

Віктор Чернишов

ЕВОЛЮЦІЯ ФІЛОСОФСЬКИХ ПОГЛЯДІВ ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ У ЗВ'ЯЗКУ З ЙОГО ДУХОВНОЮ БІОГРАФІЄЮ

«Не любіть світу, ні того, що у світі. Коли хтось любить світ, в того немає любови Отця; (...) А світ проминає, і його пожадливість; той же, хто чинить волю Божу перебуває повіки» (1 Йо. 2, 15, 17).

«Багатьох життя примушує нести хрест, і не знають вони, що це Хрест Христа...» [Вселенський патріарх Варфоломій I, 1996]

«Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται...»¹ [Ignatius Antiocheni 1894: 693-694].

«Мір ловил мене, но не поймал...» [Сковорода 2011: 1373]².

Перед істориком філософії, котрий прагне дослідити процес становлення системи ідей того чи іншого мислителя, стоїть завдання надзвичайної складності: передовсім йому потрібно з'ясувати фундаментальне питання – питання про сенс людського життя. Звичайно, мова йде не про сенс людського життя взагалі та для всіх людей, а про те, в який спосіб бачив сенс власного життя досліджуваний філософ, чого він прагнув. Тільки з цих позицій, на нашу думку, можна дійсно зрозуміти й подати адекватну інтерпретацію як фактам життя, так і творчій спадщині мислителя.

Дослідження життя і творчої спадщини Григорія Сковороди є одним із пріоритетних напрямів вітчизняної історико-філософської науки. Сковорода – одна з найбільш знакових постатей у духовному світі українства. Поруч із постаттю Тараса Шевченка, він має безумовний духовний авторитет, а тому можна припустити, що від адекватності дослідження, витлумачення та сприйняття його біографії і вчення багато в чому залежатиме й той шлях у майбутнє, який торує собі Україна. Але ще й досі постать Сковороди, а надто внутрішні мотиви його творчості, лишаються значною мірою *terram incognitam*³.

Аналіз публікацій останніх двох десятиліть відкриває низку інтерпретацій постаті, життя та вчення Сковороди, що в цілому спираються на попередні дослідження, реалізуючи доволі різні тенденції. Свого часу я вже детально аналізував один із аспектів цієї

© В. Чернишов, 2018

¹ «Моє розп'яте кохання...» – *грець*.

² Надалі посилання на Повну академічну збірку творів Сковороди наводяться у спрощеному вигляді: у круглих дужках зазначається аббревіатура ПТ і номер сторінки).

³ «Землею незвіданою» – *лат*.

загальної проблеми – проблему розбіжності між іпостассю, постаттю (фігурою) і образами Сковороди [див.: Чернышов 2013]. Із розмаїттям тенденцій у тлумаченні образу Сковороди та витоків його філософії можна ознайомитися, звернувшись до відповідної довідникової літератури. Наприклад, практично повний каталог бібліографії, присвяченої Сковороді, зібраний завдяки багаторічній подвижницькій праці професора Леоніда Ушкалова [напр., див.: Ушкалов 2002; 2004] та інших дослідників [див.: Жданова 2002, Коцур 2009; Кравченко 2017; Крамаренко 2012].

Аналізуючи наявні бібліографічні дослідження, можна помітити, що автори академічних праць про Сковороду зазвичай обирають або біографічний підхід, тобто ретельно аналізують його життя, або філософсько-аналітичний, тобто безпосередньо вивчають творчий доробок (тексти), сподіваючись осягнути науку українського мислителя в самому її джерелі⁴. Утім, якщо дослідники життя мислителя мають можливість обґрунтувати свої біографічні висновки наявністю історичних джерел (хоча й тут не все так просто), то дослідники творчої спадщини Сковороди опиняються в доволі складній ситуації – тексти Сковороди були написані за часів, відмінних від нашого, та ще й для доволі вузького кола людей, що знали один одного особисто. До того ж, досвід (та умови) життя більшості сучасних читачів і тлумачів цих текстів є напрочуд відмінним від досвіду Сковороди й того невеликого кола людей (часто навіть однієї-єдиної людини), якому зазначені тексти були адресовані. Отже, потрібно знайти спосіб подолання цього розриву (між Сковородою й нами) або погодитися, що наші інтерпретації (які ми чомусь сприйняли за знання) як фактів біографії, так і текстів Сковороди є лише нашими вигадками й домислами, заснованими лише на особистому досвіді.

Наразі існує кілька доволі ґрунтовних біографічних праць про Сковороду, автори яких, щоправда, розходяться в тлумаченнях його творчого доробку [напр., пор.: Махновець 1972; Попович 2007; Ушкалов 2017; Шевчук 2008]. У літературі, що ставить собі за мету дослідження філософських поглядів Сковороди, його репрезентують як вільнодумного мислителя, ба навіть масона [напр., див.: Чернега 2007]; утопіста [напр., див.: Попович 2007]; учасника борні за національну ідею та / або соціального реформатора [напр., див.: Шевчук 2008]; «пророка антиісторизму» [Малинов, Пешперова 2014], останнім часом з особливою силою поживалася цікавість до інтерпретації Сковороди як філософа-теолога або релігійного містика [Ушкалов 2014; Чернега 2007; Bartolini 2014; Erdmann 2005; Kortunov 2014; Lesiv 2012; Perri 2015; Perri 2016; Pilipowicz 2010], але такі найменування, зазвичай, передбачають дуже розмаїті, суто «авторські» поняття «релігійного містика» чи «філософа-теолога». Утім, це зауваження, здається, значною мірою може бути застосоване й до решти пунктів.

Не вщухають дискусії довкола інтерпретацій окремих рис характеру, способу життя чи пунктів учення Сковороди: теорії самопізнання [Гладка 2012], символізму та Біблійної екзегези [Звонко 2014; Смирнова 2013а; Смирнова 2013б; Титарь 2014], «філософії спілкування та любові» [Сластенко 2012], емоційності та еротизму українського мислителя [Astapova 2015], ба навіть говорять про «гармонійне співіснування з природою» та «ноосферний світогляд» Сковороди [Ханин 2013; Чаплинский 2015]. Продовжується осмислення постаті і творчих здобутків Сковороди в контексті української культури

⁴ Проте, який би з цих двох шляхів автор не обрав би, він (чи вона), зазвичай, завжди претендують на більше – на цілісне осягнення життєвого шляху і вчення Сковороди.

[Ушкалов 2016; Ушкалов 2017], а також мусуватися питання щодо національної самоідентифікації Сковороди та еволюції його мови [напр., див.: Гнатюк 2011; Bartolini 2012; Koschmal 2015]. Більшість російських дослідників впевнено вписують Сковороду в контекст російської думки [Варава 2015; Смирнов 2015; Смирнова 2013b; Ханін 2013; Kortunov 2014]. У цьому контексті виглядає цікавим, що, шукаючи вірного розуміння життя і творчості Сковороди, найчастіше російські дослідники звертаються до монографії Володимира Ерна (1912), переосмислюючи або витлумачуючи її результати в тому чи іншому напрямі [Варава 2015; Марченко 2007; Смирнов 2015].

Проте зв'язок між ключовими фактами духовної біографії⁵ Сковороди та його філософською діяльністю видається малодослідженим, а тому потребує прояснення. Принаймні автор цієї статті вірить, що цей зв'язок є фундаментальним для комплексного розуміння життя та філософії Сковороди, отже, його прояснення є не просто бажаним, а необхідним для успішної інтегральної рецепції постаті українського філософа. Таке прояснення, на наш погляд, передбачає аналіз творчості мислителя з урахуванням подій його життя, та, навпаки, прояснення фактів його життя з урахуванням його творчого доробку⁶. Таким чином, з огляду на все сказане, метою даної праці є встановити зв'язок між ключовими фактами біографії Сковороди та його філософською діяльністю. Для цього, на нашу думку, передовсім потрібно дослідити зміни в житті українського мислителя; і, по-друге, відображення цих змін у текстах його праць.

1. У пошуках себе: духовна біографія Сковороди

«Григорій, сын Савы, Сковорода родился в Малой России, Киевскаго намѣсничества, Лубенской округи, в селѣ Чернухах, в 1722 году...» [Ковалинський 2011: 1343] – так розпочинається (можливо, єдина достовірна) розповідь про життя Сковороди, що належить перу його учня та близького друга Михайла Ковалинського. Проте, як плотське життя бере відлік від тілесного народження людини, так само і життя духовне має свій початок. Таким початком власного духовного життя сам Сковорода вважав сон у с. Каврай, у ніч з 23 на 24 листопада 1758 року, про що збереглося його безпосереднє свідчення (див.: ПТ 1158-1159; 1337-1339; також пор.: Ковалинський 2011: 1349-1350). У своєму листі від 22 листопада 1763 року, адресованому Ковалинському, Сковорода писав: «In lucem me nocte parens hac edidit olim, / Hac coepi vitae prima elementa puer. / Altera nox post orta fuit, qua, Christe Deus mi, / In me natus erat Spiritus ille tuus. / Nam mea frustra genitrix enixa fuit, ni / TU genuisses me, o lux mea, vita mea!»⁷ (ПТ 1158).

У книзі «Григорій Сковорода: філософія свободи» Мирослав Попович характеризує цей сон як «кошмарне видіння із сумішшю еротики і смерті», що «більше схожий на

⁵ Під «духовною біографією» розуміємо те, що сам Сковорода називає «жизнь», на відміну від «житіє» (див.: ПТ 730). Або, як слушно зауважує з приводу цього розрізнення Леонід Ушкалов: «Очевидно, розрізняючи в такий спосіб *житіє* та *жизнь*, Сковорода має на думці заведене в шкільній моральній філософії розрізнення “вчинків людини”, тобто всього, що вона робить, та “людських учинків”, тобто того, що вона робить як істота, наділена вільною волею.» (ПТ 757).

⁶ Подібний підхід, до речі, свого часу пропонував Андрій Ковалівський [див.: Ковалівський 1924].

⁷ «Колись у цю ніч привела мене мати на світ. / Цієї-бо ночі подав я і перші ознаки життя. / А другої ночі, о Христе, мій Боже, / У мені народився твій Дух Пресвятий, / Бо марно би мати моя народила мене, / Якби не родив мене ТИ, о світло моє, о життя! (ПТ 1158-1159).

галюцинацію чи маячню» [Попович 2007: 89]. Утім, на нашу думку, цей сон був результатом глибокого й тривалого внутрішнього процесу, котрий відбувався в душі Сквороди – процесу пошуку сенсу власного життя, власного покликання, власного місця у світі. Скворода відчував глибинне внутрішнє збентеження, стурбованість, породжені тривалими і (як, вірогідно, йому тоді здавалося) безрезультатними пошуками власного призначення. Йому щойно виповнилося тридцять шість років (22 листопада). Народжений у Чорнухах – сотенному містечку Лубенського полку на Полтавщині, він встиг вже випробувати себе як студент Києво-Могилянської академії, півчий придворної капели в Петербурзі, «установщик хору» при «Токайській комісії», вчитель поетики в Переяславському колегіумі, нарешті, був домашнім учителем у дітичів Томар, проте, здається, у жодному з цих станів Скворода не почувався достатньо комфортно.

У цьому сні Сквороді ввижалось, що він розглядає «различныя охоты житія человеческого по разным мѣстам» [Ковалинський 2011: 1348]. Ці «охоти» є не чим іншим, як найбільш загальними типами життя: придворне життя, обивательське життя та життя священнослужителя. Жоден з цих загальних типів не припав Сквороді до душі, хоча священницьке покликання і знайшло певний відгук у його серці, за його власним свідченням, він «чувствовал внутренно сладчайшее удовольствие, котораго изобразить не могу» [*ibid.*], проте, розуміння (чи радше відчуття) того, що «однако и тут человеческими пороками осквернено» [*ibid.*], відштовхнуло його й від цієї «охоти».

Це сновидіння викликало в Сквороди відчуття духовної насолоди, змішаної зі страхом: «Сей сон не меньше усладил меня, как и устрасил» [Ковалинський 2011: 1349] – розповідав Скворода, а отже, можна сказати, що духовна біографія Сквороди починається з відчуття духовної насолоди, змішаної зі страхом. Скворода зрозумів, що ці «охоти житія человеческого», між якими він так довго й марно намагався обирати – знайти власний шлях, прояснити власне покликання, – є лише приманками, принадами, котрими «світ» ловить людей, збиваючи їх на манівці, відволікаючи від справжньої й істинної мети. Але про яку «істинну мету» мова? Скворода цього ще не міг збагнути – її відкриття було ще попереду. Але тепер він досить точно знав, чого робити не буде; утім, що ж йому робити? Він вирішив шукати істину.

Здається, що в житті Сквороди цей сон відіграв роль, подібну до тієї, яку в житті Блеза Паскаля відіграло містичне піднесення 23 листопада 1654 року (за Григоріанським календарем), що стало ключовою подією т.зв. «другого навернення» [див.: Pascal 1991: 19-53]. У результаті Паскаль, як і століттям пізніше Скворода, твердо вирішив полишити світське життя, присвятивши себе повністю життю духовному й релігійно-філософським пошукам Бога. Можливо, саме після цієї події Скворода почав із особливою уважністю пильнувати свій власний внутрішній світ і в нього розвинулася та глибока схильність, або, краще сказати, потреба в інтроспекції, яку відзначають більшість дослідників його життя і творчості.

Можливо, саме тоді, після цього сну, Скворода вперше відчув наполегливі внутрішні спонукання, котрі він називав «побужденієм духа» або «мановенієм внутренняго духа» [див.: Ковалинський 2011: 1363, пор. також: 1347, 1350-1351, 1354-1355, 1373; ПТ 658, 672] (це не може не нагадати історію зі сократівським даймоном). До кінця не зрозуміло, якою була природа цього духа і як сам Скворода її собі уявляв, проте, він вірив, що згаданий дух скеровує його узгодити його життя з волею Божою. Усі подальші події життя Сквороди Ковалинський сприймає як відповідь учителя на ці спонукання духа,

з якими він намагається узгоджувати (й узгоджує) власне життя. Можливо, саме після цієї події Сковорода засвоїв собі ті життєві звички, що їх, як відомо, дотримувався до кінця життя: «Он одъвался пристойно, но просто; пищу имѣл состоящую из зелій, плодов и молочных приправ; употреблял оную ввечеру по захожденїи солнца; мяса и рыбы не вкушал не по суевѣрію, но по внутреннему своему расположенію; для сна отдѣлял от времени своего не болѣе четырех часов в сутки; вставал до зари и, когда позволяла погода, всегда ходил пѣшком за город прогуливаться на чистой воздух и в сады; всегда весел, бодр, легок, подвижен, воздержен, цѣломудр, всѣм доволен, благодуществующ, унижен пред всѣми, словохотен, гдѣ не принужден говорить; из всего выводящій нравоученіе; почтителен ко всякому состоянію людей; посѣщал больных; утѣшал печальных; раздѣлял послѣднее с неимущими; выбирал и любил друзей по сердцу их; имѣл набожество без суевѣрія, ученость без киченія, обхожденіе без лести» [Ковалинський 2011: 1350]. До речі, творити Сковорода, згідно із життєписом Ковалинського, почав теж безпосередньо після цієї події. «Григорій, – говорить Ковалинський, – наповняє живими чувствами истинн, изображал то пером в сочиненіях простых, но сильных» [ibid.: 1349]. Таким чином, саме з листопада 1758 року належить вести відлік літературної діяльності Сковороди.

Отже, можна сказати, що каврайський сон 1758 року маркує початок нового періоду в житті, що безпосередньо приведе українського мислителя до його головних відкриттів, до тієї мети, якої він так наполегливо, хоча, можливо, і не завжди усвідомлено прагнув. Це був період надзвичайно інтенсивних духовних зусиль, пошуку відповідей на насущні питання і внутрішні запити духа – *період самопізнання* (забарвлений в естетико-поетичні тони), котрий, зрештою, відкрив Сковороді двері до Богопізнання⁸.

Улітку 1761 року, вірогідно, відбувається знаменна подія – знайомство Сковороди із юним Ковалинським, котрий до останніх днів земного життя мислителя залишиться його відданим другом, а після завершення його земного шляху напише його першу біографію. Пам'яткою їхньої дружби також є сімдесят дев'ять листів Сковороди, адресованих Ковалинському. Більшість із них була написана між 1762 і 1764 роками, хоча згодом листування продовжувалося, із деякими перервами: останній лист датований 2 квітня 1794 року. Ця дружба стала значною екзистенційною подією в житті Сковороди й безумовно вплинула на його творчість⁹.

Проте вінцем цього періоду – *періоду естетико-поетичного самопізнання*¹⁰ – стали дві події 1770 року, що цілковито змінили як погляди, так і саме життя Сковороди. Вони мали місце майже через дванадцять років після каврайського сну.

⁸ Пам'ятками цього періоду життя і творчості Сковороди, – що тривав від «каврайського сну» 1758 року до двох знакових подій 1770 року (про які йтиметься нижче), – є (так чи інакше) значна частина творів релігійно-поетичної збірки «Сад Божественних пісень», а також перші діалоги – «Наркісс. Разглагол о том: узнай себе», «Асхань, о познании самого себя» та деякі ін.

⁹ Так, наприклад, вже на схилі життя (див.: Лист 79). Сковорода присвячує Ковалинському свої твори «Жена Лотова», «Потоп Змін» та Пролог до його «Наркіса» – книги «Пізнай самого себе» (ПТ 1186-1187); до того ж були інші твори – напр., «Брань Архистратига Михайла со Сатаною о сем: Легко быть Благим» (1783 р.), присвячені Ковалинському.

¹⁰ Звісно, говорячи про поділ життя Сковороди на певні періоди, ми повністю усвідомлюємо, що будь-яка спроба «розділити» життя людини на періоди є радше химерною справою, виправданям якій може слугувати лише можливість глибшого розуміння, яку від цього (цілковито умо-

У 1770 році, перебуваючи в Києві, куди поїхав із одним зі своїх друзів – О. Ю. Сошальським, – Скворода раптово відчув ніби глибоке, проте незрозуміле внутрішнє збентеження, внутрішню турботу: «вдруг примѣтил в себѣ внутреннее движение духа непонятное, побуждающее его ѣхать из Киева» [ibid.]. Попри вмовляння свого родича Юстина Звіряки, в якого Скворода мешкав упродовж трьох місяців у Китаївській пустині, і який намагався його втримати в Києві, Скворода вирішує полишити це місто. Він іде до своїх київських приятелів і просить відправити його «в Україну», кажучи, «что ему дух настоятельно велит удалиться из Киева» [ibid.]. Нарешті, спускаючись на київський Поділ, «почувствовал он (Скворода – В. Ч.) обонянием такой сильной запах мертвых трупов, что перенестъ не мог и тотчас поворотился домой. Дух, – каже М. Ковалинський, – убѣдительно погнало его из города, и он с неудовольствием отца Иустина, но с благоволением духа отправился в путь на другой же день» [ibid.].

Скворода вирушив до Охтирки, де настоятелем тамтешнього монастиря був його давній приятель архимандрит Венедикт. Ймовірно, стан внутрішнього збентеження й турботи, відчутий у Києві Сквородою, переслідував останнього впродовж усієї двотижневої подорожі. Тільки «Прекрасное мѣстоположение и прязнь добродушнаго Монаха сего успокоили его» [ibid.]. Аж тут вони отримали звістку про моровицю¹¹, яка почалася в Києві. Отже, не випадково дух гнав Сквороду з міста. Ця подія надзвичайно вразила мислителя, він остаточно переконався, що у світі існує Божественний промисел,

вного) розподілу отримує історик (життя чи ідей). Отже, говорячи про *період естетико-поетичного самопізнання* в духовній біографії Сквороди, передусім, маємо на увазі період його релігійного та філософсько-теологічного пробудження, період інтуїтивного проникнення в таємниці віри та релігійного життя, початок і кінець якого маркують, з одного боку, каврайський сон, а з іншого – події 1770 року (випадок з моровицею в Києві та «містичний екстаз» у Охтирці). Сон у с. Каврай став одним із кульмінаційних пунктів (нам відомо лише про два такі пункти – 1758 та 1770 рр., хоча, можливо, були й інші) його духовних шукань і відправним пунктом його релігійного життя: Скворода зрозумів, *що* саме його насправді вабить і де він має *це* шукати, але ще не до кінця зрозумів, *як* це потрібно робити. Отже, його творчість – спочатку поетична, а згодом і прозова, діалогічна – між 1758 та 1770 роками й була намаганням розібратися у власному внутрішньому житті, так би мовити, «екстеріоризацією» й «автографією» цього життя. Зрештою, можна здогадуватися, що це намагання виявилось успішним, заклавши підвалини для наступного – *містико-профетичного* – періоду його творчості, коли Скворода виходить вже з дещо інших позицій: вже не стільки ставить питання, скільки формулює твердження, заявляючи про наявне у нього знання (результати релігійно-філософського та містичного досвіду). *Естетико-поетичний* характер самопізнання цього періоду, продиктований самою (апофатичною) природою цього навернення: Скворода пориває з минулим і женеться за майже невідомим, «уражений красою» цього невідомого. Зрештою, Скворода відкриває, що те, за чим (чи радше Того, за Ким) він женеться, потрібно шукати не в зовнішньому, а у внутрішньому світі. Ба більше, він зрозумів, що це радше не гонитва, а тяжіння – що, не він женеться, а його «впіймали й тягнуть». Проте, це вже постало як повільно, через велику внутрішню роботу набутий результат самопізнання, осмислення тих переживань, які раптово охоплювали його, або, радше, які він відкрив у собі. Ці переживання мали цілком естетичний характер (спиралися на досвід внутрішнього, емоційного переживання), але спричиняли величезну внутрішню трансформацію (ба, навіть, трансфігурацію, тобто переображення); разом із тим, ці переживання спонукали до творчої (тобто поетичної – у широкому розмаїтті сенсів цього слова) діяльності, скерованої на самопізнання.

¹¹ У нещодавно опублікованій чудовій книзі, присвяченій життю Сквороди, Л. Ушкалов детально досліджує історію з цією київською моровицею [Ушкалов 2017: 289-295].

що піклується як про світ у цілому, так і про кожне конкретне створіння зокрема: «Сердце его дотолѣ почитало Бога, аки раб, оттолѣ возлюбило его, аки друг» [ibid.].

Саме тут, в Охтирці, відбулася ще одна подія, котра разом із каврайським сном і дивовижним порятунком від київської моровиці є третьою знаменною, можна навіть сказати, містичною подією біографії Сковороди. Ідеться про незвичайний стан – стан містичного екстазу, про який із особливим захопленням філософ, за кілька місяців до завершення свого земного шляху (і через двадцять чотири роки після самої події), розповідав своєму улюбленому учню під час їхньої останньої зустрічі в селі Хотетові. «Имѣя разженныя мысли и чувства души моей благоговѣніем и благодарностію к Богу, встав рано, пошел я в сад прогуляться. Первое ощущение, которое осязал я сердцем моим, была нѣкая развязанность, свобода, бодрость, надежда с исполненіем. Введя в сіе расположение духа всю волю и всѣ желанія мои, почувствовал я внутрь себя чрезвычайное движеніе, которое преисполняло меня силы непонятной. Мгновенно изліяніе нѣкое сладчайшее наполнило душу мою, от котораго вся внутренняя моя возгорѣлась огнем, и казалось, что в жилах моих пламенное теченіе кругообращалось. Я начал не ходить, но бѣгать, аки бы носим нѣкіим восхищеніем, не чувствуя в себѣ ни рук, ни ног, но будто бы весь я состоял из огненного состава, носимаго в пространствѣ кругобѣгтія. Весь мір исчез предо мною; одно чувство любви, благонадежности, спокойствія, вѣчности оживляло существованіе мое. Слезы полились из очей моих ручьями и разлили нѣкую умиленную гармонию во весь состав мой. Я проник в себя, ощутил аки сыновнее любви увѣреніе и с того часа посвятил себя на сыновнее повиненіе Духу Божію» [ibid.].

Цей містичний екстаз вразив Сковороду не менше, ніж випадок із порятунком від київської моровиці. Він побачив у ньому безпосередню Божественну відповідь своїм прагненням і пошукам. Відповідь пролунала, «давая знать, коль близ нас есть Бог, колико промышляет о нас, хранит нас, якоже кокош птенцы своя, под крыльѣ своя собрав, аще мы точію не удаляемся от него во мрачныя желанія воли нашей разтлѣнной» [ibid.: 1365]. Період пошуку себе закінчився віднаходженням Бога й самого себе в Богові. Віднині Сковорода буде робити все, щоб не віддалятися від Бога. Віднині його життя – життя мандрівного проповідника, а головна й найулюбленіша книга – Святе Письмо, Біблія¹². Упродовж двадцяти чотирьох років після подій 1770 року, останніх років його

¹² Достеменно не відомо, коли Сковорода розпочав ґрунтовно студіювати Біблію. Покликаючись на слова Лонгіна (одного з персонажів діалогу «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни» (див.: ПТ 529) про те, що сам Лонгін почав читати Біблію близько тридцяти років від свого народження, іноді роблять висновок, що так було й зі Сковородою. Утім, тут складно щось стверджувати з певністю. Свідомий цього факту Л. Ушкалов у примітці до цих слів Лонгіна (див.: ПТ 556-557) посилається на слова Сергія Аверінцева про те, що тридцять років – символ повноліття; це – вік Йосифа часу його звеличення в Єгипті, вік Христа на початку проповіді [див.: Аверинцев 2007: 215]. Вірогідно, Сковорода був добре обізнаний з текстами Святого Письма через богослужіння Православної церкви, яке він добре знав і любив із раннього дитинства, тобто задовго до свого тридцятиріччя. У той же час, більш-менш ґрунтовні студії Святого Письма (послугуючись традиційними методами теології) він також міг розпочати в Києво-Могилянській академії, або, як припускає Л. Ушкалов, перебуваючи в Угорщині, під впливом пієтистів з Братислави [Ушкалов 2017: 147]. Так чи так, але ж після охтирської події 1770 року Біблія стає для Сковороди предметом нової, нетривіальної цікавості, тією «найкращою між жінками», «Невѣстою» (ПТ 1185), вірність якій він зберігав до кінця свого життя.

земного шляху, Сковорода жив істиною цього об'явлення, яке відбилося як на його науці, так і безпосередньо на його особистості. Саме з цього моменту, як зауважує Дмитро Чижевський, починається «містично-письменницька діяльність Сковороди» [Чижевський 2005: 350].

Наприкінці земного шляху Сковороди трапився ще один епізод, котрий є надзвичайно виразним свідченням вірності філософа тому особистому об'явленню, яке він отримав 1770-го й у світлі якого прожив останні 24 роки свого життя. Ковалинський розповідає: «Старость, осьнее время, непрерывная мокрая погода умножили расстройку в здоровьи его, усилили кашель и разслабление. Он, проживя у друга своего около трех недель, просил отпустить его в любимую им Украину, гдѣ он жил до того и желал умереть, что и собылось. Друг его упрасивал остаться у него зиму провести и вѣкъ свой окончатъ со временем у него в домѣ, но он сказал, что дух его велит ему ѣхать, и друг отправил его немедленно. Напутствуя его всѣм потребным, дав ему полную волю, по нраву его, выбрать, как хочет он, куда, с кѣм, в чем ѣхать ему, представил ему для дороги, в случаѣ надобности, нужнй запас, говоря: – Возмите сіе; может быть, в пути болѣзнь усилится и заставит гдѣ остановится, то нужно будет заплатить... – *Ах, друг мой!* – сказал он: – *неужели я не приобрѣлъ еще довѣрія к Богу, что Промысл его вѣрно печется о нас и даст все потребное во благовременность?* Друг его замолчал с приношением своим» [Ковалинський 2011: 1372-1373; курсив мій – В. Ч.].

Отже, можна сказати, що згадувані нами події є фактами духовної біографії Сковороди, кожна з яких маркує певну віху його духовного життя. Сукупність таких віх, у свою чергу, знайшла відображення у творчості мислителя.

2. Творчість Сковороди як відображення його духовної еволюції

Творчість Сковороди є релігійно забарвленою. Свого часу, о. В. Зеньковський принагідно зауважив, що «Сковорода становиться философом, потому что его религиозные переживания требуют этого, – он движется от христианского своего сознания к пониманию человека и мира...» [Зеньковский 1991: I 1, 68]. Здається, саме релігійна проблематика є для Сковороди центральною. Принаймні сам мислитель декларує її надзвичайну екзистенційну значущість. Так, уже на початку 60-х років (лист до Кирила Ляшевського від 19 липня 1761 р.) Сковорода пише: «*Sed vis clarius ostendam meum animum? Accipe: omnia relinquo et relinqui, hoc solum per omnem vitae cursum acturus, ut intelligam, quid sit mors Christi, quid significat resurrectio. Nam nemo potest surgere cum Christo, nisi prius cum eodem moriatur*»¹³ (ПТ 1262). Отже, можна сказати, що після каврайського сну 1758 року Сковорода не просто усвідомив необхідність прояснити для себе предмет християнських віри та надії – він також усвідомив, що цей процес осягнення потребує певних аскетичних зусиль, повної зосередженості, що вимагає від шукача «покидати й покинути все, щоб, нарешті, осягнути єдине на потребу». Також можна помітити, що (користуючись термінологією Мартина Гайдегера) центральними екзистенціалами цього періоду в Сковороди є «смерть»¹⁴ і «воскресіння». Отже, роздуми про Христові

¹³«Але ти хочеш, щоб я ясніше показав свою душу. Прошу: я все лишаю і залишив, щоб протягом всього свого життя досягти тільки одного: зрозуміти, що таке смерть Христа і що означає його воскресіння. Бо ніхто не може воскреснути з Христом, якщо спочатку не помре з Ним» (ПТ 1263).

¹⁴Здається, роздуми про смерть є вихідним пунктом сквородинівського дискурсу, а страх смерті був глибинною екзистенційною спонукою усієї творчості мислителя. Наприклад, вже перша

смерть і воскресіння посідають у цей час чільне місце у творах Сковороди¹⁵. Можна припустити, що – усвідомлена чи ні – необхідність подолання особистого страху смерті була однією з потужних спонук до формування концепції мислителя саме в цьому напрямі.

Роздуми про смерть і воскресіння з усією необхідністю порушують питання про природу людської істоти. Пошук відповіді на це питання приводить Сковороду до усвідомлення необхідності самопізнання – саме на шляху самопізнання він намагається віднайти відповідь на ключові питання антропології й етики. Цей шлях Сковорода усвідомлює як поступове сходження на «гору миру» – геть від емпіричної конкретики чуттєвого світу, через «тісні двері» людського серця на «простір духу», тобто до трансцендентної (щодо світу, але трансцендентальної щодо людини) Божественної реальності. Людина усвідомлюється Сковородою як межева істота, що є причасницею двох різних натур: створеної та Божественної. Як Боже створіння, людина належить до створеного світу. Проте наявність у людині Божественного образу відкриває їй можливість подолання обмежень створеної природи. Для цього потрібно здійснити *perexid* від природи створеної до природи нествореної, тобто від світу до Бога. Цей перехід, з одного боку, є смертю людини для світу, але воскресінням для Бога. Ті ж люди, що обрали світ замість Бога, є живі для світу, але мертві для Бога: життя останніх не є справжнім, бо Бог їх не пам'ятає. Сковорода говорить, що *не любить* такого життя: «Не люблю жизни, печатльемья смертью, и сама она есть смерть. Конец дѣлам, будь Судія!» (ПТ 389).

З такого стану речей Сковорода робить для себе кілька фундаментальних висновків, проте, на нашу думку, головним із них є той, що тепер його шлях – це шлях, так би мовити, *contra mundum*¹⁶. Так, у листі № 54 до Ковалинського, датованому вереснем-жовтнем 1763 року, Сковорода пише: «Tres adeo Christi miles sibi conspicit hostes, / Cum quibus assiduo bella gerenda videt. / Primus es huic hostis, tu simia, Munde, fucata; / Tu, quem Dux noster pulchra sepulchra vocat. / Alter blanda caro mulier, quae tempore nullo / Ad mala desistit sollicitare virum. / At reliquis gravior Cacodaemon tertius hostis, / Stultitiae genitor, qua venit omne malum, / Eja tyro Christi, gladium tibi cude! memento, / Militiam vitam hanc esse memento jugem»¹⁷ (ПТ 1147).

пісня з циклу «Сад Божественных пѣсней» – написана 1757 року, ще до каврайського сну – присвячується темі смерті, якої не має боятися людина, що має добру совість (див.: ПТ 51). Та й узагалі, у циклі «Сад Божественных пѣсней» тема смерті є однією з центральних.

¹⁵Згодом ці теми дещо відійдуть на другий план, поступившись місцем спочатку тематиці віднаходження душевного миру й щастя (саме) у земному житті та складнішим переживанням і міркуванням, пов'язаним із поглибленою екзегезою Святого Письма. Хоча, безперечно, роздуми про смерть і воскресіння Ісуса Христа практично завжди постають фундаментом екзистенційних переживань і релігійно-філософських міркувань Сковороди.

¹⁶«Проти світу» – *лат.*

¹⁷«Трьох ворогів бачить воїн Христа, / З ними йому воювати довіку. / Першим ворогом – ти, на рум'янена мавпо, світе, / Що побіленим гробом називає тебе наш Пан. / Другим ворогом – тіло жіноче звабливе, / Завжди мужа воно спокушає до злого. / Третім ворогом, украй небезпечним, – злий демон, / Він-бо батько глупоти, а від неї ж усяке зло. / Ну, вояче Христа! Приготуй собі меч! / Знай, що наше життя – безугавна борня» (ПТ 1148). Здається, джерелом цього традиційного християнського мотиву є кілька популярних біблійних фрагментів, наприклад, пор.: (1) *Послання ап. Павла до Ефесян* – Еф. 6: 10-17; (2) *Послання ап. Якова* – Як. 3: 17 – 4: 17. В обох цих фрагментах поняття «світ» є узагальненням (і, так би мовити, «джерелом») усього, що відверто суперечить християнству, веде з ним запеклу війну.

Також можна згадати, що десь за півроку перед тим, а саме наприкінці зими – на початку весни 1763 року (Лист № 32 – початок другої половини лютого 1763 р.) Скворода пояснював своєму улюбленцеві Михайлу сенс істинної, християнської любові, і те, чим вона відрізняється від хибної «вульгарної любові» до світу: «*Quid pestilentius amore vulgari, id est falso? Rursum quid divinius amore Christiano, id est vero? Quid est Christiana religio nisi vera ac perfecta amicitia? An non Christus χαρακτήρα suis imposuit mutuum amorem? An non amicitia omnia conglutinat, aedificat, creat, quemadmodum inimicitia diruit? An non Deus ἀγάπη dicitur apud dilectissimum discipulum suum Joannem? An non mortuus animus vero amore carens, puta Deo? An non omnia dona, quin et ipsae angelicae linguae nihil sunt sine caritate? Quid fundat? Caritas. Quid creat? Caritas. Quid conservat? Caritas, caritas. Quid delectat? Caritas, caritas primum et medium et postremum, α καὶ ω, breviter ut illo claudam: A te principium, tibi desinet*»¹⁸ (ПТ 1112).

З цієї ж теми, – теми необхідності зречення і втечі від світу для поєднання з Богом – здається, згодом постане й загальновідоме сквородинівське вчення про спорідненість (сродность) та споріднену працю. Так, навесні 1763 року (Лист № 42, останній тиждень березня – поч. квітня 1763 р.) Скворода пише Ковалинському: «*Quid est id, quo sacodaemon nos sollicitat ad fucatas mundi hujus pulchritudines? Nitor palatiorum, aut πορφύρας; Ah! non perspicis, quid occultatur malorum intus sub pulchra specie latet anguis in herba δίβαφος τὴν χοιράδα κρύπτει: Dibaphus etc. Pulchre haec intelligis, mi anime, et ut perfecte intelligas et sapias, Christus faciet, si in caritate ejus perseveraris et fideliter uteris dato jam tibi talento*»¹⁹ (ПТ 1125-1126).

Роздуми про смерть і звабливий світ майже неочікувано відкривають зовсім іншу перспективу: на перший план сквородинівських міркувань виступає екзистенціал любові. Можливо, цьому сприяла надзвичайна дружба Сквороди з юним Ковалинським, і правий М. Попович, говорячи, що самотність Сквороди «супроводжується гострою потребою в близьких людях, і в деяких близьких він просто закохується» [Попович 2007: 89]. Можливо навіть, що неодноразова інтерпретація Сквородою Христа як друга є не тільки й не стільки даниною давній богословській традиції, скільки відбитком цього особливого, екзистенційного досвіду дружби.

Загалом, духовне життя Сквороди – у період між каврайським сновидінням 1758 та охтирським «екстазом» (чи «особистим об'явленням») 1770 року – характеризується

¹⁸ «Що є огиднішим за любов вульгарну, удавану? І, навпаки, що є більш божественним, ніж любов християнська, тобто істинна? Що таке християнська релігія, як не істинна й досконала дружба? Хіба Христос не встановив, що *відзнакою* його учнів є взаємна любов? Хіба не любов усе поєднує, будує, творить, подібно до того, як ворожнеча руйнує? Хіба не називає Бога *любов'ю* його найулюбленіший учень Іван? Хіба не мертва душа, позбавлена істинної любові, тобто Бога? Хіба всі дарунки, навіть янгольська мова, не є ніщо без любові? Що дає основу? – Любов. Що творить? – Любов. Що зберігає? – Любов, любов. Що дає насолоду? – Любов, любов, початок, середина і кінець, *альфа й омега*. Завершу коротко: Від тебе початок, у тобі ж і кінець...» (ПТ 1112-1113).

¹⁹ «Що ж це таке, який злий дух вабить нас до підмальованих красот цього світу? Близь палаців чи *порфири*? Ах, ти не бачиш, скільки зла криється всередині, під красивою зовнішністю: змія таїться в траві. *Пурпурна тога жерця ховає роздуту шию*. Прекрасно ти це розумієш, душе моя, а щоб досконало зрозумів і пізнав, це дасть Христос, якщо ти будеш стійким у любові до нього й належно використаєш даний тобі талант» (ПТ 1126).

естетико-поетичною тенденцією. Навіть віру Сковорода інтерпретує як прозріння в людині краси Божественного образу, а віруючий – це той, хто «узнал в себѣ Красоту оную...» (див.: ПТ 232). Ця істинна краса Божественного лику перебуває в прямій протилежності до (вже згадуваних нами) «підмальованих красот світу»: перша краса є істинною, тоді як друга – штучною і хибною. Власне, орієнтація на першу чи другу красу визначатиме, до якого роду належить людина – до роду живих, спасених, чи, навпаки, до роду мертвих, засуджених.

Пізнання, бачення краси пробуджує прагнення, потяг до неї, яким є любов: «Не горит Сѣно, не касаясь 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”» (ПТ 231). Ідея про те, що бачення краси породжує любов до неї, висловлена не вчора (наприклад, можна згадати принагідні, але побіжні зауваження щодо цього Л. Ушкалова: ПТ 272, прим. 3). Але тут для нас важливе те, що Сковорода чітко дає зрозуміти: істинна любов до себе – не що інше, як любов до Божественного образу, закарбованого на скрижалі людської істоти. Саме така любов – «Наркіссов Амур» (ПТ 234) – є вічною, і про неї Сковорода говорить: «Вся бо преходят. Любезная же ЛЮБОВЬ? Ни!» (ПТ 476). Також можна згадати ще один пізніший, але надзвичайно зворушливий фрагмент (з Листа № 81, від 3 жовтня 1785 р.) латинською мовою: «*Omnia praetereunt, sed Amor post omnia durat. / Omnia praetereunt, haud Deus, haud et Amor. / Omnia sunt Aqua, cur in Aquas speratis, Amici? / Omnia sunt Aqua. Sed Portus Amicus erit...*»²⁰ (ПТ 1234).

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

Ця позиція знайшла яскраве й виразне відображення навіть у самому стилі сквородинівських праць. Вже перші діалоги «Наркісс» і «Асхань»²¹ завершуються так званими «симфоніями» – працями, в основі яких лежить принцип аналогії, характерний для традиційного християнського богослов'я, коли буденні речі постають знаками, що вказують на певну нетривіальну, духовну реальність, для висловлення якої людській мові

²⁰ «Усе минає, але любов після всього лишається. / Усе минає, тільки не Бог і не любов. / Усе є водою, навіщо ж тоді покладати надію на воду, друзі? / Все є водою, але Друг буде гаванню...» – переклад мій, В. Ч.

²¹ До речі, якщо «Наркісс» – це юнак, що закохався у власну красу, то ім'я «Асхань» (або Ахса, дочка Калева) Сковорода інтерпретує саме як «красу», котру здобуває біблійний персонаж Отніел, син Кеназа (див.: у біблійній *Книзі Ісуса Навина* – І. Н. 15: 13-19). Можливо, ці персонажі репрезентують два протилежні аспекти самопізнання: Наркісс – суб'єкт піклування, тоді як Асхань – об'єкт бажання.

просто бракує засобів. Наприклад, «шляхи Господні», зрештою, означають «Закон Божий», а «мова» відповідає «серцю», хоча, у свою чергу, «закон» і «серце» теж є аналогіями більш високих, духовних речей, котрі не можуть бути осягнені в дискурсивному контексті, а тільки в контексті релігійного досвіду.

Релігійний досвід, у свою чергу, необхідно передбачає особисту (і особистісну) участь у справі спасіння, певне аскетичне зусилля – релігійну практику. Центром цієї практики є споглядання таємниці хреста Христового. Життя з Христом, – котре мислиться як повторення його шляху, – неможливе без сходження на хрест і досвіду страждання, Сковорода це пречудово розуміє. Вже в 7-й Пісні циклу «Сад Божественных пѣсней» (до речі, присвяченій події Пасхи, котра тлумачиться як містичний перехід від смерті до життя) він говорить, звертаючись до Христа:

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

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

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

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

Сраспни мое ты тѣло, спригвозди на крест.
Пусть буду звнѣ не цѣлой, дабы внутрь воскрес²².

²² Здається, що ці рядки практично є парафразою так званої «молитви Мецената», яку зустрічаємо в Сенеки (*Моральні листи до Луцілія*, С1): «*Debitem facito manu, / debitem pede coxo, / tuber adstrue gibberum, / lubricos quate dentes: / vita dum superest, benest; / hanc mihi, vel acuta / si sedeam cruce, sustine*» [Seneca 1975: 164]. Власне, такий погляд на життя сам Сенека вважав безглуздом, про що, вірогідно, було відомо Сковороді. Принаймні, здається, саме до цього нас відсилають «о всеговѣтний сраме!» і «о буйство Аѳин!» (ПТ 57): язичникам, тобто людям цього світу, не дано зрозуміти таємниці хреста Христового – вони вважають такий підхід безглуздом. «Атени» тут звичайно використані як традиційне узагальнення будь-якої «світської мудрості», на противагу «релігійній мудрості» Єрусалиму. Антиномія «Атени / Єрусалим» у довершеному вигляді була запропонована Тертуліаном у *De praescriptione* (гл. VII): «*Quid ergo Athenis et Hierosolymis? quid Academiae et*

Пусть внѣшный мой изсхнет!
Да новый внутрь цвѣтет.
Се смерть животна.

О новый мой Адаме! о краснѣйшій сын!
О всегосвѣтный сраме! о буйство Аѳин!
Под буйством твоим – свѣт!
Под смертью – жизнь без лѣт.
Коль темный закров!

Конец»

(ПТ 57-58)

Цей текст репрезентує сквородинівську «еротику хреста»²³ – глибинне переживання тасмниці спасіння. Хрест маркує для Сковороди кінець історії: «Во умирающей на Крестѣ Христовой Плоти умирает весь вздор Исторіалный, и достойно испушен Глас сей: “СОВЕРШИШАСЯ”» (ПТ 744), – говорить Сковорода. Цей кінець історії – як історії світу, так і історії власних шукань (зрештою, його *власної* історії!), – є не трагедією, а тріумфом, перемогою життя над смертю. Такий погляд може здатися доволі парадоксальним, та він таким і є з точки зору земної людини і земного розуміння мудрості. Але, здається, він повністю відповідає сподіванням людини духовної²⁴. До того ж цей погляд має свої прямі відповідники у Святому Письмі, а саме в Першому посланні ап. Павла до Коринтян: «ми проповідуємо Христа розп'ятого: ганьбу для юдеїв і глупоту для поган,

Ecclesiae?» – «Що, таким чином, спільного у Атен та Єрусалиму? Що – у Академії з Церквою?» [див.: Tertullian 1844: 20]. Втім, джерелом цієї ідеї є 1 Кор. 1: 23.

²³ Ця пісня відсилає до міркувань однієї з гомілій св. Йоана Златоуста, у якій знаходимо паралелі з думками, котрі також знаходимо й у Сковороди – життя як подорож, символізм імен Святого Письма (Златоуст говорить про «слова людські» та «слова Божі»), тілесну й духовну красу (й огидність) та їхню генетичну залежність: першої – від природи, а другої – від волі [пор.: Joannes Chrysostomus 1859]. У цій же гомілії Златоуст також говорить про Христа як закоханого й зауважує: «Ο υἱὸς ἑρῶν οὐκ ἐξέτάζει τρόπον· ὁ ἔρωσ οὐ βλέπει ἄμορφον· διὰ τοῦτο δὲ καλεῖται ἔρωσ, ὅτι πολλὰκις καὶ ἄμορφον φιλεῖ.» – «Закоханий не вимагає образу, кохання – не зважає на недосконалість форм; саме тому воно й зветься коханням (ἔρωσ), що часто любить і те, що взагалі позбавлене форми» [Joannes Chrysostomus 1859: 411]. Та й сам Сковорода у (другому) листі до Ковалинського, від 9 липня 1762 року, зауважує: «Σεινὸς ἔρωσ ἀρετῆς. Magnificus amor virtutis. Non possunt enim non veneratione prosequi eum, quem conspiciunt virtutis esse domicilium. Ubi enim virtutis amor, ibi majestas sit oportet» (ПТ 1061) – «Σεινὸς ἔρωσ ἀρετῆς. “Священна любов до чесноти”. Бо не можна не поважати того, в кому вбачаєш оселю чесноти, адже де любов до чесноти, там має бути святість» (ПТ 1063). Також можна було б згадати еротичний контекст старозавітної «Пісні над піснями», що є однією з найулюбленіших книг християнських містиків усіх часів – і Сковорода тут теж не є винятком (хоча у «Пісні над піснями», принаймні у Септуагінті, для позначення кохання вжите саме слово «ἀγάπη»), а не «ἔρωσ»; можливо просто як ближче до гебрійського «אָהָבָה» – «ahavá»).

²⁴ Для Сковороди Христос – це альфа й омега всього сущого, а тому смерть плоті Христа на Хресті (символічно) маркує й кінець (історії) усякої плоті, позначаючи, що плотське життя в його теперішньому стані не буде тривати нескінченно. Власне, есхатологія завжди була (і лишається) однією з основ традиційної християнської релігійності. Раніше чи пізніше будь-яка історія має добігти свого кінця. Утім, для Сковороди цей кінець означає не зникнення, розпад чи загибель, а завершеність сюжету, його перехід із царини часу до царини вічності (до речі, за Сковородою, образ вічності даний нам у Святому Письмі – Біблія для нас є тим, чим «великий світ» є для Бога: довершеною книгою).

а для тих, що покликані, – чи юдеїв, чи греків – Христа, Божу могутність і Божу мудрість» (1 Кор. 1: 23-24)²⁵. Саме з цих позицій Сковорода прагне розглядати перспективу людського життя і здобуття людиною щастя. Він переконаний, що бути щасливою людиною може тільки в покорі волі Божій, котра також є внутрішнім законом буття як усього створіння, так і людини зокрема. Проте щойно людина забуває про Бога й починає абсолютизувати власне людське буття (або буття світу), вона відразу потрапляє в рів нещастя. Саме тому Сковороді так важливо було досягнути «що є смерть Христа» і «що означає його воскресіння». Він зрозумів, що шлях до подолання смерті у воскресінні лежить саме через хрест і смерть, через повне підпорядкування власної волі Божественній волі – у цьому, можливо, полягає найглибша таємниця християнства. Саме цю таємницю Сковорода досягнув і прагнув узгодити з нею власне життя, а також донести до тих, хто до нього дослухався. І, вірогідно, правдиво відповів старий селянин на запитання Ф. Лубяновського про Сковороду: «Сковорода, отвечал он, был человек разумный и добрый, учил и нас добру, страху Божию и упованию на милосердие распятого за грехи наши Господа нашего Иисуса Христа. Когда начнет бывало рассказывать нам страсти Господни, или блудного сына, или доброго пастыря, сердце бывало до того размягчится, что заплачешь: вечная память Сковороде» [Лубяновский 1872: 108]. Утім, ця істина не є новою для християнства, радше, вона стоїть у центрі християнської віри (йї є підставою для надії): «Христос воскрес із мертвих, смертю смерть подолав і тим, що в гробах, життя дарував» – говориться в тропарі Пасхи.

Переживання таємниці хреста Христового поклато надзвичайний відбиток на все життя й учення Сковороди. Час життя спливав, ішли роки, учні зросли й пішли кожен своїм шляхом, з'являлися нові друзі, та й старі не забували. Після подій 1770 року (описаних нами вище) вчення Сковороди набуло більш м'яких рис – він став старший і, можливо, навіть мудріший... Після дивовижного порятунку від київської моровиці, здається, він навіть почав більше цінувати тихі радощі земного життя – дружню компанію із доброю розмовою, люльку, а іноді й келих пива чи бокал вина з добрим сиром (див., напр.: ПТ 1282-1283, 1290). Та й його творчість набула дещо інших, менш радикально-аскетичних рис²⁶, стала менш бентежною, спокійнішою. Кудись зникла «тоска про-

²⁵ Ця проповідь Христа розп'ятого є дуже характерною для теології ап. Павла, наприклад: «Знаємо, що старий наш чоловік став розп'ятий з ним, щоб знищилось оце гріховне тіло, щоб нам гріхові більше не служити; бо хто вмер, той від гріха звільнився» (Рим. 6: 6-7). «Ті ж, що є Ісус-Христові, розп'яли тіло з його пристрастями та пожадливостями» (Гал. 5: 24). «Мене ж не доведи, Боже, чимсь хвалитися, як тільки хрестом Господа нашого Ісуса Христа, яким для мене світ розп'ятий, а я – світові» (Гал. 6: 14).

²⁶ До каврайського сну 1758 року життя Сковороди було звичайним життям талановитого але незможного юнака: студента, співака, приватного вчителя, що шукав своє покликання, своє місце в житті. Каврайський сон, що відкрив марноту всіх земних прив'язаностей, разом із тим оголив страх смерті. Цей екзистенційний страх і був дієвою причиною навернення Сковороди до релігії. Раніше вона була для нього лише одним із елементів культури, а тепер перетворилася на світогляд. Утім, традиційні форми релігійності та релігійної аскези, здається, не дуже допомагали. Його серце «почитало Бога, аки раб» [Ковалинський 2011: 1364], і якби не досвід дружби з Ковалинським і події 1770 року, то годі й гадати, яких рис набули би творчість і життєвий шлях Сковороди. Дружба з Ковалинським, власне, підготувала ґрунт для остаточного навернення 1770 року, коли «сердце его [Сковороди – В. Ч.]... оттолѣ возлюбилѣ Его [Бога – В. Ч.], аки друг» [ibid.]. Дружба з Ковалинським явила Сковороді інший, альтруїстичний бік життя і

клята», та й «докучлива печаль» (ПТ 69), здається, перестала «гризти». Філософ знайшов від цього ліки, та ще й іншим міг зарадити. Тепер він знав, звідки все це береться і що із цим робити:

«О роде плотскій! невѣжды! доколѣ ты тяжкосерд?
Возведи сердечны вѣжды, взглянь выспр на небесну ТВЕРДЬ.
Чему ты не ищешь знать, что то зовется Бог?
Чему не толчешь, чтоб увидѣть его ты мог?
Бездна бездну удолвит вдруг» (ПТ 843).

І сам він колись був такий, але тепер змінився. Страх смерті заступила довіра до Бога, що «Промысл его вѣрно печется о нас и даст все потребное во благовременность» [Ковалинський 2011: 1373]. Головними темами останніх двадцяти чотирьох років його життя є вчення про те, як можливо досягнути щастя вже в цьому, земному житті, та наука вірної інтерпретації символічного світу Святого Письма. Саме тому він, дійсно, із чистим сумлінням і повним правом міг сказати: «Мір ловил мене, но не поймал» [ibid.].

Можна сказати, що в містичний спосіб Сковорода, наслідуючи Христа, Сам зійшов на хрест, розпі'явся з Ним і став співучасником Його Воскресіння. Він запричастився вічності й міг би сказати, як колись св. Ігнатій Антіохійський, під час його останньої подорожі – до Риму, на жорстоку страту: «Ὁ ἐμὸς ἔρως ἐσταύρωται, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν ἐμοὶ πῦρ φιλόυλον, ὑδῶν δὲ ζῶν καὶ λαλοῦν ἐν ἐμοί, ἔσωθὲν μοι λέγων· Δεῦρο πρὸς τὸν Πατέρα. Οὐχ ἥδομαι τροφῆ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον Θεοῦ θέλω, ἄρτον οὐράνιον, ἄρτον ζωῆς, ὃς ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, τοῦ γενοένου ἐν ὑστέρω ἐκ σπέρματος Δαυὶδ καὶ Ἀβραάμ καὶ πόμα Θεοῦ θέλω τὸ αἶμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἁφθαρτος, καὶ ἀένναος ζωῆς»²⁷ [Ignatius Antiocheni 1894: 693-694].

У цьому контексті, як і в платонівському «Бенкеті», *ἔρως* виявляє себе як сила, що надає сенсу й цінності людському життю, проте, є тут і щось принципово нове, відмінне: св. Ігнатій говорить, що *розп'ятій ἔρως*, котрий, пройшовши крізь горнило хрестної муки, припиняє бути *речовинолюбним вогнем* і перетворюється на *живу воду*, що кличе від принад скороминущого світу до Бога. Пройшовши хрест, *ἔρως* не втрачає свою животворну силу, але, *переображуючись*, набуває нової якості – стає Божественною й нетлінною любов'ю (*ἀγάπη*), так само, як в Євхаристії земний хліб перетворюється на хліб небесний, хліб життя, Тіло Христове²⁸.

Отже, підсумовуючи попередній виклад, доходимо *висновків*:

По-перше, початком духовної біографії й виразним знаком філософського пробуждення Сковороди слід вважати сон у ніч на 24 листопада 1758 року в с. Каврай.

поклала початок його зціленню як від афектів і екзистенційних страхів юності, так, здається, і від глибинного нарцисизму, що й живив ті афекти, страхи та пристрасті. Кульмінацією ж цього зцілення став охтирський «містичний екстаз» 1770 р.

²⁷ «Моє кохання розпі'яте, і немає в мені вогню, що любить речовину, але жива вода, що тече в мені, зсередини кличе мене: "Іди до Отця!" Немає мені насолоди в тлінній поживі, ані в солодошах цього життя. Хліба Божого хочу, хліба небесного, хліба життя, котрим є плоть Ісуса Христа Сина Божого, описля народженого від насіння Давида й Авраама, та вина Божого хочу – Крові Його, котра є нетлінна любов та вічне життя» (переклад мій, В. Ч.).

²⁸ Подібний же погляд, хоча й без безпосередньої згадки про *ἔρως*, можна зустріти вже у Новому завіті у посланнях ап. Павла (пор., напр.: Гал. 5: 24; 6: 14).

Аналіз цього сну вможливує твердження про те, що його внутрішньою підставою були екзистенційний страх смерті (вірогідно, достатньо сильний в Сковороди) і внутрішня збентеженість щодо невлаштованості у світі, нездатність побачити перспективу власного життя.

По-друге, надзвичайним екзистенційним досвідом для Сковороди стали його знайомство та дружба з Ковалинським, що, вірогідно, спонукала його багато в чому переглянути свої попередні погляди як щодо дружби, так і щодо любові. Цей досвід був для Сковороди ніби зустріччю Наркісса з його відображенням, результатом якої стало те, що егоїзм поступився альтруїзму й було підготовлено ґрунт для подальших змін, кульмінацією яких стали події 1770 року.

По-третє, іншими знаковими явищами в житті Сковороди є надзвичайні події 1770 року в Києві й Охтирці: дивовижний порятунок від київської моровиці й охтирський «екстаз». Утім, слід сказати, що ці події радше маркують фінал періоду формування Сковороди та його остаточний розрив зі «світом». Саме після подій 1770 року Сковорода чітко усвідомлює своє призначення й обирає спосіб життя мандрівного проповідника. Вірність цьому вибору він зберіг до кінця свого земного шляху, свідченням чого, зрештою, є відомий епізод 1794 року в с. Хотетові (під час його останньої зустрічі з Ковалинським).

По-четверте, вихідним пунктом й інтенцією сковородинівської творчості є проблема подолання страху смерті й намагання осягнути таємницю воскресіння, одну з центральних таємниць християнської віри й головною підставою християнської надії. Розмисли над проблемою смерті й воскресіння несподівано приводять Сковороду до відкриття перспективи любові. Український мислитель інтерпретує любов як враженість людини красою, що змінює її життя, приводить у відповідність із собою. Ця стара думка отримує в Сковороди *особистісне* звучання, відкриваючи йому нову перспективу, перспективу любові. Сковорода також цілком чітко усвідомлює джерело тієї краси, що вабить його, й орієнтація, яку він стверджує, це орієнтація на вічну красу Бога (або Божественного образу в людині), а не на «підфарбовану (тобто майже штучну) красу» видимих речей світу. Утім, таке усвідомлення є результатом тривалої й відчайдушної внутрішньої боротьби, що спонукала філософа до інтерпретації людини як межової істоти, що перебуває на межі створеного й Божественного світів. Прикметно, що свого часу подібних висновків дійшов св. Григорій Богослов. Спираючись на цю інтерпретацію, український мислитель наголошує на необхідності віднаходження краси не тільки в зовнішньому чувтовому світі, але й у комірчині власного серця: потрібно віднайти, відкрити в собі красу Божественного образу.

По-п'яте, відкриття в собі краси Божественного образу й любов до нього ведуть людину до осягнення вічності Божественної любові, а також змушують замислитись над таємницею хреста, котрий осягається вже не як інструмент страшної муки й смерті, а як інструмент спасіння – це спасіння усвідомлюється Сковородою передусім як спасіння від картини дійсності, в якій немає місця Богу та вічності, а смерть та руйнування неподільно панують над усіма речами. Отже, можна сказати, що проникнення в таємницю хреста дозволяє збагнути людину як метаісторичну істоту, що не обмежується цариною часу, а навпаки, має продовження у вічності.

Всі ці відкриття приводять Сковороду до надзвичайно сильного, екзистенційного переживання таємниці хреста, що, зрештою, має катарсичну дію: пройшовши

через хрест, речовинний вогонь людського *ἔρως*-у перетворюється на живу воду Божественної *ἀγάπη*, а збентеження загубленої (і від того розгубленої) у світі живої істоти поступається місцем спокійній мудрості спадкоємця Божественних дарів і друга Божого.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Аверинцев, С. (2007). *София-Логос: Словарь*. Киев: Дух і літера.
- Варава, В. В. (2015). От Сковороды до Эрн: контрверзы русской религиозной философии. *Научные ведомости. Серия: Философия. Социология. Право*, 34(20), 11-14.
- Варфоломій І. (1996, 26 серпня). Божа путь, Хресна путь (2). Отримано 9 січня 2017 з вебсайту РІСУ: https://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis_1996/lis_96_04/37562
- Гамалій, Г. et al. (2002). *Григорій Сковорода: 1722-1794: Бібліографічний покажчик*. Київ: [s.n.].
- Гладка, Н. В. (2012). Нарцисизм: художня реалізація шляху самопізнання. *Вісник Житомирського державного університету. (Філологічні науки)*, 62, 183-186.
- Гнатюк, Л. П. (2011). *Мовна свідомість і мовна практика Григорія Сковороди в контексті староукраїнської книжної традиції*. Автореферат дисертації на здобуття наукового ступеня доктора філологічних наук (спеціальність 10.02.01 – українська мова). Київ: КНУТШ.
- Дикунова, О. А., & Кравченко, О. М. (Ред.). (2017). *Український Сократ – мандрівник за знаннями – Григорій Сковорода: науково-допоміжний бібліографічний покажчик (з фондів бібліотеки Криворізького державного педагогічного університету)*. Кривий Ріг: КДПУ.
- Зеньковский, В. В. (1991). *История русской философии* (Т. 1, ч. 1). Ленинград: ЭГО.
- Звонко, Н. С. (2014). Символизм Библии как гипертекста. *Гілея*, 84, 344-347.
- Ковалівський, А. П. (1924). Розвиток етичних поглядів Г. Сковороди у зв'язку з його життям. *Наукові записки Харківської науково-дослідної катедри історії української культури*, 1, 69-98.
- Ковалинський, М. (2011). Жизнь Григория Сковороды. In Г. Сковорода, *Повна академічна збірка творів* (сс. 1344-1386). (Л. Ушкалов, Ред.). Харків: Майдан; Едмонтон, & Торонто: КІУС.
- Крамаренко, О. А. (2012). *Григорій Савич Сковорода: до 290-річчя від дня народження: рекомендаційний список*. Суми: Сумський ДУ.
- Лубяновский, Ф. П. (1872). Воспоминания. *Русский архив*, (1), 98-184.
- Малинов, А. В., & Пешперова, И. Ю. (2014). Григорий Сковорода – пророк антиисторизма. *Вестник СПбГУ. Серия 17*, 4, 41-46.
- Марченко, О. В. (2007). *Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX веков. Исследования и материалы* (Ч. 1). Москва: [s.n.].
- Махновець, Л. Є. (1972). *Григорій Савович Сковорода: Біографія*. Київ: Наукова думка.
- Попович, М. В. (2007). *Григорій Сковорода: філософія свободи*. Київ: Майстерня Білецьких.
- Святе Письмо Староє та Нового завіту*. (2009). (І. Хоменко, Пер.). Жовква: Місіонер.
- Сковорода, Г. (2011). *Повна академічна збірка творів*. (Л. Ушкалов, Ред.). Харків: Майдан; Едмонтон, & Торонто: КІУС.
- Сластенко, Е. Ф. (2012). Проблема общения в истории философской мысли. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія*, 2, 20-24.
- Смирнов, Г. С. (2015). Жизнь как везде-вечность (Парафраз книги В. Ф. Эрн «Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение»). *Вестник Ивановского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. Философия*, 2, 12-20.
- Смирнова, М. А. (2013а). Символизм в учении Г. С. Сковороды. *Известия Тульского государственного университета по Гуманитарные науки*, 2, 128-134.

- Смирнова, М. А. (2013b). Философские идеи Г.С. Сковороды в контексте русской философской мысли. *Известия Тульского государственного университета*, 3-1, 48-53.
- Титарь, Е. В. (2014). Символика Theatrum mundi и аллегория христианского духовного роста в философской антропологии Г. Сковороды. *Научные ведомости. Серия: Философия. Социология. Право*, 28, 105-110.
- Ушкалов, Л. В. et al. (2002). *Два століття сквородіани: Бібліографічний довідник*. Харків: Акта.
- Ушкалов, Л. В. (2004). *Григорій Сковорода: семінарії*. Харків: Майдан.
- Ушкалов, Л. В. (2014). Сковорода і візантійське богослов'я. *Філософська думка*, (5), 62-72.
- Ушкалов, Л. В. (2016). *Україна і Європа: нариси з історії літератури та філософії*. Харків: Майдан.
- Ушкалов, Л. (2017). *Ловитва невлонного птаха: життя Григорія Сковороди*. Київ: Дух і літера.
- Ханин, И. Г., Полякова, М. В., & Алексеева, В. В. (2013). Ноосферное мировоззрение как основа развития цивилизации. *Ученые записки Таврического национального университета имени В.И. Вернадского. Серия Философия. Культурология. Политология. Социология*, 5, 144-149.
- Чаплинский, В. Г. (2015). Проблемы душевного равновесия и гармоничного сосуществования с природой в философии Г. С. Сковороды. *Вісник Дніпропетровського університету. Серія Філософія. Соціологія, Політологія*, (1), 125-133.
- Чернега, Т. М. (2007). *Рациональне та містичне у філософії Григорія Сковороди*. Одеса: Астропринт.
- Чернышов, В. В. (2013). Григорий Саввич Сковорода: образ, фигура, ипостась. In Г. Аляев et al. (Ред.), *Генезис и пути развития русской и украинской философской мысли = Генезис і шляхи розвитку російської і української філософської думки* (с. 205-243). Полтава: АСМИ.
- Чижевський, Д. І. (2005). *Філософські твори: у 4-х тт.* (Т. 1). Київ: Смолоскип.
- Шевчук, В. О. (2008). *Пізнаний і непізнаний Сфінкс: Григорій Сковорода сучасними очима: розмисли*. Київ: ПУЛЬСАРИ.
- Шкира, О. et al. (2009). *Григорій Сковорода (1722-1794): Науково-допоміжний бібліографічний покажчик* (Вип. 1). Київ: [s.n.].
- Astapova, O. (2015). Love and Eros in the Old and New Testament Tradition. In Y. Ecevit (Ed.), *International Conference on Knowledge & Politics in Gender & Women's Studies: Building Bridges within the Gender and Women's Studies Community in Turkey (October 9-11, 2015)*, (pp. 808-817). Retrieved from https://www.researchgate.net/profile/Sinem_Gueduem/publication/319685211_Women_in_Technology_Google_Women_Tech-Makers_Case/links/59b969dfaca27241618d5f4d/Women-in-Technology-Google-Women-Tech-Makers-Case.pdf
- Bartolini, M. G. (2012). "Glava že všem Biblija". Le citazioni bibliche nell'opera di H.S. Skovoroda (1722-1794) tra tradizione slava ecclesiastica e cultura barocca. *Studi Slavistici*, 9, 29-52.
- Bartolini, M. G. (2014). Il testo skovorodiano Ubuždešsja, viděša slavu ego. Un trattato catechetico-liturgico sulla festa della Trasfigurazione? *Studi Slavistici*, 11, 7-22.
- Erdmann, E. von. (2005). *Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722-1794)*. Köln: Böhlau.
- Ignatius Antiocheni. (1894). Epistola ad Romanos. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (Vol. 5, col. 683-696). Paris: Migne.
- Joannes Chrysostomus. (1859). Homilia de capto Eutropio et de divitiarum vanitate. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (Vol. 52, col. 395-414). Paris: Migne.
- Kortunov, V. V. (2014). Russian Philosophy between Western Metaphysics and Eastern Mysticism. *European Journal of Science and Theology*, 10(6), 47-61.
- Koschmal, W. (2015). Украинский мыслитель? Григорий Сковорода. In *Acta Universitatis Lodziensis Folia Literaria Rossica, Zeszyt specjalny*, 171-181.
- Lesiv, M. R. D. (2012). *La filosofia religiosa di Gregorio Skovoroda e l'Accademia di Kyiv. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum*. Retrieved from <http://er.ucu.edu.ua/handle/1/791>
- Pascal, B. (1991). *Œuvres complètes. Volume III: Œuvres diverses (1654-1657)*. (J. Mesnard, Éd.). Paris: Desclée de Brouwer.
- Perri, G. (2015). The Prologue to the Narcissus of Hryhorii Skovoroda as a Philosophical Testament. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 2, 83-98. <https://doi.org/10.18523/kmhj51026.2015-2.83-98>

- Perri, G. (2016). Contenuto e significato del prologo al Narciso di Hryhorij Skovoroda. *Rivista di storia della filosofia*, 71(1), 25-46. <https://doi.org/10.3280/SF2016-001002>
- Pilipowicz, D. (2010). *Rozmowa o duchowym świecie. Hryhorij Skovoroda: Filozofia - Teologia - Mistyka*. Kraków: Sywajpolt Fiol.
- Seneca, L. A. (1975). In *Ten Volumes. Volume VI: Ad Licilium Epistulae Morales. In Three Vols.* (Vol. III). (R. M. Gummere, Trans.). London: Heinemann.
- Tertillianus. (1844). Praescriptionibus adversus haereticos. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* (Vol. 2, col. 10-74). Paris: Migne.

Одержано 17.05.2017

REFERENCES

- Astapova, O. (2015). Love and Eros in the Old and New Testament Tradition. In Y. Ecevit (Ed.), *International Conference on Knowledge & Politics in Gender & Women's Studies: Building Bridges within the Gender and Women's Studies Community in Turkey (October 9-11, 2015)*, (pp. 808-817). Retrieved from https://www.researchgate.net/profile/Sinem_Gueduem/publication/319685211_Women_in_Technology_Google_Women_Tech-Makers_Case/links/59b969dfaca27241618d5f4d/Women-in-Technology-Google-Women-Tech-Makers-Case.pdf
- Averintsev, S. (2007). *Sofia-Logos: Dictionary*. [In Russian]. Kyiv: Duh i litera.
- Bartholomew I. (1996, August 26). God's Way is the Way of the Cross (2). [In Ukrainian]. Retrieved January 9, 2017, from RISU website: https://risu.org.ua/ua/library/periodicals/lis/lis_1996/lis_96_04/37562
- Bartolini, M. G. (2012). "Glava že vsěm Biblija". Le citazioni bibliche nell'opera di H.S. Skovoroda (1722-1794) tra tradizione slava ecclesiastica e cultura barocca. *Studi Slavistici*, 9, 29-52.
- Bartolini, M. G. (2014). Il testo skovorodiano Ubuždešsja, viděša slavu ego. Un trattato catechetico-liturgico sulla festa della Trasfigurazione? *Studi Slavistici*, 11, 7-22.
- Chaplinskij, V. H. (2015). The Problems of Psychological Equilibrium and Harmonious Symbiosis with Nature in Hrygorij Skovoroda's Philosophy. [In Russian]. *Visnyk Dnipropetrovs'koho universytetu*, (1), 125-133.
- Cherneha, T. M. (2007). *The Rational and the Mystical in Gregory Skovoroda's Philosophy*. [In Ukrainian]. Odessa: Astroprint.
- Chernyshov, V. V. (2013) Hrygorij Savvyh Skovoroda: Image, Figure, Person. [In Russian]. In G. Aliaiev et al. (Eds.), *Genesis and Progressive Ways of Russian and Ukrainian Philosophy* (pp. 205-243). Poltava: ASML.
- Chyzhevskiy, D. I. (2005). *Philosophical Works: in 4 vols.* (Vol. 1). [In Ukrainian]. Kyiv: Smoloskyp.
- Dykunova, O. A., & Kravchenko, O. M. (Eds.). (2017). *Ukrainian Socrates – A Pilgrim for Knowledge – Hrygorij Skovoroda: Auxiliary Academic Bibliographical Index (from the Library Funds of Kryvyi Rih State Pedagogical University)*. [In Ukrainian]. Kryvyi Rih: KDPU.
- Erdmann, E. von. (2005). *Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722-1794)*. Köln: Böhlau.
- Hamaliyi, H. et al. (2002). *Hryhoriyi Skovoroda: 1722-1794: Bibliographical index*. [In Ukrainian]. Kyiv [s.n.].
- Hanin, I. G., Poliakov, M. V., & Alekseeva, V. V. (2013). Noospheric Worldview as a Foundation of Civilisation. [In Russian]. *Uchenye zapiski Tavricheskogo natsional'nogo universiteta imeni V. I. Vernadskogo. Seriya Filosofiya. Kulturologiya. Politologiya. Sotsiologiya*, 5, 144-149.
- Hladka, N. V. (2012). Narcissism: an Artistic Way of Knowledge. [In Ukrainian]. *Visnyk Zhytomyrs'koho derzhavnoho universytetu. Filolohichni nauky*, 62, 183-186.
- Hnatiuk, L. P. (2011). Hryhoriyi Skovoroda's Language Consciousness and the Language Practice within the Framework of the Old-Ukrainian Literary Tradition. Author's Abstract of Dissertation ... for the Degree of Doctor of Sciences in Philology ... [In Ukrainian]. Kyiv: KNUTSh.

- Ignatius Antiocheni. (1894). Epistola ad Romanos. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (Vol. 5, col. 683-696). Paris: Migne.
- Joannes Chrysostomus. (1859). Homilia de capto Eutropio et de divitiarum vanitate. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca* (Vol. 52, col. 395-414). Paris: Migne.
- Kortunov, V. V. (2014). Russian Philosophy between Western Metaphysics and Eastern Mysticism. *European Journal of Science and Theology*, 10(6), 47-61.
- Koschmal, W. (2015). Ukrainian thinker? Hryhorii Skovoroda. [In Russian]. In *Acta Universitatis Lodziensis Folia Litteraria Rossica, Zeszyt specjalny*, 171-181.
- Kovalivs'kyi, A. P. (1924). The Development of Gregory Skovoroda's Views in Connection with His Life. [In Ukrainian]. *Naukovi zapysky Kharkivs'koyi naukovo-doslidnoyi katedry istoriyi ukrayins'koyi kul'tury*, 1, 69-98.
- Kovalyns'kyi, M. (2011). The Life of Hryhorii Skovoroda. [In Russian]. In H. Skovoroda, *A complete academic collection of works* (pp. 1344-1386). (L. Ushkalov, Ed.). Kharkiv: Maidan; Edmonton, & Toronto: CIUS Press.
- Kramarenko, O. A. (2012). *Hryhorii Skovoroda: On Occasion of 290th Anniversary of His Birthday: Suggested Reading*. [In Ukrainian]. Sumy: Sumy State University.
- Lesiv, M. R. D. (2012). *La filosofia religiosa di Gregorio Skovoroda e l'Accademia di Kyiv. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum*. Retrieved from <http://er.ucu.edu.ua/handle/1/791>
- Lubianovskiy, F. P. (1872). Memories. [In Russian]. *Russkiy arkhiv*, (1), 98-184.
- Makhnovets', L. E. (1972). *Hryhorii Savovych Skovoroda: a Biography*. [In Ukrainian]. Kyiv.
- Malinov, A. V., & Peshperova, I. Y. (2014). Hryhorii Skovoroda: a Prophet of Anti-Historicism. [In Russian]. *Vestnik SPbGU, Series 17, 4*, 41-46.
- Marchenko, O. V. (2007). *Hryhorii Skovoroda and Russian Philosophical Thought of the Nineteenth and the Twentieth Centuries. Researches and Studies* (Part. 1). [In Russian]. Moscow: [s.n.].
- Pascal, B. (1991). *Œuvres complètes. Volume III: Œuvres diverses (1654-1657)*. (J. Mesnard, Éd.). Paris: Desclée de Brouwer.
- Perri, G. (2015). The Prologue to the Narcissus of Hryhorii Skovoroda as a Philosophical Testament. *Kyiv-Mohyla Humanities Journal*, 2, 83-98. <https://doi.org/10.18523/kmhj51026.2015-2.83-98>
- Perri, G. (2016). Contenuto e significato del prologo al Narciso di Hryhorij Skovoroda. *Rivista di storia della filosofia*, 71(1), 25-46. <https://doi.org/10.3280/SF2016-001002>
- Pilipowicz, D. (2010). *Rozmowa o duchowym świecie. Hryhorij Skovoroda: Filozofia - Teologia - Mistyka*. Kraków: Sywajpolt Fiol.
- Popovych, M. V. (2007). *Hryhorii Skovoroda: Philosophy of Freedom*. [In Ukrainian]. Kyiv: Maiysternia Bilets'kykh.
- Seneca, L. A. (1975). *In Ten Volumes. Volume VI: Ad Licilium Epistulae Morales. In Three Vols.* (Vol. III). (R. M. Gummere, Trans.). Cambridge, Ma: Harvard UP; London: Heinemann.
- Shevchuk, V. O. (2008). *Known and Unknown Sphinx: Hryhorii Skovoroda in the Eyes of His Contemporaries: Meditations*. [In Ukrainian]. Kyiv: PULSARY.
- Shkyra, O. et al. (2009). *Hrygorii Skovoroda (1722-1794): Academic Bibliographic Index*. (Vol. 1). [In Ukrainian]. Kyiv.
- Skovoroda, H. (2011). *A complete academic collection of works*. [In Ukrainian]. (L. Ushkalov, Ed.). Kharkiv: Maidan; Edmonton, & Toronto: CIUS.
- Slastenko, E. F. (2012). The Issue of Communication in the History of Philosophy. [In Russian]. *Visnyk Natsional'noho Aviators'koho Universytetu. Seriya: Filozofiya. Kul'turolohia*, 2, 20-24.
- Smirnov, G. S. (2015). Life as Everywhere-Eternity (Periphrasis of V. F. Ern's Book "Hrygorii Savvich Skovoroda. Life and Doctrine"). [In Russian]. *Vestnik Ivanovskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye nauki*, 2 (15). *Filozofiya*, 12-20.
- Smirnova, M. A. (2013a). Symbolism in the Doctrine of Hrygorii Skovoroda. [In Russian]. *Izvestiya Tul'skoho Gosudarstvennogo universiteta*, 2, 128-134.
- Smirnova, M. A. (2013b). Hrygorii Skovoroda's Philosophical Ideas within the Framework of Russian Philosophical Thought. [In Russian]. *Izvestiya Tul'skoho Gosudarstvennogo universiteta*, 3-1, 48-53.

- Tertillianus. (1844). Praescriptionibus adversus haereticos. In J.-P. Migne (Ed.), *Patrologiae Cursus Completus, Series Latina* (Vol. 2, col. 10-74). Paris: Migne.
- The Holy Scripture Containing the Old and New Testament. (2009). (I. Khomenko, Trans.). [In Ukrainian]. Zhovkva: Misioner.
- Titar', E. V. (2014). The Symbolism of *Theatrum mundi* and Allegories of Christian Spiritual Grows in Hrygorii Skovoroda's Philosophical Anthropology. [In Russian]. *Nauchnye vedomosti. Seriya: Filosofiya. Sotsiologiya. Pravo*, 28, 105-110.
- Ushkalov, L. (2017). *A Catch of an Elusive Fowl: the Life of Hrygorii Skovoroda*. [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i litera.
- Ushkalov, L. V. (2004). *Hrygorii Skovoroda: a Seminar*. [In Ukrainian]. Kharkiv: Maidan.
- Ushkalov, L. V. (2014). Skovoroda and Byzantine Theology. [In Ukrainian]. *Filosofs'ka Dumka*, (5), 62-72.
- Ushkalov, L. V. (2016). *Ukraine and Europe: Essays on History of Literature and Philosophy*. [In Ukrainian]. Kharkiv: Maidan.
- Ushkalov, L. V. et al. (2002). *Two Centuries of Skovorodiana: a Bibliographical Index*. [In Ukrainian]. Kharkiv: Akta.
- Varava, V. V. (2015). From Skovoroda to Ern: Controversies of Russian Religious Philosophy. [In Russian]. *Nauchnye vedomosti. Seriya: Filosofiya. Sociologiya. Pravo*, 34(20), 11-14.
- Zen'kovskiy, V. V. (1991). *History of Russian Philosophy* (Vol. 1, P. 1). [In Russian]. Leningrad: EGO.
- Zvonok, N. S. (2014). The Symbolism of the Bible as of a Hypertext. [In Russian]. *Hileya*, 84, 344-347.

Received 17.05.2017

Victor Chernyshov

The Evolution of Hryhorii Skovoroda's Philosophical Views as Related to His Spiritual Biography

This paper argues that the foundation for Skovoroda's philosophical evolution was laid by the elements of his existential experience: overcoming the fear of death; uncertainty of an individual's existence in the world; friendship; a series of events in his social life, simultaneous to changes in his works. The most fundamental factor of this experience was Skovoroda's Christian identity, particularly his continuous efforts to grasp the meaning of the most crucial dogma of Christian religion – the mystery of Resurrection.

The totality of these factors caused further development of Skovoroda's doctrine. The article schematises the inner logic of this doctrine as follows: (1) discovery of the perspective of love, interpreted as being struck by divine beauty; (2) interpretation of human condition as being on the edge of the created and the divine world; (3) proper assessment of the fact that a human being discovers in its own essence the incorruptible beauty of divine image; (4) comprehension of how love to this image arises; (5) interpretation of man as a being that is capable to grasp the eternity of divine charity, and understand the self as a meta-historical entity that has its continuation in eternity.

The existential experience brings Skovoroda to a unique and extremely powerful existential experience of the mystery of the Cross, which causes a cathartic effect: having undergone the sufferings of the Cross, the material fire of human *ἐρως* transforms into the living water of divine *ἀγάπη*, and the confusion of a living creature lost in the world gives way to a tranquil wisdom of a heir of divine gifts and a friend of God.

Віктор Чернишов

Еволюція філософських поглядів Григорія Сковороди у зв'язку з його духовною біографією

У статті стверджується, що основу еволюції філософських поглядів Сковороди становлять такі елементи його екзистенційного досвіду: подолання страху смерті та непевності індивідуального буття у світі; дружба; низка зовнішніх подій його життя, синхронних змінам у його творчості. Фундаментальним чинником формування цього досвіду були християнські переконання Сковороди, зокрема намагання досягнути центральний догмат християнської віри – таємницю воскресіння.

Сукупність цих факторів зумовила подальший розвиток вчення Сковороди. Внутрішню логіку цього розвитку автор схематизує у вигляді таких етапів: (1) відкриття перспективи любові, інтерпретованої як враженість божественною красою; (2) тлумачення людського становища як становища на межі сотвореного та Божественного світів; (3) належна оцінка відкриття людиною у своєму єстві нетлінної краси Божественного образу; (4) досягнення того, як виникає любов до зазначеного образу; (5) розуміння людини як істоти, здатної досягти вічності божественної любові й усвідомлювати себе як метаісторичну й таку, що має своє продовження у вічності.

Екзистенційний досвід приводить Сковороду до надзвичайно сильного переживання таємниці хреста, що має катарсичну дію: згідно з його вченням, пройшовши через хрест, речовинний вогонь людського *ερως*-у перетворюється на живу воду Божественної *αγάπη*, а збентеження розгубленої у світі живої істоти поступається місцем спокійній мудрості спадкоємця Божественних дарів і друга Божого.

Victor Chernyshov, PhD in philosophy, associate professor of Department of Philosophy, Social and Political Studies at Poltava Yuri Kondratiuk National Technical University.

Віктор Чернишов, к. філос. н., доцент кафедри філософії і соціально-політичних дисциплін Полтавського національного технічного університету імені Ю. Кондратюка.

e-mail: christ.philosopher@gmail.com
