commedia. Edizioni di riferimento a cura di Giorgio Petrocchi. — Milano : Mondadori, 1966–67. — 451 p.
- Philosophiae consolatio*; [L. Bieler] // *Corpus Christianorum*, Ser. Lat. XCIV. 1. — Turnhout : Brepols, 1957.

Віктор Чернишов — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету імені Юрія Кондратюка.

Леонід
Ушкалов

СКОВОРОДА І ВІЗАНТІЙСЬКЕ БОГОСЛІВ'Я

Інтерпретатори називали Григорія Сковороду і «богословом високого рівня» (Санте Грачотті) [Грачотті, 1996: с. 5], і навіть «найбільшим після перших Отців Церкви християнським філософом світу» (Василь Барка) [Степаненко, 1976: с. 154]. Утім, його богословські погляди досі належно не вивчено. Звісно, сама по собі ця тема не є новою. Ще 1894 року професор Харківського університету Амфіан Лебедев написав працю під назвою «Г.С. Сковорода как богослов» [Лебедев, 1895]. Блискучі сторінки, присвячені богословським ідеям Сковороди, є також у пізніших працях Володимира Ерна [Ерн, 1912], Михайла Грушевського [Грушевський, 1925: с. 119–133], Дмитра Чижевського [Чижевський, 2004], Георгія Флоровського [Флоровський, 1937: с. 119–121], Володимира Олексюка [Олексюк, 1975], Елізабет фон Ердманн [Erdmann, 2005], Олега Марченка [Марченко, 2007], Дениса Пилиповича [Pilipowicz, 2010: с. 95–127], Марії Грації Бартоліні [Bartolini, 2010] та інших. А от спеціальні розвідки на цю тему не пішли далі «інтродукцій» [Bilaniuk, 1994], які за своїм рівнем мало чим відрізняються від піонерської студії Амфіана Лебедева. Зокрема, поки що залишається в тіні питання про стосунок Сковороди до патристики.

Зважаючи на це, пропоную деякі спостереження на цю тему. Маю на увазі не тематичні та ідейні паралелі, універсалії, образи чи моделі думання, спільні для Сковороди та святих отців, а наявні у творах нашого філософа прямі посилання на отців Церкви.

Перша обставина, яка привертає тут увагу, — незначна кількість таких посилань. Власне кажучи, у повному корпусі творів Сковороди мені вдалося віднайти всього 23 відповідні цитати, алюзії та ремінісценції. Коли порівняти цю кількість з кількістю посилань Сковороди на Біблію (6993), то виходить, що до патристики наш філософ звертався в 304 рази рідше, ніж до Святого Письма. Перевага біблійних матеріалів просто колосальна. Про що це свідчить? Мабуть, про те, що одним-єдиним джерелом Об'явлення Сковорода визнавав Біблію, відводячи Священному Переказові другорядну роль. Зрештою, про це він прямо писав у своєму катехізисі, восьмий розділ якого має назву «Закон Божій и преданіе — разнь». Тут сказано таке: «Закон Божій пребывает во вѣки, а человекѣскія преданія не вездѣ и не всегда. Закон Божій есть райское древо, а преданіе — тѣнь. Закон Божій есть плод жизни, а преданіе — листвіе. Закон Божій есть Божіе в человекѣхъ сердце, а преданіе есть смоковный лист, часто покрывающій ехидну. Дверь храма Божія есть закон Божій, а преданіе есть придѣланный к храму притвор. Сколько преддверіе от олтаря, а хвост от головы, столь далече отстоит преданіе. У нас почти вездѣ несравненную сію равность сравнивают, забыв закон Божій и смѣшав с грязью человекѣскою воедино, даже до того, что человекѣскія враки выше возносятъ» [Сковорода, 2011: с. 221]. У цих своїх міркуваннях Сковорода близький до науки деяких київських богословів XVIII — початку XIX сторіччя, зокрема Феофана Прокоповича, Самійла Миславського, Іринія Фальківського та інших, які, слідом за протестантами, не визнавали Священний Переказ за джерело Об'явлення [Лаба, 1990: с. 142]. Так, Самійло Миславський, рекомендуючи професорам Харківського колегіуму послуговуватися у своїх теологічних викладах курсом Прокоповича, підкреслював, що «thesis или положенія, sive veritates theologicas, то есть истины богословскія, [слід] основувать на Священном Писаніи, яко единственном источникѣ и началѣ священной богословіи» [Лебедев, 1885, с. 60]. Тим часом і традиційна православна, і греко-католицька доктрина тлумачить це питання інакше. Наприклад, у чернігівському виданні 1712 року «Вѣнец в честь тривѣнчанному Богу...» сказано: «Вопрос. Не довѣлет ли вѣрити точію в Писаніи Святом содержаемая? Отвѣт: Не довѣлет; подобает бо и преданіям церковнымъ вѣровати» [Вѣнец, 1712: арк. 107]. Так само подає це питання у своєму катехізисі й греко-католицький ієрарх Інокентій Винницький [Винницький, 2007: арк. 7 зв.].

Наведена мною статистика дає змогу стверджувати, що радикальне протиставлення Сковородою Святого Письма та Священного Переказу не було простою декларацією. Звісно, це не означає, що Сковорода легковажив досвідом святих отців. Це означає лише те, що він розглядав його як знання *людське*, тобто принципово відносне, неповне, а часом і хибне. Але в межах людського знання філософ ставив святих отців дуже високо. Недарма, коли в діалозі «Алфавит мира» мова заходить про «сродність» до богослів'я, він радить людині, яка обрала цей шлях, «поговорити зі святими

отцями» («Привитайся с древними языческими философами, побесѣдуй с отцами вселенскими» [Сковорода, 2011: с. 674]). А з якими отцями «бесідував» сам Сковорода, хто з них важив для нього найбільше?

Михайло Ковалинський у «Житті Григорія Сковороди» серед топ-десятки улюблених авторів свого вчителя називає Климента Олександрійського, Оригена, Ніла Синайського, Діонісія Ареопігита й Максима Сповідника [Сковорода, 2011: с. 1353]. Тим часом реєстр зразкових богословів, як його подає сам Сковорода в трактаті «Жена Лотова», інакший: «Василій Великий, Іоанн Златоустий, Григорій Назіанзин, Амвросій, Ієроним, Августин, папа Григорій Великий и сим подобные. Сіи-то могли с Павлом сказати: “Мы же ум Христов имами”¹» [Сковорода, 2011: с. 781]. Звісно, у цьому трактаті йдеться щонайперше про екзегетичний досвід, але ж він і був для Сковороди найважливішим. Отже, Сковорода називає тут двох отців-каппадокійців та Йоана Златоуста, найбільш шанованих у православній традиції (досить згадати хоч би молитву до святих учителів, в якій саме вони розпочинають реєстр: «Святий Василіє Великий, Григоріє Богослове, Іоанне Златоустий, Діонісіє Ареопігита, Афанасіє, Кірілле Александрійській і Ієрусалимській, Григоріє Нисській, Клименте, Єпифаніє, Феофілакте, Іоанне Дамаскине и всѣ святые учителя вселенскіи» [Могила, 1646: с. 323, 3-тя п'ятин.]), та «чотирьох великих латинських учителів Церкви»: Амвросія, Єроніма, Августина й Григорія Великого. Про латинських авторів я говорити не буду, а от про грецьких хочу сказати кілька слів.

На одного з найавторитетніших візантійських теологів Василя Великого (бл.329 — 379) Сковорода посилався тільки раз, у 25-й байці, де сказано: «Вот для чего Василий Великий говорит о Евангелии, что оно есть *воскресение* мертвых» [Сковорода, 2011: с. 171]. Судячи з усього, наш філософ має на думці трактат Василя Великого «Про Святий Дух» (розділ 15, § 35), а власне, ось ці слова: «Якщо хто-небудь, говорячи про Евангелію, стверджуватиме, що вона є прообразом життя після воскресіння, то він, на мою думку, не погіршить проти правди» [Василій Великий, 1993: с. 284].

Частіше у творах Сковороди зринає ім'я Йоана Златоуста (344/354 — 408) — великого грецького богослова, проповідника й церковного діяча, який мав неабияку популярність в Україні ще від часів Хрещення. Недарма Прокопович у своїй риториці розпочав характеристику творчості Златоуста словами: «Протягом усіх століть лунала його слава, а ніжне ім'я “Златоуст” стало величним пам'ятником його вічної слави», — щоб насамкінець вигукнути: «Ніхто більше, ніхто краще за святого Златоуста!» [Прокопович, 1979: с. 155]. Твори константинопольського архієпископа були засадовими для таких популярних повчальних книг, як «Златоуст», «Златоструй», «Ізмарагд», «Маргарит», «Торжественник», а з кінця XVI сторіччя в Україні з'являється також ціла низка їхніх друкованих видань: «Маргарит» (Остріг,

¹ «А ми маємо розум Христов» (1 Кор. 2: 16).

1596), «Лѣкарство на оспалый умысл чоловѣчый» (Остріг, 1607), «О воспитаніи чад» (Львів, 1609), «Бесѣды на 14 посланій св.ап.Павла» (Київ, 1623), «Бесѣды на Дѣянія св.апостол» (Київ, 1624) тощо. Уперше Сковорода посплався на Златоуста в листі до Михайла Ковалинського від 13 листопада (цього дня православна Церква вшановує Златоуста) 1762 року (№ 17). Тут, склавши латинську поезію про чисту совість, філософ зауважує: «Нагоду до написання цього вірша дав сьогоднішній день *во святых отца нашего* Йоана Златоуста; надсилаю тобі в подарунок такий його золотий вислів: «Οὐδὲν ἡμῶς οἴτως εὐφραίνειν οἴωθεν, ὥς τὸ συνειδὸς καθαρὸν, καὶ ἐλπίδες ἀγαθαί» («Ніщо зазвичай не приносить нам такої радості, як чиста совість та добрі сподівання»)» [Сковорода, 2011: с. 1087–1088]. Сковорода цитує Златоуста, мабуть, по пам'яті, бо насправді ця сентенція звучить трохи інакше².

Златоуст двічі зринає і в листах Сковороди до його учня, бабаївського священника Якова Правицького. Зокрема, у листі від 30 травня 1785 року (№ 91) філософ пише (знов-таки про чисту совість): «Совершенныи же мудрствуют со Златоустым: «Празднику не время творец, но ведренная совѣсть» [Сковорода, 2011: с. 1246]. Можливо, він має на думці ті самі слова Златоуста, які цитував у листі до Ковалинського від 13 листопада 1762 року. А може, «ключем розуміння» цього місця є примітка Сковороди до слів Плутарха: «Не подражаймо слѣпому народу: он отлагает свое веселіе на учрежденныя человеком праздники, дабы не сегодня, но в то время наемным поутѣшиться смѣхом, зѣвая на мздоимных театрах», — яка звучить так: «Вот мысль Иоанна Златоустаго! Праздник, де не время творить, но чистый помысл» [Сковорода, 2011: с. 1052]. Філософ має тут на думці Златоустове «Слово на Новий рік», де сказано: «Християнинові властиво святкувати не в певні місяці, не в перші дні місяця, не в неділі, але все життя проводити в пристойному йому святкуванні... Отож, якщо в тебе чиста совість, тоді ти маєш повсякчасне свято, вкушаючи добрі надії та втішаючись сподіванням майбутніх благ; якщо ж у тебе на душі нема спокою і ти винен у багатьох гріхах, тоді навіть на тисячах свят і торжеств ти будеш почувати себе не ліпше за тих, що плачуть» [Иоанн Златоуст, 1991, т. 1, кн. 2 : с. 770].

А вже значно пізніше, 5 січня 1792 року (лист № 92), Сковорода прохав Правицького: «Пришли, друже, Златоустаго рѣч о том, что человек есть всея Бібліи конец, и центр, и гавань» [Сковорода, 2011: с. 1248]. Важко сказати, про яку саме гомілію Йоана Златоуста говорить тут наш філософ, оскільки цю тему Златоуст порушував і в «Бесідах на Книгу Буття» (VIII, 71), і у «Восьми словах на Книгу Буття» (II, 537), і в «П'яти словах про Анну» (IV, 667), і у вступі до «Огляду книг Старого Заповіту» (313, 317) [Иоанн Златоуст, 1994: т. 4, кн. 1: с. 60–61; Иоанн Златоуст, 1995, т. 4, кн. 2:

² Пор.: «Οὐδὲν γὰρ ἡμῶς οἴτως εὐφραίνειν οἴωθεν, ὥς τὸ συνειδὸς χρηστὸν, καὶ ἐλπίδες ἀγαθαί» [PG, 1863: 47, ст. 511].

с.735, 736, 820; Иоанн Златоуст, 1999, т. 6, кн. 2, с. 608, 612], і в інших своїх творах.

Сковорода посилався на Златоуста також у візії «Брань архистратига Михаила со Сатаною». У спеціальній примітці він каже таке: «Мырскія думы есть то блато, гдѣ гергесинскіи вепры потопляются, в них же бог мыра сего, сирѣчь Сатана, ослѣпил разумы, якоже толкует Златоуст сии Павловы слова: “Бог мыра сего”» [Сковорода, 2011: с. 831^{прим.}]. Тут філософ неточно цитує Послання св. ап. Павла до римлян³ та вказує на відповідне місце з 32-ї гомілії Йоана Златоуста, присвяченої цьому Павловому посланню [PG, 1862: t. 60, col. 677].

Двічі Сковорода згадував і великого грецького філософа, поета, теолога й церковного діяча Григорія Богослова (Назіанзина) (бл. 330 — 390). Так, у діалозі «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни» він зазначив: «О мире! — вопієт Григорій Богослов, — ты Божій, а Бог твой» [Сковорода, 2011: с. 515]. Ці слова — ніщо інше, як переклад початку 23-ї гомілії Григорія Богослова: «Εἰρήνη φίλη... ἥν Θεοῦ τε εἶναι ἀκούομεν καὶ ἥς Θεὸν, τὸν Θεὸν καὶ αὐτόθεον, ὡς ἐν τῷ. Ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ. καὶ Ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης» [PG, 1857: t. 35, col. 1132A]⁴. Друга фраза з Григорія Богослова зринає (правда, досить парадоксально) у діалозі «Алфавит мира». Наприкінці присвяти Сковорода пише: «Окончу рѣчь любезнаго моего Фалиса словом: «Ἀρχὴν ἀπάντων καὶ τέλος ποιεῖ Θεόν». «Началом и концем во всем тебѣ будь *Бог*» [Сковорода, 2011: с. 648]. Насправді ці слова не мають до Фалеса жодного стосунку. Вони належать Григорію Богослову⁵. Мабуть, ім'я Фалеса з'явилося тут з огляду на те, що ця думка перегукується зі славнозвісним Фалесовим окресленням Бога як того, «що не має ні початку, ні кінця» [Фрагменты, 1989: с. 109].

Отці-каппадокійці та Йоан Златоуст не вичерпують реєстру представників грецької патристики, на яких посилався Сковорода. Крім них, нашому філософові, судячи з усього, дуже імпонував єгипетський учений чернець, послідовник Оригена Євагрій Понтійський (друга половина IV сторіччя), який разом з Макарієм Єгипетським стояв біля джерел ідеології ісихастів. Євагрій був здавна знаний в Україні. Чи не перша згадка про нього є в «Повісті минулих літ» під 988-м роком [ПСРЛ, 1946: с. 49]. Та й згодом наші письменники не раз на нього посилалися [Книга о вѣрѣ, 1620: с. 127, 2-га пагін.]. Євагрій мав приваблювати Сковороду найперше своєю наукою про «обоження», відстороненістю від усього зовнішнього, пильною ува-

³ «А Бог миру потопче незабаром сатану під ваші ноги» (Рим. 16: 20).

⁴ Пор.: «Любий мир — мій труд і моя похвала, про який чуємо, що він Божий, що Бог є його Бог, та що сам Бог так іменується, як-от у цих словах: «мир Божий» (Фил. 4: 7); «Бог миру» (2 Кор. 13: 11); «Він бо наш мир» (Еф. 2: 14), — і який ми, попри все це, не шануємо!» [Григорій Богослов, 1994: с.336].

⁵ Пор.: «Ἀρχὴν ἀπάντων καὶ τέλος ποιοῦ Θεόν» [PG, 1862: t. 37, col. 908A].

гою до внутрішнього життя людини, а також суто платонівським спіри-туалізмом. Принаймні восени 1763 року в одному з листів до Ковалинського (№ 52) Сковорода писав: «Коли я читав книгу Євагрія про чернецтво, то мені найбільше сподобались такі місця, про які повідомляю й тебе, найшасливішого кандидата християнської філософії» [Сковорода, 2011: с. 1145]. А далі наводить два уривки з Євагрієвого трактату «Τὼν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἴτια» («Засади чернечого життя»), який часто називають «Практиком» і який можна вважати свого роду вступом до аскетики. Перший уривок звучить так: «βούλη τοιγαροῦν ἀγαπητὲ τὸν μονηρὴ βίον ὥς ἐστιν ἀναλαβεῖν καὶ ἐπὶ τὰ τῆς ἡσυχίας ἀποτρέχειν τρόπαια ἅφες ἐκεῖ τοῦ κόσμου τὰς φροντίδας — τουτέστι αὖλος ἔσο, ἀπαθής, — ἵνα τῆς ἐκ τούτων περιστάσεως ἀλλότριος γενόμενος δυνήθῃς ἡσυχᾶσαι καλῶς» («Отже, вибирай і люби самотнє життя, яке дає змогу користуватися плодами спокою; залиш там мирські клопоти, тобто стань безплотним, безпристрасним, щоб, зробившись чужим усім нещастям, котрі походять від мирських турбот, ти зміг добре скористатися спокоєм») [Сковорода, 2011: с. 1145–1146]. Цитата точна, як не брати до уваги двох пропусків, коректно відзначених Сковородою за допомоги тире⁶. А одразу за цією цитатою іде ще одна: «Μὴ ἀγαπήσεις οἰκῆσαι μετὰ ἀνθρώπων ὕλικῶν — ἢ μόνος οἶκει, ἢ μετὰ ἀδελφῶν τῶν ἀϋλῶν καὶ ὁμοφρόνων σου» («Не живи з людьми плотськими, або живи один, або з братами безплотними й однодумцями твоїми») [Сковорода, 2011: с. 1145–1146; див.: Ушкалов, Марченко, 1993: с. 53–70]⁷. Можливо, саме Євагрія Сковорода мав на увазі й у діалозі «Алфавит мира», коли писав: «Скука у древних християнських писателів названа бѣсом унынія» [Сковорода, 2011: с. 665], адже у своєму «Слові про духовну роботу» Євагрій наголошував: «Біс смутку [бѣс унынія], що його називають також «полуденним» (Пс. 90: 6), є найважчим серед усіх бісів» [Евагрий, 1994: с. 97].

Крім Євагрія, Сковорода згадував також видатного візантійського богослова, філософа й поета Йоана Дамаскіна (бл.675 — 749), головна філософсько-богословська праця якого «Джерело знання» була відома в Україні, починаючи з «Ізборника Святослава» 1073 року [Пейчев, 1983]. Щоправда, Дамаскін згаданий у Сковороди не як богослов, а як автор церковних піснеспівів. Один із персонажів діалогу «Кольцо» каже: «Вспомнил я Дамаскинову оду, поемую в пресвѣтлѣйшее воскресенія утро: «Богоотец убо Давид» [Сковорода, 2011: с. 586], — тобто початок ірмосу 4-ї пісні Пасхальної заутрені. Зрештою, Сковорода з дитинства любив піснеспіви Дамаскіна.

⁶ Пор.: «Βούλει τοιγαροῦν, ἀγαπητὲ, τὸν μονηρὴ βίον ὥς ἐστιν ἀναλαβεῖν, καὶ ἐπὶ τὰ τῆς ἡσυχίας ἀποτρέχειν τρόπαια; ἅφες ἐκεῖ τοῦ κόσμου τὰς φροντίδας, τὰς τε ἐπὶ τούτων ἀρχάς τε καὶ ἐξουσίας. τουτέστιν αὖλος ἔσο, ἀπαθής, πάσης ἐπιθυμίας ἐκτός. ἵνα τῆς ἐκ τούτων περιστάσεως ἀλλότριος γενόμενος, δυνήθῃς ἡσυχᾶσαι καλῶς» [PG, 1863: t. 40, col. 1253C].

⁷ Пор.: «Μὴ ἀγαπήσης οἰκῆσαι μετὰ ἀνθρώπων ὕλικῶν καὶ ἐμπεριστάτων. ἢ μόνος οἶκει, ἢ μετὰ ἀδελφῶν τῶν ἀϋλῶν καὶ ὁμοφρόνων σου» [PG, 1863: t. 40, col. 1256D].

Михайло Ковалинський згадував, що малим хлопцем Сковорода співав на криласі, й відтоді на все життя в його душі закарбувалися церковні пісні. «Любимое же и всегда почти твердмое им пѣніе его было сей Іоанна Дамаскина стих: “Образу златому на полѣ Деирѣ служиму тріє твои отроцы небрегоша безбожнаго велѣнія”» [Сковорода, 2011: с. 1344].

Тим часом у розв’язанні суто світоглядних питань Сковорода спирався на одного з найавторитетніших візантійських теологів Максима Сповідника (580 — 662). Очевидно, погляди Максима Сповідника багато важили для нашого філософа, коли мова заходила про «обоження», «нерівну рівність», про символічне тлумачення Біблії тощо. Але найцікавішими є посилення Сковорода на св. Максима в ході розгляду тісно пов’язаних між собою питань про «дві волі» в людині, про «світ-театр», про «меонічну» (від грецьк. *μη ὄν* — «ніщо») природу зла й теодицею в листі до Василя Максимовича (№ 97) від 1764 року. Обороняючись від наклепників, які поширювали в Харкові чутки, нібито Сковорода по-маніхейському визнає онтологічну закоріненість зла, філософ писав: «Которіи внутренніе мене спознали, тѣ довольно увѣренны, что я о сем імѣю мнѣніе з Максимом Святим» [Сковорода, 2011: с. 1266]. І далі: «Он говорит, что нѣтъ нѣгдѣ злости, ни в чем никогда» [Сковорода, 2011: с. 1267]. Справді, Максим Сповідник прямо стверджував: «Зло не було й не буде самостійно існуючим за власною природою, адже воно не має (для себе) у сушому жодної сутності, або природи, або самостійної іпостасі, або сили, або дії, не є ні якістю, ні кількістю, ні стосунком, ні місцем, ні часом, ні становищем, ні дією, ні рухом, ні володінням, ні пасивністю, так, щоб за природою споглядалося в чомусь сушому, і зовсім не існує у всьому цьому за природним засвоєнням, воно не є ні початком, ні серединою, ні кінцем, але — щоб сказати, охоплюючи все у визначенні, — зло є недостатністю діяльності притаманних природі сил стосовно (їхньої) мети і, власне, нічим іншим» [Максим Исповедник, 1993: с. 26]. На думку св. Максима, зло не має власного буття найперше тому, що до нього не можна допасувати жодної із десяти Аристотелевих категорій, за допомоги яких окреслюють усе субстанційно суще. Іншого разу, пояснюючи джерело (чи механізм виникнення) зла, Максим Сповідник писав таке: «Де разум не володарює, там зазвичай присутня влада чуттєвого, з якою певним чином поєднана сила гріха, що за допомоги насолоди веде душу до бажань спорідненої з нею плоті, наслідком чого душа, перебравши на себе нібито природну їй справу, пристрасну й сластолюбну турботу про плоть, відвертає себе від справжнього природного життя та схиляє до творення зла, яке не має самостійного існування» [Добротолубіє, 1889: с. 273–274; див.: Ушкалов, Марченко, 1993: с. 29–53]. «Как же так, — продовжує Сковорода, інтерпретуючи думку Максима, — если видим, что почти вездѣ одна злость? Он учит, что злость не что иное, точію тѣ ж от Бога созданныи благаи вещи, приведенны кѣм в безпорядок. Вот, напримѣр, наложил кто на голову сапог, а на ноги шапку. Безпорядок зол подлинно, но чтоб шапка

или сапоги жизни человеческой не полезны были, кто скажет? А сколько я примѣтил, то сей безпорядок по болшой части зависит на разсужденіи времени, мѣста, мѣры и персоны» [Сковорода, 2011: с. 1267]. Варто підкреслити, що ця ідея була характерна також для інших святих отців, слідом за якими її розробляли й старі українські богослови. Наприклад, Кирило Ставровський, посилаючись на Діонісія Ареопагіта, писав: «По великому Деонісію, Бог нѣ єдиного зла не сотвори, но злоба нѣ з Бога, ни в Бозѣ, но внѣ Бога, злоба ест внѣ бытія, безобразна, тѣм же и непостоянна, но премѣнна, превротна» [Транквіліон-Ставровський, 1619: арк. 225].

Ще одним представником грецької патристики, на якого посилався Сковорода, був учень Йоана Златоуста Ісидор Пелусіот (пом. бл. 436). У старій Україні листи цього автора правили за зразок епістолярного жанру [Прокопович, 1979: с. 364], а крім того, у православній традиції його дуже цінують як інтерпретатора Святого Письма [Delineatio hermeneuticae sacrae, 1828: р. 121]. Отож, у притчі «Благодарный Еродій» Сковорода пише: «Тут-то схоплю подобает сказать святаго Ісидора слово: “О человек! Почто дивишься высотам звѣздным и морским глубинам? Вниди в бездну сердца твоего! Тут-то дивися, аще имаш *очи*”» [Сковорода, 2011: с. 905]. Очевидно, Сковорода має на думці лист Ісидора Пелусіота до Павла (кн. II, № 100), в якому йдеться про самопізнання як вершину мудрості: «Τί τὰ κατὰ σεαυτὸν ἀγνοῶν, ἄνθρωπε, τὰ ὑπὲρ σεαυτὸν ζητεῖς» («Для чого ти, чоловіче, коли сам себе не знаєш, міркуєш про те, що над тобою») [PG, 1864: t. 78, col. 544–545]. Крім того, у примітці до діалогу «Пря бісу со Варсавою» Сковорода згадував трактат Ніла Синайського (пом. 450) (можливо, його автором був Євагрій) «Про вісім злих духів» [PG, 1863: t. 79, col. 1145–1164]. Очевидно, наш філософ робив це по пам'яті, оскільки не зовсім точно відтворив назву трактату. «Чревонеистовство, — писав він, — есть чревная мудрость, мудрствующая о том, کیا сладчайшія жертвы суть богу ея чреву? Так толкует святыи Нил в книгѣ о седми бѣсах» [Сковорода, 2011: с. 880_{прим.}].

Нарешті, на початку присвяти Михайлові Ковалинському діалогу «Потоп змін» Сковорода згадує ще двох відомих грецьких авторів — Йоана Мосха й патріарха Софронія. «Древній монах Евіратус, — каже Сковорода, — всѣ свои забавныя писульки приносил в дар другу и господину своему, патріарху Софронію, а я приношу тебѣ» [Сковорода, 2011: с. 941]. Чернець Евіратус — ніхто інший, як Йоан Мосх (пом. 622), автор патерика «Луг духовний» («Λεῖψονάριον»), укладеного в останні роки життя письменника, коли той перебував у Римі. Подані тут перекази («квіти», чи, як каже Сковорода, «забавныя писульки») про аскетичні подвиги ченців, найперше синайських та палестинських, Йоан Мосх збирав під час багаторічної прощі зі своїм учнем та другом Софронієм (550/60 — 638) — церковним діячем, теологом і письменником, який перегодою, наприкінці 633 або на початку 634 року, буде обраний Єрусалимським патріархом і обійматиме цю кафедру до самої смерті (11 березня 638 року) — до монастирів Єгипту, Сирії, Самосу,

Кіпру та Рима. Свої нотатки Мосх присвятив Софронієві. У передмові-присвяті, яку, певно, і наслідував Сковорода, пишучи присвяту Ковалинському, він зазначив: «Улюблений, що може бути приємніше за видовище, яке являють собою весняні луки, що рясніють розмаїтими квітами?.. Тут троянди виблискують своєю красою, там — лілеї, які суперничають із самими трояндами; тут-таки розквітлі фіалки, немов та царська багряниця. Що за розмаїття, що за дивовижна пістрява в цьому морі квітів! Як зусібіч вражає мандрівника ця краса й запах, що зливаються в одну чудесну насолоду! Ось із такою ж насолодою прийми й оцю працю, блаженне й вірне дитя моє, Софронію!.. Зриваючи найчудовіші з-поміж квітів нев'янучих луків, я сплів для тебе вінок і підношу його тобі, найвірніша дитино, а через тебе й усім. Тому-то й цю працю я назвав *Лугом*: кожен може знайти в ній духовну насолоду, аромат і користь» [Іоанн Мосх, 2002: с. 43]. Слід сказати, що в Україні «Λεξιωνάριον» Мосха здавна був відомий у церковнослов'янській версії IX—X сторіч під назвою «Сінайський патерик» (давньоруський рукопис кінця XI сторіччя), а, мабуть, найбільш знаним твором св. Софронія стала молитва «Троице пресущественная» [Могила, 1646: с. 43–46, 2-га пагін.].

Оце й усе, якщо мати на думці коло цитованих Сковородою авторів та творів. Але питання цим, звісно, не вичерпується. Східна патристика, поза сумнівом, була джерелом цілої низки ідей Сковороди, зокрема «наслідування Христа», «обоження», самопізнання, «внутрішньої людини», «анамнезису», «гесихії»-«суботи», людського «різнопуття» тощо. Скажімо, в одному з листів до Ковалинського (№ 28) Сковорода цитує славетну Платонову епіграму «Музам колись дев'ятьом», адалі, маючи надумці отців-каппадокійців та Йоана Златоуста, каже: «Мені здається, вона прекрасно й велично говорить про *святинище* Муз і гідна бути проспівана сьогодні, коли ми вшановуємо пам'ять *трьох великих учителів всесвіту*» [Сковорода, 2011: с. 1106–1107]. Те саме стосується й сквородинівських образів «серця», «дзеркала», «рослини», «внутрішнього ока» та інших. Недарма Дмитро Чижевський колись казав, що «остаточно зрозуміти символіку Сковороди можна лише на ґрунті символіки отців Церкви та барока» [Чижевський, 2004: с. 46]. Але це вже тема окремої розмови.

ДЖЕРЕЛА

- [Василий Великий] Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. — М., 1993. — Ч.3. — 496 с.
- Вънец* в честь тривѣнчанному Богу, в Троици славимому. — Чернігів, 1712. — 114 арк.
- Винницький І. Катехізис, або бароковий душпастирський сад / Супровідні статті й упорядкування Володимира і Дениса Пилиповичів. — Перемишль, 2007. — 518 с.
- [Григорій Богослов] Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский. Собрание творений: В 2-х т. Репринтное изд. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. — Т.1. — 680 с.
- Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. — Львів, 1925. — 192 с.

- Грачотті С.* Українська культура XVII ст. і Європа // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи: Матеріали I-го українсько-італійського симпозиуму 13–16 вересня 1994 р. — Київ; Венеція, 1996. — С.1 — 27.
- Добролюбие.* — Москва, 1889. — Т.3. — 486 с.
- [*Евагрий*] Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. — М., Мартис, 1994. — 362 с.
- [*Иоанн Златоуст*] Полное собрание творений св.Иоанна Златоуста: В 12-ти т. — М., 1991. — Т.1. — Кн.2. — 899 с.
- [*Иоанн Златоуст*] Полное собрание творений св.Иоанна Златоуста: В 12-ти т. — М., 1994. — Т.4. — Кн.1. — 913 с.
- [*Иоанн Златоуст*] Полное собрание творений св.Иоанна Златоуста: В 12-ти т. — М., 1995. — Т.4. — Кн.2. — 923 с.
- [*Иоанн Златоуст*] Полное собрание творений св.Иоанна Златоуста: В 12-ти т. — М., 1999. — Т.6. — Кн.2. — 982 с.
- [*Иоанн Мосх*] Блаженный Иоанн Мосх. Луг духовный. — Москва, 2002. — 318 с.
- Книга о вѣрѣ.* — Київ, 1620. — 308 с.
- Лаба В.* Біблійна герменевтика. — Рим, 1990. — 148 с.
- Лебедев А. Г.С.*Сковорода как богослов // Вопросы философии и психологии. — 1895. — Кн.27 (2). — С.170 — 177.
- Лебедев А.* Харьковский коллегіум как просветительный центр Слободской Украины до учреждения в Харькове университета // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. — 1885. — Кн.4 (окт.-дек.). — С.1 — 103.
- Максим Исповедник.* Творения. Кн.2: Вопросыответы к Фалассию. Ч.1. Вопросы I — LV / Перевод и комментарии С.Л.Епифановича, А.И.Сидорова. — М., Мартис, 1993. — 286 с.
- Марченко О.В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX — XX веков: Исследования и материалы. — М., 2007. — Ч.1. — 276 с.
- Могила П.* Євхологiон, або Молитвослов или Требник. — К., 1646. — 1673 с.
- Олексюк В.* Григорій Сковорода — християнський філософ // Олексюк В. До проблем доби обману мудрости: Збірник філософічних студій / Чікаго, 1975. — С.15—51.
- Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. — К.: Наукова думка, 1983. — 152 с.
- Полное собрание русских летописей.* — СПб., 1846. — Т.1. — 269 с.
- Прокопович Ф.* Про риторичне мистецтво // Прокопович Ф. Філософські твори: У 3-х т. — К.: Наукова думка, 1979. — Т.1. — С.103—433.
- Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / За ред. Л.Ушкалова. — Харків; Едмонтон; Торонто: Майдан, 2011. — 1400 с.
- Степаненко М.* Григорій Сковорода і українське письменство останнього п'ятдесятиліття (Впливи і постать Григорія Савича Сковороди в пореволюційній українській літературі) // Записки Наукового Товариства ім.Шевченка. — Нью-Йорк; Париж; Сидней; Торонто, 1976. — Т.187. — С.138—157.
- Транквіліон-Ставровецький К.* Євангеліє учителное. — Рахманів, 1619. — 363, 180 арк.
- Ушкалов Л., Марченко О.* Нариси з філософії Григорія Сковороди. — Харків: Вид-во «Основа» при Харківському державному університеті, 1993. — 152 с.
- Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. — Paris, 1937. — 600 с.
- Фрагменты ранних греческих философов.* Ч.1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. — М.: Наука, 1989. — 576 с.
- Чижевський Д.* Філософія Г.С.Сковороди / Підготовка тексту й передне слово Л.Ушкалова. — Харків, 2004. — 272 с.

- Эри В.Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение. — М., 1912. — 343 с.
- Bartolini M.G. «Introspecte mare pectoris tui» Ascendenze neoplatoniche nella produzione dia-logica di H.S.Skovoroda (1722 — 1794). — Firenze: Firenze University Press, 2010. — 189 p.
- Bilaniuk P.B.T. An Introduction to the Theological Thought of Hryhorij Skovoroda // Hryhorij Savyč Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / éd. by R.H.Marshall, Jr. and Th.E.Bird. — Edmonton; Toronto, 1994. — P.251 — 274.
- Delineatio hermeneuticae sacrae ad usum studiosorum Sacrae Scripturae accomodata.* — Petropoli, 1828. — 152 p.
- Erdmann E. von. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722 — 1794). — Köln; Weimar; Wien, 2005. — 740 S.
- Patrologiae cursus completus. Series graeca* / éd. J.-P.Migne. — 162 vol. — Paris, 1857—1866 [PG].
- Pilipowicz D. Rozmowa o duchownym świecie. Hryhorij Skovoroda: filozofia — teologia — mistyka. — Kraków, 2010. — 254 s.

Леонід Ушкалов — доктор філологічних наук, професор кафедри української та світової літератури Харківського національного педагогічного університету ім.Г.С. Сковороди. Сфера наукових інтересів — історія української літератури XI—XX сторіч, українська філософія та полемічне богослів'я часів бароко.

*Марія Грація
Бартоліні*

СКОВОРОДИНСЬКИЙ ТРАКТАТ «УБУЖДШЕСЯ ВИДѢША СЛАВУ ЕГО»: роль біблійних цитат та патристичної гомільйної традиції для визначення його риторичної функції¹

Текст Сковороди «Убуждшеся видѣша славу его» [далі УВ] засвідчений в єдиному автографному примірнику, який зберігається в Архіві Російської академії наук у Санкт-Петербурзі (ф. 216, оп. 3, № 227, арк. 1-2), і вперше був опублікований у 1894 році, у виданні творів Сковороди за ред. Дмитра Багалія [Багалій, 1894: с. 175–182]. Доволі невеликий за розмірами (три-чотири друковані сторінки), УВ ніяк не датований, але його графічні та морфофонетичні характеристики дозволяють віднести його до періоду між кінцем 1750-х і 1760-ми роками [Бартоліні, 2014]. Після ретельної мовної переробки УВ був включений в останню із праць Сковороди, «Діалог, имя ему — потоп зміин» (1791), як одна з двох завершальних частин, під назвою «О Преображеніі».

Щодо природи і первісної функції УВ були висловлені суперечливі оцінки. Приймаючи гіпотезу, сформульовану І. Срезневським [Срезневский, 1833: с. 72], Дмитро Багалій [Багалій 1894: 175] описав його як «вступну проповідь» [вступительная проповедь] до курсу катехизму, що його Ско-

¹ Статтю написано в рамках дослідницького проекту, фінансованого Міланським державним університетом, та завдяки Шклярівській стипендії від Гарвардського інституту українських студій.

ворода читав у Харківській колегії впродовж 1768/1769 навчального року. Згідно з Л. Махновцем [Махновець, 1972: с. 205 і далі], нема доказів, які б свідчили на користь припущення Багалія, і текст слід віднести до філософських трактатів.

У цій статті спробуємо довести, що присвоєння назви «О Преображеніі» містить вказівку на початкове риторичне призначення тексту, який ми інтерпретуємо як катехитично-літургійний коментар на свято Преображення. У нашому розгляді ми враховуватимемо біблійну складову тексту, намагаючись визначити зв'язки між цитатами з Писання, присутніми у ньому, і літургійною практикою, передбаченою для цього свята. Проблема літературної функції складного плетива біблійних цитат, вставлених у сквородинські твори, фактично не дістала належної уваги з боку критики, яку більше цікавили символічні аспекти мотивів та образів зі Святого Письма, ніж ідентифікація та аналіз окремих цитат у контексті питання, порушеного Р. Піккйо на початку сімдесятих років [Picchio, 1977], щодо функції біблійних цитат як важливого «семантичного референта», на який орієнтувалася літературна традиція *Slavia orthodoxa*. Зокрема, інтерпретація церковнослов'янської літератури в контексті її зв'язку з Біблією та літургійною ситуацією становить поле для досліджень, яке тільки тепер починає розроблятися² і яке може дати надзвичайно цікаві результати у випадку Сквороди, чия літературна діяльність розгортається наприкінці періоду, що його Чижевський визначив як «довге тривання» руського бароко.

Не меншу увагу буде приділено питанню джерел та типологічних моделей УВ, яких слід шукати в патристичній та руській гомілійній традиції свята Преображення. Це свято, яке було засвідчено у візантійському літургійному календарі в VIII столітті [Sieben, 1992: col. 1551], має багату екзегетичну традицію, зафіксовану в коментарях на Євангелія та у збірках гомілій. Вони численніші на Сході, ніж на Заході, де папа Калліст III запровадив це свято лише 1457 року [там само]. Існує принаймні 50 візантійських проповідей, присвячених цьому святові, зібраних і упорядкованих М. Сашо [Sachot, 1987]³, від Йоана Золотоустого (IV ст.) до Геннадія Схоларія (XV ст.). Стосовно східнослов'янського регіону, ми підібрали і проаналізували проповіді на Преображення Йоанікія Галятовського (2 проповіді), Лазаря Барановича (3 проповіді), Антонія Радивиловського (2 проповіді), Симеона

² Про спільні норми, які регулюють спосіб оперування образами з Біблії у контексті церковнослов'янської літератури розмірковував Наумов, досліджуючи специфіку процесу літературної комунікації доби середньовіччя, який функціонував на містично-сакрально-літературному рівні й відтворював «літургійну ситуацію» [Naumow, 1983: 50]. У більш нещодавньому джерелі [Garzaniti, 1998, 2009] розглянуто проблему — вже накреслену Наумовим [Naumow, 1983] у деяких її методологічних аспектах — посередництва комплексу літургійних книг у виборі цитат з Писання.

³ Див. також список, що міститься в [Abineau, 1967].

Полоцького (2 проповіді), Дмитра Туптала (1 проповідь), Варлаама Лашевського (1 проповідь) та Георгія Кониського (5 проповідей).

Отож, почнімо зі структурного аналізу тексту Сковороди та його біблійного гіпотексту. У вступній частині (*exordium*) низка яскравих образів вводять тему «духовного сну»: світ спить, «мов камінь», тою мірою, що, згідно з Пс. 37: 24 «Аще падет, не разбіється...»⁴ [Сковорода, 2011: с. 200]. Онімінню, властивому матеріальній дійсності, протиставляються слова Христа, який у Мт. 17: 7 закликає учнів, що впали на землю під час події Преображення: «Устаньте, не страхайтесь!» («Встаньте, — говорит, — тог-да уже не бойтесь»); після цього йде аналогічний заклик Павла з Еф. 5: 14: «Встань, де, Мертвец! и воскресни от Мертвых» [там само]. Необхідною умовою для «воскресіння», замальованого в уривку з Павла, є «перетворення» земної людини на людину небесну, з натяком на 1 Кор. 15: 49 («и ~~также~~ ~~увлечомся~~ ~~во~~ ~~вбразъ~~ ~~перстнаго~~, ~~да~~ ~~увлечемся~~ ~~и~~ ~~во~~ ~~вбразъ~~ ~~нбнагъ~~»): «Потоль ты Землею будеш и не преобразишся от нея во Христа, пока не увидиш свѣтлаго небснаго Человѣка» [там само]. Завершує цю вступну частину цитата з Лк. 9: 32 («Убуждшися видѣша славу...»), яка знову ж таки підкреслює нагальність «духовного пробудження».

Біблійні посилання, які містяться в цій першій частині, формально підтверджують зв'язок УВ з літургійною подією: адже фрагменти Мт. 17: 7 та Лк. 9: 32 читають під час літургії (Мт. 17: 1-9) та утрєні (Лк. 9: 26-32) дня Преображення. Натомість мотив «духовного сну» повертається у кондаку, глас сьомий, який співається під час утрєні Преображення, де, як в *exordium* УВ, «ледачих» закликають «підвестися на ноги»: «**ВОСТАНІТЕ ЛЕНИВИИ, ИЖЕ ВСЕГДА НИЗЪ ПОНИЖШИИ ВЪ ЗЕМЛЮ, ДУШИ МОЕА ПОМЫСЛЫ, ВОЗМИТЕСЯ И ВОЗВЫСИТЕСЯ НА ВЫСОТУ БЖЕСТВЕННАГѦ ВОСХОЖДЕНІА**». З іншого боку, цікаво зауважити, що в оповіді Луки сон, який охоплює учнів, є екстатичним станом, подібним до стану, якого вони зазнали в Гефсиманському саду [McGuckin, 1986: 10], а не проявом стану внутрішньої ледачості. Вся патристична екзегеза виправдовує його страхом, пов'язаним з богоявленням (див.: Йоан Золотоустий, *Homilia in Matthaeum LVI*, PG: t. 58, col. 553)⁵, хоча в *Expositio Evangelii secundum Lucam* (VII, 17) Амвросій — який зазнав впливу східної екзегези, зокрема екзегези Оригена — пов'язує цей євангель-

⁴ Текстом, на який ми посилаємося при визначенні цитат, є «Елизаветинская Библия» (Библия, сирѣч книги Священнаго Писанія Ветхаго и Новаго Завета, Санкт Петербург 1751); звідти беремо й нумерацію Псалмів. Натомість для зв'язки літургійної функції біблійних та гімнографічних уривків ми послуговувалися Єрусалимським Типіконом (Москва, 1782) та Мінеєю празників серпня (Київ, 1686).

⁵ Підсумок різних позицій святих отців щодо цього дає Корнелій а Ляпиде у своєму Коментарі на Лк. 9: 32: «S. Chrysostom in Matth. cap. 17 per somnium accipit stuporem nimium [...] Simplicius accidia verum et naturalem somnum, in quem inciderant Apostoli ex fatigatione itineris» [A Lapide, 1732: p. 118].

ський уривок саме з темою духовного сну («Nemo enim nisi vigilans videt Christi», PL: t. 15, col. 1699a). У «Слове в день Преображення Господня на текст “Убуждешся, видѣша славу его”» Г. Кониського, що його тематичним ключем, як і в разі тексту Сковороди, є Лк. 9: 32, теж бачимо тлумачення сну учнів, подібне до інтерпретації українського філософа, включно з посиленням на Еф. 5: 14: «многіе изъ насъ христіанъ славы сей Христовой не видятъ, ибо спятъ сномъ нечувствія [...] От каковаго страшнаго и опаснаго сна возбуждая насъ, Апостоль Павелъ вопієтъ: востани спяй» [Конисский, 1892: с. 442]⁶.

Tractatio thematis, де Сковорода повертається до розвитку теми, заявленої в *exordium*, відкривається розповіддю епізоду з Бут. 38: 15, де Юда, один з братів Йосифа, плутає невістку Тamar з блудницею, оскільки та мала закриті обличчя: «Не познал Ея затѣм, что закрыла Лице свое» [Сковорода, 2011: с. 200]. Це дає підставу для розмови про духовну сліпоту Ізраїля, який неспроможний визнати у Мойсеї (чий лик «випромінює світло», як лик преображеного Христа) посередника між Богом і людиною: «сыны Израилевы не могли смотрѣть на блистающее славою Лице Мойсея, Человѣка Божія» [Сковорода, 2011: с. 200]. Алюзія стосується епізоду, розказаного у Вих. 34: 33, в якому Мойсей, зійшовши з гори Синай, показується народові Ізраїля з «покрытим» обличчям («возложи на лице свое покровъ»). Таким чином подано перший член тематичного протиставлення, навколо якого структурується хід думок — «сліпота», яка в інтерпретації Сковороди вважається ще одним проявом «духовного сну», що охоплює учнів на горі Фавор.

Якщо звернутися до джерел, то тлумачення Тamar як «божественної чесноти, яка ховається» належить Філонові (див.: *De mutatione nominis* 134; *De congressu eruditionis gratia*, 124)⁷, а паралелізм між божественним об'явленням на Синаї і подіями на горі Фавор типовий для патристичної екзегези цього епізоду: про це говорить Йоан Золотоустий в *Homilia in Matthaeum LVI* (PG: t. 58, col. 553), Прокл Константинопольський у *Homilia in Transfigurationem* (яка дійшла до нас серед творів, що їх приписують Золотоустому,

⁶ Тема духовного пробудження посідає центральне місце також у третій із п'яти проповідей на Преображення, що дійшли до нас під іменем Кониського (*Слово в день Преображення Господня на слова «Наставник добро есть нам здѣ быти»*), яка завершується взиванням до Христа, щоб він пробудив нас «з глибокого і смертного сну»: «пробуди отъ сна тяжкаго и погибельнаго, яви намъ сладкое лице твое» [Конисский, 1892: с. 258]. Варто звернути увагу на те, що у «Слові на Преображение гдне» Дмитро Туптало приписує порок духовних лінощів Юді, а не трьом учням, які були на Фаворі: «Іуда же ленивъ сый, хоташе всю ночь подъ горою спати и почивати» [Ростовский, 1764: с. уѣ].

⁷ Варто звернути увагу на те, що такий алегоричний коментар на Біблію, як *Sylva Allegoriarum totius Sacrae Scripturae* (1570) бенедиктинця Ієроніма Лауретуса, дуже популярний в ті часи серед руських інтелектуалів [Їуѣвс'куј, 1965], не наводить цієї інтерпретації імені «Тamar», приписуючи йому значення «Anima, scientia indifferens», «poenitentia» та «plebs Iudaica» [Lauretus, 1701: p. 748].

PG: t. 61, col. 713–717) та Атаназій Синаїт⁸ в *Гомілії на Преображення* [Guillou, 1959: p. 239]. Саме через ймовірне посередництво візантійської гомілетики він входить до мотивів, що їх застосовували руські проповідники, хоча в «Казанні ІІ на Преображение Господне» Галятовського [Біда, 1975: с. 292] та у «Слове І в день Преображения Гдня» (1683) Симеона Полоцького неспроможність ізраїльтян подивитися в лице Мойсеєві («лице **Моисеѡво ѿ лица Бжого так стало яснѡ, же боалиса ѿлтанѣ на лице егѡ глѡдѣти**») є не ознакою моральної сліпоты, а наслідком надприродного сяйва, властивого тому, хто вступив у прямий контакт з Богом. З такого погляду відмінне прочитання цього епізоду Сковородою, схоже, пов'язане з уступом з *Homilia in Transfigurationem Domini* Йоана Дамаскіна, де Закон, представлений Ізраїлем, «неспроможний споглядати славу на обличчі Мойсея», протиставляється Благодаті, в якій християнин «преображається зі слави у славу» (PG: t. 96, col. 803b)⁹. Спільним місцем посилення у Писанні є 2 Кор. 3: 13–18, де Павло порівнює перетворення Мойсея на Синаї з перетворенням християнина при зустрічі з євангельським словом: «и не такоже моисей полагаше покрывало на лица своемъ, за еже не мощи взирати сыномъ инелевымъ на конецъ престающаго [...] Мы же вси ѡткровеннымъ лицемъ славу Гдню взирающе, въ тойже вбразъ превбразѹемса отъ славы въ славу».

І в цьому складному паралелізмі між Старим і Новим Заповітом також міцним залишається зв'язок УВ з літургійною подією: адже Вих. 34: 6–8 стосується читань вечірні Преображення, де цей уступ має встановити зв'язок між хмарою, яка оповиває Бога на Синаї, і хмарою, в якій являється преображений Христос на Фаворі, як сказано також в стихирі, глас перший, що виголошується під час вечірні Преображення: «**Иже древле съ Моисеѡмъ гаголавыи на горе Синайстей вбразы, глагола: Азъ есмь Бгъ Бгъ [...] днесь на Горѣ Фаврстѣи превбразиса**». У свою чергу, канон,

⁸ Щодо впливу Анастасія на середньовічну слов'янську гомілетичу та літургійну практику див. [Angusheva-Tihanova, 2005].

⁹ «Καὶ τότε μὲν Ἰσραὴλ οὐκ ἀτενίσκειν τῇ δόξῃ τοῦ προσώπου Μωσέως τῇ καταρρομένη δεδύνητο, ἡμεῖς δὲ ἀνακεκαλυμμένοι προσώπων τὴν δόξαν κυρίου καταπριζόμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν μεταμορφούμενοι μεί». Цією гомілією Дамаскіна — переклад якої церковнослов'янською датується Х ст. (ВНГ N 1986) — великою мірою надихався Туптало у «Слове на Преображение гдне»: як у Дамаскіна (PG: t. 96, col. 796с); рішення привести на Фавор лише трьох учнів пояснюється прагненням виключити Юду [Ростовский, 1764: с. уѣ], тоді як вибір об'явитися як син Божий на горі, а не на рівнині, пов'язується з отождоженням останньої із земними речами (*там само*: уѣз). Так само думка Дамаскіна, що Преображення уможливується лише через самотність у молитві (PG: t. 96, col. 798), лежить, очевидно, в підґрунті третьої гомілії Кониського на це свято (Слово на Преображение Господне на слова «и бысть егда молящеся»): «[...] преобразился лице Его [Христа. — М.Г.Б.] славно не тогда, когда яль, или пиль, или ходиль, или отъ трудовъ почиваль, но когда молился [...] и наша молитва можетъ преобразити насъ славно» [Конисский, 1892: с. 329].

укладений Йоаном Дамаскіном на цей празник — який співається під час ранішньої літургії — починається зі згадки про Мойсея, який лише на Фаворі може бачити лик Божий «у світлі»: «Ты на горѣ законнѣй, и на Фаворстѣй видѣнъ былъ еси Моисеемъ, во мрацѣ древле, во свѣтѣ же ныне неприступнѣмъ бжества». Крім того, варто звернути увагу на те, що як у Вих. 33: 23 Бог дозволяє Мойсеєві дивитися на нього «ззаду», а не «в обличчя», так Сковорода звинувачує поганого християнина, що він не вміє бачити правдивого «обличчя» речей.

Тема моральної сліпоті продовжується двома цитатами з Прип. 30: 17 («око ругающее Отцу и досаждающее старости Матерней») та Пс. 68: 8 («а не видно Птенцов Орлых, чтоб выклевали тебѣ тое») про долю, що чекає на очі грішників, не здатних бачити далі, ніж «покров» відчутної реальності. Відтак, критикується «матеріальне око» тих християн, які з ретельною прискіпливістю аналізують зовнішні аспекти земного життя Христа («Где он родился? От коих родителей? сколько жил на свѣтѣ? как давно? двѣ ли уже тысячи лѣтъ? или не будет?..» [Сковорода, 2011: с. 200]), чим підтверджується типова для східного християнства нехоть до спроб раціоналізувати досвід віри.

Постава тих, хто задовольняється земною мудрістю і не прагне піднятися до мудрості небесної, відтак порівнюється з поставою Петра, який в епізоді Преображення закликає Ісуса поставити три шатри, «бо не знав, що казати». Посилання на слова апостола у Лк. 9: 33 («Не вѣдый, еже глаголаше») підсилює літургійну орієнтацію плетива цитат у тексті й допомагає тримати зв'язок з епізодом Преображення у версії, викладеній в оповіді Луки.

В «осуді» Петра автор підхоплює мотив, вже присутній у *Homilia LVI in Matthaeum* Золотоустого (PG: t. 58, col. 552)¹⁰, і поміщає його на тло тематичної опозиції, яка переважає у першій частині тексту — опозиції між «покровом» на обличчі Мойсея і здатністю «бачити», дарованою християнинові в епізоді Преображення. Тлумачення Сковородою цього епізоду як перетворення «здатності сприймання» апостолів слід вважати спадщиною александрійської екзегези: адже Климент (*Excerpta ad Theodotum*, 5) та Ориген (*In Genesim*, 1.7) одноставно підкреслюють, що на горі Фавор апостоли отримали доступ до світла Христа завдяки перетворенню їхніх матеріальних чуттів (див. [McGuckin, 1986]). Ще більшу лексично-семантичну подібність до УВ подибуємо знову в *Homilia in Transfigurationem* Йоана

¹⁰ Імовірно, саме через посередництво цієї проповіді Золотоустого — яка, згідно з Саше [Sachet, 1983], становить модель для всіх наступних візантійських гомілій на Преображення — докір Петрові є константою також для всіх текстів на Преображення, створених у слов'янському православному регіоні, як «Слово на Преображение» Йоана Екзарха, «Поучение за Преображение» Климента Охридського та «Слово на бжественное Преображение» Григорія Цамблака [Angusheva-Tihanova, 2005: p. 225].

Дамаскіна (PG: t. 96, col. 799c), згідно з яким преображений Христос «відкриває очі» (διανοίγων τοῦτων τὰ ὀμματα) учням, перетворюючи їх зі «сліпих» на «зрячих» (ἐκ τυφλῶν ἐργαζόμενος βλέποντας)¹¹. У контексті руської гомілетики найближчою до тексту Сковороди моделлю, схоже, є вже цитована проповідь Кониського «Слово в день Преображення Господня на текст “Убуждешся, видѣша славу его”», де з прямим посиланням на 2 Кор. 3: 18 (Мы же вси ѿкровеннымъ лицемъ славу гдню взирающе), Преображення подано як момент, коли християнин може «відкрито» споглядати Бога: «откровеннымъ лицемъ взирати будутъ на славу господню» [Конисский, 1892: с. 443]. Адже у видінні невидимого міститься найвище значення цього свята, як наголошує також ірмос, що його читають під час літургії: «нынѣвидимаа быша ѿплумъ невидимаа». У суголоссі з візантійською богословською думкою, видіння Христа (qeopt...a), таким чином, є передумовою єднання людини з Богом (θεωσις).

Щоб описати того, хто може дивитися поза «покровом» відчутної реальності, в другій частині *Tractatio thematis* Сковорода цитує епізод з Лк. 9: 18 та Мт. 16: 15, де на запитання: «За кого мене мають люди» («Кого Мя глаголют...»), — Петро відповідає «Ти Син Божий» («Ты еси Сын Бога Живаго»), — показуючи, що він вміє послуговуватися духовним зором: «Хорошо Петр попал. Видно, что он сквозь пустую плоти Занавѣсу проницал» [Сковорода, 2011: с. 201]. За дотримання риторичного прийому, присутнього вже в *Homilia in Transfigurationem Domini* Йоана Дамаскіна, де автор хвалить Петра за те, що той зумів побачити у Христі сина Божого (PG: t. 96, col. 795d), апостол стає символом сходження вгору, якого вимагають від вірного. Таким чином, порядок подій євангельської оповіді тут обернений — спочатку є заклик «поставити три шатри», а тоді відповідь на запитання Христа «за кого мене мають люди?» — щоб краще описати шлях смерті й духовного відродження, який чекає на кожного християнина: як Петро переходить від «сну» на горі Фавор до визнання Христа сином Божим, так і християнин покликаний перетворитися і «стати Богом» у день Преображення. Відтак, сильним є паралелізм між значенням цього свята, зрозумілого як момент «об’явлення» подвійної природи Христа, і «герменевтичним» зусиллям, що його повинен зробити християнин, якому довірено завдання «впізнати» — тобто вміти *побачити* — об’явленого Христа шляхом перетворення матеріальних чуттів. Звідси відсутність будь-якого посилання на другу частину євангельського тексту (Мт. 17: 5; Лк. 9: 35; Мр. 9: 7), де саме Божий голос із хмари («и гласъ бысть изъ облака глаа») об’являє божественну природу Христа («сеи естъ снъ мой возлюбленный»), оскільки в оповіді Сковороди це завдання застережено за *людиною* Петром.

¹¹ Цей уступ з гомілії Дамаскіна дослівно наводиться в *Oratio XXXIV* Григорія Палами (PG: t. 151, col. 193b), який приписує його якимсь неуточненим «богословам» (ἀκατά τοὺς θεολόγους).

З цього погляду, інтерпретація Преображення як тайни «перетворення» людини знову ж таки є особливістю християнського Сходу: адже на неї посилається Андрій Критський¹², який в *Oratio in Transfigurationem* закликає вірних «перетворитися на кращих людей» («τὴν εἰς τὸ κρεῖττον ἀλλοίωσιν», PG: t. 97, col. 934), Григорій Ніський в *Гоміліях на Пісню над Піснями*, посилаючись на заклик Павла «скинути стару людину» (Кол. 3: 9) і вдягнути світляні одежі Христа на Фаворі [Langerbeck, 1960: p. 15], і Григорій Палама в *Oratio XXXIV* (PG: t. 151, col. 435). У контексті руського проповідництва на цьому наполягають також Галятовський у фіналі «Казання II на Преображене Гдне» («треба и нам сегѡ дна переменѣтисѡ»), Симеон Полоцький у «Слове I в день Преображения Гдня» («да прѣвѣразимсѡ дѣхѡвнѣ»), Варлаам Лашевський у «Слове в день преображения господня» («даждь, да и мы, единою преобразившесѡ въ лучшее состояніе, всегда по твоей регулѣ житіе наше правити будемо») [Лашевський, 1866: с. 380] і Феофан Прокопович, який у *Rhetorica* (кн. IX, гл. 6) пише з приводу укладення проповідей, які мали виголошуватися з нагоди свята 6 серпня:

Transfigurationis mysterium ita fere a patribus exponitur: ideo Christum gloriam suae divinitatis illa luce ostendisse, ut confirmaret Apostolos, ne tempore suae passionis de ipso dubitarent Moysen et Aeliam astitisse, ut esse omnibus notum, Christum vivis mortuisque imperare. Imo itaque narrare divina metamorphosi cum sua expositione, dici potest de singulari in Ecclesiam suam amorem Dej; 2do potest etiam doctrina institui, qvomodo nos qvoque in meliores transformare oporteat [Prokopovič, 1982: p. 449]

«Об’явлення» божественної природи Христа, здійснене словами Петра («Ты еси Сын Бога Живаго»), впроваджує текст у частину виразно паренетичного характеру, *admonitio*, яка вводиться закликом «Слушай, Христіанине!» [Сковорода, 2011: с. 201]. Остання приростає до слів «Слушай, Петре!» [там само], які дещо вище передували визнанню Христа як «сина Бога живого», й, таким чином, робить наголос на тематичній тотожності між християнином, який прагне здобути спасіння, і апостолом на Фаворі. У продовженні *admonitio* Сковорода повертається до теми, вже згаданої в *exordium*, підтверджуючи неможливість перетворення в «небесну людину» («Не преобразишся ты из земнаго в небеснаго» [1 Кор. 15: 49]), якщо не відбувається відречення від «тіла і крові» [Еф. 6: 12]. До цього твердження долучаються чотири цитати з Павла про «перетворення», гарантоване життям Христа: Фил. 3: 21 («Преобразит тѣло смиренія нашего, во-еже быти Ему сообразну тѣлу плоти Его»), 2 Кор. 5: 16 («Не вѣм по плоти Христа»); Еф. 12: 2 («вѣм Человѣка»), Евр. 4: 14 («прошедшаго Небеса...»), Еф. 4: 24 («созданнаго по

¹² Щодо поширеності творів Андрія Критського у східнослов’янському регіоні див.: [Белоброва, 1999].

Богу в правдѣ и преподобіи истины»). Зокрема, використання Фил. 3: 21 як підстави зв'язку між перетворенням Христа на Фаворі й перетворенням нашого смертного тіла у Воскресінні продовжує практику цитування, сформовану ще в патристичний період: вона зустрічається в *Adversus haereses* (5, 13) Іринія, у *Sermo I de Transfiguratione* Анастасія Антіохійського (PG: t. 89, col. 1368), в гомілії Августина *De Evangelio ubi in monte transfiguratus est Iesus* (Sermo 79) та в *Oratio XXXV* на Преображення Григорія Палами (PG: t. 151, col. 435). Її засвоєння руською богословською думкою засвідчене, у свою чергу, присутністю цього уступу з Павла у «Казаніи втором на преображение» Галатовського [Біда, 1975: с. 295], у «Слове І в день Преображения Гдня» Симеона Полоцького (1683), у «Слове на Преображение гдне» Туптала [Ростовский 1764: уѣи], у «Слове в день преображения господня» (1746) В. Лашевського [Лашевський, 1866: с. 371] і в другій з п'яти проповідей на Преображення Г. Кониського [Конисский, 1892: с. 195].

Через кругове посилення на *exordium* текст закінчується закликом продерти своє смертне око («Продеримо ж, о мертвая тѣнь, глаза наши!») і зійти на гору Преображення, щоб побачити «правдиву людину» («возводя потихонку в гору смотрѣть на Израїля, на Истиннаго Человѣка»), можливо, з натяком на Пс. 23: 3 («кто въздытъ на горѣ гдне»), що його читають на утрени Преображення. Адже ми можемо стати «правдивими» людьми, лише якщо присвяtimo себе речам «вишнім», як повторює низка з чотирьох цитат з Послання до Колосян: «Вышних ищите!» (Кол. 3: 1), «Горняя мудрствуйте!» (Кол. 3, 2), «Почто о стїхїах стязаетесь?» (Кол. 2: 20), «Егда же Христос явится, Живот ваш, истинный живой Человѣк, и вы явитесь в славу» (Кол. 3, 4) [Сковорода, 2011: с. 202]. Знову ж таки, використання Павлового послання у зв'язку з цим святом сягає традиції, засвідченої ще у східних Отців: Кол. 3: 2 застосовує, приміром, Прокл Константинопольський в *Oratio VIII in Transfigurationem*, де проповідник закликає Петра покинути нікчемний дух, який спонукав його поради Христові «поставити три шатри» і звернути свій дух до «речей небесних» [τὰ ἄνω ζῆται] (PG: t. 65, col. 768). У контексті руського проповідництва Кол. 3: 1-2 теж досить часто застосовується для того, щоб закликати вірних піднятися «на гору Преображення». Цей уступ з'являється у «Слове І на Преображене гдне» Л. Барановича [Баранович, 1674: с. снд], у «Слове ІІ на Преображение гдне» А. Радивиловського [Радивиловський 1676: с. счв], у «Слове І в день Преображения Гдня» Симеона Полоцького [Полоцький, 1683: с. үд] та у «Слове на Преображение гдне» Д. Туптала: «на горѣ высокѣ возводитъ нхъ, павлаа, акw аще кто не вознесетсѣ ѿ земныхъ, не достоинъ бываетъ таковыхъ зреній сподобитисѣ. Добрѣ поучаетъ стый апль гла: вышнихъ ищите, идѣже есть Хртосъ, гwrнаа мѣдрствуйте, а не земнаа» [Ростовский 1764: с. уѣз].

Далі йде фінальне *peroratio* до Бога Израїля, щоб він наповнив очі вірних своїм світлом і привів їх до воскресіння: «Блиси свѣтом твоим на нас столко, сколько может по крайней мѣрѣ Око наше стерпѣть. Да пошов во

свѣтъ Лица твоего и нечувствительно в новое преображаясь, достигнем во всерадостное и самого послѣдняго волоса нашего воскресеніе» [Сковорода, 2011: с. 202], з ймовірним посиленням на псалом 88: 16 («**во свѣтъ Лица твоего пойдуть**»), який читають на утрени свята, та на тропар, глас сьомий, який виголошують на Вечірні Преображення: «**да возсияетъ и намъ грешнымъ свѣтъ Твой присносущный**». Це взивання до божественного світла має у собі виразні сліди вчення, випрацьованого Псевдо-Ареопагітом і відтак продовженого рефлексією ісихастів: адже щоб бути об'єктом нашого споглядання, Бог повинен вийти з себе, преображаючи душу і всю вселенну своєю енергією, чиїм найхарактернішим сяйвом є Фаворське світло [Špidlík, 1985: p. 294]¹³.

Особливо цікавим є і зв'язок між перетворенням «преображеної» людини і Воскресінням, що згадане у Фил. 3: 21: адже хоча Преображення і Воскресіння в літургійному аспекті розділені, Отці завжди вважали, що перше ненабагато передує другому [Andreopoulos, 2005: p. 64], тлумачачи його у сотеріологічній площині як провіщення Страстей Христових [McGuckin, 1986: p. 115 і далі]¹⁴. Об'явлення Христа на Фаворі стає, таким чином, передумовою і посередником єднання між Богом і людиною у Воскресінні.

* * *

Виходячи з літургійної служби, яку відправляли 6 серпня, і з візантійської та руської гомілетичної традиції свята Преображення, Сковорода розгортає витончену рефлексію щодо перетворювальної сили божественного видіння, в якій моделювальну роль відіграють цитати з Лк. 9: 32 (духовне пробудження), Вих. 34: 33 («недосконале» видіння Мойсей на Синаї), 2 Кор. 3: 18 («досконале» видіння християнина на Фаворі), Фил. 3: 21 (перетворення людини на Христа), Кол. 3: 1-2 (відмова від земного виміру). Крім того, присутність деяких уступів та літургійних гімнів, читання яких передбачене у день свята Преображення (Лк. 9: 32; Мт. 17: 7; Вих. 33: 34), продовжує традицію, поширену в середньовічній візантійській та слов'янській гомілетичі, де проповідник намагався формалізувати таким чином зв'язок між текстом і святом (див.: [Romoli, 2009: p. 27]). Адже саме літургія, складовою якої є гомілетична промова, створила ті ментальні асоціації, які лежать в підґрунті цитат з Писання та їх композиції (див.: [Garzaniti, 1998: p. 90]).

¹³ Григорій Палама, чие *Oratio XXXIV* на Преображення завершується подібним закликом іти до «сяйва світла» та «очистити око нашого розуміння від земних впливів» (PG 151, col. 194b), є найбільшим поборником преображення людини та світу завдяки славі Божій [Meyendorff, 1959: p. 120 і далі].

¹⁴ Див.: *Sermo I de Transfiguratione* Анастасія Антіохійського (PG: t. 89, col. 1376). У контексті слов'янсько-візантійської літургії див.: Канон на Преображення, який приписується Кузьмі (глас шостий): «**Провѣразѹѡ воскреснїе твоѡ Хр̑те бже**».

Український автор більше зацікавлений в антропологічному вимірі Преображення і менше — у його догматичних та еклезіологічних аспектах. Це має прямий вплив на саму природу тексту, де дидактично-моральна інтонація переважає над інтонацією екзегетично-богословською. Поряд із тим в ідеальній узгодженості з александрійською екзегезою цієї євангельської події, яка більшою мірою стосується теми «духовного зору», цілий текст постає як рефлексія, присвячена лише першій частині епізоду, розказаного в Лк. 9: 28-34 — про видіння і наступне пробудження апостолів, водночас бракує будь-якої згадки, прямої чи непрямої, про «діалог» між Христом, Мойсеєм та Ілією, що міститься в другій частині. І якщо Мойсея згадувано у зв'язку з Вих. 34 та з проблемою бачення Бога «лице в лице», про Ілію — якого гомілія *In Mattheum LVI* Золотоустого інтерпретує як «взірець чесноти» (PG: t. 58, col. 551) — згадки ніде немає. Якщо виключити кінцеве *peroratio* до Бога, щоб він освітив вірних своїм світлом («Блисни свѣтом твоим»), можна вважати майже відсутньою також тему надприродного сяйва Христа у Преображенні, до якої, натомість, звертаються всі візантійські гомілії, присвячені цьому святові, а в руському контексті — Галятовський, Баранович, Радивилівський, Туптало та Лашевський. Це, можливо, слід пояснити тим фактом, що в УВ базовим євангельським текстом є Лука, котрий менше уваги приділяє опису деталей, присутніх у Марка і Матея, що оповідають про «осяйну, білу як сніг» одержу Христа (Мр. 9: 3) та його обличчя, що «засяяло, як те сонце» (Мт. 17: 2), але говорить про те, що «вигляд лиця його преобразився» (Лк. 9: 29). Типовим для оповіді Луки є також наполягання на неспроможності учнів супроти чуда богоявлення (див.: Lee, 2004: р. 66]), яке у Сковороди зливається з темами «духовного сну» і «моральної сліпоты» Петра. З іншого боку, можна також припустити, що заклик Сковороди позбутися «матеріального зору» заради духовного тут доведений до найбільш крайньої точки, аж до опускання будь-якої *фізичної* деталі («білість» одержу Христа), пов'язаної з *метафізичною* подією, якою є об'явлення на Фаворі.

Звертаючись до питання джерел, ми мусимо дійти висновку, що УВ є вкрай вільним синтезом різних мотивів, виснуваних зі східної патристичної рефлексії (Преображення як перехід від матеріальних чуттів до духовних і як момент перетворення людини), які теж часто використовувалися в руській гомілетичній традиції цього свята. У цьому аспекті, хоч український філософ проявляє свою звичну вправність включати (але не ховати!) свої джерела в оригінальну семантичну тканину, численні точки дотикнення з проповідями Кониського — єдиного, хто у «Слові в день Преображення Господня на текст “Убуждшися, видѣша славу его”» інтерпретує епізод Преображення у плані «духовного пробудження», понукають до уважнішого аналізу можливого впливу, що його мав цей могилянський професор на Сковороду, який був учнем Кониського під час 1751/1752 навчального року. Згідно з бібліографічним покажчиком, укладеним Павловичем [Павлович,

1873: с. 402], проповідь Кониського «В день Преображення на текст “Убудишся, відеша славу его”» була виголошена 1791 року — тобто близько трьох десятиліть після гіпотетичного написання УВ. Проте не можна виключити гіпотезу, що існує її попередня версія, можливо виголошена під час київського періоду Кониського, а відтак включена у перше видання його творів, опубліковане в Могилеві в 1761 році. На жаль, його неможливо було знайти вже в ХІХ столітті [Павлович, 1873: с. 394], і тому ми не можемо відтворити її оригінальної структури.

Врешті, залишається визначити, яким було риторичне призначення цього тексту. Як вказано вище, згідно зі Срезневським [Срезневский, 1833] та Багалієм [Багалий, 1894], УВ — це «вступна проповідь» («вступительная проповѣдь») до курсу катехизму, що його читав письменник у Харківській Колегії. Типовим для проповіді є:

1. Розділення її на три частини — початкову, *exordium*; центральну, розділену на *tractatio thematis* та *admonitio*, і фінальну, *conclusio*.

2. Структурування понять навколо тематичного біблійного ключа (тут представленого Лк. 9: 32) і присутність численних літургійно маркованих посилань на Біблію.

3. Актуалізація в екзегетичному ключі даної катехитично-літургійної теми (Преображення) з метою спричинити зміни у поведінці слухачів (духовне пробудження і відмова від матеріальних чуттів)¹⁵.

Також нагромадження риторичних запитань і жваве чергування «ти» («О Христіанине! Окрещен ты по плоти»; «Не слышишь ли, что такое и твой Мойсей говорит»; «Слушай, Христіанине») і «ми» («Но послушаймо, как учит Христос наединѣ любезных учеников?»; «на Христа смотрим, Одни толко Пустоши на нем примѣчая, не на самого Его, не на славу Его смотря»; «Продеримо ж, о мертвая тѣнь, глаза наши!») знову ж таки схилиють до думки, що текст цей було написано для усного виголошення. Датування до 1770 року теж не суперечить гіпотезі, що текст був підготований для курсу катехизму, який Сковорода читав у Харківській Колегії.

З іншого боку, залишається питання того, з якої нагоди такий мирянин, як Сковорода, міг виголосити цю «проповідь», адже проповідування було йому офіційно заборонено указом, виданим 1734 року ректором Києво-Могилянської академії Рафаїлом Зборовським [Вишневский, 1903: с. 174]. Однак треба зауважити, що *Ratio studiorum* православних колегій передбачало, що уроки катехизму раз на тиждень мають включати читання так званої «малої інструкції», тобто дидактично-духовного повчання, що відбувалося до ранішньої літургії перед учнями нижчих класів [Аскоченский, 1855: т. І, с. 141], яких зазвичай називали «учениками» [Линчевский, 1870: с. 535]. Сковорода звертається до «учеников» в *exordium* з «Да лобзет мя от лобзании

¹⁵ Щодо риторичних і формальних констант гомілетичного жанру, див.: [Romoli, 2009].

уст своїх» [далі ДЛ] («любезные ученики [sic!]»), тексту, що його Срезневський та Багалій знову ж таки відносять до «проповідей» [Багалій, 1894: с. 178]. Тут згадка про епізод Преображення, про який ідеться в УВ («поднимайтесь дерзновенно к тому, на которого Лице не могли вы за Ужасом смотрѣть на Оаворѣ»), наводить на думку, що то міг бути «цикл» «інструкцій» для уроків катехизму, проводити які було доручено Сковороді в Харкові¹⁶.

Також той факт, що тематичний ключ УВ, Лк. 9: 32, належить до уривку, що його читають під час утрени свята, може підкріпити цю гіпотезу, оскільки «малая інструкція» виголошувалася саме в контексті ранішньої літургії. Крім того, вимоги цієї конкретної комунікативної ситуації, де адресатами тексту були переважно особи дуже молодого віку, могли вплинути на рішення Сковороди не заторкувати складніших богословських аспектів Преображення, а спинитися на проблемі «внутрішнього перетворення» християнина; оскільки остання тема легша для розуміння і має більше дидактичне значення для підліткової аудиторії.

Типологічне порівняння з іншими текстами, що належать до жанру «малої інструкції», які, можливо, збереглися в архівах, зможе, безперечно, посприяти з'ясуванню цієї проблеми. Утім, сподіваємось, що в цій короткій розвідці було показано важливість аналізу біблійних посилань у текстах Сковороди для ліпшого розуміння їхнього первісного значення та риторичного призначення.

ДЖЕРЕЛА

- Аскоченский В. Киев с древнейшим его училищем Академиею. — Киев: Типография Университета Св. Владимира, 1855. — С. 913.
- Багалій Д. Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д.И. Багалием. — Харків: Типографія Губернскаго Правленія, 1894. — С. 352.
- Баранович Л. Трубы на дни нарочитые праздников. — Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1674. — [10], 403, [4] арк.
- Бартоліні М.Г. Дві редакції «Да лобжет мя от лобзаній уст своих» й «Убуждися, видѣша славу его» як ілюстрація еволюційного шляху Сковородинової літературної мови: деукраїнізація та послов'янення // Збірник Харківського історико-філологічного товариства. — 2014. — Т. 15 — С. 3–29 (у друці).
- Белоброва О. Андрей Критский в древнерусской литературе и искусстве // ТОДРЛ. — 1999. — Т. 51. — С. 206–220.

¹⁶ *Exordium* ДЛ містить згадку про Преображення та про ПП. 1, 1 («Тогда не сносен самой взор вам был, а теперь и слов сладчайших Его послушаете, и Лобзанієм утвердит Дружбу с вами вѣчную»), яке, очевидно, становить тематичний ключ цього тексту. Слід звернути увагу, що, згідно з [Danielou, 1956: p. 205], катехитична традиція вбачає у Пісні над Піснями образ християнської ініціації: східна Церква пов'язує Соломонову книгу з обрядом хрещення, тоді як для св. Амвросія (*De sacramentis* V, 7) «поцілунок» Пісні означає євхаристійну тайну, де тіло Христа входить в контакт з устами втаємниченого [там само]. Це, можливо, підтверджує те, що аудиторії Сковороди властивий статус «катехуменів».

- Біда К.* Йоаникій Галатовський і його Ключ Разумения. — Рим: Укр. Католический Університет, 1975. — С. 572.
- Вишневецкий Д.* Киевская Академия в первой половине XVIII столетия. — Киев: Тип. И.И. Горбунова, 1903. — С. 371.
- Конисский Г.* Слова и речи Георгия Конисского, Архиепископа Могилевского. — Могилев на Днепре: Скоропечатня и Литография Я.Н. Подземского, 1892 — С. 470.
- Лашевский В.* Слово в день Преображения господня, проповеданное в монастыре Межигорском 1746 г. // ТДКА. — 1866. — Т. 8 — С. 369-380.
- Линчевский М.* Педагогика древних братских школ и преимущественно древней киевской академии // ТКДА. — 1870. — Т. 3-4 — С. 535-588.
- Махновец Л.* Григорій Сковорода. — Київ: Наукова думка, 1972 — С. 254.
- Павлович М.* Критико-библиографический очерк слов и речей Георгия Конисского // Христианское чтение. — 1873. — Т. 7. — С. 393-436.
- Полоцкий С.* Вечера душевная. — Москва: Верхняя друкерня, 1683. — [1], 8, [1], 522, 2, 182 арк.
- Радивиловський А.* Огородок Марії Богородици. — Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1676 — [28], 1128, [3] арк.
- Ростовский Д.* Жития святых. — Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1764. — Т. 4. — 1210 с.
- Сковорода Г.С.* Повна академічна збірка творів / За ред. Л. Ушкалова. — Харків: Майдан, 2011. — 1399 с.
- Срезневский И.* Отрывки из записок о старце Григории Сковороде // Утренняя звезда. — 1833. — Т. 1 — С. 67-92.
- A Lapide C.* Commentaria in Quatuor Evangelia. — Coloniae & venedunt Lugduni: apud fratres de Tournes, 1732 (1639¹). — 936 p.
- Andreopoulos A.G.* Metamorphosis. The Transfiguration in Byzantine Theology and Iconography. — Crestwood, NY: St. Vladimirs Seminar Press, 2005. — 286 p.
- Anhusheva-Tihanova A.* The Mount Reflecting Heaven: The Sermon on the Transfiguration by Gregory Camblak in the Context of Byzantine and Medieval Slavic Literature // Byzantinoslavica. — 2004. — Vol. 62. — P. 217-238.
- Aubineau M.* Un homélie grecque inédite sur la Transfiguration // Analecta Bollandiana. — 1967. — Vol. 85. — P. 401-427.
- Danielou J.* The Bible and the Liturgy. — Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press, 1956. — 372 p.
- Garzaniti M.* L'agiografia slavo-ecclesiastica nel contesto della liturgia bizantina. Sacra scrittura e liturgia nella composizione letteraria della Vita di Paraskeva // Contributi italiani al XII Congresso internazionale degli slavisti (Cracovia 26 Agosto. 3 Settembre 1998). — Napoli, 1998. — P. 87-129.
- Garzaniti M.* Bible and Liturgy in Church Slavonic literature. A New Perspective for Research // J.A. Alvarez-Pedrosa, S. Torres Prieto (eds.), Medieval Slavonic Studies. New Perspectives for Research/ Etudes slaves medievales. Nouvelles perspectives de recherche. — Paris: Collection historique de l'Institut d'Etudes Slaves, 2009. — P. 127-148.
- Guillou M.* Le monastère de la Thèotokos au Sinai // Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. — 1955. — Vol. 67. — P. 217-258.
- Langerbeck H.* Grigorii Nysseni in Canticum Canticorum. — Leiden: Brill, 1960. — 492 p.
- Lee D.* Transfiguration. — London: Bloomsbury Academic, 2004. — 170 p.
- Lee S.* Jesus' Transfiguration and the believer's transformation: a study of the Transfiguration and its development in early Christian writing. — Tübingen: Mohr Siebeck, 2009. — 244 p.
- McGuckin J.A.* The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition. — Lewiston, NY: Edwin Mellen Press. — 1986. — P. 333.

- Naumow A.* Biblia w strukturze artystycznej utworów cerkiewnosłowiańskich. — Kraków: Nakł. Uniw. Jagiellońskiego. — 1983. — 165 p.
- Picchio R.* The Function of Biblical Thematic Clues in the Literary Code of “Slavia Orthodoxa” // *Slavica Hierosolymitana*. — 1977. — Vol. 1. — P. 1–31.
- Prokopovič F.* De arte rhetorica libri X, Kijoviae 1706. — Köln: Böhlau Verlag, 1982. — P. 515.
- Romoli F.* Predicatori nelle terre slavo-orientali (XI–XIII sec.). Retorica e strategie comunicative. — Firenze: Firenze University Press, 2009. — P. 385.
- Sachet M.* Le réemploi de l’homélie 56 in Matth. De J. Chris. [BHG 1980k et a1985] // *Revue des sciences religieuses*. — 1983. — Vol. 57. — P. 123–146.
- Sachot M.* Les homélies grecques sur la Transfiguration. Tradition manuscrite. — Paris: Presses du CNRS, 1987. — P. 132.
- Sieben H.-J.* Transfiguration — Les commentaires spirituels // *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. — Paris: Beauchaisne, 1992. — Vol. 15. — Coll. 1151–1160.
- Špidlik T.* La spiritualità dell’Oriente cristiano: manuale sistematico — Roma: San Paolo Edizioni, 1985. — P. 422.

СКОРОЧЕННЯ

BHG: Biblioteca Hagiographica Graeca.

PG: J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus: series graeca, Paris 1857...

PL: J.-P. Migne, Patrologiae cursus completus: series latina, Paris 1865...

ТКДА: «Труды Киевской Духовной Академии».

ТОДРЛ: «Труды отдела древнерусской литературы».

Марія Ірація Бартоліні — кандидат філологічних наук, викладач слов'янської філології та слов'янської середньовічної літератури кафедри слов'янських мов Міланського державного університету. Сфера наукових інтересів — філософія Г.С. Сковороди, біблійні цитати у слов'янській домодерній літературі, барокова гомілетика, роль Богородиці у бароковому богومисленні.

ХРИСТИЯНСЬКИЙ ПЛАТОНІЗМ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

Інтерпретатори спадщини Григорія Сковороди у вітчизняній історіографії сьогодні акцентують увагу на мотивах барокового світогляду (Л. Ушкалов) і філософії свободи (М. Попович). Проте багато мотивів, які зараховують до барокових або модерних особливостей світогляду, цілком пов'язані з більш традиційною схемою тлумачення творчості Сковороди як особливого різновиду християнського неоплатонізму. Нові можливості для такої інтерпретації дають зіставлення із філософською теологією Максима Сповідника, який розвивав теорію «світів» [Чорноморець, 2006], та інші засадові концепти, що їх ми зустрічаємо в текстах Сковороди. Проте, що Сковорода читав Максима Сповідника, знаходимо лише дві згадки. Але загалом Ориген та Максим Сповідник були найближчими до методу тлумачення Біблії Сковородою серед усіх християнських авторів. А герменевтика Біблії була самим способом не лише мислення, але й життя Григорія Савича. Але, на нашу думку, не слід перебільшувати значення самого впливу Оригена і Максима Сповідника, та й християнського неоплатонізму взагалі. Всі головні ідеї християнського платонізму Сковороди, на мій погляд, є такими, що природно випливають із самої стихії його мислення. Тому і вплив християнського неоплатонізму не слід перебільшувати, розуміючи закономірність виникнення і розвитку кожної ідеї, яка видавалась би результатом такого впливу. А отже, у статті хотілось би говорити радше про «негативні» результати — про можливість пояснення всіх ідей християнського

платонізму Сковороди через їхню природність, а не через текстуальні впливи. Також хотілося б показати, що навіть там, де Сковорода найближче підійшов до християнського неоплатонізму, — у теорії світів — він радше є християнським платоніком, близьким до Оригена і дуже далеким від неоплатонізму Ареопітиків і Максима Сповідника.

Григорій Сковорода в історії релігійної філософії займає особливе місце «вітчизняного Сократа». До нього існували спроби метафізично мислити, існували полеміки світоглядні та теологічні. Але Сковорода починає з радикального сумніву в усіх духовних підвалинах сучасників, з радикального ігнорування попередньої йому вітчизняної думки. Він будує свій власний життєвий світ, ґрунтуючись на речах, очевидних для його «внутрішньої людини», а також на великому скарбі світу символів, альтернативного щодо «мирської» культури, — на «світі Біблії». Експеримент Сковороди щодо мислення «від Біблії» не передбачав побудови повноцінної метафізики Бога, людини, світу.

Це були «духовні вправи», цінність яких полягала в самому процесі, а не в побудові зафіксованих на папері систем. Сковорода в трактаті «Благодарний Еродій» порівнює себе із ченцем, який тисячу років (символ нескінченності) намагався зловити пташку, але так і не впіймав її. При цьому «он знал, что ее вовѣки не уловит». На сумнів співрозмовника: «Для чего ж себе пусто трудил?» — дається дивовижна відповідь: «Как пусто, когда забавлялся? Люде забаву купуют. Забава есть врачество и оживотворение сердцу» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 115]. Пробудження від духовного сну, від життя звичайного, мирського, до життя вищого, духовного — ось сенс духовних вправ. Сам дискурс Сковороди підпорядковується цій головній меті, і ніколи цей релігійний філософ не бажав побудувати несуперечливу в усьому систему, яка пояснювала би світ, людину, Бога. Сковорода хотів навчити своїх учнів «бачити», бажав, щоб вони увійшли в двері, що ведуть у світ справжнього знання. Сковорода був переконаний і на власному досвіді, і знаходячи підтвердження у всій християнській та античній традиціях, що зафіксувати істину в словах неможливо. Слова можуть вказувати на істину, але не виражати її. Завдання філософа — пробудити душу, а не заколисати її несуперечливими висловлюваннями про Бога, світ і людину.

У зв'язку з таким характером релігійної філософії Сковороди проблемно описати його погляди на світ і людину. Будь-який виклад цих поглядів стане інтерпретацією, результатом зустрічі текстів Сковороди, які фіксують живе розгортання його духовних вправ у різних формах (переважно діалогу), і читача, що приходить до цієї зустрічі зі своїм духовним досвідом, своїми питаннями та інтуїтивними відповідями на головні смисложиттєві питання. Мені особисто ключ до філософії Сковороди убачається в її стихійному платонізмі, який народжується під час його особистого досвіду мислення.

Павло Флоренський свого часу намагався довести, що народний світогляд є «стихійним платонізмом», а розділення світу на світ речей та світ ідеальних причин — природне начало філософського і релігійного мислення.

Не беремося судити про правильність цієї концепції Флоренського, але її цілком можна застосувати до філософії Сковороди. Коли він починає мислити, то стихійно стає платоніком. І можна сказати, що він — платонік захоплений і заморожений перспективами. Сковороду не цікавлять технічні деталі, наприклад, як саме ідеальне присутнє у реальному (в речі або у букві Книги). Для нього присутність ідеального так само природна, як присутність душі в тілі. Можна сказати, що це — присутність Життя в житті. Тому Сковорода не займається проблемами породження ідеальним реального, не вигадує ідеальні «числа» і «трикутники», «причетності» і «присутності», які були б опосередковувальною ланкою між ідеальним і реальним.

Платонізм Сковороди — це платонізм у тій ембріональній фазі розвитку, коли філософ відчуває Ідеальне як вище і надприродне Життя, без якого все реальне — мертве і не має життя ніякого. На цій стадії саме Життя і є Присутність, і є Дар Причетності, і є «ідеальні числа» і все, що може бути осмислене платонізмом як можливе опосередкування між ідеальним і реальним. Тут Ідеальне є і в самому собі, і постає для себе ж посередником стосовно реального, не потребуючи ніякого іншого посередника. Бог своєю благодаттю у Сковороди нескінченно близький людині, бо сам Бог і є Благодать.

Але потрібно одразу ж сказати, що стихійний платонізм Сковороди є християнським платонізмом. Ідеальне як сенс і життя для речей все ж таки не відокремлене від Бога-Деміурга в осібний світ, а тотожне Його думкам. Те ж саме можна сказати про сенс букв Біблії, хоча сам цей сенс не настільки строгий та однозначний. Він динамічний, як мелодія. Бог — це музикант і співець гімнів. Відкриваючи для себе Божественне мислення, Сковорода потрапляє не в ідеальний світ схем, а в ідеальну динамічну реальність, де весь сенс даний як велика симфонія. І мало того, що все є пов'язаним з усім у цій симфонії. І мало того, що варіативність розкриття мелодії — нескінченна. Важливо також, що Сковорода бачить світ ідеальних смислів як те, де Бог перебуває мов «все у всьому». Ідеальне — це сфера, де Царство Боже вже прийшло, де обожнення вже відбулося і де обожнення передчувається для всього реального.

Душа людини аналогічно до смислів Писання теж ідеальна, і людина несе в собі цю душу як іскру Божу, як таку, що її здійснено всередині ідеальності. Тіло є втіленням задуму Бога про людину в реальності. Душа ж — втілення в ідеальності. Душа тому «споріднена» Богові. «Сродна» як розум — Уму, як дух — Духові, як духовне життя — Духовному Життєві. Ця спорідненість душі Богові настільки близька, що виникає навіть спокуса бачити в душі частинку Бога. Проте душа людини — не частинка Бога, бо вона — вільна. Саме свобода душі дає змогу відчути різницю між ідеальністю Бога і його думок — та ідеальністю душі. Виявляється, що може бути ідеальність створена — і це є душа.

Проте хоч би якою близькою і спорідненою була душа щодо Бога, свобода створює нескінченний проміжок між Творцем і створеною душею,

між вільним Художником Богом та вільним художником людиною. Навіть без будь-якого гріха і тілесності людина — це інше, ніж Бог. Інше, але нескінченно подібне Богові. Звідси, з цієї нескінченної подоби, — впевненість у нескінченному таланті кожної людини.

Звичайно ж, Сковорода є християнським платоніком і в тому, що, крім нескінченної подоби людини Богові, впевнений у можливості перебування людини в стані обожнення. Для Сковороди стан присутності Бога в душі, а душі у Бозі — це екстаз, радість сердечна, невпинна подяка, блаженство і повна задоволеність. Специфіка Сковороди в його впевненості, що обожнення легко доступне для людини. Достатньо тільки відректися від світу, відійти від марнот, відмовитися від пристрастей, почати жити життям внутрішньої людини. Можна сказати, що Сковорода вкрай перебільшує роль рішення, життєвого повороту від профанного до ідеального. Стосовно цього Сковорода схожий на буддиста: достатньо пережити осяяння — і ти вже «просвітлений», і живеш повноцінним новим життям, де немає ні пристрастей, ні скорбот, а є тільки радість і щастя, блаженство і пізнання. Схожий на протестанта: ти навернувся — і ти вже спасений.

Сковорода залишив нам розповідь, яку В. Петров тлумачить як свідчення про такого роду «просвітлення» і вважає, що перед нами — запис містичного видіння [Петров, 1995]. Сковорода в наслідуванні Будди, «житіє» якого було відоме з популярної «Повісті про Варлаама та Іоасафа», бачить всю марноту земного життя. Він бачить не просто страждання і хвороби, безглуздість і марноту «мирського». Він бачить жорстокість і гординю абсурдного життєвого театру. Люди не просто страждають — це було б для звичайного життя вироком в душі буддизму. Люди грішні й буквально жеруть одне одного. Сковорода натякає, що він відмовився від співучасті в мирській кар'єрі (навіть якби це було звичайне чернецтво і священство), щоб не опоганити себе співучастю у справах пожирання людьми одне одного. Людина постійно замість того, щоб полюбити ближнього як самого себе, ненавидить і тиранить ближнього, буквально гризе його душу, мучить іншого. Сковорода у своєму песимізмі нагадує пізнього Августина. Людина є безнадійно хворою. І якщо зазвичай християнські містики і релігійні філософи шукають комплексну можливість для зцілення, що включає і момент культу, то Сковорода радикально відмовляється від легітимації сакраментального. Тільки душа, тільки ідеальні поривання. Тут Сковорода стає схожим на протестантського мислителя. Важлива не участь у таїнствах, а внутрішній поворот, внутрішня рішучість, внутрішнє перетворення.

Звичайно, якщо покаяння і зміна життя — не процес, а миттєве «просвітлення», то з християнських платоніків до Сковороди найближчими є німецькі містики. І якщо це просвітлення не пов'язане з культовим життям, то найближчими є ті містики, які були протестантами. Як у протестантських містиків, так і у Сковороди після просвітлення єдиним джерелом для натхненних медитацій стає Біблія.

Але Сковорода як філософ у своєму християнському платонізмі йде навіть далі протестантської містики. Для протестантизму важливою темою залишається завжди вчення про невидиму Церкву, а Сковорода таке вчення рішуче відкидає.

Загальновідомо, що центральною концептуальною схемою (що спиралася, мабуть, на особисту інтуїцію) було для Сковороди вчення про три світи: космос, людину та Біблію. Кожен із цих світів мав ідеальний та реальний аспекти. В історії християнського платонізму аналогічне вчення розвивав Максим Сповідник, твори якого, до речі, двічі згадує Сковорода. Максим у «Містагогії» докладно говорить про космос, людину та Біблію як світи, про ідеальний та реальний аспекти цих світів [Максим Исповедник, 1993: с. 154–184]. Але при цьому Максим докладно говорить і про «четвертий світ», яким є Церква. Церква розглядається як Тіло Христове (ідеальний аспект) і як євхаристійна громада на чолі з єпископом (реальний аспект). Розглядається як Свята Святих (тобто вітвар, де відбувається таїнство євхаристії) і неф (тобто церква, яка є зібранням людей). Розглядається як Вічна Літургія, описана в Одкровенні ап. Іоана, і як храмове торжество в часі і просторі переходу від профанної до сакральної історії. Зауважмо, що всі ці смисли дають змогу бачити Церкву як метасвіт, в якому і для якого існують Біблія (священна історія), космос, людина. Кожен із цих світів бере участь в євхаристійному жертвопринесенні, кожен освячується, виправдовується і обожується в євхаристії [Чорноморець, 2006].

Для Сковороди принципово важлива відсутність у його роздумах такої філософії культу, відсутність такого боку християнського платонізму. Сковорода не бажає навіть бачити ідеальну невидиму Церкву у власній онтології. Тим паче в цьому вченні немає місця для реальної церкви. Душа є самотньою перед Богом. Її життєвий світ — не церква, а тільки Біблія. Але Біблія не є для Сковороди джерелом будь-яких певних тверджень, які були б теологією Одкровення або ж догматикою. Сковорода — за повністю алегоричне прочитання Біблії. Треба зауважити, що в античній традиції тлумачення алегорію могли застосовувати тільки до тих місць тексту, зміст яких сам по собі є темним і неясним. Таку методологію щодо Біблії застосовував Філон. Ориген здійснив цілу революцію своєю ідеєю, що будь-яке місце біблійного тексту можна розцінювати як «темне» і незрозуміле. Сковорода радикально застосовує цю ідею Оригена і вважає тільки алегоричний сенс Біблії істинним, буквальный же сенс вважає лише «слідами» на шляху до вищого сенсу. Сам по собі буквальный сенс не тільки темний, а й уводить людину в оману! Тільки коли буквальный сенс є простором, в якому «напечатлены слѣды и стези, ползущий ум возводящие к превыспренней истине» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 19], тоді Біблія виконує своє призначення, у всьому вказуючи на Бога. Сковорода радикально стверджує: «Всей Библии предметом Сам только один Бог. Тут ей конец до послѣдней черты. Без Его она и лжива, и дурна, и вредна, а с Ним вкуснѣе и прекраснѣе всѣх невѣст» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 456].

Душа за допомоги Біблії біжить з низин Содому в гори небесного Єрусалиму подібно до сімейства Лота. Оглядатися на все мирське не можна: дружина Лотова, яка озирнулася і скам'яніла, для Сковороди є образ усякого, хто звертає свою увагу на буквальный сенс Біблії.

Але якщо сама Біблія є тільки простором, через який душа здійснює свою втечу до Єдиного, то звідки тоді у неї є знання, як і куди бігти? Чи тільки достатньо відвернутися від земного і тілесного, як вважав Платон у «Федоні»? Нагадаю, що в цьому діалозі Сократ міркує про те, що тіло перешкоджає душі бачити ідеальне, а тому потрібна відчуженість від тілесного — це є і духовна смерть, і zarazом духовне народження. Будучи ідеальною за природою, душа, зрікшись тіла, з необхідністю пізнає все ідеальне. Ця концепція раннього Платона контрастує з точкою зору каппадокійців, Ареопагіта, Максима Сповідника, Григорія Палами, Томи Аквінського, Канта: якщо людина зречеться всього тілесного і чуттєвого і душа залишиться наодинці з собою, то вона не побачить ані ідеального світу, ані Бога. Іdealістичний оптимізм раннього Платона не поділяє і Сковорода.

Відмовившись від всього тілесного і чуттєвого, душа лише відкриє для себе свій внутрішній світ. А як центр цього світу душа пізнає свою спрямованість до Бога. Ця теза Сковороди є традиційною для християнського платонізму. Душа як розумна і вольова вільна особистість має центром своєї істоти спрямованість до Бога як Блага. Максим Сповідник цю спрямованість називав основою природної волі слідом за Климентом Александрійським, Діадохом Фотикійським, Діонісієм Ареопагітом. Це вчення було затверджено на Шостому Вселенському Соборі, і наявність цієї волі у Христі була ознакою реальності Його людства. Для Сковороди ця духовно-розумна воля до Блага-Бога є інстинктом людського ества. Інстинктом, який треба відкрити і якому треба слідувати. Цей вищий інстинкт є вогнем любові тварі до Творця, устремлінням життя до Життя, розуму — до Першого Пізнаючого, волі — до Першого Бажаючого. Пізнати цю спрямованість у собі і є пізнати себе, пізнати справжню природу своєї душі.

«Без природы, как без пути: чем далѣе успѣваешь, тѣм беспутнѣе заблуждаеш. Природа есть вѣчный источник охоты. Сия воля (по пословицѣ) есть пуше всякой неволи. Она побуждает к частому опыту. Опыт есть отец искуству, вѣдѣнію и привычкѣ. Отсюда родилися всѣ науки, и книги, и хитрости. Сия главная и единственная учительница вѣрно выучивает птицу лѣтать, а рыбу — плавать» [Сковорода, 1973: т. 1, с. 117]. Можна сказати, що ця спрямованість є вищий духовний інстинкт, що лежить у підґрунті розуму та волі.

Слідування цьому вищому інстинктові дає людині справжню свободу. Людина стає незалежною від обставин, пристрастей, від «світу». Сковорода повелів на своєму надгробку написати: «Світ ловив мене, але не спіймав». Ця свобода втечі єдиної душі до Єдиного Бога можлива завдяки простому послуху своїй внутрішній духовній природі.

Реалізація цього інстинкту дає щастя. Людина покликана до цієї діяльності, мов птах до польоту. І саме щастя людини — у цьому польоті, у самій цій діяльності. Свобода не має іншої мети, ніж власне самої свободи. Для звичайної людини життя є бурхливим морем, перебувати в якому — нещастя. Для людини, що виконує природне призначення, в цьому морі плавати — щастя, позаяк ця діяльність є природною, мов плавання для риби. Риба, коли пливе, не помічає всього цього бурхливого моря і не страшисться його. Вона пливе, поглинена діяльністю плавання. Згідно зі Сковородою, в цьому і є вища свобода — пройти через море життя, не помічаючи його, живучи Вищим Життям. Через світ проходячи, мов через прозоре середовище.

У цьому своєму вченні Сковорода близький до стоїцизму. Жити у світі, не помічаючи світу, не даючи пристрастям світу впіймати себе, — ось свобода, ось ідеал, ось природне покликання людини. Слідування вищому духовному інстинкту дає змогу завжди стояти вище обставин життя, вище випадків у світі.

Коли людина знає своє інстинктивне розумно-вольове устремління до Бога, то вона осягає також і духовний сенс Біблії, вільно проникаючи крізь букву до духу. Саме таке пізнання споглядальним розумом виявляється природним. Все вказує на Бога для чистого устремління розуму і волі, для не пов'язаного міркуваннями розуму, для люблячого серця, для вдячної Богові уяви.

Сковорода підкреслює, що покликання до духовного устремління до Бога є всезагальним, природним, так само, як для птахів — покликання літати. Всі люди вмирають, цього ще ніхто не уникнув, і тому сенс життя — не в самому земному існуванні, а в чомусь більшому. Тому єдино розумною і відповідною до природного покликання людини «спорідненою працею» є спрямованість до Бога. Ця спрямованість може бути проявлена за наявності внутрішньої відчуженості від марноти світу. Небезпека мирських покликань для душі полягає саме в тому, що багато з них перешкоджають збереженню внутрішньої відчуженості.

В цьому Сковорода вбачає трагедію людського життя: людей опосідає другорядне, а на головне у житті — на Життя — часу не залишається, сил бракує, і насіння внутрішнього життя не розвивається. Можна сказати, що, ратуючи за відмову від звичайного життя заради Вищого Життя, Сковорода настільки ж радикальний, як і давні філософи. Сковорода більш радикальний, ніж засновники чернецтва, оскільки не передбачає ідеалу спільного життя (кіновії) і смиренності. Навпаки, спрямованість від світу пов'язана у нього з бажанням зберегти внутрішню природну гідність самотньої душі.

Сковорода не намагався заснувати філософську школу: тільки особисте виховання окремої особистості учня має сенс у цьому світі. І той, інший, завжди є насінням іншого духовного життя. І що виросте з його спрямованості до Бога — невідомо. Головне — щоб він теж навчився літати. І не будучи філософом або містиком, подібним до Сковороди, інший буде, проте, справжньою людиною, вільно творитиме своє життя.

Підкреслимо, що Сковорода не засуджує «мирських людей» або будь-яких соціальних верств, хоча і відгукується про марноту марнот з іронією. Одним із звинувачень проти Сковороди при залишенні ним викладання було саме таке тлумачення його вчення. Але вітчизняний філософ підкреслив, що не вважає ніяке соціальне служіння і положення злом. Сковорода посилається на Максима Сповідника, який навчав: «Зло не було, не є і не буде самостійно існуючим за своєю природою», позаяк «зло є недолік діяльності притаманних єству сил стосовно їхньої мети. Зло є нерозумний рух природних сил, керованих помилковим судженням, до чого-небудь іншого, крім мети. Метою ж я називаю Причину суших, до Якої природно спрямовується все, хоча лукавий, обманом схиливши людину, встиг направити потяг до чого-небудь іншого з-посеред сушого крім Причини і призвести невідання Її... Звідси незліченна сукупність пристрастей охоплює життя людини... Звідси єдина природа розділилася на тисячі частин, і ми, хоча й належимо одному єству, самі, подібно до звірів, стали здобиччю один для одного» [Максим Исповедник, 1993а: с. 22–23]. Відповідно до Максима, людина за Бога приймає видимий світ, обожнює його [Максим Исповедник, 1993а: с.24], намагається отримати максимум насолоди і уникнути страждання [Максим Исповедник, 1993а: с.25]. Все це породжує повний безлад душі, який і є повнотою зла [Максим Исповедник, 1993а: с. 25–26]. Сковорода повністю погоджується з цим вченням і робить такий висновок: «злость не что иное, точію тѣ же от Бога созданныи благаи вещи, приведенны кѣм в беспорядок» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 387]. За Максимом, цей хаос зла і страждань при добрій природній основі вимагає упорядкування, яке можливе від Бога, а від людини — бажання цього упорядкування. «Позбавлення ж від усіх цих зол і короткий шлях до спасіння є істина та згідна з [духовним] пізнанням любов до Бога і повне зречення від душевної любові до тіла і світу цього. Завдяки цьому зреченню ми, відкидаючи похитливе бажання насолоди і страх перед стражданням, звільняємося і від злого самолюбства; піднявшись високо до ведення Творця і отримавши замість лукавого самолюбства блага, духовне і відділене від тілесної любові самолюбство, ми невпинно служимо Богові цим прекрасним самолюбством, завжди від Бога пошукуючи улаштування душі» [Максим Исповедник, 1993а: с. 26]. Зауважмо, що в цьому уривку з творів Максима знаходимо і настільки улюблену Сковородою тему «прекрасного самолюбства» — любові до себе як душі. Маючи таку любов, людина готова перетерпіти будь-які страждання в цьому житті, готова відректися від насолод. Сковорода вводить своє вчення про різні покликання в цьому житті не заради того, щоб виправдати своє піднесення над світом, а заради легітимації свого приниженого соціального стану: «Свѣтъ подобен театру: чтоб представить на театрѣ игру с успѣхом и похвалою, то берут роли по способностям. Дѣйствующее лицо на театрѣ не по знатности роли, но за удачность игры вообще похваляется. Я долго рассуждал о сем и по многом испытанныи себя увидѣл, что не могу представить на театрѣ

свѣта никакого лица удачно, кромѣ низкаго, простаго, безпечнаго, уединеннаго: я сую ролю выбрал, взял и доволен» [Сковорода, 1973: т. 2, с. 457].

Перебуваючи в християнському оточенні, Сковорода потрапляв у делікатну ситуацію протистояння цьому оточенню. З одного боку, його філософська теологія вимагає від людини меншого, ніж Євангелії. З іншого боку, вимоги Сковороди до людини здавалися сучасникам надмірними. Тут ми зустрічаємося з наслідками тієї трагедії, яку так вдало висловив Бердяєв у творі «Про гідність християнства і негідність християн». Порівняно із християнською теологією вчення Сковороди є занадто філософічним і приземленим. Порівняно з реальним життям християн його вчення є занадто ідеалістичним.

Але Сковорода постарався не підноситися як філософ над таким оточенням, що мав би зробити платонік як спадкоємець вчення Платона про філософів-правителів. Сковорода вважав за краще шлях стоїка: перебуваючи в своєму званні, або ж добровільно відчужуючись від суспільного становища на користь більш низького, що дає змогу зберігати волелюбну відчуженість, дотримуватися своєї свободи.

Таким чином, можна сказати, що Сковорода бачить тему людини і світу як платонік у плані онтологічному. Але робить із цієї онтології стоїчні висновки: екзистенційні, морально-етичні, релігійні. Як онтологія, так і етика Сковороди частково відповідає святоотчому вченню, зокрема метафізиці такого стовпа ортодоксії, як Максим Сповідник. Але з християнської стоїчно-платонічної метафізики Сковорода вилучає вчення про Церкву, а благодать ототожнює із самим присутнім Богом. Ці два моменти унеможливають розуміння його вчення як християнської теології, але роблять з цього вчення філософську метафізику, часом подібну до метафізики Спінози. Але все ж таки Бог Сковороди не такий байдужий, як спінозівська «причина всього», а свобода людини не є усвідомленою необхідністю. Тому у своєму вченні Сковорода радше більш близький до «Настанов до блаженного життя» Фіхте, ніж до «Етики» Спінози. І Сковорода, і Фіхте — люди епохи модерну, але легко використовують той світогляд, що є по суті неоплатонічним. Утім, Фіхте намагався цей світогляд продумати, а Сковорода думав (собі на втіху) про Бога, людину та світ, займаючись філософією не як вченням і метафізичною побудовою, а як духовною вправою. У творах Сковороди ми бачимо фіксацію мислення людини, для якої мислити, пізнавати, відчувати — самоціль. І тому із творів Сковороди можна також вільно-творчо почерпнути користь, розвиваючи будь-яку із заданих ним тем.

За доби бурхливих світоглядних зіткнень творчість Сковороди, ймовірно, знову використовуватимуть для обґрунтування різних видів християнської релігійної філософії, як це вже було за часів В. Ерна. І навіть якщо сам Сковорода не був настільки християнським мислителем, як хотілося того В. Ернові, і навіть якщо християнська філософія буде знову під вироком суду світської філософії («християнська філософія — дерев'яне залізо»),

як казав М. Гайдегер), творчість Сковороди, ймовірно, ще буде джерелом натхнення для філософів у цьому сторіччі.

З усього сказаного очевидно, що Сковорода і надзвичайно близький до християнського неоплатонізму, і нескінченно далекий від нього. Такий самий парадокс з історії думки зустрічаємо лише у випадку Оригена. Але все ж таки Сковорода — не оригеніст, бо визнає вчення про природну волю, якого Ориген і його учні не визнавали. Слід було б сказати, що проблематика потребує подальших текстуальних досліджень, але я такого висновку не робитиму. Філософія Сковороди — це стиль, для якого тексти є другорядними. Вловити спорідненість загального настрою його думки християнському платонізму і пояснити це стихійним розвитком його мислення — це все, що мені хотілося довести у власних роздумах. Останні не претендують на вичерпність, оскільки мислення Сковороди відкрите й до інших інтерпретацій.

ДЖЕРЕЛА

- Адо П.* Духовные упражнения и античная философия: Пер. с франц. под общ. ред. изд-ва «Логос», при участии В. А. Воробьева. — М.; СПб.: Степной ветер; ИД «Коло», 2005. — 448 с.
- Максим Исповедник.* Мистагогия // Творения / Пер. с др.-греч., вступ. ст. и коммент. А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993. — Т. 1. — С. 154–184.
- Максим Исповедник.* Вопросы к Фалассию: Вопросы I–LV // Творения / Пер. с др.-греч., вступ. ст. и коммент. С.Л. Епифановича и А.И. Сидорова. — М.: Мартис, 1993а. — Т. 2. — 286 с.
- Петров В.* Особа Сковороди // Філософська і соціологічна думка. — №1/2. — С. 191–211; 1995. — №3/4. — С. 169–188.
- Попович М.* Григорій Сковорода: філософія свободи. — 2-ге вид. — К.: Майстерня Білецьких, 2008. — 256 с.
- Сковорода Г.* Повна академічна збірка творів / За ред. Л. Ушкалова. — Харків; Едмонтон; Торонто. Видавництво КІУС, 2011. — 1400 с.
- Сковорода Г.* Повне зібрання творів : У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 1. Пісні. Вірші. Байки. — 532 с.
- Сковорода Г.* Повне зібрання творів : У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 2. Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. — 576 с.
- Ушкалов Л.* Сковорода та інші: Причинки до історії української літератури. — К.: Факт, 2007. — 552 с.
- Чорноморець Ю.П.* Мислення Бога про створені світи за Максимом Сповідником // Мульверсум. Філософський альманах : Збірник наукових праць. — 2006. — Вип. 55. — С. 182–195.

Юрій Чорноморець — доктор філософських наук, професор кафедри культурології НПУ ім. М.П. Драгоманова. Сфера дослідницьких інтересів — історія теологічної думки, історія античної та середньовічної філософії, проблема співвідношення філософії і теології у ХХ–ХХІ століттях.

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА І ПРЕФІГУРАЛЬНА ЕКЗЕГЕЗА БІБЛІЇ

Незважаючи на багатство й розмаїтість напрацювань про сутнісні параметри та специфіку інтерпретації Григорієм Сковородою книг Святого Письма, однозначності в цьому питанні так і не досягнуто. Тому існує нагальна необхідність знову звертатися до документальних джерел, і в цьому цілепокладанні полягає мета й головне завдання цього дослідження. Хоча за всіх можливих методологічних підходів до аналізу обраної теми та герменевтичних процедур, пов'язаних із розкриттям її окремих нюансів, самоочевидною безперечністю, а отже, апіорною даністю є й назавжди залишиться те, що творчість першого українського філософа насичена життєдайними «соками» Біблії. Власне, ця «Книга книг» була для Сковороди духовним імперативом, творчим кредо, релігійною матрицею й кодом, тими альфою та омегою його роздумів, що визначали його ціннісну орієнтацію та детермінували спосіб мислення. Вона була, кажучи словами самого мислителя, його насправді єдиною й незрадною нареченою, дбання про яку й перейнятість якою становили сенс життя.

Власне без особливого перебільшення можна сказати, що весь творчий доробок українського «першорозуму» є однією великою книгою про Біблію, яку він любив і ставив понад інші. У цьому нас наочно переконують ті численні висловлювання видатного релігійного філософа, які пройняті його палкою любов'ю до цієї величної книги і з яких нам хотілося б навести бодай деякі:

«Простите, други мои, — сповідально зізнався Сковорода, — чрезмѣрной моей склонности к сей книгѣ. Признаю мою горячую страсть. Правда, что из самых младенческих лѣтъ тайная сила и маніе влечет мене к нравоучительным книгам, и я их паче всѣх люблю. Они врачуют и веселят мое сердце, а Библию начал читать около тридцати лѣтъ рожденія моего. Но сія прекраснѣйшая для меня книга над всѣми моими полюбовницами верх одержала, утолив мою долговременную алчбу и жажду хлѣбом и водою, сладчайшей меда и сота Божіей правды и истины, и чувствую особливую мою к ней природу» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 355].

— «Библия нам от предков наших завѣтом оставлена, да и сама она есть завѣт, запечатлѣвшая внутрь себе мир Божій, как огражденный рай увеселеніе, как заключенный кивот сокровище, как перлова мать, драгоцѣннѣшее перло внутрь соблюдающая» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 374].

— «Знай, друг мой, что Библия есть новый мир и люд Божій, земля живых, страна и царство любви, горній Іерусалим; и, сверх подлаго азиатского, есть вышній. Нѣтъ там вражды и раздора. Нѣтъ в оной республикѣ ни старости, ни пола, ни разнствія — все там общее. Общество в любви, любов в Боге, Бог в обществѣ. Вот колцо вѣчности! От человекѣ сіе невозможно» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 39].

— «... Библия учит о Бозѣ» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 132].

— «Ничего нас Библия не учит, кромѣ богознанія, но сим самым всего учит» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 132].

— «И не будь нагл в оужденіи библейнаго штиля! Она одним смиренным своим любовникам открывается» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 244].

— «... Царский врачебный дом есть святѣйшая Библия» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 345].

— «Сія книга повелѣній Божіих и закон сый вовѣк» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 100].

— «Вси держашіися ея в живот внидут, оставившіе же умрут» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 366].

— «Библия есть совершеннѣйшій и мудрѣйшій орган» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 369].

— «... Почитайте Библию, в разсужденіи надобностей ея, она есть аптека, Божією премудростію приобрѣтенная, для уврачеванія душевнаго мира, ни одним земным лѣкарством нѣизцеляемаго. В сей-то аптекѣ Павел роет, копает, силою древа крестнаго вооружен, и, убивая всю мертвую гниль и гной, вынимает и сообщает нам само[e] чистое, новое, благовонное, Божіе, нетлѣнное, вѣчное, проповѣдуя Христа Божію силу» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 371].

— «Библия есть человекѣ домовит, угодовавший сѣмена в закромах своих» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 371].

— «Вся Библия есть узел и узлов цѣпь. Вся в одном узлѣ и в тмах тех узлов, там же весь сей рай насадил Господь Бог во Едемѣ на востоцех» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 407].

Таким же, до речі, сильним, щирим і палким почуттям любові до Святого Письма було зігріте серце Сковороди й наприкінці його життя: «О сладчайший органе! Едина голубице моя, Бібліє! — писав любомудр в одному зі своїх листів незадовго до смерті. — О, дабы собылося на мнѣ оное! “Давид милодивно выгравает дивно. На всѣ струны ударяет. Бога vychvaляет”. На сіе я родился. Для сего ям и пію, да с нею поживу и умру с нею, аминь!» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 357].

Утім, не так уже й рідко пієтет перед Біблією Сковорода засвідчував у спосіб незвичний, чим іноді збивав із пантелику навіть досвідчених учених або ж, щонайменше, давав їм підстави для сумнівів в однозначно позитивному ставленні релігійного філософа до Святого Письма. Так, указуючи на складну богословську семантику Біблії або ж означаючи її подвійну — божисту, вічну й нетлінну та уражену й спотворену — природу, Сковорода зокрема зазначав:

— «Біблія есть источник. Народняя в ней історія и плотскіи имена есть то грязь и мутная иль. Сей живыя воды фонтан подобен киту, испускающему выспрь из ноздрей сокровенную нетлѣнную воду, о коей писано: «Вода глубока — совѣт в сердцѣ мужа, рѣка же изскачущая — и источник жизни (Притчи, 18 и 20)» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 119].

— «... В невкусных речи моей (Біблії. — *В.Ш.*) водах, как в зеркалѣ, боголѣпно сіяет невидимое, но пресвѣтлѣйшее око Божіе, без котораго вся наша польза пуста, а краса мертва» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 121].

— «Сей змієсть Христос, слово Божіе, священная Библия» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 365].

— «Библия весьма есть дурною и несложною дудою, естли ее обращаем к нашим плотским дѣлам, бодущій терновник, горькая и невкусная вода, мотыла, дрянь, грязь, гной человѣческій, в коем велит Бог Іезекилю сокрыть ячменный опрѣснок» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 370].

— «Сей седмиглавный дракон (Біблія), вод горких хлябы изbleвая, весь свой шар земный покрыл суевѣріем. Оно не иное что есть, как безразумное, но будто Богом осуществленное и защищаемое разумѣніе» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 7–8].

— «Знай, что Біблію читать и ложь его (змія. — *В.Ш.*) читать есть то же» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 149].

— «Біблія есть ложь и буйство Божіе не в том, чтоб лжи нас научала, но только во лжѣ напечатлѣла слѣды и стези ползущій ум возводящія к превыспреннѣй истине» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 9].

— «Библия тоже именуется стрѣлою, яко начертанная тѣнь вѣчнаго закона и тма Божія» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 414].

— [у Біблії], «в сих враках, как в шелухѣ, закрылось сѣмя истины» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 38].

— «... Християнскій Бог есть Біблія. Но сей Бог наш первѣе на еврейскій, а потом на християнскій род сей безчисленныя и ужасныя навел суевѣрій наводненія» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 7].

— «Сей судія израилскій разоряет все ветхое фигур ползанье, обновляет естество наше, претворяя невкусную воду в куражное вино и придавая всей Библии сот вѣчности» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 30].

— «Помяни, что Библия есть еврейская сфинкс и не думай, будто об ином чем, а не о ней написано: «Яко лев, рыкая, ходит, иский, кого поглотити» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 36].

— «Как солнечный блеск по верху вод, а воды сверх голубаго озера и как пестрые цветы, высыпанные по шелковом полю в хитротканых камках, так по лицу Библии сплетеннаго множества тварей безчисленных, как манна и снѣг, во свое время являет прекрасное свое вѣчности око истина» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 9].

При цьому перше, що привертає увагу, так це пістрявий шерех численних понять, які зазвичай означають її (Біблії. — *В.Ш.*) видиму, плотяну, матеріальну («тѣнь» «тьма», «тварь», «земля», «плоть», «пустошь», «лжа», «стихій», «тлѣнь», «видимость», «внѣшность», «вздор», «плетки» тощо) та невидиму, божественну («мысль», «единое», «форма», «вѣчность», «фигура», «безначальное начало», «премудрость Божія», «вѣчная натура», «трисолнечное единство», «тождество», «мир» ...) природи. З того бачимо, що адекватне сприйняття образно насичених і доволі строкатих оцінних суджень Сковороди про Біблію має з неодмінністю враховувати низку чинників і в першу чергу те, що, покохавши її замолоду, він, щонайменше з першого вигляду, розправляв про неї так, як хотів, або ж вдавався, кажучи коректніше, до її інтерпретацій аж надто вільно, не дуже обтяжуючи себе раціями тонкої богословської властивості, а то й окремими нюансами догматичного характеру. І на те склалося чимало причин. Принаймні такі чи подібні припущення не можуть ігнорувати того, що «харківський Діоген» був чулий на вітчизняну богословську традицію, в якій його славнозвісними попередниками були діячі різних екзегетичних уподобань та герменевтичних практик. З-поміж них Феофан Прокопович, Стефан Яворський, Самуїл Мисливський, Арсеній Сатановський та інші добре знані й менш відомі професори Києво-Могилянської академії, тієї *Alma mater*, в якій індивідуальним порядком визначали співвідношення буквального (літерального) і таємничого (символіко-алегоричного) підходів до тлумачення Святого Письма і де, навчені «золотому» правилу біблійної науки, добре знали на тому, що належало віднести до «явственного» й тлумачити буквально, а що вважати «помраченим» і пояснювати «фігуратно» [Ушкалов, 1999: с.132].

Між тим, нам принагідно важить те, що, обізнаний на глибинному сенсі Святого Письма, а також на християнській історії, Сковорода не раз указував на небезпеку його буквального прочитання. «Коль многих погубила грязь Лотова пиянства! — з неабияким жалем засвідчував мислитель. — Безчисленных растлил яд Давидова прелюбодѣйства, а в старости его — мнимый дур дѣволжства. Не мѣнее яда в повѣстях о сынѣ его. Читаем о ревности Илиной и острым нож на ближняго. Слышав о Иезекииной болѣзни,

роздражає страх смертний і наше суєв'єріє. Богатство Іовлево — жадними, а благодарність Авраамова д'їлає нас тщеславними. Лазарево воскресеніє, слепих прозреніє, свобода б'їсноватих — сов'єм нас превращає в плотомудрствующія скоты» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 36]. При цьому, озираючи згубні наслідки марновірства й воднораз віддаючи належне блаженній натурі за те, що потрібне зробила легким, а важке — непотрібним, Сковорода риторично запитував: «Как же могла востать сама на свой закон блаженная натура, раз она вел'їла тонуть жел'їзу — и бысть тако?! Такія нелепые мысли пушай м'їсто имеют в д'їтских и подлых умах, не в возмужавших и високих фамилий людях. Да вкушают Божію сію ложь и буйство д'їти и то до времени, а благоразумные да будут готовы к лучшему столу... Н'їт вредн'їе, как тоє, что сооружено к главному добру, а зд'їлалось растл'їнным. И н'їт смертоносн'їе для общества язвы, как су'їверіє — листвіє лицем'їрам, маска мошенникам, ст'їнь тунейдцям, стрекало и поджога д'їтоумным. Оно возъярило премилосердную утробу Тита, загладило Іерусалим, разорило Царьград, обезобразило братнею кровію парижскія улицы, сына на отца вооружило» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 8–9]. А далі, зміщуючи тематичне вістря своїх нарікань у площину культово-обрядової практики, Сковорода зазначав: «Самое сіє зерно Божіє, сир'їчь слово сіє (в'їра) соблазняет нас, повергая на стихии вн'їшняго міра. Отсюда-то уповаем на плоть и кровь святых, над'їемся на тл'їнь и клятву; обожаем вещество в ладан'ї, в св'їчах, в живописи, в образах и церемоніях, забыв, что, кром'ї Бога, ничто же благо и что всякая вн'їшность есть тл'їнь и клятва. Кратко сказать, вся Библия преисполнена пропастей и соблазнов. “Сей лежит на паденіє”. И весь сей путь ея іерихонскій воздушными осажден разбойниками. Скажем с Давидом: “На пути сем ... скрыша с'їть мн'ї”» [Сковорода, 1973: т. 2: с. 36]. Зрештою, немовби чинячи опір біблійному: «Для Бога все возможно» та намагаючись узгодити численні оповіді Святого Письма із законами «блаженної натури», релігійний філософ, за переказом свого першого мемуариста, автора «Життя Григорія Сковороди» М. Ковалинського, наголошував: «Я в'їрю и знаю, что все то, что существует в великом мір'ї, существует и в малом, и что возможно в малом мір'ї, то возможно и в великом, по соотв'їтствию оных и по единству всеисполненіє исполняющаго духа» [Сковорода, 1973, т.2: с.469]. А що Сковороді доводилося чути голоси невдоволення з приводу способу потлумачення ним Святого Письма, потверджує йому ж таки приписуване улюбленим учнем пояснення-відповідь: «Многіє... не разум'їя меня или не хотя разум'їть, клеветуют, якобы я отвергаю исторію ветхаго и новаго зав'їта, потому что признаю и испов'їдаю в оной духовной разум, чувствую богописанный закон и усматриваю Сущаго сквозь буквальный смысл. Я пополняю сим исторію, а не разоряю, ибо как т'їло без духа мертво, так и Святое Писаніє без в'їры» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 468].

Проте, знаючи, що не всіх опонентів українського Діогена такі пояснення задовольняли, як і не переймаючись тим, наскільки кількісно чис-

ленні та релігійно вагомі твердження Сковорода у своїй сукупності відповідали або, навпаки, суперечили віронавчальним положенням православ'я, принагідно зазначу: наслідуючи своїх попередників на полі християнського богомислення, Сковорода пішов значно далі. Не схильний «визнавати жодної рації, крім знакової, за буквальним і моральним сенсами Святого Письма» [Ушкалов, 1999: с. 133], він був ладний з усього біблійного тексту плести фігури й символи. В цьому розумінні слід пам'ятати також про велику патристичну традицію, біля витоків якої стояли Філон і Климент Александрійські, а також Оріген. У кожному разі, як за ранньохристиянської доби, коли християнське богослів'я постало перед викликом грецького гносису, так і за доби європейського Просвітництва Сковорода усвідомлював необхідність подолання інтерпретаційних труднощів тлумачення Святого Письма. Свято віруючи, що «все творіння наповнене Божественною Присутністю, яка його освячує, переображує й обожнює» [Біланюк, 1997: с. 368], він розрізняв три світи, а саме макрокосм, мікрокосм та світ символічний, тайнообразний, під останнім з яких і розумів Біблію. «... Біблія, — зазначав Сковорода, — есть символический мир, затѣм что в ней собраны небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими нашу мысль в понятие вѣчных натур, утаенных в тѣлной так, как рисунок в красках своих» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 137]. З такою самою виразністю про фігуративну природу Біблії мовиться у вступній частині твору «Басні харківські», де після зазначення: «Сей забавный и фигурный род писаний был домашний самым древним любомудрцам», — підкреслено: «Самое солнце всѣх планет и царица біблія из тайнообразующих фигур, притчей и подобій есть создана. Вся она вылѣплена из глинки и называется у Павла буйством. Но в сію глинку водхнен дух жизни, а в сем буйствѣ кроется мудрѣ всего смертнаго. Изобразить, приточить, уподобить значит то же» [Сковорода, 1973, т. 1: с. 108]. З такого самого розуміння Біблії виходив і Лонгін — один з героїв твору «Кільце. Дружня розмова про душевний світ». «Мнѣ кажется, — зазначав він, — что и самая Библия есть Богом создана из священно-таинственных образов. Небо, луна, солнце, звѣзды, вечер, утро, облак, дуга, рай, птицы, звери, человек ... все сіе и вся тварь есть стень, образующая вѣчность... Всю сію неба и земли тварь сотворил Вышний в том, да прообразует она горнѣ начало власти Божіей, силу слова его и славу приносящаго духа его» [Сковорода, 1973, т. 1: с. 379]. Те саме, зрештою, спостерігаємо в «Книзі, що називається Ікона Алківіадська», де, зокрема, підкреслюється, що «в Библии иное на лицѣ, а иное в сердцѣ» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 379].

А проте, беручи до уваги специфіку обраних Сковородою христологічних підходів, які були властиві речникам александрійських містико-аскетичних переконань і були протиположними засадовим положенням Антіохійської школи, яка наголошувала «на реальності та довершеності людської природи Христа і вважала Його божественну природу і Його божественні

атрибути предметом другорядної важливості» [Біланюк, 1997: с. 368], маємо розуміти, що кожна із зазначених богословських шкіл не тільки ризикувала ухилитися в єресь, але й фактично її зумовлювала: якщо ірраціональний первень теологічного дискурсу александрійців детермінував виникнення маніхейсько-гностичних учень та монофізитства, то доведений до крайнощів раціоналізм антиохійців спричинив постання єресей, які за іменами своїх ідеологів прибрали назви несторіанства, аріанства та пелагіанства.

Зрозуміло, що в межах символіко-алегоричної інтерпретації біблійного канону нових релігійних відтінків набувало саме співвіднесення Старого і Нового Заповітів, що з перших віків християнства корелювало за принципом «прообраз-істина», а в богословських трактаціях Сковорода зближалося із сенсом добре відомого в Україні гексамерону Йоана Екзарха: «Брата бо еста оба Завѣта, единымъ Отцемъ положена, сего ради и единоголаснѣ слова износита, при всѣмъ бо отъ обою единъ образъ и подобіе естъ» [Ушкалов, 1994: с. 29] (див. також: [Ушкалов, Марченко, 1993: с. 71–94]). А це означає, що в колізії двох герменевтичних підходів могли важити понад інші (та й важили) рації виняткового релігійного значення, христологічний зріз яких становив центральний пункт усіх богословських розумувань. Через те, задаючись питальним «Чому облюбував Сковорода “фігуратизм” як спосіб прочитання Біблії та що ним при цьому керувало?», маємо виходити з того, що екзегети Александрійської богословської школи на протигагу аргументам речників Антиохійської традиції із властивими їй буквальними підходами та історико-раціоналістичними засадами увагу зосереджували головню на містичному первні людини, її здатності до споглядання, принциповій можливості богоосягнення та схильності до метафізичних роздумів, у контексті яких Ісус Христос поставав як утілення незреченої тайни Божественного Логоса та сповнення найзаповітніших месіанських сподівань.

«... Я все лишаю і залишив, — сповідально зізнавався Сковорода, — щоб протягом всього свого життя досягти тільки одного: зрозуміти, що таке смерть Христа і що означає Його воскресіння. Бо ніхто не може воскреснути з Христом, якщо спочатку не помре з Ним. Ти скажеш: дійсно, чи ти не тупий, якщо до цього часу не знаєш, що таке воскресіння і смерть Господа, тоді як це відомо жінкам, дітям, всім і кожному... Якщо це за своїм буквальним смислом, як звичайно думають, зрозуміле, то для чого було говорити про тайнства? Хіба розумно називати незрозумілим і таємним те, що всім ясно, навіть недосвідченому?» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 384]. А в іншому місці про конечну потребу символіко-алегоричного тлумачення Біблії Сковорода писав з не меншою переконливістю. Так, знаючи про чималу кількість наявних у Святому Письмі енантіофаній та антилохій, під якими розуміли внутрішні та зовнішні суперечності, а також усвідомлюючи небезпеки, які чатують на богослова літеральної заангажованості, любомудр з подиву гідною винахідливістю розкрив їхню контрверсійну сутність у «Діалозі. Ім'я йому — потоп зміїний», а точніше — у відповіді Духа на рито-

ричне запитання Душі: «Как же так? Біблія есть купно и Бог, и змій?.. Она видь, — зазначав Дух, — плоть и дух, буйство и мудрость, море и гавань, потоп и ковчег... Не будь несмысленна и косна! Умствуй проворнѣ... Видь ты же слыхала, что все миры состоят из двох естеств: злаго и добраго» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 148]. А щоб не бути голослівним, Сковорода унаочнював логіку своїх розмірковувань такими прикладами:

— «Насади Господь Бог рай во Едемѣ на востоцѣх». Вот болтун! Сад насадил в саду. Еврейское слово Едем есть то же, что сад. Откуда же сей (так сказать) садовый сад глядѣть, что б он казался на востоках? Но и видно, что у него как солнце, так не один и восток. «Позна Каїн жену свою». О безстудный буеслов! Забыл, что, по его ж сказкѣ, не было в мырѣ, кромѣ четырех чоловѣк. Гдѣ ж он взял жену, кромѣ матери?... Но сей клеветник нашепчет тебѣ, голубице моя, что Бог плачет, ярится, спит, раскаевается... Потом на скажет, що люде преобразуются в соляные столпы, возносятся к планетам, ѣздят колясками по морском днѣ и по воздухе, солнце, будто карета, останавливается и назад подается, желѣзо плавает, рѣки возвращаются, от гласа трубнаго разваливаются городскія стены, горы, как бараны, скачут, реки плещут руками, дубравы и поля радуются, волки с овцами дружат, волы со львами пасутся, играют мальчики с аспідами, встают мертвые кости, падают из яблонь небесные свѣтила, а из облаков крупяна каша с перепелками, из воды дѣлается вино, а немые, напившись, бесѣдуют и прекрасно поют и протч. и протч.» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 149–150].

«Видишь, — сразу ж по цьому зауважував Сковорода, — что змій по лжѣ ползет, ложь жерет, лежю рыгает. Не знай и ты его, о душа моя! ... Зжался и поболи о безчисленных, вѣнца лишенных, мучениках — о тѣх несчастных страдальцах, кои, лестію сего мучителя прелщенны, выбодли себѣ соблазняющія очи, вырѣзали для царствія небеснаго свои ятра и скопили самоизвольно или вдруг во великом числѣ сожгли самы себе» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 150]. А в листі до Кирила Ляшевецького за 1761 рік це саме засадове положення, що має виняткове значення для розуміння інтерпретаційних підходів Сковороди до витлумачення Святого Письма, викладене в такий спосіб: «О жалюгідна тупість наша! Ми уявляємо себе у фортеці Святого Письма і, можливо, не знаємо, що таке бути хрещеним, що означає вкушати від священної трапези. Якщо це за своїм буквальним смислом, як звичайно думають, зрозуміле, то для чого було говорити про таїнства? Хіба розумно називати незрозумілим і таємним те, що всім ясно, навіть недосвідченому?» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 384].

Вказував Сковорода й на інші суперечності та недоладності, що є в окремих біблійних оповідях і в контексті яких префігуральна екзегеза їх не лише охоплює христологічну іконіку, але й кореспондує з питаннями неабиякої світоврядно-орієнтаційної важливості. Так, розкриваючи ідею безначальної істини, видатний український філософ пояснював Горацієве «quod ultra est, oderit curare» словами з Євангелії: «Не печися на утро» (Nolite

ergo esse solliciti in crastinum) (Мф. 6 : 34), коментуючи Ісусову настанову таким чином: «завтрашнє» треба розуміти як наступне життя. «Бо якщо наше життя всюди у Святому Письмі порівнюється з днем, перша ж частина доби є ніч, а друга — світло, то дуже слушно ранній вік, тобто юність, називати нерозумним, сучасним життям, ще не освітленим сонцем істини. Друга ж частина життя, що порівнюється з світлом, і називається життям..., коли відкидаються справи тьми. Отже, коли автор говорить: “не турбуйтеся про завтрашній день” (noli in crastinum esse sollicitus), він хоче сказати: не слід турбуватися про те, що ти будеш їсти або у що одягнешся в старості. Шукай у теперішньому житті тільки царства Божого, піклуйся і дбай тільки про добродієність та мудрість» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 259; Квінт Горацій Флакк, 1982: с. 56].

Хоча, з іншого боку, зазначене вище аж ніяк не може слугувати цілковитим виправданням тих надмірностей символіко-типологічного тлумачення Сковородою окремих місць Біблії, коли не обходилося і без крайнощів. Адже доходило навіть до того, що Різдво Христове, Господні страсті та воскресіння, тобто цілком реальні історичні події, на яких ґрунтовано правди християнської віри, сповивалися мислителем в таїну алегоричного розуміння. Тим самим християнський богослов щонайменше наражав себе на критику з боку прихильників «літерального» тлумачення Біблії, позиція яких також не була позбавлена слушності і в своїй доктринальній візії може бути подана логікою мислення укладачів «Книги про віру єдину», що вийшла друком на початку XVII сторіччя: «Довіряймо в усьому Богові, — зазначено в ній, — і не спротивлюймося Йому, хоча б і смислу нашому, і нашому баченню здавалося суперечним; нехай буде над наш смисл і бачення найпевніше Його слово... бо знаю, що на слові Його ми не ошукаємось, а смисл наш легкий до зваби, слово ніколи не зміниться, а смисл часто блудливим буває» [Копыстенский, 1620: с. 185].

Іноді, щоправда, дратувався й сам Сковорода, висловлюючись доволі гнівливо про своїх опонентів. Так, розважаючи над необхідністю адекватного тлумачення Біблії тими, хто не без гордості заявляв про себе: «Мы ум Христов имамы» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 234], він не без докору досвідчував: «О Господи мой! Как же они не знают? Они с маленьких лѣт начали болтать Библию Твою, на ней состарѣлись, не оставили ни стишка, ни словца, не испортили его; имя Твое, крест Твой всегда в них на грудях, на губах, на одеждах, на стѣнах, на блюдах, на церемоніях ... Но что пользы жевать и вкусу не чувствовать? По сей-то причинѣ сих беззубых скотов отсылает: “Шедше, научитесь”. Что то такое значит — “милости хочу, а не жертвы?” Не любит сих неугодных Господу звѣрей и избранный Павел. “Водимы похотьми различными, всегда учащесь и николиже в разум истины прійти можете”. Называет их врагами креста Христова, а Давид мужами кровей и лъсти. А для чего? Засмотрелись на церемоніи, засѣли на мясных пирах, не взяли во ум свой искать истины Божіа, к коей вела их церемонія, а оставив свѣт ея, вернулись

к тмѣ своей, к своей плоти и лжи, возвратясь на вечерь». А в іншому місці твору з цього самого приводу читаємо ще категоричніше: «Сии хамы не-смысленнии совсѣм обнажили Бога, Отца Своего, и вся дѣла его, в вѣрѣ и в духѣ находящаясь, уничтожив, сыскали на тоє мѣсто свои руки, свои ноги, свою плоть и дрянь и всей одной мудрствуют, чтоб постигло их страшное проклятіе из “Второзаконія”» [Сковорода, 1973, т. 1: с. 234].

Утім, за будь-якого сприйняття та оцінки підходів до тлумачення Біблії, маємо виходити з того, що проблема існує, але цим у жодний спосіб не можемо заперечувати самоочевидності: Сковорода був великим і самобутнім мислителем, одним із найоригінальніших вітчизняних інтерпретаторів Святого Письма. Вводячи християнську телеологію в «коло вічності», в «непереборне розмаїття людських істин та екзистенцій» (Ж.-П. Сартр), він насамперед волів «віднайти гармонію у фіксованій дисгармонії буття» [Ушкалов, 1994: с. 17] і виявляв максимум застережливості щодо тих, хто намагався потрапити в «священнѣйшій храм Библії». А що для українського любомудра авторитет Біблії важив понад усе, красномовно засвідчує його спротив віровчительній рівновартості Святого Письма і Священного Передання, що визнано як віронавчальний постулат у східно-православній та у західно-католицькій традиціях. «Закон Божій, — наголошував Сковорода у своєму трактаті «Вхідні двері до християнської доброчесності», — перебуває вовѣки, а челоуѣческія преданія не вездѣ и не всегда. Закон Божій есть райское дерево, а преданіе — тѣнь. Закон Божій есть плод жизни, а преданіе — листвіе. Закон Божій есть Божіе в челоуѣкѣ сердце, а преданіе есть смоковный листок, часто покрывающій ехидну. Дверь храма Божія есть закон Божій, а преданіе есть придѣланный к храму притвор. Сколько преддверіе от алтаря, а хвост от головы, столь далече отстоит преданіе... Лицемѣры! За преданія ваша розористе закон» [Сковорода, 1973, т. 1: с. 152–153].

Цю ревність Сковороди по Господу та любов до Біблії з особливою силою виражено і в «Розмові п'яти подорожніх»: «Убѣгал, убѣгаю и убѣжал за предводителством Господа моего всѣх житейских препятствій и плотских любовниц, — освѣдчувався філософ, — дабы мог спокойно наслаждаться в пречистих обятіях краснѣйшей, паче всѣх дочерей челоуѣческих, сей Божіей джери. Она мнѣ из непорочных ложесн своих родила того чуднаго Адама, кой, как учит Павел, «созданный по Бозѣ, в правдѣ и преподобіи и истинѣ» [Сковорода, 1973, т. 1: с. 355]. А далі, немовби підсумовуючи сказане, мислитель не без духовної втіхи додавав: «Сим Господним жребієм я доволен. Родился мнѣ мужеск пол, совершенный и истинный челоуѣк; умираю не безчаден. И в сем челоуѣкѣ похваляюся, дерзая с Павлом: «Не всеу текох». Се-то тот Господень челоуѣк, о коем писано: «Не отемнѣстѣ очи его» [Сковорода, 1972, т. 1: с. 356]. З не меншою звірливістю про любов Сковороди до Біблії та її високе пошанування православним богословом розповідано і в «Житті Григорія Сковороди» М. Ковалинського, в якому

видатному філософові приписано такі слова: «Библия не есть наука химии, но книга священная, поучающая святости нравов человека, способного внимать учению ея. Я научаюсь от сея истории, что сердце человеческое не может быть без упражнения и что, когда удаляется от онаго мысль священная, понятие истины, дух разума, то оное мгновенно повергается в занятия подлые, неприличные высокому роду его, и чтит, величает, боготворит презренное, ничтожное, суетное» [Сковорода, 1973, т. 2: с. 469].

Відтак, завершуючи стислий огляд деяких інтерпретаційних особливостей тлумачення Сковородою книг Святого Письма на тій актуальності, що має чимало аналогій у нашій сучасності, а також вказуючи на ті роль і значення, які він відводив Біблії, маємо всі підстави підсумувати:

1. Святе Письмо, а з ним Бог і божественне, святе й вічно значуще склали творче кредо Сковороди-мислителя, являли домінанту його розмірковувань про сутнісне і профанне, добре і зле, красиве і незугарне.

2. Будучи феноменом наднаціонального порядку, Біблія передвизначила христocентричність філософсько-богословської спадщини Сковороди й водночас була невіддільним атрибутом етнічного самовияву філософа, ознакою тієї тожсамості, за допомоги якої пізнають «своє», «родинне», «домашнє», «українське» і що у своїх вищих проявах належить до скарбниці загальнолюдських цінностей.

3. Способом зняття труднощів, які поставали на шляху адекватної інтерпретації біблійних текстів, мислитель обрав один з апробованих методів герменевтики Святого Письма, а саме символіко-алегоричний спосіб його тлумачення.

4. Вказуючи на «фігуративні» невідповідності змісту Біблії вічним законам «блаженної натури», Сковорода розрізняв у ній вічне Слово Боже та його спотворений смисл, видиме і невидиме, розумне і безглузде, пряме і фігуральне, історичне і алегоричне, зовнішнє і внутрішнє, або, кажучи іншими словами, бачив у Біблії, з одного боку, книгу ушкоджених текстів, а з іншого — заповіджений Богом глагол, був певний, що її написано під дією Святого Духу, вона є богонатхненною і в цьому розумінні не може містити в собі внутрішніх суперечностей;

5. Обравши символіко-алегоричний метод як базовий принцип інтерпретації Святого Письма, Сковорода значно розвинув і поглибив українську церковно-релігійну традицію, у контексті якої богословський компонент мислителя можна сміливо оцінювати як вершинне досягнення філософсько-богословської думки кінця XVIII сторіччя і заодно розглядати його як духовну підвалину українського національного ідеалу, який через збіг несприятливих обставин та важливих причин не став запорукою національної розбудови на прийдешні сторіччя.

6. Перенаголошуючи значення символіко-алегоричного методу як єдино правильного способу інтерпретації Святого Письма, Сковорода певною мірою відступав від освяченої віками патристичної традиції і як наслідок

давав та й нині дає підстави для критичної оцінки окремих положень його богословської спадщини з боку речників Православної Церкви, а також окремих світських учених.

7. Як інтерпретатор книг Біблії Сковорода тонко, глибоко й проникливо відчув Боже, справжнє, істинне, знав, як належить і задля чого слід жити, як долати цьогосвітні проблеми або, щонайменше, їх мінімізувати.

ДЖЕРЕЛА

- Біланюк П.* Вступ до богословської спадщини Григорія Сковороди (пер. з англ. І. Гарника) // Г. Сковорода: образ мислителя / НАН України. Ін-т філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України; Переяслав-Хмельницький держ. пед. ін-т ім. Г.С. Сковороди. — К., 1997. — С. 361–383.
- Квінт Горацій Флакк.* Твори / Пер., передм. та прим. А. Содомори. — К.: Дніпро, 1982. — 254 с.
- [Копыстенский З.]*. Книга о вѣрѣ единой, святой... церкви. — К., 1620. — 317 с.
- Сковорода Г.С.* Повне зібрання творів : У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 1. — 531 с.
- Сковорода Г.С.* Повне зібрання творів : У 2-х т. — К.: Наукова думка, 1973. — Т. 2. — 574 с.
- Ушкалов Л.В.* До історії українського барокового «фігуратизму»: «символічний світ» Григорія Сковороди // Діалог культур: Святе Письмо в українських пам'ятках. — К., 1999. — Вип. 2. — С. 130 — 142.
- Ушкалов Л.В.* Світ українського бароко. Філологічні етюди. — Харків: Око, 1994. — 112 с.
- Ушкалов Л.В., Марченко О.М.* Нариси з філософії Григорія Сковороди. — Харків: Основа, 1993. — 152 с.
- Novum Testamentum Graece et Latine / Textum Graecum post Eberhard et Erwin Nestle communiter ediderunt Barbara et Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini, Bruce M. Metzger. Textus Latinus Novae Vulgatae Bibliorum Sacrorum Editioni debetur...* 3. Aufl. — Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994. — 810 p.

Віталій Шевченко — доктор філософських наук, провідний науковий співробітник відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України. Сфера наукових інтересів — бібліологія, богослів'я, історія християнства, релігійні процеси в Україні.

*Михайло
Бойченко*

ГІДНІСТЬ, ЦІЛІСНІСТЬ І УСПІШНІСТЬ: академічні та громадянські чесноти

Замість вступу

Предмет цієї статті — суспільні чесноти як чесноти академічні. Для цього послідовно буде розглянуто стосунок академічності й повноти суспільного життя, уточнено загальне поняття деяких чеснот, а на цій підставі проаналізовано сутнісний взаємозв'язок чеснот академічних і громадянських.

Академічність сприймають переважно як цінність, яка позначає певну особливу сферу суспільного життя, що потребує певної автономії, захисту від зазіхань на її самочинність, від зовнішніх впливів, які можуть зруйнувати цю сферу в її чистоті та правильності. На перший погляд, здавалося б, саме про це йшлося Імануїлу Канту, коли він у своїй праці «Суперечка факультетів» (1794) захищав право університету на самоврядність і свободу від втручань держави [Кант, 1966b]. Здавалося б, саме це спонукало Наполеона вивести університети з-під контролю церкви, створивши перші в світі світські університети (одна з головних ознак так званої наполеонівської моделі університетів). Проте до цих прикладів слід придивитися уважніше.

Кант як ректор намагався вивільнити свій університет з-під політичного впливу царської Росії, яка незадовго до того (1758 року) завдяки війні зробила німецький Кенігсберг російським містом. Не згадуючи, звісно, цієї «обставини», Кант пише про свободу філософського факультету як його незалежність від політичних впливів. Хоча німецький біограф Канта розглядає цю працю під кутом участі

Канта у німецькій освітній політиці [Гаєр, 2007: с. 282-283], ми вбачаємо тут також і російський «слід». Хоча Кант і писав німецькою, і друкувався у Німеччині, він залишався російським громадянином, а отже, змушений був виправдовувати цю обставину не лише перед своїми читачами, але передусім перед самим собою.

Наполеон, вивільняючи університети з-під влади церкви, перетворив їх на факультети — складові в структурі єдиного на всю країну «імперського університету» (повний, класичний склад факультетів мали у цій циклопічній структурі лише відділення у Парижі, Страсбурзі та Тулузі). Тим самим Кант схиляється до політичного утримання, а Наполеон взагалі перетворює університет на тоталітарного монстра. Навряд чи це може бути прикладами академізму. Час показав, що така «академічність», тобто намагання утвердити свободу університету як передусім «свободу від», є хибною стратегією. Кенігсберзький університет став тепер напівзабutoю історією, яку згадують переважно для додавання історії російської вищої школи штучної давнини (1544 рік Кенігсберзької Альбертини формально додає цілі сторіччя, не означаючи жодного впливу на дійсний початок розвитку вищої освіти у Росії). Наполеонівський же університет упродовж тривалого часу згадували не тихим і не добрим словом французькі інтелектуали ще навіть наприкінці ХХ сторіччя [Козлов, 2013] — якраз за руйнування самої ідеї університету.

Утім, академічність полягає, на нашу думку, не стільки у відстороненні університетів від політики, релігії чи будь-якої іншої суспільної сфери, але навпаки — в активному самовизначенні університетів щодо будь-яких суспільних процесів. Таке самовизначення та активна участь у суспільному житті і дають власне гарантовану можливість для університетів визначати ту дистанцію вищої освіти від інших суспільних сфер, яка є комфортною і потрібною для самої вищої освіти. Таку дистанцію від усього іншого суспільства, яку задають університети, ми і вважаємо сутністю академічності. Темі академічності присвячено низку публікацій, підготовлених нами, яка незабаром побачить світ у різних виданнях (однією з перших є стаття, присвячена академічності соціальної філософії [Бойченко, 2013]).

Як бачимо, академічність зовсім не обов'язково має розходитись із громадянською позицією, радше навпаки — академічність має бути якнайкращим виразником і найактивнішим захисником громадянських інтересів. Між іншим, у своїх кращих зразках академічність має бути і якнайкращим прикладом господарювання, культурної діяльності, правового захисту тощо — адже академічність по своїй суті передбачає створення зразків суспільної поведінки.

Загальні уявлення про гідність, цілісність та успішність у їхньому взаємозв'язку

Гідність є передусім моральною характеристикою особистості. Найчастіше гідність визначають не змістовно, адже змістовно її можна визначати дуже по-різному. Формально ж гідність найпростіше

визначати через те, що прагнуть зберегти від приниження та знищення. Тобто гідність однозначно залежить від зовнішньої оцінки, визнання інших, і саме тому нестача або відсутність такого визнання і призводить до ситуації приниження або знищення чийої гідності: якщо когось визнають і поважають, то не принижуватимуть, і навпаки.

В Україні наприкінці 2013 — на початку 2014 року відбулася Революція Гідності, що починалася як рух Євромайдану, але згодом переросла у боротьбу значної частини громадян за власну гідність загалом. Якщо спочатку знехтували бажанням громадян щодо активного руху України до євроінтеграції, то доволі швидко стало очевидним, що чинна тоді влада взагалі не те щоб не бажає прислухатися до потреб своїх громадян, але й узагалі заради реалізації своїх кланових інтересів готова жертвувати не лише свободами, а і самим життям своїх громадян. Таке масштабне приниження гідності призвело спочатку до переростання протистояння частини суспільства урядові, а потім у загальну недовіру до влади як неспроможної зреалізовувати свої головні функції. Таку недовіру влада отримала вже не лише у своїх опонентів, але й у своїх колишніх прибічників. Утім, ситуація в країні не переросла у крах державності, оскільки Революція Гідності передбачала збереження поваги до всіх громадян — навіть до таких, якими були колишні можновладці. Ніхто не став чинити «суди Лінча», хоча революційна стихія і підійшла до цієї критичної межі. Збереження законності в країні було важливою складовою і тестом на самоповагу учасників Революції Гідності. Заради збереження цієї гідності і законності як її гаранта непоодинокі революціонери у певний момент пожертвували навіть власним життям.

Ситуація з цілісністю не потребує таких драматичних соціальних розв'язків, адже збереження цілісності залежить лише від самої людини, а отже не призводить до колізій у міжособистісних стосунках і суспільних відносинах. Як визначають цілісність фахівці з етики, наприклад, Марк Галфон, вона залежить від дотримання зобов'язань перед самими собою, тобто від власної принциповості [Halfon, 1989]. Утім, драматичність здобуття або збереження цілісності безпосередньо залежить від висоти амбіцій самої людини та відповідності цих амбіцій реальним можливостям цієї людини. За умови невідповідності висоти вимог до себе власному життю та здатності змінити це життя з'являється драматизм, нерідко більш трагічний, ніж у соціальних колізіях, адже тут людина сама собі і суддя і обвинувачений, і кат і катований. Утім, усю цю драму може спостерігати знову ж таки лише один глядач — сама людина, натомість оточення нерідко надто пізно помічає наслідки таких самозвинувачень і самокатувань.

В кожному разі маємо окреслити протиставлення гідності й цілісності особистості за ознакою залежності або незалежності від зовнішнього визнання: гідність постає як характеристика, похідна від зовнішніх соціальних зв'язків, а цілісність — від внутрішньої самооцінки.

Проте навряд чи можна розглядати ізольовано чи навіть контрадикторно гідність та цілісність. Вони по своїй суті є взаємозалежними. Візьмемо класичний приклад з «Міста Божого» Блаженного Августина щодо духовної цноти згвалтованих римськими солдатами дівичь-християнок. Це на самому початку твору, у першій книзі:

«Думають, що закидають християнам великий злочин, коли, перебільшуючи лиха полону, приєднують і те, що були насильно спаплюжені не тільки чужі дружини і неодружені дівчата, а й деякі черниці. Насправді ж цим ставлять у делікатне становище не віру, не благочестя і не ту чесноту, яка називається цнотливістю, а саме міркування наше, що має перед собою, з одного боку, сором'язливість, з іншого — розум. І ми дбаємо в цьому випадку не стільки про те, щоб дати відповідь чужим, скільки про те, щоб надати розраду своїм. Можна, звісно, насамперед визнати безсумнівним і доведеним, що чеснота, яка робить життя справедливим, керує тілесними членами, сама перебуваючи в душі, і що тіло буває святим від керівництва ним святою волею, за незмінності та твердості якої, хоч би що хтось інший зробив із тілом або в тілі, буде поза виною потерпілого, якщо уникнути того він не міг без гріха зі свого боку. Але оскільки над чужим тілом можна здійснити не лише таке, що заподіює хворобу, але й таке, що належить до хтивої насолоди, тому, коли таке буває вчинено, воно хоч і не знищує цнотливості, утримуваної твердою постійністю душі, але потрясає почуття сором'язливості; адже можуть подумати, що не без деякого дозволу думки сталося таке, що, можливо, і не могло би здійснитися без деякого плотського задоволення.

(...)

Тому яке людське почуття відмовиться вибачити тих, хто вбивав себе, щоб не зазнати чогось такого гатунку? Але якщо дехто не захотів вбити себе для того, щоб своїм зчином уникнути чужого над собою лиходійства, тоді той, хто поставив би їм це у провину, не уникнув би сам звинувачення в нерозумності. Адже якщо взагалі не дозволено приватній особі своєю владою вбивати людину, хоча б і таку, що здійснює злочини (ніякий закон не дає права на такого роду вбивство), то і той, хто вбиває самого себе, безперечно, є душогубом; і коли вбиває себе, буває тим більше злочинним, чим більше він є безневинним у тій справі, через яку вважає за потрібне вбити себе... З якої ж ласки людині, яка не зробила ніякого зла, здійснювати злодіяння над самою собою і, вбиваючи себе, вбивати людину невинну єдино для того, щоб не допустити іншого стати винним? Навіщо здійснювати над собою гріх самому тільки для того, щоб над нами не було здійснено гріха чужого?» [Августин, 2000].

Ми навели практично без купюр цей уривок, щоб показати якнайтісніший вихідний зв'язок цілісності та гідності.

Варто звернути увагу на, здавалося б на перший погляд, цілком платонівський пасаж Августина у «Сповіді», який розкриває витоки європейського етичного вчення про цілісність у християнській філософії (Книга 4).

«15. Прекрасне народжується і вмирає; народжуючись, воно ніби починає бути і росте, щоб досягти повного розквіту, а, розквітши, старіє і гине. Не завжди, правда, доживає до старості, але гине завжди. Народившись і прагнучи бути, прекрасне, чим швидше росте, стверджуючи своє буття, тим сильніше квапиться в небуття: такою є межа, покладена Тобою земним речам, тому що вони тільки частини цілого, що існують не одночасно; йдучи і змінюючи одна одну, вони, як актори, розігрують усі цільну п'єсу, в якій їм дані окремі ролі.

16. Не метушися, душе моя: не дай оглухнути вуху серця від гуркоту метушні твоєї. Слухай, саме Слово кличе тебе повернутися: безтурботний спокій там, де Любов не покине тебе, якщо сам ти Її не залишиш...

17. Навіщо, розбещена, прямуєш ти за плоттю своєю? Нехай вона, навернена, слідує за тобою. Все, що ти дізнаєшся через неї, є частковим; ти не знаєш цілого, якому належать ці частини, і все ж вони тебе радують. Якби твоє плотське почуття здатне було охопити все, і не було б воно, в покарання тобі, справедливо обмеженим осягненням тільки частини, то ти побажав би, щоб усе, що існує зараз, пройшло, щоб ти більше міг насолоджуватися цілим. Адже і мову нашу ти сприймаєш теж плотським почуттям, і ти, звісно, забажаєш, щоб окремі склади швидко вимовлялися один за іншим, а не застигали нерухомо: ти ж хочеш почути усе цілком. Такими є і частини, які складають щось єдине, але виникають не всі одночасно в тому, що вони становлять разом: все разом радує більше частини, якби тільки це «все» могло бути разом сприйнятим. Наскільки ж кращим є той, хто створив ціле, — Господь наш. І Він не йде, тому що для Нього немає зміни» [Августин, 1996].

Отже, цілісність людини є цілісністю мікрокосму, який є лише подобою макрокосму-Бога. Тому для віруючої людини у цій цілісності міститься вся гідність людини. Проте з добою секуляризації ця ситуація трагічно змінюється. Після слів Фридриха Ніцше «Бог помер. Бог залишається мертвим» не лише людська цілісність потрапляє під загрозу розпаду, але й людська гідність втрачає свою трансцендентну підставу. Обидві втрати виглядають чи не очевидною причиною необов'язковості зв'язку між цілісністю і гідністю, проте саме виявлення цього зв'язку не лише за секулярної, але й за постсекулярної доби надає виправдання як цілісності, так і гідності. Дійсно, людина не лише здобуває гідність у вибудовуванні своєї цілісності та цілісність у виборюванні своєї гідності (що є завданням людини секулярної доби), але й надає сенсу також і надіндивідуальним ідентичностям — від своєї малої спільноти (сім'ї, дружнього кола, фаху тощо) до великих соціальних утворень (класу, нації, культурних утворень), а також і самому Богові як Ідентичності ідентичностей (а це вже завдання людини постсекулярної доби, хоча вперше зустрічаємо його ще у виконанні Рене Декарта у його виправданні Божого буття як наслідку *cogito ergo sum* [Декарт, 2000]).

Отже, саме від наших власних зусиль залежить як наша гідність, так і наша цілісність. Це виводить нас на розуміння успішності людини як інте-

грального результату позитивного і творчого розв'язання завдань щодо утвердження власних гідності і цілісності. Успішність життєву неможливо уявити поза виконанням цих завдань. Утім, на нашу думку, це загальне правило зберігає свою чинність і у випадку, коли йдеться про успішність громадянську та академічну.

Взаємозв'язок академічних гідності, цілісності та успішності

Академічна гідність пов'язана з чесністю академічних здобутків. Ідеться не лише про відкидання плагіату та інших різновидів непорядності у науці. Це лише найбільш очевидні і публічно засуджувані випадки паплюження академічної гідності. Для здобуття академічної гідності потрібне передусім її позитивне утвердження — відкидання її антиподів важливе, нерідко навіть критично важливе, однак воно само по собі не гарантує академічної гідності. Позитивним утвердженням академічної гідності є здобутки в науці. Випадків творчих запозичень у науці безліч. Йдеться навіть не про ситуацію Вільяма Шекспіра, у якого не було практично жодного оригінального сюжету, проте було надзвичайно оригінальне і просто геніальне їх опрацювання і комбінування. Йдеться про більш переконливе наукове доведення: одну й ту саму наукову тезу або гіпотезу (теорему), як правило, можна доводити у більше ніж один спосіб (а інколи у безліч способів). Найкраще доведення у науці — це не просто щось більш красиве чи більш переконливе, це те, що спонукає до більшої кількості нових більш науково значущих наступних відкриттів. Наукова гідність не завжди полягає в оригінальності ідей (як стверджує Томас Кун, у нормальній науці оригінальність навіть за великим рахунком не є обов'язковою [Кун, 2001]), але полягає завжди у кращому формулюванні ідеї, в її вищій переконливості, в її більшій евристичності, загалом в її впливовості. Сам науковець завжди відчуває, яка його ідея «зачепить» колег, а яка ще «сира» і потребує доопрацювання. Чесність науковця потребує його сумлінності і наполегливості у шліфуванні ідей — саме тоді врешті-решт ідея заблищить світлом істини, яке неможливо не побачити і затьмарити хобою. І науковця як першовідкривача цієї істини вона засліплює і полонить першим — це відчуття ні з чим не сплутаєш.

На нашу думку, саме з академічної чесності народжуються всі академічні свободи, а не навпаки. Близьку позицію обґрунтовував Джон Серль, коли виводив академічні свободи зі статусу університету як закладу, «призначеного для просування і поширення знань», а звідси: «Для обґрунтування права академічної свободи нам потрібна також теорія про те, як знання можуть бути досягнуті і підтверджені; нам потрібна епістемологія, теорія пізнання» [Searle, 1971: p. 185]. Однак ми сказали б, що це має бути своєрідна епістемологія цінностей і чеснот, а не традиційна епістемологія знань.

Цю чесність як щирість перед самим собою у здобутті істини підносив понад усе Ніцше, який вважав її чи не найвищою чеснотою не лише науки,

але й самого життя. Сам Ніцше все життя шліфував свої ідеї, навіть у стані напівзатмареного розуму в останні роки свого життя (нині у російському перекладі доступні записи Ніцше, починаючи з 1869 по 1889 роки [Ницше, 2007]). Геніальні мислителі, як правило, неодноразово поверталися до одних і тих самих тез під іншим кутом зору, в іншому контексті, і нерідко — впродовж усього свого творчого життя. І не можна сказати, що найкращим було перше формулювання або останнє — хоча і це можливо. Проте всі інші спроби не були марними — вони лише підвищували цінність найкращої.

Тому плагіат шкідливий не фактом запозичення ідей, а фактом їхнього несумлінного запозичення — тобто такого, яке є не просто невивіченим щодо попередніх авторів (приховані або взагалі відсутні посилання на них) запозиченням їхніх текстів, але, як правило, бездумним і нелогічним, неконтекстуальним і недоречним, а отже псевдозапозиченням їхніх ідей (адже саме запозичення ідей не є науковим гріхом). Плагіат, по суті, є просто вбивством ідей — у цьому його найстрашніший гріх. За ідеями, які за плагіату подають як нібито результат особистого наукового досвіду, насправді нічого немає — це чистої води симуляція ідей, а не ідей. Ось ця симуляція і є антиподом академічної гідності. Несправжній науковець (той, хто не має академічної цілісності) лише тимчасово і випадково може мати навіть не академічну гідність (яка потребує визнання інших науковців), а лише її позірність.

Своєю чергою, плагіат та інші викривлення і паплюження академічної гідності перешкоджають утвердженню цілісності науковця, оскільки він перестає бути послідовним як науковець. Не можна, втім, відкидати можливість існування принципово антиакадемічної особистості (хоча й нелегко її уявити), яка є принциповим прихильником плагіату або інших викривлень і заперечень академізму в науці. Така особистість навряд чи знайде хоча б мінімальне визнання серед науковців, визнання вона може здобувати хіба що серед близьких собі за антиакадемічним налаштуванням персонажів — тому тут явними були б проблеми зі збереженням чи здобуттям гідності. Проте така людина тією мірою, якою вона послідовна у своїх негідних вчинках, може зберігати свою специфічну цілісність.

Відповідно і академічна успішність є гарантованою і незаперечною за умови поєднання академічної гідності та академічної цілісності. Звісно, можна собі уявити вченого-самітника, який нехтує публічним і навіть професійним визнанням — на кшталт Григорія Перельмана, який відмовився від Філдсівської (так званої «математичної Нобелівської») премії 2006 року [Найти, 2007]. Але така «успішність» виглядає сумнівною — цей успіх постає як успіх всупереч не лише академічній гідності, але, врешті-решт, і академічній цілісності. Адже той самий Перельман спочатку опублікував результати своїх досліджень у США, прочитав там цикл лекцій (інакше його відкриття не було б належним чином оприлюднено), а потім раптово перестав бути публічною людиною. Це зовсім не відповідає вимогам ціліс-

ності особистості, у будь-якому разі особистості вченого. Тому світ, і академічний світ загалом, і сприйняв цю людину радше як геніального дивака, ніж як геніального вченого. Не може бути вченим людина, яка займається науковими дослідженнями і навіть робить наукові відкриття — але для себе, не оприлюднюючи їх, так би мовити, у режимі схимника чи навіть індійського йога-самітника. Академічною гідністю вченому нехтувати неможливо — це ставить під загрозу і під сумнів його академічну цілісність. Натомість по своїй суті академічна успішність передбачає опертя на таку академічну гідність, засадовою стосовно якої є академічна цілісність. Щойно між ними починається протиставлення — кожна з них зазнає корупції (саморуйнування) і занепаду.

У сфері освіти, яка близька до академічної науки, особливо коли йдеться про освіту вищу, знаходимо аналогічну логіку взаємозв'язку гідності, чесності та успішності, але з деяким її розширенням у зв'язку з особливостями освітньої практики. Так, можна звернутися до ситуації необ'єктивного оцінювання як ситуації приниження гідності обох сторін — як для того, хто отримує неадекватну знанням оцінку, так і для того, хто таку оцінку виставляє. Оцінювання має місце і в науці — як-то рецензування, реферування тощо, втім, або у значно у менших обсягах, або у латентних формах. Натомість у сфері вищої освіти (та й освіти загалом) належне оцінювання — наріжний камінь академічних чеснот.

Лише на перший погляд страждає лише гідність того, хто отримує так звану «занижену» оцінку, кого на іспиті чи на заліку, чи просто під час опитування чи перевірки письмової роботи «утопили». Насправді «завищення» оцінки принижує гідність студента не менш, ніж її «заниження». Адже у обох випадках йдеться про нехтування об'єктивними досягненнями студента, тобто як підстава для оцінювання постають неакадемічні критерії — чиєсь прохання (друзів, колег, родичів тощо), зовнішній тиск (неформальний наказ адміністрації, дзвінок з вищих інстанцій тощо), особиста симпатія чи антипатія з різних причин (політичних, релігійних, етнічних, гендерних тощо), нарешті, елементарні неухильності чи помилка викладача. Понад те, для збереження гідності «завищення» оцінки навіть у перспективі більш небезпечно, ніж її заниження, адже перше, оскільки не сприймається всерйоз як загроза академічності (нагадуючи радше добродушну «змову» між викладачем і студентом), більш непомітно, але неухильно руйнує самі засади академічності в освіті — не лише об'єктивність оцінювання, але й принцип змагальності, коли вищу оцінку ще треба заслужити не лише особисто, але і показавши кращі за своїх колег результати. Якщо ж на прикладі колег виявляється, що менші зусилля у тотожній ситуації нібито дають той самий результат, що й більші зусилля, — то для чого напружуватися і прагнути більшого? Звісно, ці міркування не заперечують неприйнятності «заниження» оцінок, яке по-своєму також шкодить академічності і є нерідко просто огидним. Лише єзуїтська логіка могла би виправдати принцип «На

відмінно знає лише Господь Бог, на добре — викладач, студентам же залишається задовільно і незадовільно».

Також лише на перший погляд страждає гідність саме того, хто отримує необ'єктивну оцінку, чиї досягнення на іспиті, на заліку чи просто під час опитування чи перевірки письмової роботи «недооцінили» або «переоцінили». Насправді гідність викладача страждає за цього не менше, якщо не більше, — адже від його присуду залежить теперішнє і майбутнє самого навчального процесу, збереження загального духу академічності. Викладачеві свою академічну репутацію заробити набагато важче, ніж студентові, і так само набагато легше, ніж студентові, її втратити. Безумовно, викладачеві треба докладати більше зусиль, більше часу, долати більше академічних бар'єрів для здобуття свого академічного статусу. Крім того, вимоги до академічності поведінки викладача також набагато вищі. Можна навіть не брати до уваги розвиненість сучасних персональних електронних записувальних приладів і медіа, які дають змогу миттєво розтиражувати щонайменшу похибку. Досить лише згадати, що викладач перебуває у полі постійної уваги аудиторії, яка є вимогливою, компетентною і досвідченою.

Що стосується цілісності особистості в академічному освітньому середовищі, то головну загрозу їй якраз і складає його висока публічність. Тут легко видаватися, а не бути, театральні ефекти нерідко переважають змістове наповнення. Улюбленим викладачем може бути не найглибший знавець-науковець, так само, як і першим студентом може впродовж тривалого часу бути найбільш активний доповідач, а не більш вдумливий дослідник. Водночас артистизм і публічна активність отримують остаточне визнання саме як завершальна фаза наукових досліджень та препарування їхніх результатів для ведення дискусій. Якщо за артистизмом відсутня риторика, а за риторикою відсутня наукова істина, то вони мало чого варті, причому з кожним разом варті дедалі менше. Навпаки, посилена риторикою наукова істина лише виграє, а посилена особистим артистизмом науково обґрунтована риторика взагалі набуває не лише краси витвору мистецтва, але й сили політичної влади і пафосу літургії. Академічна цілісність викладача і студента таким чином не просто розкриває їхню академічну гідність, а надає їй найвищої успішності.

Громадянські цілісність, гідність та успішність

Таким чином, попри свою специфіку академічні успішність, гідність та цілісність у сфері освіти не суперечать, а розвивають академічні успішність, гідність та цілісність, продуковані наукою. Громадянські ж успішність, гідність та цілісність є, на нашу думку, тим, що цілком може бути, а з початком доби Просвітництва дедалі більшою мірою є подальшим розвитком академічних успішності, гідності та цілісності науки та особливо освіти. Дійсно, дедалі більшою є верства не просто освічених людей, а людей, навчених і вихованих університетською освітою, причому

ці люди, як правило, і формують не лише значну частину суспільних еліт, але й, безумовно, складають переважну частину середнього класу сучасного суспільства.

Щодо теми впливу академічних цінностей на формування цінностей громадянських вже маємо доволі значну кількість наукових досліджень. Лише в Україні наявні праці, присвячені університетові як особливій спільноті (див.: [Добко, 2008; Мінаков, 2008; Пронкевич, 2005; Ромакін, 2008] та ін.), а також праці, присвячені власне значенню цінностей цієї спільноти для вітчизняного суспільства (див.: [Култаєва, 2005; Півнева, 2005; Пролеєв, 2005; Рашидов, 2006; Ромакін, 2006] та ін.). Варто у контексті нашої статті додати, що вітчизняні автори звертають досить багато уваги на проблеми академічної чесності під кутом зору етики і права, корпоративної, політичної та громадянської культури, але вони критично мало уваги приділяють вихідній, базовій проблемі, проблемі цілісності особистості, яка досягається академічними засобами, з одного боку, і, що більш важливо, тієї цілісності, яка є засадовою для академічної ідентичності, власне творить цю ідентичність. Саме цю цілісність досліджував, на нашу думку, Фридрих Ніцше, на перший погляд, настільки далекий від академізму. Безперечно, процедурні питання забезпечення академічних цінностей є надзвичайно важливими і неусувними, і все ж без знання витоків проблеми, без відчуття кінцевого призначення боротьби за академічні цінності ми ризикуємо втратити непомітно не лише самі ці цінності, а й також їхню суспільну значущість.

Проте саме для цілей уточнення громадянських чеснот під кутом чеснот академічних процедурний бік питання виявляється зовсім незайвим. Звикаючи до прозорих і націлених на спільне благо процедур в академічному світі, студенти (як чинні, так і колишні) у житті громадянському якщо не діють автоматично у тому ж стилі, то у будь-якому разі стають значно чутливішими до відхилень від нього у поведінці інших представників громадянського суспільства, особливо представників влади. Не випадково на Заході академічна нечесність у минулому (іноді навіть у далекому минулому) перекреслює політичну кар'єру навіть на найвищому політичному рівні: якщо людина починала життя непорядно, то ніяких гарантій її порядності у подальшому дати вже не можна.

Якими ж виглядають такі громадянські чесноти, як цілісність, гідність та успішність у світлі нашої попередньої аргументації? Цілісність громадянина не може бути гарантовано утверджена без захисту його гідності — визнання співгромадян не просто зміцнює нашу ідентичність, а вперше її утверджує, адже ідентичність особистості латентно завжди складається із сукупності ідентичностей соціальних (на що звертав увагу ще Георг Зимель [Зиммель, 1996]). Тут слід уникати протиставлення одних версій ідентичності особистості іншим як істинних неістинним. Наприклад, саме так цитований нами Августин протиставляв ідентичність особистості, яка належить Місту Божому,

ідентичності особистості, яка належить Місту земному. Тобто гідність одних утверджувалася за рахунок невизнання гідності інших — а це, на нашу думку, сумнівний базис для утвердження цілісності будь-якого гатунку. Цікавим був мій власний досвід переосмислення цього після відповіді Христіоса Янараса на моє запитання, чим є літургія — символом чи взірцем соціальності. Янарас сказав, що літургія якраз і є дійсною соціальністю. Його відповідь прозвучала у тому контексті, що соціальність саме і народжується у такій літургії і поширюється по всьому суспільству — нам видається, що причастя тоді постає не як символ, а як практика і найуніверсальніша соціальна процедура. Причетність до академічного світу також є зразком такої світської «літургії», яка формує витоки дійсної соціальності. Це та соціальність, яку небезпідставно сприймають як соціальну (і зокрема громадянську) успішність, а не просто як одну з можливих соціальних ідентичностей.

Водночас приклад академічних чеснот привертає увагу до того, що соціальна успішність є наслідком обрання стратегії на послідовне виключення всіх фальшивих версій здобуття цілісності та гідності. А для цього, як і у академічних чеснот, у чеснот соціальних, і зокрема громадянських, також має бути своя базова позитивна цінність. Для соціальних чеснот це чесність у прагненні творити спільний з іншими людьми соціальний світ як власний життєсвіт, для чеснот громадянських такий світ набуває конкретики держави та її складових — аж до місцевих громад і сім'ї, як це класично схарактеризував ще Гегель [Гегель, 2000]. Тобто громадянське суспільство у його конкретних втіленнях має стати метою (а не засобом) для наших громадянських вчинків. На цьому шляху особистість якраз і здобуває свою цілісність та гідність. Як показала Революція Гідності, а до цього Помаранчева революція, здобуття власної цілісності і гідності не є справою одного моменту, хоча певні моменти громадянського прозріння і громадянського навернення потрібні і незамінні. Громадянська цілісність навчає нас, що громадянами ми можемо стати лише самотужки (*sapere aude* Горація у Кантовому тлумаченні [Кант, 1966a]), натомість громадянська гідність показує, що одних індивідуальних зусиль замало — на їхній основі потрібне здобуття соціального визнання [Nonnet, 1996]. Громадянська успішність закріплює, на нашу думку, зворотний зв'язок громадянської гідності з громадянською цілісністю, коли перша закріплює останню і надає їй інституційних гарантій. Таким чином, як і у випадку академічних чеснот, громадянські чесноти мають отримувати своє інституційне закріплення і завершення. Однак наголос на чеснотах убезпечує від надмірної формалізації, відчуження від потреб особистості, вихолощення інституцій громадянського суспільства до їхнього перетворення на бюрократичні інстанції, які здатні переважно утискати права особистості, ніж реалізовувати їх. Як у академічній царині, так і у громадянському суспільстві формальний авторитет не спрацьовує, якщо особистість не здатна будь-якої миті виявити у собі належні чесноти — «*Hic Rhodus, hic salta*».

ДЖЕРЕЛА

- Августин Св.* Сповідь. — К.: Основи, 1996. — 319 с.
- Августин Бл.* О Граде Божием. — Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. — 1296 с.
- Бойченко М.И.* Академический статус социальной философии // Личность, общество, право: проблема ценностей и приоритетов. — Магнитогорск: РАНХ и ГС, 2013. — С.21 — 27.
- Гаєр М.* Світ Канта: Біографія. — К.: Юніверс, 2007. — 336 с.
- Гегель Г.* Основы философии права, або Природне право і державознавство. — К.: Юніверс, 2000. — 336 с.
- Добко Т.* Академічна культура як необхідна передумова ефективного управління сучасним університетом в умовах автономії // Дух і літера. — № 19. Спеціальний випуск «Університетська автономія». — К.: Дух і літера, 2008. — С.93 — 102.
- Декарт Р.* Метафізичні розмисли. — К.: Юніверс, 2000. — 304 с.
- Зиммель Г.* Как возможно общество? // Избранное : В 2-х т. — М.: Юрист, 1996. — Т.2. — С.509 — 528.
- Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Сочинения : В 6-ти т. — М.: Мысль, 1966. — Т. 6. — С. 25-37.
- Кант И.* Спор факультетов // Сочинения : В 6-ти т. — М.: Мысль, 1966. — Т. 6. — С. 311–347.
- Козлов С.* Эволюция французской образовательной модели в XIX веке // Отечественные записки. — 2013. — № 4 // <http://www.strana-oz.ru/2013/4/evolyuciya-francuzskoy-obrazovatelnoy-modeli-v-xix-veke>.
- Култаєва М.* Пострадянські та західні етичні норми освіти: компліментарність чи конфлікт інтерпретацій? // Покликання університету : Збірник наукових праць. — К.: РІА «ЯНКО», «ВЕСЕЛКА», 2005. — С. 92–99.
- Кун Т.* Структура наукових революцій. — К.: Port-Royal, 2001. — 228 с.
- Мінаков М.* Діяльність університету: між науковим універсалізмом та українським трайбалізмом // Дух і літера. — № 19. Спеціальний випуск «Університетська автономія». — К.: Дух і літера, 2008. — С. 84-92.
- Найти* Гришу Перельмана. 21.08.2007 / Електронний ресурс. — Режим доступу: <http://www.jerusalem-korczak-home.com/np/memo/np124.html>.
- Ницше Ф.* Черновики и наброски 1869–1873 гг. // Полное собрание сочинений : В 13-ти т. — М.: Культурная революция, 2007. — Т.7 — 720 с.
- Ницше Ф.* Веселая наука // Сочинения : В 2-х т. — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — С. 491–719.
- Півнева Л.* Академічна нечесність та політична культура: порівняльний досвід (Україна — США) // Покликання університету : Збірник наукових праць. — К.: РІА «ЯНКО», «ВЕСЕЛКА», 2005. — С. 105–109
- Пролеєв С.* Культурно-історичне покликання університету // Покликання університету : Збірник наукових праць. — К.: РІА «Янко», «Веселка», 2005. — С. 31–38.
- Пронкевич О.* Кодекс честі чи конфлікт цінностей? // Покликання університету : Збірник наукових праць. — К.: РІА «ЯНКО», «ВЕСЕЛКА», 2005. — С. 110–115.
- Рашидов С.Ф.* Университет как институт формирования ценностей гражданского общества // Наукові праці Донецького національного технічного університету. — 2010. — № 8. — С. 64-79.
- Ромакін В.В.* Академічна етика як передумова верховенства права // Наукові праці Миколаївського гуманітарного університету імені Петра Могили. — Педагогіка. — Т.46. — Вип.33. — Миколаїв: Видання МГУ імені Петра Могили, 2006. — С. 174–179.
- Ромакін В.В.* Досвід університетів США в дослідженнях академічної порядності // Наукові праці Миколаївського гуманітарного університету імені Петра Могили. — Педагогіка. — Т.86. — Вип.73. — Миколаїв, Видання МГУ імені Петра Могили, 2008. — С. 18–23.

Halfon M.S. Integrity. A Philosophical Inquiry. — Philadelphia: Temple University Press, 1989. — 190 p.

Honnet A. The Struggle for Recognition. — Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1996. — 237 p.

Searle J.R. The Campus War: A Sympathetic Look At The University In Agony. — New York: World Pub. Co., 1971. — 256 p.

Михайло Бойченко — доктор філософських наук, професор кафедри філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка, головний науковий співробітник відділу змісту, філософії та прогнозування вищої освіти Інституту вищої освіти НАПН України. Сфера наукових інтересів — соціальна філософія, філософія освіти, філософія політики, теорія соціальних систем.

*Марія
Захарченко*

ДИСКУСІЯ ДЖОНА РОЛЗА ТА ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА: щодо процедуралізму та субстанціалізму в дорадчій моделі демократії

У часи суспільних потрясінь та змін особливо гостро постають проблеми різноманітних політичних теорій. Ті проблеми, про які науковці зазвичай ведуть «абстрактні» розмови на різноманітних конференціях та семінарах, досягають втілення і стають реальними. Підвищується увага до найбільш універсальних міркувань щодо майбутнього людства. Сьогодні наша держава робить черговий цивілізаційний вибір, тому не дивно, що особливої ваги набуває теорія майбутнього державного устрою держави. В пошуках прикладів успішних стратегій ми звертаємось до досвіду світової політичної думки, зокрема до досвіду Західної Європи та Північної Америки. Важливо дослідити, з якими проблемами та труднощами стикаються держави, що взяли курс на демократію. Власне, варто зазначити, що самокритика демократії аж ніяк не засвідчує демократичну неспроможність у розв'язувати ті чи інші політичні проблеми. Самокритика й постійна самоперевірка демократичних засад є рушійною силою розвитку демократії. На мою думку, саме це й робить держави з демократичними устроями більш витривалими щодо різноманітних суспільно-політичних викликів. Отже, ще раз зазначимо, що всі зауваження, висловлені в цій статті, не спрямовані на доказ неспроможності демократії. Вони покликані з метою розвитку демократичних інститутів звернути увагу на проблемні місця сучасних демократичних процесів та демократичної теорії.

© М. ЗАХАРЧЕНКО,
2014

На сьогодні чимало вчених беруть до уваги кризу легітимності в демократичній теорії [Розанвалон, 2009]. Так, П'єр Розанвалон указує на те, що голосування та ухвалення рішення простою більшістю голосів аж ніяк не є підставою для легітимації цього рішення. У такому разі (якщо вважати, що саме голосування надає суспільним рішенням статусу легітимних) відбувається підміна понять. Спосіб ухвалення рішення поплутують з принципом легітимації цього рішення. Голосування та ухвалення законів простою більшістю є лише процедурою, зумовленою емпіричними обмеженнями (як-от кількість людей, що беруть участь у голосуванні) [Розанвалон, 2009: с. 12]. Трохи в іншому аспекті, але за суттю ті самі проблеми бере до уваги Юрген Габермас. Наприклад, у випадку голосування з результатом 51 відсоток проти 49 малоімовірно, що йтиметься про стабільність політичної системи, встановлюваної внаслідок такого голосування. Ті, хто не згодні з рішенням «більшості» змушені в такому разі просто змиритись із протилежною позицією. Таким чином здійснюється ілюзія позірною консенсусу. Насправді ж, особи, що відчувають себе такими, що зазнали поразки, можуть у подальшому стати джерелом реваншистських настроїв та сприймати суспільний лад, що його було встановлено, як несправедливий.

Уже з цього прикладу бачимо, що наріжним каменем для сучасної моделі демократії є питання легітимності та справедливості. Тому можемо вважати показовим той факт, що два провідні мислителі сьогоднішнього часу — Юрген Габермас і Джон Ролз за відправний пункт у своїх розмислах взяли саме ці поняття. Так, у працях «Теорія справедливості» та «Демократичний лібералізм» Джон Ролз ставить за мету продумати умови побудови справедливого суспільного устрою, такого, за якого індивідуальні вміння, властивості та чесноти громадян якнайкраще б поєднувались із загальним процвітанням та стабільністю політичної системи. Водночас Юрген Габермас послідовно проводить роботу з віднайдення та утвердження принципів побудови суспільства, інститути якого функціують у такий спосіб, що кожен громадянин є активним членом спільноти. Тобто йдеться про об'єднання громадян, у якому певною мірою знімається Тьонісова дихотомія спільнота/суспільство. В ідеальному громадянському об'єднанні Габермаса немає розриву між життєсвітом і системою, а інститути у своїх засадах побудовані таким чином, що процедури за своєю сутністю утверджують ідеал раціонального дискурсу між рівноправними членами суспільства.

До всього зазначеного вище варто додати, що Джон Ролз і Юрген Габермас є яскравими представниками мислителів, що обстоюють необхідність деліберативної (дорадчої) моделі демократії. Обидва філософи у своїх працях демонструють потенціал дискусій, діалогів та обговорень для демократичного процесу. Саме апологети дорадчої демократії зробили чималий внесок у подолання кризи демократичної легітимності та віднайдення процедур, шляхом яких можна досягти справедливого рішення. І хоча наразі здається, що обговорення, дискусія та демократія нерозривно пов'язані, так було не

завжди. Зокрема, як зазначає Шанталь Муф, у другій половині двадцятого сторіччя панувала агрегативна модель демократії. Її автором вона називає Йозефа Шумпетера і стверджує, що саме йому належить головна заслуга з утвердження цього типу демократії. Ключову роль в агрегативній моделі демократії відіграють політичні партії, на перший план виходить плюралізм думок та множинність позицій. Шанталь Муф стверджує, що саме пануванню агрегативної моделі демократії ми завдячуємо сьогоднішньою кризою легітимності демократичних процедур. Відтак, представники дорадчої моделі демократії прагнули відновити роль і вагу консенсусу та подолати тим самим розвиток індивідуалістичних теорій, які вступали в суперечність з ідеєю спільного існування людей у суспільстві [Mouffe, 1999: p. 746].

У цьому сенсі завдання та цілі, що їх собі ставлять Юрген Габермас та Джон Ролз, є багато в чому суміжними. Якщо говорити термінами Шанталь Муф, обидва автори стикаються з парадоксом демократичної теорії. Тобто намагаються поєднати цінності лібералізму і демократії. Мається на увазі, що основною проблемою в творчості обох мислителів є проблема збереження індивідуальних прав і свобод, що їх обстоює лібералізм (тобто прав і свобод, що стосуються окремої людини) із демократичними ідеалами суспільного співіснування та певної народної волі, що дістає своє вираження через голосування громадян на виборах. Тобто як Ролз, так і Габермас твердять про можливість певного консенсусу, який би не обмежувався консенсусом стосовно самих процедур ухвалення рішення, а був у певний спосіб інкорпорований у ці процедури. Знову ж таки, повертаючись до термінології Шанталь Муф, зазначу, що йдеться про певний моральний консенсус. Про консенсус, який не відкидає множини життєвих стратегій, плюралізму цінностей, але водночас дає надію на те, що суспільне взаємопорозуміння не є простим механічним погодженням меншості з волею більшості.

Аналізуючи сказане вище, можна помітити, що вимальовується дихотомія між проблемою справедливих процедур як основою для легітимності політичних процесів і питанням про те, що вважати справедливим. Дорадча демократія за своєю суттю завжди приречена давати відповідь на питання про те, що в цьому контексті набуває більшої ваги. Зазначмо, що йдеться не про просте протиставлення процедурного та субстанціалістського підходів. Взаємовідношення між процедуралізмом та субстанціалізмом в дорадчій демократії є набагато складнішими. Ані Юрген Габермас, ані Джон Ролз не говорять про те, що хтось із них може уникнути елементів процедуралізму чи субстанціалізму. Втім, навіть побіжного погляду на обидві концепції достатньо для того, щоб побачити акцент саме на принципах функціонування суспільства в теорії Джона Ролза і на процедурному підході в дискурсивній етиці Юргена Габермаса. Принагідно зауважу, що концепції Джона Ролза та Юргена Габермаса є взірцевими для всієї теорії дорадчої демократії. Вони дістали продовження в розвідках з деліберативної моделі демократії Джошуа Коена, який вважає себе послідовником Джона Ролза,

та Сейли Бенабіб, яка називає себе ученицею Юргена Габермаса. Суперечка між Ролзом та Габермасом цікава насамперед не відповіддю на запитання, що ж усе ж таки важливіше — принципи чи процедури, а тими проблемами, які вони в цій суперечці порушили, тими завданнями, які вони окреслили для дорадчої демократії, та увагою громадськості, яку їм вдалося привернути до проблем демократичної легітимності та справедливості.

Можна говорити про те, що, одного разу назвавши свій підхід процедурним на противагу Ролзовому субстанціалізму, Габермас у подальших працях імпліцитно також сперечається з Ролзом. In principle те саме можна сказати і про Ролза. Так, Юрген Габермас у статті «Примирення шляхом публічного застосування розуму» [Habermas, 1995] проводить детальний розгляд теорії Джона Ролза. Натомість Ролз відповідає Габермасові у статті «Політичний лібералізм: відповідь Юргену Габермасу» [Rawls, 1995]. Звернімось до відмінностей загальних настанов Ролза і Габермаса, які можемо віднайти в їхніх працях.

Отже, у своїх розвідках Юрген Габермас прагне віднайти універсальні принципи людської взаємодії. Його метою є пошук таких засад, які б за своєю значущістю перевищували партикулярні культурні норми й цінності та стверджували (бодай гіпотетичну) можливість людського взаємопорозуміння. Продовжуючи кантівську традицію, Габермас запитує про універсальні можливості людського взаємопорозуміння. Від найдавніших праць, таких як «Пізнання та інтерес», через «Теорію комунікативної дії» до «Постметафізичного мислення» філософ у різних модифікаціях запитує: Як можлива людська комунікація? Які умови, принципи та можливості лежать у її підґрунті? Для Габермаса саме в комунікації, в комунікативній раціональності можна віднайти гарантію можливості людського взаємопорозуміння. Саме в комунікації поєднується універсальне й одиничне. Від природи всі люди наділені розумом та мовою, а отже, по-перше, мають доступ до мови як дечого універсального, певного набору правил, що приймається індивідом, а по-друге, володіють мовленням, тобто можуть ці правила публічно застосовувати в ситуації. Отже, комунікативна раціональність, за Габермасом, є тим, що імпліцитно супроводжує будь-яку комунікативну дію. Варто зазначити, що, по-перше, Габермас постійно акцентує свою увагу на практичному аспекті комунікативної дії, а по-друге, особливу роль тут відіграє публічність. Власне, вже тут можемо зустріти перші відмінності в підходах Габермаса і Ролза. Так, в концепції представника Франкфуртської школи публічне застосування розуму відбувається через «публічну сферу». Йдеться, передусім про неінституціалізовані форми взаємодії, такі як дебати, спілкування через засоби медіа, університетські семінари тощо. Для представника Франкфуртської школи такі форми комунікативної взаємодії є запорукою формування політичної автономії суб'єкта. Саме вони, на думку Габермаса, відіграють надзвичайно важливу роль у формуванні політичної волі громадян, здатності до аналітичного мислення.

На відміну від Габермасового, Ролзове розуміння публічного застосування розуму обмежується такими формами взаємодії, як участь у політичних кампаніях, адміністративних справах, голосуванні. Ролз зазначає, що громадяни мають шукати шляхів вираження своїх політичних уподобань через участь у політичних інститутах, які вже наявні в суспільстві. Йдеться про те, що відбувається, так би мовити, поділ праці. Існують політичні партії, які функціують як незалежні раціональні егоїстичні агенти. З іншого боку, є громадяни, які є моральними суб'єктами і в процесі політичної взаємодії через партії зреалізують свої цінності та ідеали. З цього приводу Томас МакКарті, критикуючи позицію Габермаса, зазначає, що його концепція є більш формальною та абстрактною. Надмірна увага до неінституційних форм публічного може спричинити неконструктивну взаємодію громадян і представників влади. На думку науковця, існує загроза, що неінституційні форми публічності цілковито перетворяться на засоби вираження невдоволеності громадян. В цьому сенсі позиція Ролза видається більш конструктивною. Такою, що спонукає громадян до позитивної взаємодії із представниками влади: «[Ролзівська концепція] включає громадянський обов'язок, в якому громадяни бачать себе як неодмінних учасників публічного використання розуму в публічних дискусіях щодо фундаментальних рис “справедливості”. Будучи “розумними” в Ролзовому сенсі використання терміна, вони “апелюють” до своїх загальних уявлень про правду, але намагаються продемонструвати, в яких аспектах їхня політична позиція може бути підтримана політичними цінностями» [McCarthy, 1994: р. 51]. Однак зауважу, що, на мою думку, позиція Габермаса тут є дещо сильнішою. Критикуючи Ролзову дихотомію, філософ бере до уваги те, що моральна нейтральність партій жодним чином не суміщається з їхньою функцією — виражати інтереси та цінності індивідів, які є моральними особами. Яким чином морально нейтральні утворення можуть репрезентувати те, до чого самі виявляються нечутливими? [Habermas, 1995: р. 113]. Пізніше Ролз дещо пом'якшить цю дихотомію, але все ж таки зазначу, що, на мій погляд, критика Юргена Габермаса є досить влучною. До того ж Габермас піддає сумніву очікування, що раціональна егоїстична партія буде здатна визнати зовнішню позицію раціонально, якщо та суперечитиме її інтересам.

Логічним продовженням попередньої тези є твердження про те, що для Габермаса вирішальної ваги набуває перспектива учасника комунікативного процесу. Так, на відміну від Гани Арендт, Габермас відмовляється від теорії «позиції незацікавленого спостерігача» і стверджує, що лише перспектива учасника комунікативної дії може давати право висловлювати судження щодо її справедливості.

У «Теорії справедливості» Ролз описує ситуацію природного початкового стану, «первинної ситуації», в яку ми потрапляємо, здійснивши мисленнєвий експеримент під назвою «завіса незнання». Йдеться про те, що коли ми встановлюємо умови суспільного договору, бажано, щоб його

учасники не знали своїх первинних даних, що дає можливість громадянам абстрагуватися від умов свого життя. Таким чином досягається об'єктивна та неупереджена точка зору щодо засадових принципів устрою.

Саме проти такого підходу виступає Габермас. Він вважає, що «завіса незнання» позбавляє моральних акторів інформації, яка є ключовою при ухваленні морального рішення. Філософ робить наголос на тому, що, якби Ролз звільнився від субстанційних елементів у процедурах практичного розуму, йому вдалося б уникнути цих труднощів. На думку Габермаса, «завіса незнання» монологізує етичну перспективу дієвця, тоді як етика дискурсу, навпаки, покладає в основу розмаїття індивідуальних етичних перспектив [Habermas, 1995: p. 127].

Важливим пунктом критики Габермаса в цьому контексті є критика перевірки теорії на її універсальність, тобто відповіді на питання, чи є теорія ціннісно нейтральною. Таку перевірку Ролз здійснює після першого етапу встановлення принципів функціонування справедливого суспільства. На думку Габермаса, саме це внеможливорює здійснення об'єктивного контролю за ціннісною нейтральністю. Він не може бути здійсненим внутрішньотеоретично. Натомість у Ролза контроль за цими процесами відбувається із перспектив уже затвердженого принципу справедливості.

Ролз зазначає, що відмінності між його і Габермасівським підходами вкорінені в різному розумінні поняття «політичне». Політичне для Ролза є ареною теорій права та справедливості [Rawls, 1995: p. 133]. Також Ролз стверджує, що й самому Габермасові не вдається уникнути субстанціалізму. Адже моральний агент у його розумінні в момент ухвалення рішення є людською істотою з елементами релігійних та метафізичних настанов. Навіть його ідеальна мовна ситуація та ставлення до інших як до рівних потребує позатеоретичного обґрунтування. Пізніше, в бесідах з Йозефом Ратцингером сам Габермас візьме це до уваги, визнаючи, що мотивація до раціональної дії є позараціональною.

Габермас стверджує, що Ролз ставить основоположні ліберальні права вище за принципи демократичної легітимності. Повертаючись до початку статті, слід зауважити, що, на мою думку, Ролз, так само як і Габермас, переважну увагу приділяє саме проблемі обґрунтування демократичної легітимності як такої, що є засадничою для деліберативної моделі демократії. Так само, як і Ролза, Габермаса не задовольняє легітимність рішення, що досягається простою більшістю голосів. У цьому сенсі Ролз і Габермас є субстанціалістами, тому що вони відкидають принцип більшості в пошуках принципу, що був би достатнім для обґрунтування легітимності того чи іншого рішення. Різні підходи до цього питання зумовлені різним розумінням поняття справедливості. Так, для Ролза справедливість є певним благом, чимось таким, що може бути «упредметненим» в політичному процесі та політичних інститутах. Натомість для Габермаса справедливість є не цінністю, а полем значимості, тим, що надає значущості. З іншого боку, варто

завважити, що Ролз, так само, як і Габермас, є процедуралістом у тому сенсі, що прагне уникнути оцінки політичного устрою в перспективі певного Блага, раз і назавжди встановленого.

ДЖЕРЕЛА

- Розанвалон П.* Демократична легітимність. Безсторонність, рефлексивність, наближеність : пер. с фр. / П'єр Розанвалон ; пер. Є.Т. Марічев ; ред., передмова Валентина Омеляничка . — Київ : ВД «Києво-Могилянська академія», 2009.
- Ролз Дж.* Теорія справедливості / Д. Ролз ; пер. О. Мокровольський. — К. : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2001.
- Habermas J.* Faktizität und Geltung. — Frankfurt am Main, 1992.
- Habermas J.* Reconciliation through the public use of Reason: Remarks on John Rawls' political liberalism // The Journal of philosophy. — 1995 (Mar.). — Vol. 92, №3. — P. 109–131.
- McCarthy Th.* Kantian constructivism and reconstructivism: Rawls and Habermas in dialogue // Ethics. — 1994 (Oct.). — Vol. 105, № 1. — P. 44–63.
- Mouffe C.* 'Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?' // Social Research. — 1999. — Vol. 66, № 3. — P. 745–758.
- Rawls J.* Political liberalism: reply to Habermas // The Journal of philosophy. — 1995 (Mar.). — Vol. 92, № 3. — P. 132–180.

Марія Захарченко — аспірантка кафедри філософії КНУ імені Тараса Шевченка. Наукові інтереси — сучасна політична теорія, комунікативна етика Юргена Габермаса, проблема демократичної легітимності, деліберативна модель демократії.

Olena Sirtsova

Anaxagoras of Clazomene and the “Fabula de Tantalos” of Gregorius Skovoroda

The closeness in time of “Fabula de Tantalos” with the other ironic Fabula, dedicated to Thales, confirms the particular interest of early Skovoroda to the images and destinies of the pre-Socratic philosophers and his undoubtful acquaintance with the antic testimonies about them. In the “Fabula de Tantalos” Skovoroda presents his poetic interpretation of that particular version of the old myth about Tantalos, which is conserved in “Orest” by Euripides (whose teacher was Anaxagoras), in Scholia on the I Olympic ode of Pindar and in “Vitae philosophorum” by Diogen Laertius. It allows us to put forward a hypothesis that under the mentioned great rock, which was hanging over the head of Tantalos just when he was at the celestial banquet of the gods, Skovoroda meant the Sun, explained by Anaxagoras of Clazomene as the incandescent masse (ὁ μύδρος) equal to the island of Peloponnese. For such ideas Anaxagoras was condemned by the court of Athens and exiled, while according to other testimonies the first among the physiologoi, who presented the same knowledge, was Tantalos. It permits supposing that the special punishment by the fear of the Sun-rock in the sky over the head of Tantalos could be prescribed to him just for the similar to Anaxagoras attempt of revelation of the divine knowledge about the mysteries of cosmos.

Keywords: Anaxagoras, Tantalos, Skovoroda, Thales, pre-Socratics

Maria Kashuba

Skovoroda’s interpretation of the moral teachings of Cicero and Plutarch

In the letter to colonel S.I. Teviashov, which accompanied his free translation of Marcus Tullius Cicero’s (stoic philosopher of the 1st century B. C.) work “On Old Age” Skovoroda puts the stoic conception of happiness in the context of his own conception of heart, stating, that “the life is such as the heart”, and the heart is “the precise man in man” and “the essence and head of the man according to the Bible”. The speech of old Cato in Cicero’s work Skovoroda represents as “the portrait of the high feelings of the hearts”, thanks to which Cato refutes the four reproaches to the old age (such as impediments in deeds, weakening, privation of pleasures and the approach to the death). In the same free manner Skovoroda retells the work of Greek moralist of the 1st century A. D. Plutarch “On the tranquillity of the Soul”, renamed by him as «Interpretation of Plutarch on the Peace of Heart», announcing, that he had taken “only the essence of the grapes redressing the pre-Christian wisdom in Christian clothes” as concerned in particular the Platonic relation to the death.

Keywords: Skovoroda, Cicero, Plutarch, stoic philosophy

Victor Chernyshov

Gregory Skovoroda as a reader of Severinus Boëthius's "De consolazione philosophiae"

Among problems that arise during study of Gregory Skovoroda's life and works, there is problem of sources, which is one of a primordial importance. It is fact well known enough that in his works and letters Gregory Skovoroda mentioned very few authors who had been sources of inspiration to him. Therefore, one of the main tasks for those who study life and works of the Ukrainian philosopher is to discover his sources, analyzing his connections to those authors that he mentioned throughout his works and the correspondence. One of these episodic mentions in Skovoroda's letters is the mention of Boethius — poet, writer, politician, philosopher, and theologian of the Early Middle Ages. The comparative study of both the text of Boethius's "De concolatione" and Gregory Skovoroda's works reveals a startling similarity of these images and symbols, concepts and ideas, conceptual, methodological and compositional approaches. Sometimes there are even almost textual allusions, which make an impression of though not literal and completely precise but almost quotations or a loose translation of that had sometimes been memorized before, learnt by heart. Thus it is to admit that Gregory Skovoroda made a good acquaintance with the Boethius's 'golden volume' yet during doing his studies in the Kiev Mohyla Academy, having cherished the love for this book throughout his life.

Keywords: Boethius, Christian philosophy, consolation, Skovoroda, medieval philosophy, theology, Ukrainian philosophy

Leonid Ushkalov

Skovoroda and Byzantine theology

The article examines the tradition of Byzantine theology in Gregory Skovoroda's works. The author analyzes direct links of Ukrainian philosopher's works with the relevant texts of Byzantine theologians. Such references (quotations, allusions and reminiscences) in his omnibus edition are 23. If we compare this number with the number of Ukrainian philosopher's references to the Bible (6993), we can confidently say that Skovoroda admitted a single source of revelation, and it was the Bible, clearly assigning a sacred tradition the secondary role. Nevertheless, the Ukrainian philosopher turns to the experience of Byzantine theology, developing issues of biblical hermeneutics, asceticism, the nature of evil, theodicy or concepts such as "peace", "rough equality", "two wills" in a person and so on. During the development of these issues Skovoroda refers to the works by Basil of Caesarea, John Chrysostom, Gregory of Nazianzus, Evagrius Ponticus, John of Damascus, Maximus the Confessor, Isidore of Pelusium, Nilus of Sinai, John Moschus and Sophronius of Jerusalem.

Keywords: Skovoroda, asceticism, hermeneutics, theology, patristic, theodicy

Maria Gracia Bartolini

**Skovoroda's text "Ubuždešsja, viděša slavu ego":
biblical quotations and patristical homiletics tradition
as an indication of its rhetorical function**

Skovoroda's text "Ubuždešsja, viděša slavu ego" [hereafter UV] was published for the first time in 1894 in the collection of Skovoroda's works edited by Dmytro Bahalij, who defined them as an introduction to the Catechism classes held by the writer at Kharkiv College. UV bears no date, but its graphic, morphological and phonetic features can place it between the late 1750's — early 1760's. After a comprehensive linguistic revision, UV was included in Skovoroda's last work "Dialog, imja emu Potop zmiin" (1791) as its concluding section ("O Preobraženii").

Although its rhetorical function remains open to discussion, in our paper we demonstrate that the liturgical function of its biblical quotations suggests that it might have been conceived as a catechetical instruction on the liturgical feast of the Transfiguration. We will also attempt a comparative analysis of the biblical quotations incorporated within UV and those featured in the Byzantine sermons dedicated to the feast of the Transfiguration (John Chrysostomus, John of Damascus, Andrew of Crete, Gregorius Palamas).

Keywords: biblical quotations, transfiguration, liturgy, Byzantine homiletics

Yurii Chornomorets

The Christian Platonism of Gregory Skovoroda

The paper presents a new interpretation of Skovoroda's philosophy as a special kind of Christian Platonism. Christian Platonism of Skovoroda is the result of the meeting of "natural Platonism" of philosopher's personal outlook with theoretical and methodological findings of Platonists and Neoplatonists from amongst of thinkers of Greek patristics (Origen, St. Maximus the Confessor). Main features are conditioned by his personal feeling of the ideal in reality and reflection over intuitive disposition to the ideal in the will.

Keywords: Skovoroda, Christian Platonism, Neoplatonism, intellectual intuition, volitional intuition, life world

Vitalii Shevchenko

Gregory Skovoroda and the prefigural exegesis of Bible

The Holy Scripture, the God and the eternal constituted the dominant of Skovoroda's thinking about the essential and the profane, the good and the evil, life and death. To overcome the difficulties of interpretation of the Biblical texts the thinker chose such method of hermeneutics of the Holy Scripture as the symbolical allegoric way of interpretation. Pointing to "figurative" discrepancy between the descriptions of the Bible and the laws of "blessed nature", Skovoroda differentiated the eternal Word of the God and its distorted sense, the visible and the invisible, the rational and the absurd, the historical and the allegorical, the external and the internal, in other words he saw in the Bible on the one hand, the book of the texts which were not understood in adequate way and on the other hand, the sacred Word inspired by God.

Keywords: Bible, Skovoroda, symbolical and allegorical interpretation, prefigural exegesis

Mykhailo Boychenko

Dignity, integrity and success: academic and civic virtues

This article examines the nature of dignity, integrity and success as academic virtues and relevance of this analysis for understanding the civic virtues. The author investigates interdependence of integrity, dignity and success as virtues. He reveals the key role of the concept of academic honesty — both for understanding the academic life world and to develop a modern civil society.

Keywords: academic character, integrity, dignity, success, civil society, identity, virtues, values

Maria Zakharchenko

**Dispute between John Rawls and Jürgen Habermas:
about proceduralism and substantialism within the deliberative democracy model**

The author compares Jürgen Habermas' and John Rawls' theories on the ground of their views concerning deliberative democracy. Habermas' point may be distinguished as procedural theory meanwhile Rawls' works can be analyzed as an example of substantialism. Rawls in his "Theory of justice" analyzes substantive elements of nowadays society, naming justice as the basic one, whereas Habermas stresses on the importance of procedural aspect of fair decision.

To clarify the main differences between Habermas' and Rawls' theories the author discovers their views on the concept of public sphere. Admitting the importance of unofficial elements in public sphere, Habermas is convinced in their importance for civic society. Unlike Habermas, Rawls excludes these elements from democratic procedures.

The article also presents Habermas' critic on the Rawls' concept "veil of ignorance".

The main thesis which is put forward in the article is that differences between Rawls' and Habermas' positions are due to different understanding of the concept of justice. A key idea is that Habermas understands justice as the space of normativity, as something entirely relating to legitimacy.

Keywords: deliberative democracy, public sphere, substantialism, proceduralism, democratic legitimacy, principle of justice

ВИМОГИ ДО АВТОРІВ

- Редакція приймає матеріали у вигляді машинописних або роздрукованих текстів (2 примірники, через 1,5—2 інтервали, кг 12—14) та в електронній версії, записаній на дискеті чи інших зйомних носіях (із роздруківкою) або надісланій електронною поштою на адресу редакції (електронний документ у форматі MS Word-97—2000 без позиціювання та переносів, шрифт — Times New Roman, за винятком символічних шрифтів у формулах).
 - Необхідно подати україномовну та англomовну анотацію статті із викладом головних методологічних і методичних засад дослідження, його результатів та висновків (обсяг — близько 0,7 стандартної машинописної сторінки, або 1200 знаків), а також зазначити дисципліну, до якої належить стаття, й навести ключові слова українською та англійською мовами.
 - Прізвище, ім'я, по батькові, контактний телефон та email автора, а також відомості про його місце роботи (з повною адресою), посаду, науковий ступінь і сферу дослідницьких інтересів слід подати на супровідній сторінці, де слід навести також ім'я та прізвище автора латиницею (за наявними документами, наприклад, за закордонним паспортом).
 - Бібліографічні відомості належить подавати наприкінці статті у вигляді списку літератури за абеткою (спочатку джерела, надруковані кирилицею, потім — латиницею, решту іншомовних джерел — у латинській транслітерації). Посилання на джерела слід наводити у тексті в дужках за міжнародними стандартами (напр.: [Бурбаки, 1978: т.1, с.1]), а коментарі — у посторінкових виносках із послідовною нумерацією.
 - До цитат, що їх переклав автор, слід додати відповідні фрагменти мовою оригіналу.
 - Якщо стаття містить ілюстраційний матеріал (таблиці, графіки, діаграми, рисунки тощо), кожен такий матеріал має бути поданий із відповідним підписом в електронному вигляді: таблиці, графіки та діаграми — у форматах Excel, рисунки — у форматах CorelDraw чи Adobe Illustrator (імпортовані у Word ілюстрації не придатні для подальшої роботи).
 - Редакція рукописи не рецензує і не повертає. Експертиза редакційної колегії має суто внутрішньоредакційне призначення.
 - Автор не має права передавати в інші видання прийняті редакцією та ухвалені редколегією до друку матеріали.
 - Статті за підписами авторів висловлюють їхні погляди, які можуть не збігатися з позицією редакційної колегії.
 - Редакція має право скорочувати статті та робити літературне редагування.
 - Надання матеріалів редакції часопису передбачає згоду на публікацію в друкованому вигляді у часописі та в електронній версії на сайті часопису, а також у виданнях, з якими редакція укладає відповідні угоди.
-