
*Віктор
Чернишов*

ГРИГОРІЙ СКОВОРОДА ЯК ЧИТАЧ «DE CONSOLATIONE PHILOSOPHIAE» СЕВЕРИНА БОЕЦІЯ

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 сковородіани, 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 Сковороди цей фрагмент є єдиною згадкою про знайомство Г.С. Сковороди із творчістю Боеція. Не згадує Боеція серед улюблених письменників Сковороди 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. Сковороди з творчістю Боеція й про те, яке значення ця обізнаність мала в житті та творчості Г.С. Сковороди, 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. Сковороди, 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 человекѣ весел, мысли спокойны, сердце мирно, то все свѣтло, шасливо, 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 авторові, 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: Boetius, 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. Содоморою (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 відповідним 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 глибоко, 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, мятутся, сокровиществуют, а для чего, то многие и сами 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 / Хошет 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 презрѣв 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 Фортуни, 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 Боецієм 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 ты 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, — говорить М.І. Ковалинський. — “Онѣ суть то, чѣм быть должны, — сказал он, — тут весна, лѣто, осень, зима суть свойства неотдѣляемыя от круга Свѣта, подобно как утро и вечерь — 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 уможливило сподівання на краще — тут можна згадати сковородинівське: «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: р. 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: р. 173–183]. Усі ці розмисли Боеція не можуть не нагадати центральні пункти сковородинівської доктрини про дві природи — видиму й невидиму, тлінну й вічну і

подвійність усього суцього — 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, M. 4) [Boethius, 1823: p. 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, P. 5) [Boethius, 1823: p. 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, P. 5) [Boethius, 1823: p. 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, P. 5) [Boethius, 1823: p. 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, M. 5) [Boethius, 1823: p. 195–196], прямо корелюють зі сковородинівською 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, M. 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 видав ще розкошів згубних...»

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

[Boethius, 1823: p. 197] взагалі видаються прямим натхненником сквородинівського: «А вербочки шумят низко, / Волокуч 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 убозтво та нищість, проте це не ладне їм допомогти чи врятувати їх від самих себе — заспокоїти їх невситиму жаждою, дарувати владу над їхніми пристрастями, зробити їх гідними та достойними, а лише увиразнюють їхні власні убозтво, 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, P. 6) [Boethius, 1823: p. 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 регулок» неписемного 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, P. 7) [Boethius, 1823: p. 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, M. 7) [Boethius, 1823: p. 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, P. 8) [Boethius, 1823: p. 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 привлеченіе» [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, зганьбив 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 уможливило 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 Обитает» [Сковорода, 2011: с. 509–510].

У своїй непоміркваності 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, P. 9) [Boethius, 1823: p. 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, M. 9) [Boethius, 1823: p. 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 непоміркваності, що є причиною подальших людських нещастів 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, P. 10) [Boethius, 1823: p. 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, M. 10) [Boethius, 1823: p. 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. Сковороди 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. Сковороди, 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 тлѣнїи, востанет в нетлѣнїи» [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 трблаженна 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 щастіи 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: ѳреті, 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. Бойтся, 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 сіи суть чистые скоты вышняго Авраама, везушіе сокровище Божіе, о коих Исаія: “Терпящій 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 шаблів 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 Легеоном 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 родный 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 вывествь. 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, P. 4) [Boethius, 1823: p. 332–339]. Практично той самий образ неодноразово зустрічаємо й у Г.С. Сковороди: «Вскорѣ потом Лице Земли покрыл Мрак Вечерній. Безчисленнии же Нетопыры и Нощныя 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, M. 4) [Boethius, 1823: p. 340]. У Сковороди майже те саме, але з наголосом на тому, що джерелом цієї ворожнечі є марновірство: «Из суевѣрїи родились вздоры, споры, СЕКТЫ, Вражды междусобныя и странныя, ручныя и словесныя войны, младенческіе страхи и протч[ая]. Нѣт желчнѣе и жестоковѣйнѣе Суевѣрїя и нѣт дерзновеннѣе, как Бѣшенность, разженная слѣпым, но ревностным глупаго повѣрїя Жаром тогда, когда сія Ехидна, предпочитая нелѣпныя и нестаточныя Враки над Милость и любовь, и онѣмѣв чувством челоувѣколюбїя, 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, P. 5) [Boethius, 1823: p. 341–342]. Той самий заклик — набути 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 Божїю. Сїе одно может успокоить душу» [Сковорода, 2011: с. 649–650].

¹⁹ Пор. також: у розповіді про «молокососного мудреця», котрий у своєму «вченому невігластві» «сожалѣет будто бо о ночных птичках и нетопырях, в несчастный мрак суевѣрїя 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 антипафїа, 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 Челоувѣк!» [Сковорода, 2011: с. 799]; «Сердце челоувѣку есть неограниченная Бездна. Она есть то, что воздух, плавающїя Планеты носящїй. Сїя бездна если темна и не собылось на ней: “Просвѣщаеши тму мою”. “Бог, рекїй из тмы Свѣту возсіяти, иже и возсія в Сердцах наших...”», — тогда она бывает Адом, сирѣчь темницею, и исполняется, аки ношных птиц, мрачных мечт и привидѣній. Нощный Орел, Царь и Отец всѣм протчїим, есть Сатана. Сїи пустыя мечты суть то Злыи Духи, а злыи Духи суть то злыя Мысли, злыя 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; M. 5) [Boethius, 1823: p. 341–355]. Таку саму думку зустрічаємо й у Сковороди: «О всем зрѣлым разумом разсуждайте, не слушаая 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: p. 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: p. 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: p. 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, умаленнѣе маковаго зерна и пѣсчинки, родителемъ есть плотныхъ и дебельхъ фигур 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 нѣдр своих породить все безчисленное мірскихъ машин число? Оное всякій пунктъ предваряющее Безначальное невидимое НАЧАЛО, центр свой вездѣ, окружности нигдѣ не имущее, и здѣсь непрерывнымъ тварей рожденіемъ свидѣтельствуемое 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 скажеш, 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 прострѣнностей, и тогда ж зачинается Цыпліонок, когда портится Яйцо. И так всегда все идет в Безконечность. 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 осяяння — 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 тѣсною. Духовный же ЧЕЛОВѢК есть свобод. В высоту, в глубину, в широту лѣгает 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) [Voethius, 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) [Voethius, 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, апріорних форм чи архетипів свідомості. Саме з цими ідеями, апріорними формами чи архетипами речей неодмінно співвідносяться та зіставляються форми речей, що приходять ззовні, в результаті абстрагування (Consol. V, M. 4) [Voethius, 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) [Voethius, 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) [Voethius, 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, оберте не на природну необхідність, а на істину знання. Власне, далі Боецій розрізняє два різновиди необхідності, що розрізняються за самим їх джерелом — природою суцього 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, уможливує 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+lxxviii 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.
