

Omnia praetereunt, sed Amor post omnia durat.
Omnia praetereunt, haud Deus, haud et Amor.

Gregorius Skowroda

Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України
Інститут літератури імені Т. Г. Шевченка НАН України

Античний ерос в інтерпретації Сковороди:
філософські контексти та культурні відгомони.

Матеріали III Міжнародного Сковородинського колоквиуму,
Київ, 11–12 червня 2015 року

Харків 2018
Видавництво «Майдан»

Віктор Чернишов

РОЗП'ЯТИЙ ЕРОС ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

«Не любить світу, ні того, що у світі.

Коли хтось любить світ, в того немає

любви Отця; (...) А світ проминає, і його

пожадливість; той же, хто чинить волю

Богу перебуває повіки» (1 Йо. 2, 15, 17).

«Ο ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται...»⁵⁹

[Ignatius Antiocheni, 1894: col. 693–694].

«Мір лавил мене, но не поймав...»

[Сковорода, 2011: с. 1373].

Життя людини має енігматичний характер дуже часто навіть для самої людини, тим більше життя іншої людини, а тим більше філософа — глибока таємниця, загадка, котру не просто розгадати. А тому, перед істориком філософії, котрий прагне дослідити процес становлення системи ідей того чи іншого мислителя стоїть завдання надзвичайної складності: перш за все, йому потрібно пояснити фундаментальне питання — питання про сенс людського життя. Звичайно, мова йде не про сенс людського життя взагалі і для всіх людей, а про те, у який спосіб бачив сенс власного життя досліджуваний філософ, до чого він прагнув. Тільки з цих позицій, здається, можна дійсно зрозуміти і подати адекватну інтерпретацію, як фактам життя, так і творчій спадщині мислителя.

Дослідження життя та творчої спадщини Г. Сковороди є одним із пріоритетних напрямків вітчизняної історико-філософської науки. Г. Сковорода є знаковою постаттю у духовному світі українства, поруч із фігурою Т. Шевченка, він користується безумовним духовним авторитетом, а тому можна припустити, що від того наскільки адекватно будуть дослід-

жені, інтерпретовані та сприйняті його життя та вчення багато в чому буде залежати і той шлях у майбутнє, котре торує собі українська нація. Проте, ще й досі постать Г. Сковороди, а щонайбільше внутрішні мотиви та причини його творчості лишаються значною мірою *terra incognita*. Розглядаючи — навіть більш-менш ґрунтовно — різні аспекти життя та вчення Г. Сковороди, дослідники далеко не завжди переймаються питанням щодо висхідних принципів його філософії. Ще менш дослідженим видається зв'язок між ключовими фактами духовної біографії Г. Сковороди та його філософською діяльністю. Між тим, без прояснення цього фундаментального зв'язку, далеко не завжди вдається збагнути решту пунктів науки Г. Сковороди.

З огляду на сказане, метою даної праці є встановити зв'язок між ключовими фактами духовної біографії Г. Сковороди та початковим етапом його філософської діяльності. Для цього, на нашу думку, перш за все, потрібно дослідити зміни у духовній біографії українського мислителя; а також, по-друге, як ці зміни у духовній біографії Г. Сковороди відобразились у текстах його праць.

1. У пошуках себе: духовна біографія Г. Сковороди

«Григорій, сын Савы, Сковорода родился в Малой России, Киевскаго намѣстничества, Лубенской округи, в селѣ Чернухах, в 1722 году...» [Ковалинський, 2011: с. 1343] — так розпочинається (можливо, єдина достовірна) розповідь про життя Г. Сковороди, що належить перу його учня та близького друга М. Ковалинського. Проте, так само як плотське життя людини бере відлік від її тілесного народження, так само і духовне життя має свій початок. Таким початком власного духовного життя, сам Сковорода вважав сон у с. Каврай, в ніч з 23 на 24 листопада 1758 року, про що зберглося його безпосереднє свідчення [див.: Сковорода, 2011: с. 1158–1159; 1337–1339; 1349–1350]. У своєму листі від 22 листопада 1763 року, адресованому

⁵⁹ «Мое розп'яте кохання...» — пер. з грецької тут і далі мій — ВЧ.

М. Ковальському Сковорода писав: «In lucem me nocte parens has edidit olim, / Has coepi vitae prima elementa puer. / Altera nox post orta fuit, qua, Christe Deus mi, / In me natus erat Spiritus ille tuus. / Nam mea frustra genitrix enixa fuit, ni / TU genuisses me, o lux mea, vita mea!»⁶⁰ [Сковорода, 2011: с. 1158].

У своїй книзі «*Григорій Сковорода: філософія свободи*» М. Попович характеризує цей сон як «кошмарне видіння із сумішшю еротики і смерті» [Попович, 2007: с. 89], що «більше схожий на галюцинацію чи маячню» [Там само]. Втім, на нашу думку, цей сон був результатом глибокого й тривалого внутрішнього процесу, котрий відбувався у душі Сковороди — процесу пошуку сенсу власного життя, власного поклонання, власного місця у світі. Сковорода відчував глибинне внутрішнє збентеження, стурбованість, породжені тривалими і (як, вірогідно, йому тоді здавалося) безрезультатними пошуками власного призначення. Йому щойно виповнилося тридцять шість років (22 листопада). Народжений у козацько-селянському середовищі Гетьманщини, він встиг вже випробувати себе як студент Києво-Могилянської академії, півчій придворної капели у Петербурзі, як домової церкви при Російській дипломатичній місії в Угорщині, вчитель поетики у Переяславськیم колегіумі, нарешті, був домішним учителем у дідачів Томар, проте, здається, у жодному з цих станів Сковорода не почувався достатньо комфортно.

У цьому сні Г. Сковороді ввижалося, що він розглядає «различныя охоты житія человеческого по разным мѣстам» [Сковорода, 2011: с. 1348]. Ці «охоти» є не чим іншим, як найбільш загальними можливими типами життя: придворне життя, обивательське життя та життя священнослужителя. Жоден з цих загальних типів не припав Г. Сковороді до душі, хоча священницьке поклонання і знайшло певний відгук у його серці, за його власним свідченням, він «чувствовав внутрішньо сладчайшеє удовольствіє, котораго изобразить не могу» [Там само],

⁶⁰ «Колись у цю ніч привела мене мати на світ. / Цієї-бо ночі подав я і перші ознаки життя. / А другої ночі, о Христе, мій Боже, / В мені народився твій Дух Пресвятий, / Бо марно би мати моя народила мене, / Якби не родив мене Ти, о світло моє, о життя! [Сковорода, 2011: с. 1158–1159]

проте, розуміння (чи радше відчуття) того, що «однако и тут человеческими пороками осквернено» [Там само], відштовхнуло його і від цієї «охоти».

Це сновидіння викликало у Г. Сковороди відчуття духовної насолоди, змішаної зі страхом: «Сей сон не меньше усладила меня, как и устрасила» [Сковорода, 2011: с. 1349] — розповідав Г. Сковорода, а отже, можна сказати, що духовна біографія Сковороди починається з відчуття духовної насолоди, змішаної із страхом. Г. Сковорода зрозумів, що ці «охоти житія человеческого» між котрими він так довго й безуспішно намагався обирати — знайти власний шлях, прояснити власне поклонання, — є лише приманками, принадами, котрими «світ» ловить людей, збиваючи їх на манівці, відволікаючи від справжньої і істинної мети. Проте, що це за істинна мета, Г. Сковорода ще не міг збагнути — її відкрити було ще попереду. Але тепер він досить точно знав чого він робити не буде, втім, що ж йому робити? Він вирішив шукати істину.

Здається, що у житті Г. Сковороди цей сон відіграв роль подібну до тієї, котру відіграла у житті Б. Паскаля подія 23 листопада 1654 року (за Григоріанським календарем) й котре відоме як «друге навернення», в результаті якого Б. Паскаль, попри до того як у подальшому Г. Сковорода, твердо вирішив полишити світське життя, присвятивши себе повністю духовному життю та релігійно-філософським пошукам — пошукам Бога. Можливо саме після цієї події Г. Сковорода почав з особливою уважністю пильнувати свій власний внутрішній світ й у ньому розвинулася та глибока схильність до або, краще навіть сказати, потреба у інтроспекції, котру відзначають більшість дослідників його життя та творчості.

Можливо, саме тоді, після цього сну Г. Сковорода вперше відчув наполегливі внутрішні спонукання, котрі він називав «спонуканнями духу» (це не може не нагадати історію з сократівським даймоном). Яка була природа цього духу і те, як сам Сковорода її собі уявляв не до кінця зрозуміло, проте, він вірив, що цей дух скеровує його до узгодження його життя із волею Божою. Всі подальші події життя Г. Сковороди М. Ковалин-

ський сприймає як відповідь учителя на ці «спонукання духу», з якими він намагається узгоджувати (й узгоджує) власне життя. Можливо, саме після цієї події Г. Сковорода засвоїв собі ті життєві звички, котрі, як відомо, зберігав до кінця життя: «Он одбався пристойно, не просто; пищу ім'ял состоящую из зел'їй, плодов и молочных приправ; употреблял оную ввечеру по захожденїи солнца; мяса и рыбы не вкушал не по суетв'їрю, но по внутреннему своему расположенію; для сна отд'ялял от времени своего не бол'е четырех часов в сутки; вставал до зари и, когда позволяла погода, всегда ходил п'шком за город прогуливался на чистой воздух и в сады; всегда весел, бодр, легок, подвижен, воздержен, ц'ломудр, вс'м доволен, благодушествующ, унижен пред вс'ми, словохотен, гд'я не принужден говорить; из всего выводящїй нравоученіе; почтителен ко всякому состоянїю людей; пос'щал больных; ут'шал печальных; разд'ялял посл'днее с неимущими; выбирал и любил друзей по сердцу их; им'ял набожество без суетв'їря, ученость без киченія, обхожденіе без лести» [Сковорода, 2011: с. 1350]. До речі, творити Г. Сковорода, згідно життєпису М. Ковалинського, по-чав теж безпосередньо після цієї події «Григорій, — говорить М. Ковалинський, — наповнявся живими чувствами истинн, изображал то пером в сочиненїях простых, но сильных» [Там само]. Тобто, саме з листопада 1758 року потрібно вести відлік літературної діяльності Сковороди.

Отже, можна сказати, що каврайський сон 1758 року, маркує початок нового періоду у житті Г. Сковороди, котрий безпосередньо приведе українського мислителя до головних відкриттів його життя, тій меті, до якої він так наполегливо, хоча, можливо, й не завжди усвідомлено прагнув. Це був період надзвичайно інтенсивних духовних зусиль, духовного пошуку відповідей на насущні питання та внутрішні запити духу — *період самопізнання* (забарвлений у естетико-поетичні тони), котрий врешті респт, відкрив Г. Сковороді двері до Богопізнання⁶¹.

⁶¹ Пам'ятниками цього періоду творчості є релігійно-поетична збірка «Сад Божественних пісень», а також перші діалоги — «Наркісс, или о том: Познай себя», «Асхань, о познании самого себя» та деякі ін.

Вірогідно влітку 1761 року, у житті Г. Сковороди відбувається знаменна подія — знайомство з юним М. Ковалинським, котрий до останніх днів земного життя мислителя залипиться його відданим другом, а після завершення його земного шляху напише його життєпис — його першу біографію. Пам'ятником їх дружби також є сімдесят дев'ять листів, написаних Г. Сковородою його другу. Більша частина цих листів була написана між 1762 та 1764 роками, хоча згодом переписка продовжувалася з певними перервами до початку квітня 1794 року — останній лист датований 2 квітня 1794 року. Ця дружба стала значною екзистенціальною подією у житті Г. Сковороди, й безумовно вплинула на його творчість⁶².

Проте, вінцем цього періоду — *періоду естетико-поетичного самопізнання* — стали дві події 1770 року, котрі цілковито змінили як його погляди, так і саме життя Г. Сковороди — це відбулося майже через дванадцять років після каврайського сну.

У 1770 році, підчас перебування у Києві, куди Сковорода поїхав із одним з своїх друзів — О.Ю. Сошальським — він раптом відчув ніби глибоке, проте незрозуміле внутрішнє збентеження, внутрішню турботу: «вдруг прим'їтил в себ' внутреннее движение духа непонятное, побуждающее его ѣхать из Киева» [Сковорода, 2011: с. 1364]. Не зважаючи на вмовляння свого родича Юстина Звіряки, у якого Г. Сковорода мешкав упродовж трьох місяців у Китаєвій пустині й який намагався його втримати у Києві, переконати залишитися, Сковорода вирішує полишити Київ. Він йде до своїх київських приятелів і просить їх відправити його «в Україну», кажучи, «что ему дух настоятельно велит удалиться из Киева» [Сковорода, 2011: с. 1364]. Нарешті, спускаючись на київський Поділ, «почувствовал он (Г. Сковорода — В.Ч.) обоняніем такой сильной запах мертвых трупов, что перенестъ не мог и тогчас поворо-

⁶² Так, наприклад, вже на схилі життя (див.: Лист 79) Г. Сковорода присвячує М. Ковалинському свої твори «Жена Лотова», «Потоп Зміин» та Пролог до його «Наркісса» — книги «Пізнай самого себе» [Сковорода, 2011: с. 1186–1187]; до того ж були інші твори — напр., «Брань Архистратига Михайла со Сатаною о сем: Легко бать Благим» (1783 р.).

тился домой. Дух, — каже М. Ковалинський, — убу́дительно погна́л его из города, и он с неудовольствием отца́ Иустина, но с благоволением духа отпавился в путь на другой же день» [Сковорода, 2011: с. 1364]. Сковорода направився до Охтирки, де настоятелем тамтешнього монастиря був його давній приятель архімандрит Венедикт. Вірогідно, що стан внутрішнього збентеження та турботи, який Сковорода відчув у Києві, переслідував його упродовж всієї двотижневої подорожі. Тільки «Прекрасное мѣстоположеніе и приязнь добродушнаго Монаха сего успокоили его» [Сковорода, 2011: с. 1364], — розповідає М. Ковалинський. Але тут вони отримали звістку про те, що у Києві почалася морови́ця, а отже не випадково дух гнав Сковороду з Києва. Ця подія надзвичайно вразила Сковороду, він остаточно переконався, що у світі існує Божественний промісел, котрий піклується, як про світ у цілому, так і про кожне конкретне створіння зокрема: «Сердце его дотоле́ почитало Бога, аки раб, отго́ле возлюбилó его, аки друг» [Сковорода, 2011: с. 1364], — свідчить М. Ковалинський.

Саме тут, у Охтирці, відбулася ще одна подія, котра разом із каврайським сном та дивовижним спасінням Сковороди від морови́ці у Києві, є третьою знаменною, можна навіть сказати, містичною подією його біографії. Мова йде про незвичайний стан — стан містичного захоплення, екстазу, про який з особливим відчуттям захоплення Сковорода розповідав своєму улюбленому учню через двадцять чотири роки, під час їхньої останньої зустрічі у селі Хотетові, за кілька місяців до завершення його земного шляху. «И́мѣя разженныя мысли и чувствія души мое́й благоговѣ́ніем и благодарностію к Богу, встав рано, пошел я в сад прогуля́ться. Первое о́щущеніе, которое осязал я сердцем моим, была нѣкая развязанность, свобода, бодрость, надежда с исполненіем. Введя в сіе располо́женіе духа всю волю и всѣ желанія мои, почувствовал я внутрь себя чрезвычайное дви́женіе, которое преисполнило меня силы непонятной. Мгновенно излія́ніе нѣкое сладчайшее наполнило душу мою, от котораго вся внутренняя моя возгорѣлась огнем, и казалось, что в жилах моих пламенное теченіе кругообра-

щалося. Я начал не ходить, но бѣгать, аки бы носим нѣким восхищеніем, не чувствуя в себѣ ни рук, ни ног, но будто бы весь я состоял из огненного состава, носимаго в пространствѣ кругобѣгтія. Весь мір изчез предо мною; одно чувствіе любви, благонадежности, спокойствія, вѣчности оживляло существованіе мое. Слезы полились из очей моих ручьями и разлили нѣкую умиленную гармонію во весь состав мой. Я проник в себя, ощутил аки сыновнее любви увѣреніе и с того часа посвятил себя на сыновнее повиновение Духу Божію» [Сковорода, 2011: с. 1364].

Цей містичний екстаз вразив Г. Сковороду не менше, ніж випадок із порятунком від кийської морови́ці. Він побачив у ньому безпосередню Божественну відповідь своїм прагненням та пошукам. Відповідь була дана «давая знать, ко́ль близ нас е́сть Бог, колико промышляет о нас, хранит нас, якоже ко́ш птенцы́ своя, под кры́льє́ своя собрав, аще мы то́чию не уда́ляемсѣ от него во мрачныя желанія воли на́шей разлѣбной» [Сковорода, 2011: с. 1365]. Період пошуку себе закінчився віднаходженням Бога, й самого себе у Богові. Віднині Г. Сковорода буде робити все, щоб не віддалятися від Бога. Віднині його життя — життя мандрівного проповідника, а головна й найулюбленіша книга — св. Письмо — Біблія. Упродовж двадцяти чотирьох років після подій 1770 року — останніх років його земного шляху, — Г. Сковорода жив істиною цього об'явлення, котре поклало відбиток і на його науку, і безпосередньо на його особистість. Саме з цього моменту, як зауважує Д. Чижевський, датується «містично-письменницька діяльність Сковороди» [Чижевський, 2005: с. 350].

Наприкінці земного шляху Г. Сковороди, трапився ще один епізод, котрий є надзвичайно виразним. М. Ковалинський розповідає: «Старость, о́сѣнное время, безпрерывная мокрая погода умножили расстройку в здоровьѣ его, усилили кашель и разслабленіе. Он, проживя у друга своего около трех недѣль, просил отпустить его в любимую им Украину, гдѣ он жил до того и желал умереть, что и со́былось. Друг его упрашивал остаться у него зиму провести и вѣк свой окончать со

временем у него в домъ, но он сказал, что дух его велит ему ѣхать, и друг отправил его немедленно. Напутствуя его всѣм потребным, дав ему полную волю, по нраву его, выбрать, как хочет он, куда, с кѣм, в чем ѣхать ему, представил ему для до-роги, в случаѣ надобности, нужный запас, говоря: — Возмите сіе; может быть, в пути болѣзнь усилится и заставит гдѣ остановится, то нужно будет заплатить... — *Ах, друг мой!* — сказал он: — *неужели я не приобрѣлъ еще довѣрія к Богу, что Промысл его вѣрно печется о нас и даст все потребное во благовременность?* Друг его замолчал с приношением своим» [Сковорода, 2011: с. 1372–1373; курсив мій — В.Ч.].

Отже, можна зробити висновок, що Г. Сковорода є переважно релігійним філософом. На це свого часу звернув увагу о. В. Зеньковський, котрий сказав, що «Сковорода становить філософом, тому що його релігійні переживання тривають цього, — он движется от христианского своего сознания к пониманию человека и мира...» [Зеньковский, 1991: т. 1, ч. 1, с. 68]. Також потрібно сказати, що згадувані нами події є безпосередніми фактами духовної біографії Г. Сковороди, кожна з яких маркує певну віху його духовного життя, котрі, у свою чергу, знайшли безпосереднє відображення у творчості мислителя.

2. Творчість Г. Сковороди як теоретичне відображення його духовної еволюції

Творчість Г. Сковороди є релігійно забарвленою. Здається, саме релігійна проблематика є для нього центральною — наймні сам мислитель декларує її надзвичайну екзистенціальну значущість. Так вже на початку 60-х років, у листі до Кирила Ляшевського, від 19 липня 1761 року, Г. Сковорода пише: «*Sed vis clarius ostendam meum animum? Accipe: omnia relinquo et reliqui, hoc solum per omnem vitae cursum acturus, ut intelligam, quid sit mors Christi, quid significat resurrectio. Nam nemo potest*

surgere cum Christo, nisi prius cum eodem moriatur»⁶³ [Сковорода, 2011: с. 1262]. Тобто, можна сказати, що після каврайського сну 1758 року, Г. Сковорода не просто усвідомив необхідність проявити для себе предмет християнських віри та надії — він також усвідомив, що цей процес — процес осягнення — вимагає певних аскетичних зусиль, повної зосередженості, що вимагає від шукача «полювати й полишити все, щоб нарешті осягнути єдине на потребу». Також можна помітити, що (ко-ристуючись термінологією М. Гайдеггера) центральними екзистенціалами цього періоду у Сковороди є «смерть»⁶⁴ і «воскресіння», а отже роздуми про Христову смерть та воскресіння займають у даний час чільне місце у творах Г. Сковороди. Можна припустити, що — усвідомлена чи ні — необхідність подолання особистого страху смерті була однією з потужних спонук до формування концепції мислителя саме у цьому напрямку.

Роздуми про смерть і воскресіння з усією необхідністю піднімають питання про природу людської істоти, ставлять питання про те, що таке людина. Пошук відповіді на це питання приводить Г. Сковороду до усвідомлення необхідності самопізнання — саме на шляху самопізнання він намагається віднайти відповідь на ключові питання антропології та етики. Цей шлях — шлях самопізнання — усвідомлюється Сковородою як шлях поступового естетико-поетичного сходження від емпіричної конкретики чуттєвого світу, через «тісні двері»

⁶³ «Але ти хочеш, щоб я ясніше показав свою душу. Прошу: я все лишаю і залишив, 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» [Сковорода, 2011: с. 1263].

⁶⁴ Здається, що роздуми про смерть є висхідним пунктом сковородинського дискурсу, а страх смерті був глибинною екзистенційною спонукою творчості Г. Сковороди. Так, наприклад, вже перша пісня з циклу «Сад Божественних пісней» — написана ще до каврайського сну, у 1757 році — присвячена темі смерті, якої не має боятися людина, що має добру совість [див.: Сковорода, 2011: с. 51]. Та й взагалі, у циклі «Сад Божественних пісней» тема смерті є однією з центральних.

людського серця на «простір духу», тобто до трансцендентної щодо світу Божественної реальності. Людина усвідомлюється Г. Сковородою як межа істота, що є причасницею двох різних натур — створеної та Божественної. Як Боже створіння людина належить до створеного світу, проте, наявність у людині Божественного образу відкриває людині можливість подолання обмежень створеної природи, але для цього потрібно здійснити *перехід* від природи створеної до природи нествореної, тобто від світу до Бога. Цей перехід з одного боку є смертю людини для світу, але воскресінням для Бога, у той час як люди, котрі обрали світ замість Бога є живі для світу, але мертві для Бога — «Бог їх не пам'ятає», це не можна назвати справжнім життям — Сковорода говорить, що *не любить* такого життя: «Не люблю жизни, печатлѣмья смертю, и сама она есть смерть. Конец дѣлам, будь Судія!» [Сковорода, 2011: с. 389].

З такого стану речей Г. Сковорода робить для себе кілька фундаментальних висновків, проте, на нашу думку, головним з них є той, що тепер його шлях — це шлях, так би мовити, *contra mundum*⁶⁵. Так, у листі № 54 до М. Ковалінського, датованим вереснем — жовтнем 1763 року, Сковорода пише: «Tres adeo Christi miles sibi conspicit hostes, / Cum quibus assiduo bella gerenda videt. / Primus es huic hostis, tu simia, Munde, fucata; / Tu, quem Dux noster pulchra sepulchra vocat. / Alter blanda caro mulier, quae tempore nullo / Ad mala desistit sollicitare virum. / At reliquis gravior Casodaemon tertius hostis, / Stultitiae genitor, qua venit omne malum, / Eja tyro Christi, gladium tibi cude! memento, / Militiam vitam hanc esse memento jugem»⁶⁶ [Сковорода, 2011: с. 1147].

⁶⁵ «Проти світу» — лат.

⁶⁶ «Трьох ворогів бачить воїн Христа, / З ними йому воювати довіку. / Першим ворогом — ти, наруг'янена мавпо, світе, / Що побіденим тробом називає тебе наш Пан. / Другим ворогом — тіло жіноче звабливе, / Завжди мужа воно спокушає до злого. / Третім ворогом, вкрай небезпечним, — злий демон, / Він-бо батько глупоти, а від неї ж усяке зло. / Ну, вояче Христа! Приготуй собі меч! / Знай, що наше життя — безугавна борня» [Сковорода, 2011: с. 1148].

Також можна згадати, що десь за півроку перед тим, а саме наприкінці зими — на початку весни 1763 року (Лист № 32 — початок другої половини лютого 1763 р.) Г. Сковорода пояснював своєму улюбленцеві Михайлу сенс істинної, християнської любові, та те, чим вона відрізняється від хибної «вульгарної любові» до світу: «Quid pestilentius amore vulgari, id est falso? Rursum quid divinius amore Christiano, id est vero? Quid est Christiana religio nisi vera ac perfecta amicitia? An non Christus χαράκηρα suis improsuit mutuum amorem? An non amicitia omnia conglutinat, aedificat, creat, quemadmodum inimicitia diruit? An non Deus ἀγάπην dicitur apud dilectissimum discipulum suum Joannem? An non mortuus animus vero amore carens, puta Deo? An non omnia dona, quin et ipsae angelicae linguae nihil sunt sine caritate? Quid fundat? Caritas. Quid creat? Caritas. Quid conservat? Caritas, caritas. Quid delectat? Caritas, caritas primum et medium et postremum, α καὶ ω, breviter ut illo claudam: A te principium, tibi desinet»⁶⁷ [Сковорода, 2011: с. 1112].

З цієї ж теми, — теми необхідності зречення і втечі від світу для поєднання з Богом — здається, згодом постане й загальновідоме сквородинівське вчення про спорідненість (сродність) та споріднену працю. Так, навесні 1763 року (Лист № 42 — останній тиждень березня — початок квітня 1763 р.), Г. Сковорода пише М. Ковалінському: «Quid est id, quo casodaemon nos sollicitat ad fucatas mundi huius pulchritudines? Nitor palatiorum, aut πορφύρας; Ah! non perspicis, quid occultatur malorum intus sub pulchra specie latet anguis in herba Δίβαφος τὴν χοῦράδα κρύπτει:

⁶⁷ «Що є огиднішим за любов вульгарну, удавану? І навпаки, що є більш божественним, ніж любов християнська, тобто істинна? Що таке християнська релігія, як не істинна й досконала дружба? Хіба Христос не встановив, що *віднакою* його учнів є навзаємна любов? Хіба не любов усе поєднує, будує, творить, подобно до того, як ворожнеча руйнує? Хіба не називає Бога *любов'ю* його найулюбленіший учень Іван? Хіба не мертва душа, позбавлена істинної любові, тобто Бога? Хіба всі дарунки, навіть янгольська мова, не є ніщога без любові? Що дає основу? — Любов. Що творить? — Любов. Що зберігає? — Любов, любов. Що дає насолоду? — Любов, любов, початок, середина і кінець, *альфа й омега*. Завершу коротко: Від тебе початок, у тобі ж і кінець...» [Сковорода, 2011: с. 1112–1113].

Dībarphus etc. Pulchre haec intelligis, mi anime, et ut perfecte intelligas et sapias, Christus faciet, si in caritate ejus perseveraris et fideliter uteris dato jam tibi talento»⁶⁸ [Сковорода, 2011: с. 1125–1126].

Роздуми про смерть та звабливий світ майже не очікують, бо відкривають зовсім іншу перспективу — на передній план сквородинівських міркувань виступає екзистенціал любові. Можливо, цьому сприяла надзвичайна дружба Г. Сковороди з юним М. Ковалінським, й правий М. Попович, котрий говорить, що самотність Сковороди «супроводжується гострою потребою в близьких людях, і в деяких близьких він просто за кохується» [Попович, 2007: с. 89]. Більше того, цей екзистенціальний досвід дружби стане підставою того, що навіть Христа Сковорода неодноразово буде інтерпретувати саме як Друга. Здається, що саме цей «Друг» є одним з дієвих осіб кількох сквородинівських діалогів.

Заталом, духовне життя Г. Сковороди у цей період характеризується естетико-поетичною тенденцією. Навіть віру Г. Сковорода інтерпретує як прозріння у людині краси Божественного образу, а віруючий, це той, хто «узнав в себѣ Красоту ону» [див.: Сковорода, 2011, с. 232]. Ця істина краса Божественного лику знаходиться у прямій протилежності до (вже згадуваних нами) «підмальованих красот світу» — перша краса є істиною красою, тоді як друга — штучною і хибною. Власне, від орієнтації на першу чи другу красу залежить до якого роду належить людина — роду живих, спасених чи навпаки — роду мертвих, засуджених.

Пізнання, бачення краси пробуджує прагнення, потяг до неї, яким є любов: «Не горит Сьно, не касаєсь Огня. Не любит Сердце, не видя Красоты. Видно, что Любовь есть Софіяна Дщерь. Гдѣ Мудрость узрѣла, там Любовь сторѣла. Воистину

⁶⁸ «Що ж це таке, який злий дух вабить нас до підмальованих красот цього світу? Близьк палаців чи порфири? Ах, ти не бачиш, скільки зла криється всередині, під красивою зовнішністю: змія таїться в траві. Пурпурна тола жерця ховає роздуту ишню. Прекрасно ти це розумієш, душе моя, а щоб досконало зрозумів і пізнав, це дасть Христос, якщо ти будеш стійким у любові до нього й належно використаєш даний тобі талант» [Сковорода, 2011: с. 1126].

блаженна есть Самолюбность! еще есть Свята; Ей свята! еще истинная; Ей Глаголю Истинная! еще обрѣла и узрѣла Едину Оную Красоту и Истину: "Посредѣ вас стоит: Его же не вѣсте"» [Сковорода, 2011, с. 231]. Саме така любов — «Наркісов Амур» [Сковорода, 2011, с. 234] — є вічною й про неї Сковорода говорить: «Вся бо переходят. Любезная же ЛЮБОВЬ? Ни!» [Сковорода, 2011: с. 476], а також можна згадати ще один пізніший, але надзвичайно зворушливий фрагмент (з Листа № 81, від 3 жовтня 1785 р.) 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...»⁶⁹ [Сковорода, 2011: с. 1234].

Ця любов має своїм предметом вічне й Божественне, а не тлінне і смертне. Інакше й бути не може, інакше людське існування не мало б жодного сенсу: «Если Все-на-Все одно только есть Тлѣнное, без Вѣчности: Если, кромѣ Явнаго, Ничего не имѣется в Нем Тайнаго, в чем бы Существо наше, как на Твердом Основаніи, задержалось. Если Всяческая суть Суета и всяк Человѣк живущій. Подлинно ж теперь (Если так) Силное твое Царство, о горкая Смерте! Непобѣдимая твоя Побѣда, о Аде! Кто? или что может противиться тлѣнным вашим Законам, Все в Прах без Остатка обращающим? Ах Бѣда! Погибелъ! Болѣзнь! Горестъ! Мятеж... Слышите ли? Понимаете ли?» [Сковорода, 2011, с. 261–262].

Ця позиція знайшла яскраве й виразне відображення навіть у самому стилі сквородинівських праць. Вже перші сквородинівські діалоги «Наркісс» та «Асхань»⁷⁰ завершуються так званими «симфоніями» — працями в основі яких лежить принцип аналогії, характерний для традиційної християн-

⁶⁹ «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...» — переклад мій, В. Ч.

⁷⁰ До речі, якщо «Наркісс» — це юнак, що закохався у власну красу, то ім'я «Асхань» (або Ахса, дочка Калева) Сковорода інтерпретує саме як «красу», котру здобуває біблійний персонаж Огнієл, син Кеназа (див.: І. Н. 15, 13–19).

ської теології, коли буденні речі виступають у ролі знаків, що вказують на певну нетривіальну, духовну реальність, для вивчення якої у людської мови просто бракує засобів. Так, наприклад, «шляхи Господні» зрештою означають «Закон Божий», а «мова» відповідає «серцю», хоча, у свою чергу, «закон» і «серце» теж є аналогіями більш високих, духовних речей, котрі не можуть бути осягнені у дискурсивному контексті, а тільки у контексті релігійного досвіду.

Релігійний досвід, у свою чергу, необхідно передбачає особисту (і особистісну) участь у справі спасіння, певне аскетичне зусилля — релігійну практику. Центром цієї практики є споглядання таємниці хреста Христового. Життя з Христом — коотре мислиться як повторення його шляху — не можливе без сходження на хрест й досвіду страждання, Г. Сковорода це пречудово розуміє. Вже у 7-й Пісні циклу «Сад божественних пісней» (доречі, присвяченій Пасці, котра глумачиться як містичний перехід від смерті до життя) він говорить, звертаючись до Христа:

«Кто ли мене разлучит от любви твоей?
Может ли мнѣ наскучить дивный пламень сей?
Пусть весь мир отбѣжит!
Я буду в тебѣ жить,
О Иисусе!

Веди мене с тобою в горній путь на крест.
Рад я жить над горою. Брошу долню персть.
Смерть твоя — мнѣ живот.
Желчь твоя — сластей род.
О Иисусе!

Язвы твои суровы — то моя печать.
Вънец мнѣ твой терновый — славы благодать.
Твой сей поносный Крест,
Се мнѣ хвала и честь.
О Иисусе!

Зерно пшенично в нивах естли согніет,
Внѣшность естли нежива, нов плод внутрь цвѣтет.
За один старый клас
В грядущій лѣтній час
сторичный даст плод.

Сраспи мое ты тѣло, спригвозди на крест.
Пусть буду звнѣ не цѣлой, дабы внутрь воскрес⁷¹.
Пусть внѣшний мой изхнет!
Да новый внутрь цвѣтет.
Се смерть животна.

О новый мой Адаме! о краснѣйшій сын!
О всегосвѣтнѣй сраме! о буйство Аѣни!
[Сковорода, 2011: с. 57]

Цей текст репрезентує сковородинівську «еротику хреста» — глибинне переживання таємниці спасіння. Хрест маркує для Сковороди кінець історії: «Во умирающей на Крестѣ Христовой Плоти умирает весь вздор Исторіальный, и достойно испущен Глас сей: “СОВЕРШИШАСЯ”» [Сковорода, 2011: с. 744] — говорить Г. Сковорода. Цей кінець історії — як історії світу, так і історії його власних шукань (зрештою, його власної історії!) — є не трагедією, а триумфом, перемогою життя над смертю. Такий погляд може здатися доволі парадоксальним, — та він таким і є з точки зору земної людини і земного розуміння мудрості, — але, здається, що він повністю відповідає дає сподіванням людини духовної. До того ж, цей погляд має

⁷¹ Здається, що ці рядки практично є парафразою так званої «молитви Мецената», яку зустрічаємо у Л.А. Сенеки у його «Моральных листах до Луцилія» (Лист CI): «Debilem facito manu, / debilem pede coho, / tuber adstrue gibberum, / lubricos quate dentes: / vita dum superest, benest; / hanc mihi, vel acuta / si sedeam cruce, sustine» [Seneca, 1975: p. 164]. Власне, такий погляд на життя сам Сенека вважав безглуздом, про що вірогідно було відомо Сковороді — здається, саме туди нас відсилають «о всегосвѣтнѣй сраме!» і «о буйство Аѣни!» [Сковорода, 2011: с. 57].

свої прями відповідники у Біблії, а саме у Першому посланні ап. Павла до Коринтян: «ми проповідуємо Христа розп'ятого: ганьбу для юдеїв і глупоту для поган, а для тих, що поклоняні, — чи юдеїв, чи греків — Христа, Богу могутність і Божу мудрість» (1 Кор. 1, 23–24)⁷². Саме з цих позицій Скворода прагне розглядати перспективу людського життя й здобуття людиною щастя. Він переконаний, що бути щасливою людина може бути тільки у покорі волі Божій, котра також є внутрішнім законом буття як усього створіння, так і людини зокрема, проте, як тільки людина забуває про Бога й раптом починає абсолютизувати власне людське буття, або буття світу, відразу вона потрапляє і рів нещастя. Саме тому Сквороді так важливо було осягнути «що є смерть Христа» і «що означає його воскресіння». Г. Скворода зрозумів, що шлях до подолання смерті у воскресінні лежить саме через хрест і смерть, через повне підпорядкування власної волі Божественній волі — у цьому, можливо, полягає найглибша таємниця Християнства, саме цю таємницю Скворода осягнув і прагнув узгодити із нею власне життя, а також донести до тих, хто до нього дослухався, а отже, вірогідно, правдиво відповів старий селянин Ф.П. Лубяновському на його питання про Сквороду, сказавши: «Скворода, отвечал он, был человек разумный и добрый, учил и нас добру, страху Божию в упованию на милосердие распятого за грехи наши Господа нашего Иисуса Христа. Когда да начнет бывало рассказывать нам страсти Господни, или блудного сына, или доброго пастыря, сердце бывало до того размягчилось, что заплачешь: вечная память Сквороде» [Лубяновский, 1872: с. 108]. Втім, ця істина не є новою для Християн-

⁷² Ця проповідь Христа-розп'ятого є дуже характерною для теології ап. Павла, наприклад: «Знаємо, що старий наш чоловік став розп'ятий з ним, щоб знищилось оце гріховне тіло, щоб нам гріхові більше не служити; бо хто вмер, той від гріха звільнився» (Рим. 6, 6–7). «Гі ж, що є Ісус-Христіві, розп'яли тіло з його пристрастями та пожадливістями» (Гал. 5, 24). «Мене ж не доведи, Боже, чимсь хвалитися, як тільки хрестом Господа нашого Ісуса Христа, яким для мене світ розп'ятий, а я — світові» (Гал. 6, 14).

ства, радше, вона стоїть у центрі християнської віри (йї є підставою для надії): «Христос воскрес із мертвих, смертю смертю подолав і тим, що в гробах, життя дарував» — говорить у тропарі Пасхи.

Таке переживання таємниці хреста Христового поклало надзвичайний відбиток на все подальше життя та вчення Г. Сквороди. Час життя спливав, ішли роки, учні зросли й пішли кожен своїм шляхом, з'являлися нові друзі, та й старі не забували. Після подій 1770 року (описаних нами вище), вчення Сквороди набуло більш м'яких рис — він став старше й, можливо, навіть мудріше... Після дивовижного порятунку від київської моровиці, здається, він навіть почав більше цінувати тихі радощі земного життя — дружню компанію із доброю розмовою, люльку, а іноді й келих пива чи бокал вина з добрим сиром [див., напр.: Скворода, 2011: с. 1282–1283, 1290]. Та й його творчість набула дещо інших, менш радикально-аскетичних рис, стала менш бентежною, більш спокійною. Головними темами останніх двадцяти чотирьох років його життя є вчення про те, як можливо досягнути щастя вже у цьому, земному житті, та наука вірної інтерпретації символічного світу св. Письма — його улюблениці Біблії. Здається, що він, все ж таки, «приобрѣлъ довѣріє к Богу, что Промысл его вѣрно идетъся о нас и дастъ все потребное во благовременность», що, дійсно, з чистим сумлінням і повним правом він міг сказати: «Мир ловил меня, но не поймал» [Скворода, 2011: с. 1373].

Можна сказати, що у містичний спосіб, Г. Скворода наслідуючи Христу сам зійшов на хрест, розп'явся з ним і став співучасником його воскресіння. Він запричастився вічності й міг би сказати, подібно до того, як колись св. Ігнатій Антіохійський, під час його останньої подорожі — до Риму, на стра-ту дикими звір'ями: «Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταυρώται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλοῦλον, ὅδω δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθ' ἐν μοι λέγον· Δεῦρο πρὸς τὸν Πατέρα. Οὐχ ἦρθαι τροφῇ φθορᾶς οὐδὲ ἥδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον Θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὃς ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, τοῦ γενοέντος ἐν ὑστέρῳ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ καὶ Ἀβραάμ· καὶ

πόμα Θεοῦ θέλω τὸ αἶμα αὐτοῦ, ὁ ἔστιν ἀγάπη ἄφθαρτος, καὶ ἀένναος ζωή»⁷³ [Ignatius Antiocheni, 1894: col. 683–696].

У даному контексті, подібно до того як і у платонівську му «Бенкеті», *ἔρω*с представляється як сила, що надає сенсу й вартості людському життю, проте, є тут і щось принципово нове, відмінне: св. Ігнатій говорить, що *розін'ятий* *ἔρω*с, котрий пройшовши через горнило хресної муки перестає бути *речю-винолюбним вогнем*, і перетворюється на *живу воду*, що кличе від принади скороминущого світу до Бога. Пройшовши хрест *ἔρω*с не втрачає своєю животворну силу, але *преображаючись* набуває нової якості — стає Божественною й нетлінною любов'ю (*ἀγάπη*), так само як у Євхаристії земний хліб перетворюється на хліб небесний — хліб життя, тіло Христове⁷⁴.

Отже, підсумовуючи все вищесказане, доходимо наступних висновків:

По-перше, початком духовної біографії й виразним знаком філософського пробудження Г. Сковороди потрібно можна вважати сон в ніч на 24 листопада 1758 року у с. Каврай. Аналіз даного сну уможливило твердження про те, що внутрішньою підставою цього сновидіння були екзистенціальний страх смерті (вірогідно, достатньо сильний у Сковороди) та внутрішня збентеженість щодо невлаштованості у світі, не бачення перспектив власного життя.

По-друге, надзвичайним екзистенціальним досвідом для Г. Сковороди стали його знайомство та дружба з М. Ковалінським, що, вірогідно, спонукала його багато в чому переглянути свої попередні погляди як щодо дружби, так і щодо любові.

По-третє, іншими знаковими подіями у житті Г. Сково-

⁷³ «Моє кохання розп'яте й немає у мені речовиннолюбного вогню, але жива вода, що тече у мені, зсередини кличе мене: «Іди до Отця!»! Немає мені насолоди у тлінній поживі, ані у солодощах цього життя. Божого хліба хочу — хліба небесного, хліба життя, котрим є плоть Христа від насіння Давида, пити кров Його хочу, котрою є нетлінна любов» — переклад мій, В. Ч.

⁷⁴ Подібний же погляд, хоча й без безпосередньої згадки про *ἔρω*с, можна зустріти вже у Новому завіті у посланнях ап. Павла (пор., напр.: Гал. 5, 24; 6, 14).

роди є надзвичайні події 1770 року у Києві та Охтирці — ди-вовижний порятунок від київської моровиці та охтирський «екстаз». Втім, потрібно сказати, що ці події радше маркують завершення формативного періоду Г. Сковороди й його остаточний розрив зі «світом». Саме після цих подій Г. Сковорода чітко усвідомлює своє призначення й приймає той образ життя, котрого він буде додержуватися до кінця свого земного життя, й що, зрештою, підтверджується епізодом 1794 року у с. Хотетові, під час його останньої зустрічі з М. Ковалінським.

По-четверте, висхідним пунктом й інтенцією сковородинівської творчості є проблема подолання страху смерті й намагання осягнути таємницю воскресіння, котра є однією з центральних таємниць християнської віри і головною підставою християнської надії. Міркування над проблемою смерті та воскресіння несподівано приводять Г. Сковороду до відкриття перспективи любові, котра має у Сковороди еротико-естетичне забарвлення — український мислитель інтерпретує любов як відповідь на враженість людини красою. Проте, Г. Сковорода стверджує, що істиною є орієнтація на вічну красу Бога (або Божественного образу у людині), а не на «підфарбовану (тобто майже штучну) красу» видимих речей світу. Інтерпретуючи людину як межову істоту, що знаходиться на межі створеного та Божественного світів, український мислитель наголошує на необхідності віднаходження краси не стільки у зовнішньому чуттєвому світі, скільки у внутрішньому власного серця — потрібно віднайти, відкрити у собі красу Божественного образу.

По-п'яте, відкриття у собі краси Божественного образу та любов до нього ведуть людину до осягнення вічності Божественної любові, а також змушує замислитись над таємницею хреста, котрий осягається вже не як інструмент страшної муки та смерті, а як інструмент спасіння — це спасіння усвідомлюється Сковородою передусім як спасіння від одномірної, матеріалістичної картини дійсності, у якій немає місця Богу та вічності, а смерть та руйнування безроздільно панують над усіма речами. Тобто, можна сказати, що проникнення у таємницю хреста дозволяє збагнути людину як метаісторичну істоту, ко-

тра не обмежується цариною часу, а навпаки, має своє продовження у вічності.

Джерела

- Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1, ч. 1 / В.В. Зеньковский. — Л.: «ЭГО», 1991. — 221 с.
- Ковалинський М. Жизнь Григорія Сковороди // *Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова.* — Харків—Едмонтон—Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. — С. 1344–1386.
- Лубяновський Ф.П.* Воспоминания // Русский архив. — 1872. — № 1. — С. 98–184.
- Попович М.В.* Григорій Сковорода: філософія свободи / М.В. Попович. — К.: Майстерня Білецьких, 2007. — 256 с.
- Святе Письмо Старого та Нового завіту / Пер. о. Івана Хоменка. — Жовква: Видавництво отців Василіян «Місіонер», 2009.
- Сковорода Григорій.* Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. — Харків—Едмонтон—Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. — 1400 с.
- Чижевський Д.І.* Філософські твори: у 4-х тт. [під заг. ред. В. Лісового]. — Т.1. — К.: Смолоскип, 2005. — XXXVIII+402 с.
- Ignatius Antiocheni.* Epistola ad Romanos // *Migne J.-P.* Patrologiae Cursum Completus, Series Graeca. 1–161 vol. Vol. 5. — Paris, 1894. — Col. 683–696.
- Seneca L.A.* In Ten Volumes. Volume VI: Ad Licilium Epistulae Morales. In Three Vols. Vol. III / With an English translation by Richard M. Gummere; edited by E.H. Warrington. — London: William Heinemann Ltd.; Cambridge Ma., 1975. — 480 p.

Victor Chernyshov

Crucified Eros of Gregory Skovoroda

Significant events in the life of a thinker are nearly always certain milestones of his creative biography. Gregory Skovoroda's spiritual biography is unfolding from a phantasmagorical dream that happened to him in Kavray 24 November 1758 to his meeting with M. Kovalynsky, and henceforth till the two significant events that happened in 1770: the miraculous salvation from a pestilence in Kyiv, and his mystical experience (rapture) in Akhtyrka monastery. These events make possible to interpret the period between 1758 and 1770 in G. Skovoroda's as the period of his spiritual formation. The central issues of these period were: ruminations over the mysteries of death and resurrection, friendship, love, and wisdom, beauty of the physical world and the inner beauty of God's image in men. The unexpected discoveries of the thinker eventually brought him to an intensive experience of the mystery of the cross that had a cathartic release: having passed through the cross the material flame of human *ἐρως* is transformed into the living water of the divine *ἀγάπη*, and an embarrassment and confusion of a living being lost in the wide world is changed into a calm and wise God's friend and heir.

Key words: Christianity, Eros, friendship, love, the mystery of cross, religious philosophy, Skovoroda, Ukrainian philosophy.