

## ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ XVIII ΣΤΟΛΙΤΤΙΑ

*Роланд Піч*

### УЯВНА ЗУСТРІЧ ПРИ ВХОДІ ДО ХРАМУ АПОЛЛОНА В ДЕЛЬФАХ: САМОПІЗНАННЯ І САМОЛЮБНІСТЬ У ЙОГАНА ГЕОРГА ГАМАНА І ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

#### Πορίωννιальний аналіз

οὕτω δὴ καὶ πρὸ τοῦ νεῶ τοῦ Δελφικοῦ τὸ γνῶθι σαυτὸν ἀναγεγραμμένον ἐδήλου τὸν τρόπον οἶμαι τῆς ἐπὶ τὸ θεῖον ἀναγωγῆς καὶ τῆς εἰς κάθαρσιν ὁδοῦ τῆς ἀνυσιμωτάτης, μονονουχὶ λέγον σαφῶς τοῖς ξυνιέναι δυναμένοις, ὡς ὁ μὲν γνοὺς ἑαυτὸν ἀφ' ἐστίας ἀρξάμενος συνάπτεσθαι δύναται θεῷ τῷ τῆς ὀλης ἀληθείας ἐκφαντικῷ καὶ ἡγεμόνι τῆς καθαρτικῆς ζωῆς.

Хоча напис на храмі в Дельфах «Πίζнай себе самого» й указує на спосіб сходження до божественного й відповідний шлях для очищення, це вочевидь стосується тих, які здатні зрозуміти, що той, хто пізнає себе самого, виходячи з істинних засад, може досягти єднання з Богом, який відкриває істину і скеровує життя до очищення.

Προκλ Διάδοχ

Зустрічі між Йоганом Георгом Гаманом, північним магом Східної Πруссії, і українським мандрівним філософом Григорієм Сквородою при вході до храму Аполлона в Дельфах не було ніколи. Вони були сучасниками, але найімовірніше не зустрічалися й, до того ж, вочевидь один про другого нічого не знали. Що їх пов'язує, то це їхнє ставлення до настанови, написаної на вході до дельфійської містеріальної обителі, заснованої на честь гіперборейського Аполлона: «Πίζнай себе самого (Γνωθι σεαυτόν)». Витлумачення і здійснення цієї божественної настанови в її глибинній основі були вихідним пунктом і водночас найвищою метою їхніх пошуків справжнього сенсу людського існування. Спроба порівняльного аналізу Гамана й Сквороди, що тут здійснюється, має слугувати висвітленню позицій обох мислителів і водночас кращому розумінню їх інтерпретацій самопізнання і любові до себе, які частково засвідчують гідні уваги подібності й відповідності (розширені матеріали

---

© Р. Піч, 2018

для порівняння біографій і творчого шляху обох мислителів див. у Додатках 1-2, після тексту статті).

### 1. Йоган Георг Гаман: Основні риси його світогляду<sup>1</sup>

Шлях духовного становлення й формування філософського вчення Йогана Георга Гамана був доволі непростим. Спочатку мислитель зазнав впливу ідей Просвітництва. Відомо, зокрема, що він підтримував дружні стосунки з Імануїлом Кантом, Йоганом Готфридом Гердером, Фридрихом Генрихом Якобі тощо. Проте 1757 р., після невдалого відрядження до Лондона, де він перебував за дорученням фірми Кристофа Беренса, із якою він співпрацював і яка знаходилася в Ризи, Гаман пережив важку духовно-психологічну кризу. Ця криза стала поштовхом до вивчення текстів Біблії і докорінного переосмислення просвітницького раціоналізму. У цьому важкому духовно-психологічному стані Гаман заглиблюється в читання Біблії й після пекельного проникнення в безодню своєї душі надвечір 31 березня 1758 р. переживає «навернення», що приносить йому звільнення, його спосіб мислити зазнає зміни, що постала також і вихідним пунктом ґрунтовної критики Просвітництва. Після повернення Гамана з Лондона до Кьонігсберга Беренс і Кант намагалися повернути його до засад просвітницької філософії. Проте їхні зусилля були марними. Гаман починає публікувати численні твори, посутньо спрямовані проти однобічного й надмірного просвітницького раціоналізму. Першим із цих творів, опублікованим 1759 р. у відповідь на зазначені спроби Беренса й Канта, була праця «Визначні риси сократівського мислення». Читання Біблії й зокрема роздуми про історію Каїна і Авеля несподівано привели Гамана до думки, що Абель був прообразом Христа, через спасительний вчинок якого Бог явив Себе Йому як своєму ближньому. Глибоке містичне переживання, що супроводжувало Гамана при читанні біблійних текстів, допомогло йому зануритися у своє внутрішнє ество й у Каїні-братовбивці упізнати себе самого. Саме з цього незвичайно жажливого проникнення в бездонні глибини власної душі й починається процес Гаманового самопізнання, названого ним «пекельною мандрівкою» [Hamann 1949-1957: II, 164]<sup>2</sup>. Вона веде до Ніщо й до смерті. Упродовж цього самопізнання, що почалося як «пекельна мандрівка», він, зрештою, відчуває безмежну милість і любов Бога, а також своє відпочаткове єднання з Божою волею. У цьому божественному самопізнанні для нього згортаються одна в одну всі протилежності й цей збіг протилежностей як *principium coincidentiae oppositorum* набуває для нього основоположного діалектичного значення [Hamann 1955-1979: IV, 462]<sup>3</sup>. Віру він розуміє як сходження (*condensensio*) Бога до людини в Христі, до створеного світу й до букви Св. Письма. Божественне сходження, в якому Бог відпочатково оприявнюється в Слові й Дії, можна також

---

<sup>1</sup> Про багатогранність поняття світогляду (*Weltanschauung*) див.: [Thomé 2004].

<sup>2</sup> Надалі посилання на віденське Повне зібрання творів Гамана під редакцією Йозефа Надлера подаватимуться у спрощеному вигляді: у круглих дужках і з зазначенням лише номера тому (римська цифра) і сторінки (арабська цифра після коми).

<sup>3</sup> У цьому листі, датованому 1782 р., Гаман писав Гердеру: «*Principium coincidentiae* Джордано Бруно, на мою думку, є набагато ватрісінішим, ніж уся Кантівська критика». *Principium coincidentiae oppositorum* Гаман виводить від Джордано Бруно, який, у свою чергу, запозичив його в Миколи Кузанського. Пор.: [Meier-Oeser 1989: 20 f.]. – Надалі посилання на вісбаденське видання Листів Гамана під редакцією Вальтера Ціземера і Артура Хенкеля подаватимуться у спрощеному вигляді: у круглих дужках і з зазначенням літери В (скороч. від *Briefwechsel*), номера тому (римська цифра) і сторінки (арабська цифра після коми).

визначити як Праодкровення. Бог говорить із людиною «через природу й Писання, через творіння і провидців, через причини й образи, через поетів і пророків» (II, 213). У цьому зв'язку Гаман згадує також єгипетську (II, 175) і перську мудрість (магію) (III, 57). Окрім того він ґрунтовно займався ісламом [пор.: Ferrari 1977: 673-680] і читав Коран в оригіналі (В II, 97). Бог оприявнює себе в природі в чуттєвий спосіб: «Звук грому, дзорчання струмка, прохолода вечірнього повітря в саду – це мова, якою промовляють його властивості (В I, 401). Усеохопне мовлення Бога, або божественне Слово, утворюється передусім символічно. Від цього всеохопного Божого Слова Гаман відрізняє Слово Боже Св. Письма. «Письмо може з нами, людьми, розмовляти не інакше, як через притчі, адже все наше пізнання чуттєве, образне й розум і ум повсякчас перетворює образи зовнішніх речей на алегорії і знаки абстрактних, духовних і вищого рівня понять» (I, 157 f.). Якщо Гаман сприймає ум і розум як вслухання в божественне Слово і його розуміння, то цим умо-розумінням, що в жодний спосіб не суперечить вірі, яка «не є жодним продуктом ума» (II, 74), він радикально відрізняється від однобічно раціоналістичного поняття розуму сучасних йому просвітників, яких часто називає також софістами і гостро критикує. Тому Гаман у жодному разі не є ірраціоналістом [пор. крім того: Verling 2007: 69, Anm. 101], адже розум є для нього найважливішим органом, що уможливує розуміння божественного слова (пор.: II, 118 f.). У листі до свого друга Йогана Готфрида Лінднера він пише, що його власні твори, можливо, є важко зрозумілими, бо він пише «еліптично, як грек, і алегорично, як житель Сходу. Незбагненність, непідконтрольність, яка не прагне жодного використання моїх фігур і мого зусилля зважати на себе під час аналізу, є настільки ж поганою екзегезою, як і легкодумність, унаслідок якої сенс моїх фантазій лише ще більше розпадається. Комічний поет може завжди сміятися, його сатиричний ніс цілком подобається слухачам; але він каже йому: Я працюю під час мого сміху... Якийсь дилетант і невірний може мій стиль визнавати не інакше, як нісенітницями, бо я висловлююся з допомогою використання різних мовних прийомів і [тому в моїх текстах] присутня мова софістів, каламбурів, жителя Крита й араба, представника білої раси, мавра і креола; критика, міфологія, ребус, принципи ведуть між собою пустопорожні теревені, і я надаю аргументи то кат' ἀνθρώπων, то кат' ἐξούην [то спираючись на приклади зі сфери людського, то – зі сфери того, що його перевищує]» (В I, 396). Мова й стиль Гамана насправді відзначаються образними словами й словами-образами, комплікативністю, вигадками (байками) й загальним комічно-бурлескним характером [пор.: Nadler 1949: 462-465].

Слово *seno* (компліція) походить від грецького *κέντρον*, що означає латане покриття, певне утворення з біблійних висловів і текстів античних письменників. Ця мова ґрунтується на Гамановому розумінні мови Бога як Божого мовлення: «Мовити – це перекладати – з мови ангелів на мову людську, думки на слово, – речі на імена, – образи на знаки; вони можуть бути поетичними або кіріологічними (релігійними), історичними або символічними, чи ієрогліфічними – філософськими або характерними, типовими» (II, 199)<sup>4</sup>. На його думку, ця образна мова й фігури мають божественне походження й тому є дуже цінними й авторитетними: «В образах зберігається все багатство людського пізнання й щастя» (I, 197). Для здійснення цього пізнання загалом потрібні всі сили людини, усі її чуття й розум, а також її віра, її пристрасті і страждання. Для Гамана всі пізнавальні здатності прагнуть самопізнання (пор.: I, 300).

<sup>4</sup> У коментарях Гаман посилається на [Wachter 1752]. Йоган Георг Вахтер (1673-1757) був німецьким мовознавцем.

## 2. Незнання Сократа як шлях до самопізнання

Як уже зазначалося, свій перший і основоположний твір Гаман опублікував 1759 р. і називається він «Визначні риси Сократівського мислення». Приводом до цього, як уже зазначалося, була спроба Беренса й Канта звільнити Гамана від його «фанатизму» і повернути до засад Просвітництва. Головну тему «Визначних рис» становили самопізнання й незнання Сократа, що для просвітників XVIII ст. був однією з найпопулярніших постатей. Цій провідній просвітницькій постаті Гаман протиставив свій власний образ Сократа, в якому бачить певний тип істинного самопізнання, як він його сам усвідомлював, відчував. При цьому йому йдеться насамперед про те, щоб показати просвітникам, тобто сучасним софістам, їхнє невігластво й водночас хисткість, непереконливість, їхніх концептуальних побудов, через що й, власне, він іронічно натякає на незнання Сократа. Окрім того, у першому розділі «Визначних рис» помітною є прив'язка до успадкованого від античності вислову Дельфійського оракула, виходячи з якого Сократ «вважав дуже мудрим того, хто стосовно себе був переконаний у тому, що нічого не знає» (II, 68).

Далі Гаман стверджує, що язичницькі, тобто грецькі, письменники «були схильні до такого роду суперечностей; аж до їхніх софістів, що, як і наші, прокляті наче батьковбивця, домагаються дістатися перших принципів людського пізнання» (Ibid.). На відміну від цих софістів сучасні раціоналісти зробили виняток у своєму спротиві всьому суперечливому, визнавши вислів Дельфійського оракула й те, що Сократ є наймудрішою людиною, бо визнавав, що нічого не знає. Попри цей виняток, модерні софісти або філософи, на думку Гамана, не визнавали нічого надчуттєвого. У другому розділі він ставить питання про справжнє значення сократівського незнання. Щоби мати змогу зрозуміти його істинну сутність, він повертається до Дельфійського оракула: «Пізнай себе самого! Закликав напис на дверях цього відомого храму всіх тих, що вступали до нього, закликав принести пожертву Богові мудрості й запитувати його поради щодо їх мирської метушні. Усі читали, захоплювалися і знали з зовнішнього боку цей вислів. Його використовували як камінь, під яким він був похований, маючи його перед собою і не усвідомлюючи його сенсу. Бог, безсумнівно, сміявся з-під своєї золотої бороди, коли йому було представлено нещодавне завдання із сократівських часів: Хто мав би бути наймудрішим з поміж усіх тогочасних людей? Софокл і Евріпід не стали б настільки визначним зразком для сцени без мистецтва аналізу переживань людської душі. Сократ їх перевершив, але у мудрості, бо він далі від них пішов шляхом самопізнання і знав, що не знає нічого» (II, 70 f.).

Відмінність між поетами Софоклом, Евріпідом і Сократом полягає вочевидь у досягненні різного ступеня самопізнання. Бо тоді як поети бачили тільки внутрішні вияви пристрастей душі у своєму оточенні, Сократ сам проникає у своє власне внутрішнє єство і при цьому усвідомлює себе як такого, що нічого не знає. Так незнання утворює наче серцевину самопізнання. Навіть схильні до раціоналізму просвітники й супротивники Гамана захоплювалися сократівським незнанням. Але це захоплення Гаман розцінював як лицемірство. На відміну від них, Сократове визнання «Я знаю, що нічого не знаю» було чесним. Воно, як наголошує Гаман, було «незнанням Сократа... відчуванням. Проте між відчуванням і науковою тезою є більша відмінність, ніж між живою твариною та її скелетом. Хай як давні й новітні скептики натягають на себе левову шкуру сократівського незнання, їх видає їхній *голос і слух*. Вони нічого не знають? Що потрібно вченому світові: якогось вченого доказу щодо цього? Їхні

лицемірство й обман – смішні та безсоромні. Бо ж той, хто з такою дотепністю й красномовством вважав за потрібне розводитися про своє власне незнання, мусить у своєму серці знову й знову спрямовувати всю силу волі проти тієї ж таки істини» (II, 73). Тут під відчуванням Гаман розуміє не лише якість почуття, аж ніяк, а, радше, сукупність усіх пізнавальних здатностей людини, які цілісно орієнтуються на пізнання істини. Далі він вказує на відповідність незнання Сократа й тези св. Павла: «Для Сократового засвідчення свого незнання я не знаю жодного іншого поважного відбитку й водночас жодного кращого коду до вислову оракула великого вчителя язичників, ніж *Εἰ δὲ τις δοκεῖ εἰδέναι τι οὐδὲν οὐδὲν εἰσώκε καθὼς δεῖ γινῶναι*. *Εἰ δὲ τις ἀγὰρ ΘΕΟΝ οὕτως εἰπῶται ὑπ' αὐτῶν*. Так, коли хтось думає собі, що він щось знає, той ще не знає, як треба знати. Як же хтось любить Бога, той пізнаний Ним [1 Кор. 8, 2] — як Сократ Аполлоном – за мудреця». Але як розкладається зерно всієї нашої природної мудрості, як мусить воно зникнути в незнанні, і як із цієї смерті, із цього ніщо проросли наново створене життя і сутність якогось вищого пізнання, так далеко ніс софістів не сягає» (II, 74). Гаман критикує новоявлених просвітників-софістів, які вважали, що вони щось знають. Якби вони справді щось знали, вони як Сократ визнавали б своє незнання. Істинна мудрість полягає радше в тому, на що вказував ще Павло: бути пізнаним Богом. Це Богом пізнане-буття здійснюється як внутрішній досвід, на який вказує Гаман, коли говорить про демона, внутрішній голос і доброго генія Сократа, який, щоправда, міг бути цілком профанним: «він мав доброго генія, на вченість якого міг покладатися, він його любив і боявся, як свого Бога, на спокої якого йому залежало більше, ніж на всьому розумі єгиптян і греків» (II, 75).

Далі Гаман звертає увагу на антисократівського демона софістів, які ходили серед афінян і пропонували себе як досвідчених і поважних учителів. Сократ заманював цих своїх «співгромадян до істини, виводячи їх з лабіринтів їхніх вчених софістів, до істини, що є прихованою, до якоїсь таємничої мудрості й від старих ідолів їх релігійних і наділених державним розумом жерців до служіння якомусь невідомому Богові. Платон сказав афінянам в обличчя, що Сократ спробував їх переконати в їхньому безглузді стосовно богів і, як наслідок, заохотити до доброчесності. Хто не хоче бачити Сократа серед пророків, того потрібно спитати: Хто батько пророків? І чи не названо й не визнано нашого Бога Богом язичників» (II, 77). Таким чином Гаман дає зрозуміти, що вже греки знали про свою власну сокровенність і про сокровенність і невидимість Бога: «Сліпі, нерозумні, язичники усвідомлювали невидимість, яка є для людини спільною з БОГОМ. Прикрита фігура тіла, лик голови, обрис рук – це видима схема, в якій ми рухаємося, проте вона є ніщо інше, як вказівний палець наявної всередині нас сокровенної людини» (II, 198). Ця сокровенність людини перебуває у зв'язку із сокровенністю Бога. Це означає, що самопізнання людини необхідно пов'язане з божественним пізнанням. Для Гамана важливо, «що нам не підвладне пізнання нашої самості; для того, щоб охопити його обсяг, ми мусимо проникнути у надра божественності, яка, і лише вона, може визначити і розв'язати загадку таємниці нашої сутності» (I, 301). Самопізнання як проникнення в сокровенність Бога уможлиблюється, оскільки Бог зійшов у низькість людини.

Ця низькість божественного оприявлення є для людини єдиною можливістю символічно пізнати Бога у своїх душевних виявах. Інакше кажучи, коли людина пізнається Богом, про що вже зазначалося, тоді вона спроможна пізнати себе перед Богом у душі сократівського незнання себе. Лише тоді, коли людина пізнає своє

незнання і входить у ніщо й смерть свого обмеженого минушого пізнання, вона, полишаючи це, може знову відновитися до життя. Гаман наполегливо вимагає: «“Нехай ніхто себе не обманює! Як комусь із вас здається, що він мудрий у цьому віці, хай дурним стане, щоб зробитися мудрим” (1 Кор. 3: 18). Обов’язком філософії є натхненний, енергійний, Мойсей, упертий дитячий учитель, наставник у вірі, і аж по сьогодні при читанні Мойсея на серці вчителів і учнів лежить покривець, який зникає у ХРИСТІ. Це істинне світло ми бачимо не у світлі *материнської* природної кмітливості, не у світлі *шкільного* живого розуму. Господь же – дух, а де ГОСПОДНІЙ дух, там *воля*. Ми ж усі, мов дзеркало, відкритим обличчям віддзеркалюємо світло ГОСПОДНЬОЇ слави й переображуємось у Його образ, від слави у славу згідно з діянням ГОСПОДНЬОГО духа (2 Кор. 3: 17-18)» (II, 108). Самопізнання в цьому сенсі не означає суб’єктивного самозанурення; як таке воно є радше передумовою для пізнання світу й інших людей. «Щоби полегшити пізнання нашої самості, слід у кожному ближньому, як у дзеркалі, побачити мою власну самість. Як відсвічується образ мого обличчя у воді, так моє Я відображене в кожній людині. Щоб мені полюбити це Я, як своє власне, провидіння намагалося поєднати позитивні якості й привабливості в людському суспільстві. Отже, Бог і мій ближній мають відношення до моєї любові до себе» (I, 302). З огляду на заповідь «Люби ближнього твого, як себе самого» (Матей 22: 39), Гаман стверджує, що ця заповідь «є справжньою і єдиною любов’ю до себе людини, найвищою мудрістю самопізнання християнина, який усвідомлює не лише Бога як найвищу, найбагатішу, єдину, винятково добру й досконалу сутність, а й те, що цей Бог Сам став його ближнім і його близьким товаришем у строгому розумінні, аби ми мали всі можливі підстави любити Бога й нашого ближнього» (I, 302). Образ обличчя, що відображається у воді, Гаман використовує щодо міфа про Наркіса, зрештою, стисло пояснюваного так: «Наркіс, (паросток цибулини прекрасного духа) любить свій образ більше за власне життя» (II, 209). В одній примітці він докладно наводить відповідний текст із третьої книги «Метаморфоз» Овідія. Наркісові самопізнання й любов до себе Гаман розуміє як шлях, що через смерть веде до переображення і, зрештою, до «уподібнення божеству» (II, 164), тобто до обоження<sup>5</sup>. У цьому сенсі смерть Наркіса, а також смерть Сократа, Гаман пояснює як прообраз смерті й воскресіння Христа.

### 3. Григорій Сковорода: основні риси його світогляду

Основу світогляду Сковороди становить «вічна божественна мудрість, що виявляє себе в усіх епохах і в усіх народів (Въчная сія Пемудрость Божія во всѣх вѣках и народах)» [Сковорода 2010: 217]<sup>6</sup>. Ця мудрість походить із вічності, від Бога або з безпочаткового початку. Сковорода описує цей вічний початок у той спосіб, що розкриває значення використовуваної ним образної мови<sup>7</sup>. Він описує початок насамперед як те,

<sup>5</sup> Дослівно: Vergottung.

<sup>6</sup> Надалі посилання на твори Сковороди здійснюватиметься за Повною академічною збіркою під редакцією Леоніда Ушкалова подаватимуться у спрощеному вигляді: у круглих дужках і з значенням аббревіатури ПТ і номера сторінки (арабська цифра). Було враховано також досвід нашого перекладу творів Сковороди німецькою: [Skovoroda 2013].

<sup>7</sup> Тут можна провести певні паралелі між образними мовами Гамана та Сковороди. Зокрема, про особливості мови Сковороди говорить Леонід Ушкалов. Аналізуючи твір «Боротьба Архистратига Михайла із сатаною», він звертає увагу на те, що мова Сковороди насичена біблійними

чому нічого не передус. «А как вся твар родится и ищезает, так конечно, нѣчтость прежде ея было и послѣ ея остаѣтся. И так ничтѣ Начáлом и Концемъ быть не может. Начáло и Конецъ есть тѣ же, что Богъ и Вѣчность. Ничевѣ нѣтъ ни прежде Ея, ни послѣ Ея. Все в неограниченныхъ своихъ нѣдрахъ вмѣщаетъ, и не Ей чтѣ-либо, но Она всему Начáломъ и Концемъ. Начáло и Конѣцъ, есть, по мнѣнiю ихъ, тѣ же. И точно такъ есть, если разсудить. Вѣчность не начинаемое свое и послѣ остающееся Пространство даже до того простираѣтъ, чтобъ Ей и предварять все-на-все. В ней так, какъ в Колѣцѣ: первая и послѣдняя Точка есть та же, и гдѣ началось, там же и кончилось. В самыхъ тваряхъ сiе можно примѣтити: что тогда, когда согниваѣтъ стáрое на Нiвѣ Зѣрно, выходитъ изъ него новая Зѣлень, и согнитiе старого есть рожденiемъ новаго, дабы, гдѣ паденiе, тут же присутствовало и возобновленiе, свидѣтельствующее о премудромъ Ея и все сохраняющемъ Мiростроителствѣ. Во всякихъ же веществахъ для любопытнаго Зрiтеля Премилосердна сiя Мати, почти осязаемая, но не понимаемая, подобна смирной, но не уловляемой Птицѣ. Сiе правдивое Начáло вездѣ живетъ. По сему Оно не Часть и не состоитъ изъ Частей, но цѣлое и твердое, затѣмъ и не разоряемое, с мѣста на мѣсто не преходящее, но единое, безмѣрное и надежное. А какъ вездѣ, такъ и всегда есть» (ПТ 735-736).

Цей початок без початку не легко пізнати. «Прозрѣвший сквозь мракъ сiе Начáло назывáлся у Еврей Пророкомъ. Назывался и Священникомъ, то есть Святое видящимъ и показующимъ, а чрезъ то людскимъ Освятителемъ. Индѣ такiе называлися Маги, или Вѣлхвы. Индѣ Халдѣи, Гимнософiсты. У Ёллинъ Ёреи, Софiи, Философи, Ёрофанты и прѣтчая» (ПТ 736). В iншому мiсцi Скворода згадує прадавню притчу, де мова йде про єгипетську теологiю якъ матiр теологiї єврейської (ПТ 231). Представникiв i носiїв вiчної божественної мудростi або «прадавньої теологiї (предревная Богословiя)» чи «Prisca Theologia (ПТ 690)<sup>8</sup> Скворода загаломъ називає давнiми мудрецами (древнiи мудрецы). «Древнiи мудрецы имѣли свой языкъ особливый, они изображали мысли свои образами, будто словами. Образы тѣ были фигуры небесныхъ и земныхъ тварей» (ПТ 576). Ще в одному мiсцi фiлософъ стверджує: «ИСТИНА оstromу ихъ Взору не издали болванѣла, такъ, какъ подлымъ Умамъ, но ясно, какъ в Зерцалѣ, представлялась, а они, увидѣвъ живо живый Ея Образъ, уподобили оную различнымъ тлѣннымъ Фигурамъ. Ни одни Краски не изъясняютъ Розу, Лiлюю, Нарцисса столько живо, сколько благолѣпно у ихъ образуетъ невидимую Божью ИСТИНУ, Тѣнь Небесныхъ и Земныхъ Образовъ. Отсюду родились НЕРО-ГЛЫPHICA, ЕМБЛЕМАТА, SYMBOLA, Таинства, Притчи, Басни, Подобiя, Пословицы...» (ПТ 155). Давнi мудреци у своїхъ теологiчнихъ книгахъ «не-вещественное Естество Божiе зображали тлѣнными Фигурами, дабы не-видимое было видимымъ, представляемое Фигурами Тварей» (ПТ 690).

---

висловами й цитатами з текстiв античнихъ письменникiв. Зокрема, образъ двохъ шляхiв життя людини – шляхiв праведника й грiшника – Скворода «перетворює на величну й барвисту мiстерiальну картину... сповнену кольорiв, запахiв, руху, прикрашену десятками бiблiйнихъ образiв, крихтiвними сюжетами-притчами, уривками поезiї українською, грецькою та латинською мовами» [див.: Ушкалов 2016: 162].

<sup>8</sup> Про Prisca Theologia i Philosophia perennis див: Theobald Freudenberger, Augustinus Steucus aus Gubbio, Augustinerchorherr und päpstlicher Bibliothekar (1497-1548) und sein literarisches Lebenswerk, Münster i. W. 1935. Charles B. Schmitt, Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz, in: Journal of the History of Ideas, Vol. 27, 1966, S. 505-532; Ders., Prisca Theologia e Philosophia Perennis, in: Il Pensiero Italiano del Rinascimento, Florenz 1970, S. 211-236; Щодо Сквороди: Elisabeth von Erdmann-Pandžić, Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophem Hryhorij Skovoroda (1722-1794), Köln-Weimar 2005.

Окрім того, Сковорода спеціально пояснює значення емблеми й символу: «Образ, заключающий в себѣ тайну, именовался по-еллински ЕМВАННА, ЕМВЛЕМА, т.е. вкидка, вправка, будто в перстень алмаза. Наприм[ѣр], изображенный гриф с сею подписью: «наглорожденное скоро исчезает». Или сноп травы с сею надписью: «Всяка плоть трава» (ПТ 576)<sup>9</sup>. «А естли таких фигур сложить вмѣстѣ двѣ или три, как в помянутой печати, тогда называлось СΥΜΒΟΛΟΝ, CONJECTURA по-римски; по-нашему бы сказать: скидка, сметка» (ПТ 576). Відповідно фігури, символи, притчі є лише тінню і шарклупою, під якими приховується ядро або божественна істина.

У цьому зв'язку слід вказати на діалектичний метод, пов'язаний з методом символічної інтерпретації. Діалектичний метод у своєму первісному значенні відзначається антитетикою, тобто «розкриттям протилежностей в кожному істинному бутті», а також «принципом руху думки по колу» [Tschizewskij 1974: 29]. Щоб розкрити прихований зміст або глибинну суть символу, досягнути істину, ми мусимо розбити цю оболонку, пробитися крізь неї. Для Сковороди це означає піднятися над суперечностями цього світу: «Ты же, сыне мой, читай книгу видимаго и злаго сего міра, возводи сердечное твое око во всяком дѣлѣ на самую главу дѣла, на самое сердце его, на самый источник его» (ПТ 926). У цьому піднесенні до джерела й першопочатку пізнається божественна сутність, прихована за покровом символів, байок і притч. У цьому пізнавальному процесі Біблія для Сковороди має вирішальне значення. Тому майже в усіх його творах узагальнено присутні вислови, що їх можна визначити як компіляцію з біблійних висловів.

#### 4. Сковородинівський шлях самопізнання

Для Сковороди богопізнання є вихідним пунктом самопізнання, яке знову ж таки веде до самопізнання. У стародавніх єгиптян, євреїв, греків та й у численних інших традиціях, які спираються на вічну божественну мудрість і прадавню теологію, він знаходить вимогу самопізнання і визначає Фалеса Мілетського як автора слів, що з давнини сприймалися як гідні глибокої пошани:

ΓΝΩΘΙ ΣΕΑΥΤΟΝ.  
NOSCE TE IPSUM.  
УЗНАЙ СЕБЕ САМАГО  
(ERKENNE DICH SELBST)» (ПТ 646).

Далі він згадує Плутарха і його посилання на напис «Пізнай себе самого» на храмі Аполлона в Дельфах і наводить багато біблійних висловлювань стосовно самопізнання. Так, у П'ятикнижжі Мойсея «біля двадцяти разів говориться таке: «Шануй і голосу його слухай, "Воньмі себѣ", "Внемлі себѣ"» (Вихід 23: 21)» (ПТ 647). Завдяки цьому самопізнанню «входить в Душу Свѣт вѣдѣнія Божія, а з ним Путь Щастія Мирный» (ibid.). Присутність Бога в духовних глибинах людини подібна до корабельного компасу, і є наче «тайный язык, Закон, Глава, Око и Царство Корабельное» й усі ці образи є визначеннями для Бога. Имя мое и Естество есть то же. «Аз есмь СЫЙ» (Вихід 3: 14). Я тот, что есмь вездѣ, всегда во всем, и не видно мене, а протчее все видно, и нѣт того ничего» (ibid.). Цей невидимий Бог є початком і кінцем усього. Дорогою до цього початку є шлях любові й покори у вірі Богові. Якщо людина, ставши

<sup>9</sup> Пор.: 1 Ап. Петра 1, 24.



на цей шлях, стає спроможною відкрити у собі царство Боже, тоді вона «узнула себе, наше в Мертвом Живое, во тмѣ свѣтѣ» (ibid.).

Діалектика смерті й життя, темряви й світла лежить в основі самопізнання, яке веде до богопізнання. Цю діалектику Сковорода розгортає в різноманітний спосіб. У своєму першому творі «Наркісс. Разглагол о том: Узнай Себе», що його Григорій Сковорода впродовж 1769–1771 рр. написав у формі діалогу, 1780 р. переробив і 1793–1794 рр. додав пролог, пояснив і докладно розтлумачив шлях до самопізнання, до богопізнання, бо він інтерпретує міф про Наркіса, залучаючи у типологічний спосіб Біблію та окремі античні, патристичні й герменевтичні елементи<sup>10</sup>. Згідно з міфом, як Овідій описує його у своїх «Метаморфозах», Наркіс – це юнак, який, споглядаючи в джерельній воді своє відображення, закохується в нього. «Наркісс нарицається нѣкий ЦВѢТ и нѣкий юноша, в Зерцалѣ прозрачных Вод, при Источникѣ, взирающій сам на Себе и влюбившійся смертно в самага себе» (ПТ 231). Цей образ є для Сковороди якоюсь давньою притчею з єгипетської теології, її він явно відносить до первісної теології (Предревная Богословія) людства.

Вирішальне значення, окрім того, має перший крок до перетлумачення міфа про Наркіса в сенсі глибшого самопізнання, яке Сковорода приблизно виразив одним коротким реченням: «Наркісов Образ благовѣстит сіе: «“Узнай себе!” Будь то бы сказал: Хочеш ли быть Доволен собою? И влюбиться в самага себе? Узнай же себе. Испытай себе крѣпко... Право! Какобо можно влюбиться в Невѣдомое?» (ibid.). Любов насправі в найглибший спосіб пов'язана зі самопізнанням і навпаки: «Не горит Сѣно, не касаюсь Огня. Не любит Сердце, не видя красоты. Видно, что Любовь есть Софіина Дщерь. Гдѣ Мудрость узрѣла, там Любовь сгорѣла. Воистину блаженна есть Самолюбность! аще есть Свята; Ей свята! аще истинная; Ей Глаголю Истинная! Аще обрѣла и узрѣла Едину Оную Красоту и Истину: “Посредѣ вас стоит: Егоже не вѣсте” (Йоан 1: 26)» (ПТ 231).

При цьому Ісус Христос мислиться як утілення божественної краси й істини. Для віднайдення цієї істини Христос закликає: «Вернися додому» (Лука 8: 39). Під «додомом» тут розуміється внутрішня сутність людини, в якій можна знайти джерело радості. Внутрішня сутність проглядається вже в зовнішніх проявах, адже «Кто, де, прозрѣл во Водах своя Тлѣни Красоту свою, тот не во Внѣшность кую-либо, ни во Тлѣни свога Воду, но в самага себе и в самую свою Точку влюбится» (ibid.). Ця всепереможна любов до осередку своєї самості прориває всі зовнішні оболонки. «Наркісс мой, правда что жжется ражжигаясь Угліем Любви, ревнуя рвется, мечется и мучится, ласкосердствует, печется и молвит всѣми Молвами, а не о Многом же, ни о Пустом Чем-либо, но о себѣ, про себе и в себе. Печется о Едином себе. Едино есть Ему на Потребу. Наконец, весь, аки Лед, истаяв от Самолюбного Пламя, преображается во Источник. Право! Право! Во что Кто влюбился, в То преобразился. Всяк есть Тѣм, Чие Сердце в нем. Всяк есть там, гдѣ Сердцем сам» (ibid.).

Сковорода пояснює це переображення за допомогою образу: «О милая моя Милосте, Наркіссе! Нынѣ из ползущаго Червища востал еси Пернатым Мотыликом. Нынѣ Се воскресл еси!» (ibid.). На питання, чому він не переобразився у джерело, річку або море, Наркісс відповідає: «Море из Рѣк, Рѣки из Потоков, Потоки из Ручаев, Ручаи из Пары, а Пара всегда при Источникѣ сушая Сила и Чад Его, Дух Его и Сердце. Се Что

<sup>10</sup> Про Сковородинівський феномен мудрого нарцисизму, в якому «у своїй візії любові-самокоханості Сковороді вдалося досягти рідкісного за красою, органічністю й вишуканістю поєднання суто платонівської Любові-Еросу із суто християнською Любов'ю-Агапе»; див. також: [Ушкалов 2014: 315-316].

любно! Люблю Источник и Главу, Родник и НАЧАЛО, вѣчныя Струи источающее, от Пары Сердца своего» (ПТ 232). Любов Наркіса залишається, як уже зазначалося, не на поверхні води, що її відображає, а проникає аж до першопочатку й першоджерела: «О Сердце Морское! Чистая Бездно! Источниче святы! Тебе Единого люблю. Ищезаю в тебе и преображаюся» (ibid.).

Опис переображення в те, що любитися, наділено в Сковороди багатством подальших образів і символів. Так, Наркіс переображується «во Владыку всѣх Тварей, в Солнце. Ба! Развѣ Солнце и Источник есть То же? Ей! Солне еть Источник Свѣта. Источник Водный источает Струи Вод, напаяя, прохладжая, омывая Грязь. Огненный же Источник источает Лучи Свѣта, просвѣщая, согрѣвая, омывая Мрак. Источник Водный водному Морю Начало. Солнце есть Глава Огненному Морю. Но како, де, могут сія быти, дабы Человѣкъ преобразился в Солнце? Аще сіе не возможно, како убо глаголет Истина: “Вы есте Свѣт Мыру [Матей 5: 14], сіесть Солнце?”» (ibid.). Останнє є прадавнім символом різноманітного значення<sup>11</sup>. Так Сонцем є і Человѣкъ Божий «источающий Животворящая Струи и Лучи Божества испущающий, есть Солнцем не по Сонечному Лицу, но по Сердцу. Всяк есть тѣм, чіе Сердце в нем» (ibid.). Бо серце є не чимсь зовнішнім, а внутрішнім центром людини, і в цей світлосяйний центр переображується Наркіс. На питання про те, що він побачив у цих водах і чи хтось йому у них з'явився, Наркіс відповідає: «На водах моих восплыло Елисейское Желѣзо» (ПТ 233). Тут Сковорода вказує на чудо, здійснене пророком Єлисеєм (ІІ Царів 6: 1-7), який зробив так, що занурена у воду сокира знову спливла на поверхню.

Крім того у своїй відповіді Наркіс пов'язує це чудо з образом, що він побачив його на своєму тлінному тілі. Цей образ був не рукотворним, а «був відблиском його слави» (Євр. 1: 3). Цим відблиском, однак, був Христос. Після низки Біблійних віршів, з яких усі вказують на Христа, Наркіс каже: «Сего Единого люблю, таю, ищезаю и преображаюся» (ПТ 233). Переображення відбувається з єгипетського Наркіса в Наркіса єврейського, Давида, і, зрештою, у справжнього Наркіса, у Христа. Сковорода цитує низку місць з Послань апостола Павла (ПТ 234), що пояснюють це останнє і найвище переображення: «Мыр мнѣ сраспяся, и аз Мыру» (Гал. 6: 14). «Не живу аз, но живет во мнѣ Христос» (Гал. 2: 20). «Дондеже преобразит Тѣло Смирения нашего...» (Фил. 3: 21). «Желаю разрѣшиться» (Фил. 1: 23). «Мнѣ бо жити, Христос, а умрѣти, Приобрѣтение» (Фил. 1: 21). Ці місця, які свідчать про наявність ідей християнської містики в Посланнях апостола Павла<sup>12</sup>, означають для Сковороди, що в людині стара людина, її дотеперішнє життя та її Я, померли, як Христос на хресті, і що в ній живе Христос, нова божественна людина. У різних традиціях нова божественна людина також називається внутрішньою або істинною людиною<sup>13</sup>. «Как во Источникѣ Лице Человѣчее, так во Исаиных Словах, будьто Дуга во Облакѣ, виден сих Наркіссов Амур: «Будет Бог твой с тобою присно, и насытишия, якоже желает Душа твоя, и Кости твои утучнѣют и будут, яко Вертоград напоенный, и яко Источник, емуже не оскудѣ Вода, и Кости твоя прозябнут, яко Трава, и разбогѣют, и наслѣдят Роды Родов, и созиждутся Пустыни твоя Вѣчными, и будут Основания твоя Вѣчная Родам Родов, и прозовешися Здатель Оград, и Стези твоя посредѣ тебе упокоиши» (Ісая 58: 11; далі – ПТ 234). Так, за допомогою символу веселки, Сковорода пояснює поєднання між Богом і людиною.

<sup>11</sup> Пор.: [Dölger 1929: 271-290; Dölger 1971; Walraff 2001].

<sup>12</sup> Пор., окрім того: [Schweitzer 1930; Wikenhauser 1956; Meier 1998].

<sup>13</sup> Щодо походження і значення вчення про внутрішню, істинну або цілісну людину в різноманітних традиціях і релігіях див.: [Markschies 1998].

## 5. Висновок і перспектива

У цьому короткому порівняльному аналізі текстів Йогана Георга Гамана й Григорія Сковороди з'ясувалося, що вони дуже подібні не лише образною мовою, символікою і компілятивним стилем, а й глибокою змістовною інтерпретацією дельфійського вислову «Пізнай себе самого (Γνώθι σεαυτόν)» у тому сенсі, що в ньому розумілося не обмежене пізнання власного Я, а радше самопізнання, засноване на зв'язку з Богом, отже, на досвіді спілкування з Богом у сенсі богопізнання. Але цього богопізнання людина не може здобути, спираючись у самопізнанні лише на зусилля власної волі. У діалозі «Наркіс» Сковорода в іронічний сократівський спосіб описав обмеженість людського пізнання і знання: «Ты и сам себе видишь, но не разумѣешь и не понимаешь сам себе. А не разумѣть себе самага, Слово в Слово, одно и то же есть, как и потерять себе самага. Если в твоём Домѣ Сокровище зарыто, а ты про то не знаешь, Слово в Слово, как бы Его не бывало. И так, познать себе самага, и сыскать себе самага, и найти Человѣка: все сіе одно значит. Но ты себе не знаешь и Человѣка не имѣешь, в котором находятся Очи и Ноздри, Слух и протчая Чувства; как же можешь твоего Друга разумѣть и вѣдать, если сам себе не разумѣешь и не имѣешь?» (ПТ 235). Також і Гаман відмовляє людині в здатності до самопізнання, допоки вона не стане здатною бачити себе в джерелі, яке є самим Богом. Це означає, що йдеться не про поверхове самовідображення Я, а про те, що Бог сам веде людину пекельною мандрівкою в безодню й через Свою любов і милість знову піднімає до обожнення. У Сковороди це Наркіс, який тоне у воді, помирає й завдяки цьому переображується в божественну людину.

У рамках своєї критики філософії Просвітництва Гаман також активно полемізує з Декартом. Він бачить основу його філософії в «геодезії» (геометрії), в оперті на яку Картезіз «сформулював перші принципи свого вчення про розум» (IV, 222). Це вчення про розум, тобто раціоналізм Декарта, на думку Гамана, було дуже шкідливим для науки й теології. Особливо воно перешкоджало розумінню Біблії, «бо не можна читати (від часу Методу Божественного Рената Картезія і Критичного мистецтва (Ars Critica) Б. Йоана Клірика) Основну книгу, Вольфіанізм і Макіавелізм в овечій шкурі став нашим французьким і жаргонним педагогом» (III, 221)<sup>14</sup>. У своєму листі до Якобі Гаман рішуче виступає проти картезіанської формули *Cogito, ergo sum*: «Не Cogito, ergo sum, а навпаки, чи радше Єврейське Est, ergo sum; разом з інверсією одного такого простого принципу постає, можливо, ціла система, інша мова й напрям» (V V, 448). Ця акцентуація Est наявна й у Сковороди, коли він вказує на біблійне ім'я Бога: «ИМЯ мое и Естество есть то же: АЗ ЕСМЬ СЫЙ (Вихід 3: 14)» (ПТ 647)<sup>15</sup>.

Франц фон Баадер, якого також називали Південним Магом [див.: Hoffmann 1856: 106] і який добре знав твори Гамана, використовуючи мову й поняттєву систему німецького ідеалізму, у подібний спосіб критикував Декарта<sup>16</sup>, що визнаного засновника новітньої філософії свідомості<sup>17</sup>. Баадер спрямовує свою критику проти *Cogito, ergo sum*, що, як самодостатнє мислення (*Sich-Selber-Denken*) і самодостатнє знання

<sup>14</sup> Зрештою, Сковорода був обізнаний із раціоналізмом через вчення Християна Вольфа й Християна Баумейстера, які викладалися в Києво-Могилянській академії.

<sup>15</sup> За Септуагінтою: Ἐγὼ εἶμι ὁ ὢν.

<sup>16</sup> При цьому Баадер значною мірою послуговується діалектичним методом Гегеля [див.: Lakebrink 1964-65].

<sup>17</sup> Пор. крім цього: [Steinbüchel 1943; Steinbüchel 1944; Funke 1990].

(Sich-Selber-Wissen), означає самообґрунтування й самовизначення людської Я-свідомості. На противагу цьому, Південний Маг стверджує, що у витоках філософії стоїть не *Cogito, ergo sum*, «а лише *Cogitor (a Deo), ergo sum* [я мислюся (Богом), отже існую]» [Baader 1963: VIII, 238]. Або ж: «Я пізнаю, бо завжди я вже пізнаний Богом. Насправді допитливий дух не заспокоюється, допоки йому не вдається пробитися саме до такого [рівня] пізнання суб'єкта пізнання, тобто до [рівня] свого пізаного, усвідомленого, буття, або, як каже Платон, допоки його око не зустріне око, яке бачить своє бачення. Тому ми стверджуємо, що одним із засадових переконань людини є те, що вона як така, що споглядає й пізнає, як волююча і як діюча, вміє поняттєво осмислити себе у своєму баченні, пізнанні, волінні та діянні» [ibid.: 339; див. також: I, 370]<sup>18</sup>. Оскільки ж людина «визнає своє пізане буття похідним від вищого [буття], від якого все походить, то воно тим самим співвідноситься з пізнанням, як з любов'ю, або радше обидва є тут Одним і тим самим. *Cognovit eam* (вона [людина] пізнала її [свою природу]); – адже саме тоді, коли людина, до прикладу, усвідомлює, що люблене нею буття – від Бога, вона водночас знову набуває здатності любити як Бога (*Αυτέρως* [взаємна любов]), так і себе, інших і саму підвладну їй природу» [Baader 1963: VIII, 230]. Для *Γνώθι σεαυτόν* або для самопізнання тут важливим є те, що людина, виходячи від себе, має пізнати Бога над собою і світ довкола себе такою мірою, «якою це дозволено створеній істоті» [ibid.: 63, Anm.]. Самопізнання є, таким чином, передумовою для пізнання іншого, до того ж пізнання іншого «також набуває форми (подібно до фарби) першого [пізнання]. *Scimus quod sumus*» [ibid.: 229]. Цією тезою Баадер, посилаючись на *Феноменологію духа* Гегеля, хоче сказати, що «суб'єкт пізнання й пізане по суті залишаються одним і тим самим, проте, оскільки все ще зберігається певна мобільність у відношеннях між ними, пізане разом із суб'єктом пізнання й у відповідності до нього має виявляти себе, так би мовити, мінливим, непостійним, і щонайменше так довго видозмінюватися, поки зберігається ця мобільність, а саме пізнання ще не зафіксується, не пройде перевірку на достовірність або не доведе свою істинність» [ibid.: 232].

До цього розмірковування про мобільність пізнання Баадер додає також думки Прокла (412–485), одного з найвідоміших представників неоплатонізму, який подібно висловлювався про відмінність пізнання вищої й нижчої сутності: «Кожен бог пізнає подільне в неподільний спосіб, часове – в позачасовий, не необхідний – у необхідний, змінне – у незмінний спосіб, загалом стосовно кожного ступеня – у його (вищому) ступені й у (вищій) спосіб. Оскільки ж усе, що могло бути у [сфері дії] богів, є в їхньому розпорядженні тільки відповідно до характерної для них особливості, то знання нижчого може бути наявним у них не з огляду на цю його низьку природу, а лише відповідно до їх [=богів] власної безмежності. Знання множинного і здатного до сприйняття буде, отже, у них оформленим, усталеним і неафікованим. Адже божественне не сприймає від нижчого [вимушено і як залежне] його спосіб пізнання так, щоби пізнання, властиве божественному, було пізнанням такої самої нижчої природи; навпаки, це нижче, у разі, якщо воно, відповідно, не позбавляється вищим своєї нижчості, є невизначеним у визначеному богів, воно не перетворюється на їх незмінне, воно сприймає неафіковане (те, що підвладне лише вільному впливу, вільно

<sup>18</sup> Що стосується Платона, то, як вважає Баадер, вочевидь пояснення Сократа у діалозі *Алківіад I*, 132 b–133 c. In 133 a означають таке: «Коли одне око розглядає інше око й зазирає в нього, то що найшляхетнішим є в ньому, так це те, що тим, чим воно це бачить, могло би бачити так і саме себе».

афіковане, те, що надається до визначення і здійснення) разом із відбитком, враженням, утвореним унаслідок залежної, невольної афікованості, [сприймає] просте складеним (конкретне абстрактно), позачасове – у часовому вимірі, непросторове, – бо воно в собі, а не в чомусь іншому існує, – у просторі або в місці» [ibid.: 232 f.]<sup>19</sup>. З цих пояснень Прокла, чий твори Скворода щонайменше частково знав, Баадер робить висновок стосовно божественного пізнання. Згідно з цим висновком, якщо суб'єкт пізнання переходить зі свого вищого самобутнього, первісно притаманного йому бачення до відповідного нижчого розуміння, відбувається зміна також і способу пізнання, «проте з такою важливою відмінністю, що, коли він [суб'єкт пізнання] вільно опускається на цей нижчий рівень..., він сам також винятково вільно приймає відповідний йому нижчий спосіб пізнання, не відмовляючись при цьому від вищого, так, як той, який вільно виявляє свою любов, може визначитися стосовно того, кого він любить, не втрачаючи своє вільне самовизначення, – якщо ж той таки [суб'єкт пізнання] не добровільно опиняється на цьому нижчому рівні (приміром потрапив на нього і відчувається збентеженим), тоді спосіб пізнання цього нижчого рівня залишається для нього примусовим і йому накинута» [ibid.].

Унаслідок цих розмірковувань Франца фон Баадера стає зрозумілим, що при самопізнанні й самолюбності мова йде про багаторівневе діалектичне явище. Ця багаторівневність присутня також у Гамана й Сквороди. У цьому зв'язку мисленнєві побудови Баадера можуть слугувати допоміжним засобом інтерпретації для того, щоб зрозуміти й зафіксувати наявну в образній мові Гамана й Сквороди діалектику самопізнання й самолюбності засобами філософського поняттєвого апарату й діалектики німецького ідеалізму. Порівняльний аналіз Гамана, Північного Мага, і Сквороди, якого також можна назвати Східноєвропейським Магом, зрештою, показує безвідносну до всіх часових і просторових обмежень основоположну відповідність, яка стосовно пізнання по суті полягає в тому, що самопізнання й самолюбність є даром Божим і як такі, безумовно, мають свою основу в Богові.

#### Додаток 1. Життєвий шлях Й. Г. Гамана

Йоган Георг Гаман народився 27 серпня 1730 року у Кьонігсберзі (Східна Прусія) і був першим сином хірурга Йогана Крістофа Гамана та його дружини Марії Магдалени, вродженої Нуппенау. Після відвідин початкової школи він у своєму рідному місті студіював теологію і юриспруденцію, згодом філософію, мови та природничі науки. Від 1752 р. працював домашнім учителем у маєтках балтійських аристократичних родин, а від 1756 р. – секретарем Торгового дому Крістофа Беренса у Ризі. За дорученням останнього він 1757 р. подорожує до Лондона, де зазнає невдачі у справах і переживає важку особисту кризу. Повернувшись до Риги, він далі вирушає до Кьонігсберга, від 1758 до 1763 рр. окупованого російськими військами, і піклується там про свого хворого батька. Упродовж 1765–1766 рр. працював секретарем в адвокатській конторі в Мітау й Варшаві. Після смерті батька Гаман повернувся до Кьонігсберга, де одружився. У тому ж році був зарахований на службу як секретар і перекладач при митному управлінні в Кьонігсберзі й 1777 р. підвищений на посаді до керівника вантажним складом. 1787 р. його було відправлено на пенсію. На запрошення княгині Амалії фон Галітцін, дочки рейхсграфа Самуеля фон Шметтау, яка ретельно вивчала його праці, він здійснив подорож до Мюнстера у Вестфалії, а також гостював у Фридриха Генріха Якобі в Пемпельфорті біля Дюссельдорфа. Помер 21 червня в Мюнстері й був похований у саду княгині Галітцін. 1851 р. його тіло було перепоховане на кладовищі Юбервассер у Мюнстері. Гаман підтримував дружні стосунки

<sup>19</sup> У цьому перекладі Баадера з грецької мова йде про текст, що міститься в Проклові *Στοιχείωσις θεολογική* (Proklu Diadochu Platoniku Stoicheiōsis Theologikē), prop. 124 [гр. оригінал див.: Creuzer 1822: 184-186].

з Іммануїлом Кантом, Йоганом Готфридом Гердером, Фридрихом Генрихом Якобі та іншими. Його впливу зазнали Георг Вільгельм Фридрих Гегель, Йоган Вольфганг Ґюте, Фридрих Вільгельм Йозеф Шелінг, Франц фон Баадер, Ернст фон Ласо, а також Сьорен К'єркегор.

*Найважливіші праці*

Розмірковування про Біблію (Biblische Betrachtungen 1758); Роздуми про мій життєвий шлях (Gedanken über meinen Lebenslauf 1758/59); Визначні риси сократівського мислення (Sokratische Denkwürdigkeiten 1759); Естетика в дрібничках (Aesthetica in nuce 1760); Маги з Близького Сходу (Die Magi aus dem Morgenlande 1760); Хмари. Епілог (Wolken Ein Nachspiel 1761); Хрестові походи філолога (Kreuzzüge des Philologen 1762); Останнє волевиявлення лицаря Розенкрейца про божественне й людське походження мови (Des Ritters Rosenkreuz letzte Willensmeinung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache 1772); Нова апологія букви h (Neue Apologie des Buchstabens h 1773); Спроба Сивілли стосовно шлюбу (Versuch einer Sibylle über die Ehe 1775); Конксомпакс. Апокрифічні фрагменти Сивілли про апокаліптичні містерії. (Konxompaх. Fragmente apokryphen Sibylle über apokalyptische Mysterien 1779); Голгофа й Шебліміні. Про одного проповідника в пустелі (Golgotha und Scheblimini. Von einem Prediger in der Wüste 1784); Метакритика щодо пуризму розуму (Metakritik über den Purismus der Vernunft 1784).

**Додаток 2. Життєвий шлях і творчість Григорія Сковороди**

Григорій Савич Сковорода народився 3 грудня (22 листопада за Юліанським календарем) 1722 р. у сотенному (згідно з тогочасним козацьким адміністративним поділом) містечку Чорнухи Лубенського полку на Полтавщині в українській козацькій родині. Після закінчення дяківської школи, він 1734 р. вступив до Києво-Могилянської академії, де навчався впродовж 1734–1741, 1744–1745, 1751–1753 рр. У період між 1741 і 1744 рр. він був співаком імператорського хору в Санкт-Петербурзі, а від 1745 до 1750 рр. супроводжував генерал-майора Федора Вишневського, що очолював Токайську комісію до Угорщини і Австрії із заготівлі вин для імператорського двору, після чого, імовірно, відвідав Словаччину, Польщу, Італію, Чехію та Німеччину. До Києва повернувся у жовтні 1750 р. У 1751-му кілька місяців викладав поезику в Переяславському колеґіумі, проте був звільнений консисторським судом через незгоду єпископа з його способом викладати. Від осені 1753 р. Сковорода був домашнім учителем сина поміщика Степана Томари у селі Каврай поблизу міста Переяслава. Узимку 1755 р. здійснив подорож до Москви і відвідав Троїце-Сергієву лавру. Упродовж 1759–1769 рр. з перервами викладав поезику, курси синтаксими та грецької мови, катехізис у Харківському колеґіумі, але через непорозуміння з начальством був звільнений. Після цього провадив мандрівне життя. У друзів, у яких при нагоді зупинявся, були написані його найважливіші твори. 9 листопада (за Юліанським календарем 29 жовтня) 1794 р. помер у маєтку свого друга Андрія Ковалевського в селі Іванівка (нині Сковородинівка) поблизу Харкова. Твори Сковороди були опубліковані лише через багато років після його смерті.

*Найважливіші праці*

Сад божественных пѣсней 1757-1780; Начальная Дверь ко Христіанскому Добронравію 1768; Басни Харьковскія 1769-70; Наркісс. Разглагол о том: Узнай Себе 1769-1771, 1780 опрацьовано, пролог 1793-94; Симфонія, нареченная Книга Асхань, о Познаніи самого себе 1767; Бесѣда, нареченная Двое: о том, что Блаженным быть легко, Діалог, или Разглагол о древнем мірѣ 1772; Разговор Пяти путников о истинном щастіи в жизни 1770; Кольцо. Дружескій Разговор о Душевном Мирѣ 1773-74; Разговор, называемый Алфавит, или Букварь Мира 1775; Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis. Сирѣчь Икона Алквіадская 1775-76; Книжечка о Чтеніи Священ[наго] Писанія, нареченна Жена Лотова 1780-1788; Брань Архистратига Михаила со Сатанюю о сем: Легко быть Благим 1783; Діалог. Имя Ему – Потоп Зміин (кін. 1780-х).

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Сковорода, Г. (2010). *Повна академічна збірка творів*. (Л. Ушкалов, Ред.). Харків: Майдан; Едмонтон, & Торонто: вид-во КІУС.
- Ушкалов, Л. В. (2014). *Література і філософія: доба українського бароко*. Харків: Майдан.
- Ушкалов, Л. В. (2016). З історії української містики: Сковорода і Гамалія. In Л. В. Ушкалов, *Україна і Європа: нариси з історії літератури та філософії*. Харків: Майдан.
- Baader, F. von. (1963). *Sämtliche Werke. Neudr. d. Ausg. Leipzig* (Vol. 1-16). (F. Hoffmann et al., Eds.). Aalen : Scientia-Verl.
- Berning, V. (2007). *Die Idee der Person in der Philosophie*. Paderborn: Schöningh.
- Creuzer, F. (Ed.). (1822). *Initia Philosophiae ac Theologiae ex Platonis Fontibus ducta sive Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem Commentarii* (Pars III). Frankfurt am Main: in Officina Broenneriana.
- Dölger, F. J. (1929). Sonne und Sonnenstrahl in der Logotheologie des christlichen Altertums. In F. J. Dölger, *Antike und Christentum* (Vol. 1). Münster: Aschendorff.
- Dölger, F. J. (1971). *Die Sonne der Gerechtigkeit*. Münster: Aschendorff.
- Erdmann-Pandžić, E. von. (2005). *Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophem Hryhorij Skovoroda (1722-1794)*. Köln: Böhlau.
- Ferrari, J. (1977). La pensée musulmane et l'Orient dans l'œuvre de Hamann. In S. H. Nasr (Ed.), *Mélanges offerts à Henry Corbin* (pp. 673-680). Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University, Tehran Branch.
- Freudenberger, Th. (1935). *Augustinus Steucus aus Gubbio, Augustinerchorherr und päpstlicher Bibliothekar (1497-1548) und sein literarisches Lebenswerk*. Münster: Aschendorff.
- Funke, G. (1990). Cogito ergo sum. Sein und Bewußtsein. In G. Funke, *Abdankung oder Bewußtseinsphilosophie?* (pp. 43-66). Bonn: Bouvier.
- Hamann, J. G. (1949-1957). *Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe* (Vol. 1-6). (J. Nadler, Hrsg.). Wien: Herder.
- Hamann, J. G. (1955-1979). *Briefwechsel* (Vol. Bd. 1-7). (W. Ziesemer, & A. Henkel, Eds.). Wiesbaden: Insel.
- Hoffmann, F. (1856). *Franz von Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft*, Leipzig: Bethmann.
- Lakebrink, B. (1964-65). Hegels Einfluß auf die Religionsphilosophie Franz von Baaders. *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 72(1):120-133.
- Markschies, C. (1998). Innerer Mensch. In T. Klauser et al. (Eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, (Vol. 18, 266-312). Stuttgart: Hiersemann.
- Meier, H.-Ch. (1998). *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*. Tübingen: Francke.
- Meier-Oeser, S. (1989). *Die Präsenz des Vergessens. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusans vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. Münster: Aschendorff.
- Nadler, J. (1949). *Johann Georg Hamann. Der Zeuge des Corpus Mysticum*, Salzburg: Otto Müller.
- Schmitt, Ch. B. (1966). Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz. *Journal of the History of Ideas*, 27, 505-532. <https://doi.org/10.2307/2708338>
- Schmitt, Ch. B. (1970). Prisca Theologia e Philosophia Perennis. In G. Tarugi (Ed.), *Il Pensiero Italiano del Rinascimento e il tempo nostro. Atti del V Convegno internazionale del Centro di studi umanistici. Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8-13 agosto 1968* (pp. 211-236). Firenze: Olschki.
- Schweitzer, A. (1930). *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tübingen: Mohr.
- Skovoroda, H. (2013). *Ausgewählte Werke*. (R. Pietsch, Trans.). München: UFU.
- Steinbüchel, T. (1943). Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung. *Wissenschaft und Weisheit*, 10, 41-60, 103-126. und ibid. 11 (1944), S. 24-42;
- Steinbüchel, T. (1944). Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung. *Wissenschaft und Weisheit*, 14, 24-42.

- Thomé, H. (2004). Weltanschauung. In J. Ritter et al. (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Vol. 12, pp. 453-460). Darmstadt: WBG.
- Tschizewskij, D. (1974). *Skovoroda. Dichter, Denker, Mystiker*. München: Fink.
- Wachter, J. G. (1752). *Naturae & Scripturae Concordia. Commentatio de literis ac numeris primaeus aliisque rebus memorabilibus cum ortu literarum coniunctis*. Lipsiae: apud Viduam Gabriel; Hafniae: Christiani Rothe.
- Walraff, M. (2001). *Christus Verus Sol - Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*. Münster: Aschendorff.
- Wikenhauser, A. (1956). *Christusmystik des Apostels Paulus*. Freiburg i. Br.: Herder.

Одержано 17.10.2017

## REFERENCES

- Baader, F. von. (1963). *Sämtliche Werke. Neudr. d. Ausg. Leipzig* (Vol. 1-16). (F. Hoffmann et al., Eds.). Aalen : Scientia-Verl.
- Berning, V. (2007). *Die Idee der Person in der Philosophie*. Paderborn: Schöningh.
- Creuzer, F. (Ed.). (1822). *Initia Philosophiae ac Theologiae ex Platonis Fontibus ducta sive Procli Diadochi et Olympiodori in Platonis Alcibiadem Commentarii* (Pars III). Frankfurt am Main: in Officina Broenneriana.
- Dölger, F. J. (1929). Sonne und Sonnenstrahl in der Logostheologie des christlichen Altertums. In F. J. Dölger, *Antike und Christentum* (Vol. 1). Münster: Aschendorff.
- Dölger, F. J. (1971). *Die Sonne der Gerechtigkeit*. Münster: Aschendorff.
- Erdmann-Pandžić, E. von. (2005). *Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophem Hryhorij Skovoroda (1722-1794)*. Köln: Böhlau.
- Ferrari, J. (1977). La pensée musulmane et l'Orient dans l'œuvre de Hamann. In S. H. Nasr (Ed.), *Mélanges offerts à Henry Corbin* (pp. 673-680). Tehran: Institute of Islamic Studies, McGill University, Tehran Branch.
- Freudenberger, Th. (1935). *Augustinus Steucus aus Gubbio, Augustinerchorherr und päpstlicher Bibliothekar (1497-1548) und sein literarisches Lebenswerk*. Münster: Aschendorff.
- Funke, G. (1990). Cogito ergo sum. Sein und Bewußtsein. In G. Funke, *Abdankung oder Bewußtseinsphilosophie?* (pp. 43-66). Bonn: Bouvier.
- Hamann, J. G. (1949-1957). *Sämtliche Werke, Historisch-kritische Ausgabe* (Vol. 1-6). (J. Nadler, Hrsg.). Wien: Herder.
- Hamann, J. G. (1955-1979). *Briefwechsel* (Vol. Bd. 1-7). (W. Ziesemer, & A. Henkel, Eds.). Wiesbaden: Insel.
- Hoffmann, F. (1856). *Franz von Baader als Begründer der Philosophie der Zukunft*, Leipzig: Bethmann.
- Lakebrink, B. (1964-65). Hegels Einfluß auf die Religionsphilosophie Franz von Baaders. *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft*, 72(1):120-133.
- Markschies, C. (1998). Innerer Mensch. In T. Klauser et al. (Eds.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, (Vol. 18, 266-312). Stuttgart: Hiersemann.
- Meier, H.-Ch. (1998). *Mystik bei Paulus. Zur Phänomenologie religiöser Erfahrung im Neuen Testament*. Tübingen: Francke.
- Meier-Oeser, S. (1989). *Die Präsenz des Vergessens. Zur Rezeption der Philosophie des Nicolaus Cusans vom 15. bis zum 18. Jahrhundert*. Münster: Aschendorff.
- Nadler, J. (1949). *Johann Georg Hamann. Der Zeuge des Corpus Mysticum*, Salzburg: Otto Müller.
- Schmitt, Ch. B. (1966). Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz. *Journal of the History of Ideas*, 27, 505-532. <https://doi.org/10.2307/2708338>



- Schmitt, Ch. B. (1970). *Prisca Theologia e Philosophia Perennis*. In G. Tarugi (Ed.), *Il Pensiero Italiano del Rinascimento e il tempo nostro. Atti del V Convegno internazionale del Centro di studi umanistici. Montepulciano, Palazzo Tarugi, 8-13 agosto 1968* (pp. 211-236). Firenze: Olschki.
- Schweitzer, A. (1930). *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tübingen: Mohr.
- Skovoroda, H. (2010). *A complete academic collection of works*. [In Church Slavonic]. (L. Ushkalov, Ed.). Kharkiv: Maidan; Edmonton, & Toronto: CIUS.
- Skovoroda, H. (2013). *Ausgewählte Werke*. (R. Pietsch, Trans.). München: UFU.
- Steinbüchel, T. (1943). Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung. *Wissenschaft und Weisheit*, 10, 41-60, 103-126.
- Steinbüchel, T. (1944). Franz von Baaders Descartes-Kritik im Rahmen ihrer Zeit und in ihrer grundsätzlichen Bedeutung. *Wissenschaft und Weisheit*, 14, 24-42.
- Thomé, H. (2004). Weltanschauung. In J. Ritter et al. (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Vol. 12, pp. 453-460). Darmstadt: WBG.
- Tschizewskij, D. (1974). *Skovoroda. Dichter, Denker, Mystiker*. München: Fink.
- Ushkalov, L. V. (2014). *Literature and philosophy: the epoch of Ukrainian Baroque*. [In Ukrainian]. Kharkiv: Maidan.
- Ushkalov, L. V. (2016). From the history of Ukrainian mysticism: Skovoroda and Gamalia. In L. V. Ushkalov, *Ukraine and Europe: Essays on the history of literature and philosophy*. [In Ukrainian]. Kharkiv: Maidan.
- Wachter, J. G. (1752). *Naturae & Scripturae Concordia. Commentatio de literis ac numeris primaeus aliisque rebus memorabilibus cum ortu literarum coniunctis*. Lipsiae: apud Viduam Gabriel; Hafniae: Christiani Rothe.
- Walraff, M. (2001). *Christus Verus Sol - Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*. Münster: Aschendorff.
- Wikenhauser, A. (1956). *Christusmystik des Apostels Paulus*. Freiburg i. Br.: Herder.

Received 17.10.2017

---

### **Roland Pietsch**

#### **An Imaginative Meeting at the Entrance to the Temple of Apollo at Delphi: Self-knowledge and Self-love in Johann Georg Hamann and Hryhorii Skovoroda. Comparative analysis**

At First, the article analyses Hamann's path to self-knowledge and self-love as a path of Socratic ignorance, which is indeed the highest form of knowledge. For Hamann Socrates is the predecessor of Christ, and Socratic ignorance (I know that I know nothing) is the path to divinization. Subsequently, it is pointed out, how Hryhorii Skovoroda explains the path of self-knowledge and self-love. To illustrate this thought, he makes use of the Ovidian Narcissus myth. Concerning the figure of Narcissus, Skovoroda distinguishes the following three aspects: 1. The Egyptian Narcissus, 2. The Hebraic Narcissus and 3. The Christian Narcissus, i.e. Jesus Christ. These three aspects and corresponding assertions of the Bible designate Skovoroda's path to divinization. Finally, it points out similarities between Hamann's and Skovoroda's understanding of self-knowing and self-love and their fundamental impact for the philosophy of Franz von Baader and his criticism of modern subjectivism.

**Роланд Піч**

**Уявна зустріч при вході до храму Аполлона в Дельфах: самопізнання і самолюбність у Йогана Георга Гамана і Григорія Сковороди. Порівняльний аналіз**

У статті спочатку простежується здійснюваний Йоганом Георгом Гаманом шлях самопізнання і самолюбності як шлях сократівського незнання. При цьому наголошується на розумінні Гаманом останнього як найвищої форми пізнання. Далі обґрунтовується думка про те, що Гаман розглядав Сократа як предтечу Христа, а сократівське незнання – як шлях до обоження. Потому аналізується Сковородинівське бачення шляху самопізнання й самолюбності. При цьому звертається увага на інтерпретацію Сковородою Овідієвого міфа про Наркіса й Біблії. Що стосується образу Наркіса, то тут Сковорода розрізняє три аспекти у трактуванні цього образу: (1) єгипетський Наркіс; (2) єврейський Наркіс; (3) християнський Наркіс, тобто Ісус Христос. Спираючись на ці три аспекти й відповідні висловлювання з Біблії, він описує шлях поступового сходження людини до Бога й набуття нею стану обоження. Наприкінці акцентується увага на основоположних подібностях концепцій Гамана й Сковороди і окреслюється значення ідеї самопізнання в перспективі, а саме у філософії Франца фон Баадера й у його критиці новітнього суб'єктивізму.

---

*Roland Pietsch, Dr. theol., Professor of Philosophy, Ukrainian Free University (Munich).*

*Роланд Піч, доктор теології, професор філософії Українського Вільного Університету (Мюнхен).*

*e-mail: [roland.pietsch@t-online.de](mailto:roland.pietsch@t-online.de)*

---