

САКРАЛЬНЕ І ПРОФАННЕ В ПРОЕКЦІЯХ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ (ДОСВІД ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ)

У статті проаналізовано екзистенціальний досвід Григорія Сковороди. Автор розглядає конфлікт сакрального і профанного як життєвих орієнтацій; розкриває природу цього конфлікту і його вплив на стосунки між мислителем і суспільством.

Самотність — тягар чи привілей шукачів мудрості? Чому їхні блискучі проповіді і яскраві постаті не спричиняють масового паломництва в царину істини?

Найяскравіша постать нашої духовної історії— Сковорода. Де послідовники, гідні його сміливості й наснаги? Проте він зробив своє життя простором для глибоких і неупереджених досліджень можливостей, які відкриваються людині у світі.

Якщо людина робить об'єктом турботи себе і прагне спасіння, вона мусить у чомусь втілити свої проекти. Сакральне і профанне як граничні проекції життя не просто розкривають дійсне становище людини в світі, вони провокують до вибору на користь сакрального і тут виникає проблема.

Ще В. Ерн зауважив, що досвід Григорія Сковороди виявився якимось недоконаним. Йому бракує завершеності і гармонії, які характеризують досвід християнських святих. Сковорода залишився бунтівником, який не приборкав у собі демона і не знайшов гармонії у світі [1].

Сакральне і профанне виражають дві ситуації існування [2]. Отже, в призмі цих понять ми можемо зрозуміти той життєвий сенс і мотив, який пристрасно проривається крізь емблематично-дидактичну екзегетику Сковороди, і реконструювати екзистенціальну проблему, яка є результатом його життєвого експерименту.

Слово "експеримент" видається тут дещо модерним і штучним, проте воно вбирає два аспекти, необхідні для нашого дослідження. Експеримент потребує певного задуму, програми і здійснення. Це не стихійний процес з точки зору мети і засобів. Саме це виразно

відрізняє досвід Сковороди від життя, наприклад, Сократа або Паскаля. Для них усіх свідомість, мислення були якимось рятівним засобом у вирі життя. Проте, напевне, лише Сковорода скористався цим засобом до кінця, випробовуючи кожен вчинок і рішення на вірність і відповідність сформульованим ним засадам і меті.

Наша мета — окреслити ту екзистенціальну проблему, з якою зустрічається Сковорода, проаналізувати витoki цієї проблеми і специфічні результати її розв'язання.

Сковорода у своїх творах часто вдавався до створення смислообразу, спираючись, як правило, на біблійний сюжет, і вже потім, у світлі цього образу, розгортав свою думку.

Важливо виокремити смислообраз, що пролив би світло на поставлену проблему. Це видається особливо доцільним, коли мова текстів перенасичена емблемами й символами із необмеженими смисловими коннотаціями. Образ накреслює пануючу інтуїцію і дає напрямок уяві.

Центральним сюжетом, й історично, й логічно, може бути невеличка біблійна історія, яка згадується на початку першого діалогу "Наркісс" і згодом, саме як смислообраз, переходить із твору у твір. До кінця життя Сковорода вважав цей діалог найкращим, отже, він повною мірою відповідав його духовним інтуїціям.

Сюжет узятO з Другої книги царств (6.16).

Мелхола побачила, як цар Давид, входячи в місто на чолі процесії, перед гробом Господнім, несамовито стрибає в дивному вбранні, і погордувала ним у серці своєму. А потім дорікала: як міг він так принизити себе в очах рабів і служниць. На що цар відповідає, що танцює перед Богом своїм і це не зашкодить йому,

а скоріше прославить серед тих, хто має віру і розуміє.

Так з'являється образ світу як "вулиці Мелхолиної". Добродіє Мелхола дбає про репутацію царя, та ця добродієність має непевне підґрунтя — поговор, звичні, усталені норми поведінки. Її ідеал у своїх засадах орієнтується на думку оточуючих як на вищий критерій оцінки. Визначальним стає звичай (звичка), стереотип, який укорінюється в свідомості маси і набуває значення закону і зразка, які врешті-решт ототожнюються з істиною. На "вулиці Мелхолиній" людина піддається владному очікуванню присутніх, яким напевне відомо, що треба робити, і той, хто нехтує цим, ризикує втратити повагу, авторитет, соціальний статус. Це світ зовнішнього, *ман'єр, мн'єте*. Тут служать пристрастям, позірним цінностям, кумирам. Що як не марнославство, пиша, недалекоглядність рухають Мелхолю *"Любим вн'єшность. Мы к ней заобвыкли"* [3]. "Миропотекающая река" розпошує існування людини: більше задоволень, більше шани, більше знань про речі несуттєві.

Позиція Давида впливає з протилежної життєвої настанови. Не догоджати думкам людей і поговорам, діяти за велінням іншого закону — Божого, який ти сам визнаєш як істинний і єдиний, навіть якщо він іде всупереч звичкам і смакам юрби. Така поведінка є самодостатньою, не розрахована на схвалення і розуміння як головні мотивації, не в світі цьому, мінливому й оманивому, знаходить вона свій сенс і виправдання.

Антитеза двох способів життя представлена тут досить чітко, і саме вона є провідною в усіх подальших "роздумах" про істинне і щасливе життя. *"Боже мой, чего не ум'єм, чего мы не можем. Но то горе, что при всем том кажется, что чегось великаго недостает. Н'ят того, чего и сказать не ум'єм: одно только знаем, что не достает чегось ..."* [4]. *"Сводят с ума люди и загонят в безпокойство"* [5].

Дві життєві орієнтації, два способи життя надають протилежного смислу діям людини у світі. Ці дві орієнтації ми умовно позначимо поняттями "сакральне" і "профанне".

Поняття сакрального і профанного дають можливість сконцентрувати смислові відтінки антитестичних пар — *душа — плоть, тлін — вечность*, — стосовно екзистенціального досвіду без додаткових алюзій і смислів.

Поняття сакрального тут має значення, яке по суті є тотожним трансцендентному і не збігається із божественним або священним, що обіймає, крім трансцендентного Бога, всі форми його присутності у світі, створеному ним. Для Сковороди навіть життя церкви і Біблія не є

сакральною реальністю, тому що теж "розділяється надвое". *"Один и тот же источник есть папленієм ивозстанієм"* [6]. *"Единою глагола Бог, но двойное слышно"* [7]. Факт ієрофані (М. Еліаде) не знімає протиставленість сакрального профанному і містить у собі нездоланий парадокс [8], на який можна лише постійно вказувати (*"Разделяй!", "Не дремайте!", "Испытайте!", "Блюдите!"*) без розкриття механізмів і більш-менш певних віх на шляху переходу від профанного до сакрального. Невиливність, нефіксованість і істотна невідкритість сакрального — схоже, може бути апофатичною визначеністю його в ракурсі епістемологічному. В аспекті онтологічному — сакральне — це реальне, непопуще, єдине джерело й основа сушого; мовою Сковороди — *"тв'єрдь"*, "істочник", "начало".

Профанне характеризує буденне життя у різноманітних його проявах, починаючи від природи, тілесного існування і закінчуючи суспільним життям. Це світ акцидентальний, у якому панують закони природи і логіки, спираючись на які, людина має шанс відчутти владу над світом, самостверджуватись у ньому як *річ серед інших речей і як людина серед інших людей*. Профанний світ принципово множинний, або розмножуваний до безконечності, світ відкритий, у тому розумінні, що він дається людині без зусиль, спонтанно. Отже ознаками профанного, якщо підсумувати сказане, є акцидентальність, множинність, відкритість.

Але теоретичний сенс цих категорій не тільки і не стільки в тому, щоб дати певний опис світу. "Сакральне" і "профанне" вводиться як інструмент розкриття екзистенції.

Сковорода чітко окреслює особливість екзистенції. Якщо *житіє* є пасивним процесом *"родиться, кормиться, расти, умалиться"*, то, на відміну від нього: *життя* — це проблема, у тому смислі, що вона є плодом жадання істини і постійною готовністю *"висліджувати"*. Екзистенція — як істинне життя — можлива через дбайливе ставлення до останнього, через зусилля протистояння омани, звичкам і звичаям.

"Як нерозумно випрошувати те, чего можеш сам досягти" [9]. "Иди, сядай, дивись навкруги, дивись вперед, шукай. Стукай, настояй, але уперто і наполегливо: царство небесне, як і дівоча незайманість, любить, щоб його брали силою" [10].

Очевидно, що ідея наполегливої праці і турботи над екзистенцією була для Сковороди фундаментальною. Вона закономірно породжується невлівимістю сакрального, яке має лише апофатичні визначення і здобувається лише відштовхуванням, протиставленням і протистоянням усім формам профанного.

Рефлексія стосовно власного існування вже ставить людину в ситуацію пошуку, оскільки вона, передусім, відкриває себе у світі як річ серед інших речей (*тлін і плоть*) і в цій перспективі їй вимальовується смерть. Спасаячись від розкладу і руйнації, людина мусить шукати іншого життя. Єдиною альтернативою може бути — сакральне.

Власне, на рівні рефлексії і теоретичних міркувань відношення між сакральним і профаним можна примирити у факті ієрофанії. Але це можливо тільки у сфері теорії.

Практичне застосування теоретичних проєктів надає іншого забарвлення цим міркуванням. Віддалившись від світу у мандрівному житті, Сковорода на власному досвіді доходить розуміння ціни такого вибору. Маючи на меті згармонізувати життя людини, допомогти їй жити істинно, у злагоді з собою і суспільством, він на своєму досвіді відчув, що гармонії не виходить. Наслідуючи ідеал істинного життя, людина потрапляє в ситуацію непорозуміння із суспільством.

У кількох листах зустрічаємо гіркі зізнання з цього приводу. *"Недавно н'кто о мне спрашивал: Скажите мне, что он там д'бляет? Если бы я в пустыне от т'лесных болезней лечился, или об'брегал пчелы, или портняжничал, или ловил зв'брь, тогда бы Сковорода казался им занят делом. А без сего думают, что я празден, и не без причины удивляются"* [11] І в іншому місці: "жоден філософ, жоден художник не такий самотній, не покинутий так на самого себе, як той, хто вчить про вічне життя. Появу такого "будівника" світ висміює, мудреці називають його дурнем, ченці під машкарою благочестя переслідують, еретики, хитро перетлумачуючи, спростовують, юнаки уникають, старці гребують, царі пригнічують, бідні зневажають і чи не здається він тобі якимось царем блазнів?" [12]. Риторика не спроможна прикрити печаль мислителя. Істинне життя є незрозумілим і не прийнятним для світу в цілому, для всіх звичайних людей (адже перелічені і мудреці, і старці, й царі...). Лише одиниці здатні зрозуміти такий вибір життя. Орієнтація на потаємний, трансцендентний світ, у світі цьому (суспільстві) постає безглуздою або шкідливою. Хто може і хто захоче після цього прилучитися до "вічного життя"?

До того ж, за Сковородою, відкриття світу сакрального уможливується тільки через самопізнання. Сакральне входить у життя людини через глибини її "серця". Ієрофанія є актом феноменального досліду. Прихована в глибинах серця, вона може бути там і похована, а екзистенція, яка не має жодних засад, крім тих, що засвідчуються суб'єктивним переживанням інди-

віда, вкрай проблематизується. Індивід, будучи послідовним, намагатиметься звільнитись від зовнішнього тиску, відкриваючи простір для інтимно відкритої інтуїції сакрального, і тут на нього чекає поразка.

На рівні екзистенції протиставлення профанного і сакрального постає конфліктом між окремою людиною і суспільством. Це не просто конфлікт істинного і неістинного життя, суттєвим тут є відмінність внутрішньої організації двох світів, що зумовлюють мотивацію поведінки.

Профанний світ, як соціальне середовище, укорінений у звичках і звичаях (*"застарелое мн'їніє"*). І всі спроби подолати останні приречені на поразку, тому що спрямовані проти самих підвалин цього світу.

Звичай і *"мн'їніє"* формують каркас світу, надаючи йому певної єдності, злагодженості. Індивіди для спільного життя мусять визнавати і підкорятися законові (буде він звичаєм, чи юридичною нормою). Тут — основа спільного виживання, запорука колективності й солідарності індивідів. Ще в початках розвитку філософської рефлексії людина мала визначення *animal socialis (zoon politicon)*. Від цього не втекти і цього не зрєктись, поки людина залишається людиною.

З іншого боку, людина завжди залишатиметься дзеркалом для іншої людини. Присутність іншого, отже — *"мн'їте"* завжди залишатиметься фактором, що формує нашу поведінку в найдрібніших проявах. Навіть із стільця ми підводимось по-різному, в залежності від того, ми це робимо самі, чи в присутності інших (Сімона Вейль). Звісно, в серйозніших справах наша залежність від думки і ставлення іншого має бути ще глибшою і суттєвішою. Зовнішній погляд і *"мн'їніє"*, надумку Сковороди, роблять нестійким, випадковим становище індивіда, виводять на "вулицю Мелхоліну".

Сакральне і профанне виступають граничними окресленнями умов людської екзистенції. Людина постійно прагне самототожності і постійно проєктує себе назовні. Її фатальна незавершеність і відстрочка зустрічі із собою спричиняє процес існування як постійний вихід за межі самого себе і рух до себе. Екзистенція занурена у час, окресленість, подію. Отже, трансцендентність сакрального може бути для неї лише глибинною мотивуючою силою; результатом — конкретна, цілком предметна розташованість у певному просторі і часі. Екзистенція не може відірватися від профанного, це — її справжня батьківщина і середовище. Розмаїттям профанного насичується досвід; сакральне лише змінюється на його межах як невимовна і не-

вичерпна єдність. Екзистенція в своєму русі живиться устремлінням до єдності і повноти, але цей досвід не може бути ані завершеним, ані триваючим (тяглим). Свідоме проектування в сакральній або профанній світ є спробою припинити мерехтіння, віднайти щось справжнє, *"тверде"*. Але, як показує досвід Сковороди, зробити це через інтуїцію самопізнання і анти-тетику всього сущого — не вдається. Те, що "я" може в цьому житті саме як "я", завжди стосується певного місця, речей і певної людської спільності. Тому поведінка індивіда і потребує "сродності" як доречності свого самовияву і самовизначення.

У цій ідеї є такий собі компроміс, спроба примирися зі станом світу. Останньому частіше виголошувалась анафема із заклякком повернутись із околиць, пустошей "вулиць Мелхониних" до істинного, внутрішнього, невидимого ("Блюдите яко опасно ходите!"). Спасіння у вічності від тліну і розпорошеності по "сребролюбю", "честолюбю" і т. д. — мало б бути єдиними ліками від всепоглинаючої профанності. Ідея ж "сродної" праці суперечить загальній настанові жити істинно, тобто прагнути "вічного життя", адже шукачі істинного життя не знаходять собі гідного місця у світі, як переконався і сам Сковорода. (Притча про пустельника в "Іконі Алківіадській") [13]. Самотність Сковороди — результат до кінця проведеного експерименту.

Існує різниця між вільно обраною самотністю, яка відома з часів античності і визнана привілеєм мудреця, і самотністю, яка виникає внаслідок несумісності життєвих засад мудреця і людського загалу. Можна усамітнитись, щоб ніхто не відволікав від споглядань і роздумів, і це звичний (природний) шлях мислителя. Тут ще немає конфлікту із етносом, суспільством. Мудрець із тиші свого усамітнення повчає, дає поради.

Сковорода демонструє самотність іншої природи. Він протиставляє себе звичайному мудрецю як персоні більш заангажованій (лист до Ф. Б. Жебоклицького). Його шлях не є звичайним шляхом мудреця. Самотність Сковороди не так обрана, як вимушена: обраний спосіб життя і теоретично, і практично виявився несумісним із існуванням у суспільстві. Такий розрив не був запланований його життєвим проектом.

Коли Сковорода обирає шлях "старця", остаточно зрікаючись усталених форм суспільного життя (на його "старцювання" не було навіть санкції церкви), він уже відчуває несумісність із суспільним існуванням ні ідей, які він проповідує, ані себе, як проповідника цих ідей. "Життя вічне" не може бути аспектом звичайного існування. З точки зору звичаєвості і кон-

венційності соціального таке життя безглузде, не корисне, не вмотивоване; з точки зору шукача "вічного життя", компроміс був би зрадою.

Тут накреслюється відома дуальність способу життя, що впливає з релігійного ставлення до світу [14]. Відповідно можливим є (дещо перефразовуючи М. Вебера) життя, спрямоване на пошук істини, але актуалізоване у світському середовищі, в самій соціальній структурі суспільства; і є життя, що шукає істини за межами і поза логікою цього світу, соціальності. В першому випадку мудрецеві ухиляння від участі у соціальному житті має видаватися злочинним байдкуванням. Саме такому мудрецеві протиставляє своє існування Сковорода. Шукач "вічної істини" з презирством ставиться до світських забав і намагається, попри все, здійснити ідеал в усій його чистоті. Не маючи на меті віддалятися від життя і прагнучи його раціонально організувати (ідея "сродної праці"), визнаючи ієрофанію як принцип взаємодії божественного і світського, Сковорода переживає конфлікт сакрального і профанного як істотну суперечність життєвих проєктів.

Той зміст, який апофатично поступається Сковородою в сфері сакрального, мусимо віднести до містичних візій, або принаймні до ірраціонального осяяння, через яке людина виходить за межі всього, що присутнє в цьому світі. Чудо, розрив у системі означуваних (говорячи сучасною мовою) роблять сакральне неопишуваною, але абсолютно жаданою реальністю. Тут не можна зупинитися на півдорозі: неопишувана інакшість, незвичайність сакрального не залишає шансів на примирення. "Вічна істина" і "вічне життя" здобуваються як нескінченне "ні" цьому світові ("Разделяй!", "Не дремай!") і це стосується також церкви і Біблії. Вічне (а, отже, "тверде") проявляється у профанному світі негативами. Тому воно потребує волі і зусиль, постійного протистояння захоплюючій профанності. Сковорода із твору в твір підкреслює: *"Что есть мир сей? — Дым в чности"* [15], *"Гонимся за пустошами світовими ища в них возжеланного блаженства и удовольствия". "Чает ли насититься околицею?"* [16].

Не в "коперникових світах" і на "вулиці Мелхониній" можна віднайти "життя вічне". *"Соберірасточенные по пустыням свіцкім, по честолюбю, по сребролюбю... мысли твоя и выйдя внутрь себе. Министъ и завісумертвья твоя храмы"* [17].

Дуальність світів не зникає в глибинах "я". Стаючи підставою для вчинків і життя, вона виключає можливість порозуміння мислителя зі світом суспільним. Ні харизма, ні містичне візюнерство, що породжують зверхність у ставленні

до світу, не є безумовною мотивацією життєвого шляху Сковороди. Він мав іркомнішу мету, без особистих амбіцій. Засадк істинного життя мислитель палко проповідує для всіх, тобто припускає можливість для кожного стати на цей шлях. Але з'ясується, що йти цим шляхом схоче і зможе не всяка людина, тому що це пов'язано із безліччю конфліктів і непорозумінь.

Самотність Сковороди нагадує античну інтерпретацію цієї проблеми.

Арістотель, аналізуючи способи життя людини у світі, зауважує про те, що життя мудреця треба справедливо вважати найдовершенішим, оскільки тут людина зрощує в собі божественне і підноситься до безсмертя [18]. Це життя значно відрізняється від існування інших людей і подекуди видається дивним. Воно вільне, не корисливе, не прагматичне, не марнотне. Віддаленість від світу є умовою споглядального спокою, необхідного, щоб підвестись до божественного. Такого спокою шукає Сковорода; і з цієї причини врешті зовсім залишає світське життя і стає "пустельником", "старцем". Усамітнення дає можливість зробити "підкування про себе" центральною турботою життя. Через самопізнання, через подолання марноти світу здійснюється богопізнання і здобувається життя вічне.

З часів античності здатність філософів падати у колодязь, задивившись на небо, стає кумедною байкою. А жадання безсмертності іронічно асоціюється із вибором міфологічного Ендиміона, який в обмін на вічну юність згодився бути вічно сплячим. До дивацтв мудреців ставляться більш-менш поблажливо.

Проте, у Платона драма непорозуміння між носієм істини і людською спільнотою набуває майже драматичних рис (міф про печеру), але проблема тлумачиться насамперед як проблема пізнання, а не екзистенції.

В платонівській притчі представлено повний змістообраз проблеми [19], з якою реально у своєму житті стикається Сковорода: вільно обираючи шлях істини, вийти за межі звичного буденного, досягти цієї істини і повернутися назад. Правда, за Сковородою, досягнення істини (не чисте пізнання) є досить проблематичним. Але кінець сюжету цілком відповідає перипетіям його власного життя. Ті, хто здатні бачити лише стіну, не розуміють того, хто бачить сонячне світло; ті, хто переймаються радощами життя, не розуміють, як можна забавлятися пошуком "начала", суть якого з самого початку розкривається як "невловимість". Здобутки у профанному світі постають більш реальними, очевидними і життя в цілому — результативнішим, онтологічно вагомим, ніж химерні пошуки пустельника-мудреця. Результати діяль-

ності останнього не можуть бути наочно представлені спільноті, а достоту й самому собі.

Якщо ситуацію розгорнути з точки зору екзистенції мудреця, то драматизм її набуває життєвої вагомості. Мавши мужність і силу дійти істини, мудрець залишається обеззброєним, коли повертається назад. Він нічого не може пояснити, тому що кожен повинен сам пройти шлях пізнання; але, найголовніше, він втрачає здатність орієнтуватися в печері і виглядає просто божевільним.

Повернувшись униз, мудрець виявляється блокованим реальністю темряви й тіні, і всі розповіді про світло, виглядатимуть чарівною казкою, в кращому разі — натяком надії, спасіння, чистим устремлінням, жагою. Але реальність щомиті скасовує онтологічну й екзистенціальну цінність досвіду мудреця. При цьому все відбувається без жодних цілеспрямованих зусиль з боку спільноти. Це свідчить про те, що сфера профанного в самій своїй структурі і суті має властивість поглинати і знешкоджувати сакральне як альтернативу й мету життя. Тому причетність до сакрального світу здобувається зусиллям, увагою, не припускає дрімотної розслабленості.

Мотивація відходу від суспільного життя — незгода з марнотою людського існування, обурення становищем, яке урівнює людину з твариною, "прахом". Цей свідомий вибір послідовно і всебічно обґрунтовується. Отже, маємо цілком реалістичну настанову людини початку модерної доби: не бути жертвою обставин, нерозумного, ірраціонального потоку життя. Останнє мусить мати сенс, тлумачення й обґрунтування.

Паскаль у XVII столітті переживає жах перед безмежністю і неосаяністю профанного, цей жах придавив і загипнотизував його свідомість. Сковорода, наскільки можна судити, почувалася досить упевнено. Він сповнений завзяття раціоналізувати своє життя і, не вагаючись, йде до цієї мети.

Раціоналістична одісея Сковороди завершується і знаходить виправдання в досвіді переживання того, що є неподільно єдиним, невизначеним (за відсутністю форми), того, що людина відкриває виключно в глибинах свого "я". Суто раціоналістична мотивація — обґрунтування життєвої позиції і закорінення в чомусь розумному — виливається в цілісність і безумовність містичної єдності з божественним. Суто світська, профанна проблема спонукає до відкриття і здобування сакрального, а досвід сакрального робить проблематичним існування у світі.

Екзистенція здійснюється в проміжку можливого, яке завжди залежить від стану і настроїв

суспільства, тому вона не просто розгортається в світі з самої себе як результат "підкування про себе", вона активно формується тим, що називається "мнѢнієм", звичаєм, законом, нормою. Індивід, що прагне стати винятковим суб'єктом власного життя, вже не може бути людиною у звичайному розумінні.

Самотність і непорозуміння між мислителем і людською спільнотою мають характер невідворотний. Сакральне і профанне декларуються як певні життєві орієнтації, проте самі вони, в їх антитетичному співвідношенні та мотиваційній вагомості з'являються в екзистенціальному досвіді як продукт самої екзистенції. Що можна зробити, аби ставлення Мелхоли до Давидової поведінки прозріло священне? Що зробити Платоновому мудрецеві, щоб його прийняли мешканці печери?.. Екзистенція розгортається у

часі і, може статися, вона уможливить присутність істини. Але і в цьому разі підвалини її досить позірні. Оскільки істина постулюється як здолання неістинного, вона не має позитивної визначеності, крім сумніву, "испытанія", і тому не може бути ініційована у сфері профанного як імператив, що має всезагальне значення.

Світ здійснює експансію в людську екзистенцію, надає їй форми, змістовності і, найголовніше, — буттєвої вкоріненості. Але водночас позбавляє безумовної самототожності, цілісності й повноти. Тільки у сфері пізнання і споглядання ієрофанія структурно урівноважує світи. Жива екзистенція безжалюбно ятриться такою подвоєністю світу.

Мудрець, що повертається до Платонової печери (на "вулицю Мелхолину"), має бути зневаженим і ошуканим.

1. *Єри В.* Григорій Савич Сковорода // Волшебная гора: Философия, эзотеризм, культурология.— М., 1998.— Т. 7.— С. 142.
2. *Елиаде Мирча.* Священное и мирское.— М., 1994.— С. 19.
3. *Сковорода Г. С.* Наркис. Разглагол о том: узнай себе // Повне збір. творів: У 2 т.— Т. 1.— К., 1973.— С. 177.
4. *Сковорода Г. С.* Разговор пяти путников о истинном счастье в жизни [Разговор дружеский о душевном мѢрѢ].— Т. 1.— С. 335—336.
5. Там само.— С. 340.
6. *Сковорода Г. С.* Кольцо. Дружеский разговор о душевном мѢрѢ.— Т. 1.— С. 375.
7. *Сковорода Г. С.* Книжечка о чтении священн[аго] писания, нареченна Жена Потова [Лист-присвята] // Повне збір. творів: У 2 т.— Т. 2.— К., 1973.— С. 38.
8. *Елиаде Мирча.* Священное и мирское.— М., 1994.— С. 17.
9. *Сковорода Г. С.* Лист до Кирила Ляшевецького.— Т. 2.— С. 384.
10. *Сковорода Г. С.* Лист до Ф. Б. Жебокрицького.— Т. 2.— С. 386.
11. *Сковорода Г. С.* Лист до А. Д. [Карпова].— Т. 2.— С. 398.
12. *Сковорода Г. С.* Лист до Ф. Б. Жебокрицького.— Т. 2.— С. 386.
13. *Сковорода Г. С.* Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сиріічь Икона Аківіадская (Израилский змій).— Т. 2.— С. 12.
14. *Вебер М.* Основные социологические понятия // Избр. произведения.— М., 1990.— С. 310—311.
15. *Сковорода Г. С.*— Т. 2.— С. 33.
16. *Сковорода Г. С.*—Т. 1.— С. 218.
17. *Сковорода Г. С.*— Т. 1 — С. 224.
18. *Аристотель.* Никомахова этика // Сочинения: В 4 т.— Т. 4.— С. 283.
19. Див.: *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Время и бытие. Статьи и выступления.— М., 1993.— С. 345—351.

Bondarevskaya I.

SACRUM AND PROFANUM PROJECTION OF HUMAN LIFE (THE EXPERIENCE OF HRIHORIY SKOVORODA)

Article is devoted to analysis of existential experience of Hrihoriy Skovoroda.

The author considers a conflict sacred and profanum as determined life orientation, reveals a nature of this conflict and its influence upon the relations between thinker and society.