



Малахов В. А.

Христологічні мотиви
у творчості Г. Сковороди

Христологію у Григорія Сковороди, безперечно, маємо тлумачити не лише як спеціальне осмислення образу Христа, спеціальні міркування про нього (Христо-логію),— хоча їх ми в українського мудреця знайдемо чимало,— але й як Христов логос, “ум Христов”, що дістає надзвичайно своєрідне вираження як у творах філософа, так і в самій його особистості.

Здається, в усій українській історії немає другої такої “євангеліської” постаті. Це інтуїтивне враження я згодом спробую підкріпити й уточнити деякими конкретними міркуваннями, ну а поки що, починаючи мову про христологічні мотиви власне у сквородинівському слові, можна констатувати принаймні дві очевидні речі. По-перше, саме образ Христа в усьому різноманітті пов'язаних із ним конотацій поза всяким сумнівом посідає центральне місце в усій системі філософсько-етичних і релігійних роздумів Г. Сковороди. По-друге, при всьому цьому уявленню про Христа, що ми його знаходимо в українського мислителя, доводиться визнати не тільки неординарним і сміливим, але й досить-таки дивним. Зручний висхідний спостережний пункт для осягнення специфіки сквородинівської христології дають нам, як здається, незабутні заключні рядки Пісні 30-ої із “Саду божественных пѣсней”:

Хочеш ли жить в сласти? Не завидь нигдѣ.
 Будь сыт з малой части, не убойся вездѣ.
 Плюнь на гробныя прахи и на дѣтскія страхи;
 Покой — смерть, не вред.
 Так живал афипейский, так живал и еврейский
 Епикур — Христос [1].

Отже, чому Христос — то є Епікур? І що значить, що цей “Епікур” — єврейський? І як помислити, що “Епікуром” постає саме “єврейський” Христос?

Спробуємо, використовуючи улюблений сквородинівський термін, “розжувати” усе це, з’ясувати для себе “смак” цього дивного уподібнення. Першою допомогою в процесі цього з’ясування для нас може стати те, що Христос у Сковороди урівнюється не лише з Епікуром, але й, більш безпосереднім і розгорнутим чином,— з Мойсеєм. “Мойсей и Христос одно” [2]. І справа, далєбі, не в тому,

що Мойсей силою Божою врятував євреїв з полону єгипетського, як Ісус Христос є Спасителем людства. Ні. Але і той, і той є “человѣк Божій”, а “человѣк Божій и сын Божій — одно то” [3].

Тут, можливо, саме час висловити зауваження методологічного характеру, яке б убезпечило нас від несправедливих перебільшень. Як вихованець Києво-Могилянської академії і просто не останній син свого часу, Сковорода, звісно, був при звичаєний до традиційного богословського дискурсу (до класу богослов'я він зрештою й дійшов) і відповідної гами релігійних почуттів. Сприймати Христа за догматичними визначеннями православ'я аж ніяк не могло бути для нього дивиною; скоріше, це було звичайне річище думки й переживання, з якого мислитель виходив далеко не завжди. Те, що нас у даному відношенні може цікавити,— це скоріше певні рефлекси власної сквородинівської філософії на цьому загальному тлі, а те, чому варто дивуватися,— це сила й виразність подібних рефлексів. Коли у Сковороди ми читаємо славослов'я Богові: “О истинный, нетлѣнный израилскій Боже!.. Тебѣ слава, с твоим человѣком и со святым твоим духом. Амишь!” [4] — це, як уявляється, варто розуміти не як альтернативу канонічному прославленню Божественної Трійці, а як певну смислову варіацію до нього. Тим знаменішою є сама її поява.

Так чи інакше, певний рефлекс детеїзації Христа — повторюю, саме рефлекс, що ніколи не сягає визначеності єретичного сповідання [5],— на мою думку, є притаманним релігійно-філософським пошукам Григорія Сковороди [6]. І цей рефлекс уже самий по собі природним чином повертає образ Христа до гушавини — “буйства”, як сказав би Сковорода,— сюжетів, постатей і подій Старого Заповіту. Прилеглисть до старозаповітного образного світу взагалі, як відомо, є прикметною рисою творчості українського філософа, у “книжечках” якого Христове іколи напрочуд важко віддистанціювати не те що від Мойсейового, а навіть і від Лотового [7].

Критикувати подібне зміщення з ортодоксальних позицій, ясна річ, нескладно; не раз і не двічі це вже й пророблялося в історії осмислення сквородинівської спадщини. Варто, однак, віддати належне широті поглядів і християнському гуманізму Сковороди, який за часів Гайдамаччини і Коліївщини утверджував високу гідність народу ізраїльського і його духовних здобутків, опротестовуючи точку зору, за якою “я Христа знаю, а Мойсея не знаю” ... “Тот жидовскій, а сей християнскій вожд” [8]. Ні, заперечує Сковорода, “разумѣть Мойсея есть то разумѣть Христа... Если б ты узнал Мойсея, узнал бы и Христа, или если б Христа узнал, узнал бы

Мойсея, Ілію, Авраама, Давида, Исаію и протчих” [9]. Тут до речі згадати, як іще блаж. Августин у своїй полеміці з маніхеями, які відкидали Старий Заповіт, відстоював праведність персонажів останнього: “Одним Бог заповідав одне, іншим інше, відповідно до умов часу, проте й ті й інші служили одній і тій самій правді” (Conf. 3, 7, 13). Звичайно, старозаповітні апології блаж. Августина й Г. Сковороди мають принципово різний статус з точки зору канонічної відповідності, проте в обох випадках йдеться зрештою про зусилля, спрямовані на розширення меж релігійної відкритості й утвердження засад християнської людяності; підкреслювання саме тих моментів, які зближують, роблять взаємно прозорішими один для одного світи і цінності Старого й Нового Заповіту, і в наші дні постає важливим прагненням екуменічного руху.

Втім, наступним неминучим кроком нашого аналізу має стати з'ясування питання про позитивний ідейний зміст, що його вкладає в образ Христа Сковорода як творець власної філософської системи. На мій погляд, можна з певністю вести мову принаймні про два основні напрями такого осмислення. По-перше, у великій кількості скворородинівських текстів на передній план виступає те, що можна було б назвати суто символічною функцією образу Христа; по-друге, домінуючою все ж таки постає рефлексія цього образу як морального ідеалу, взірця духовної досконалості.

Щодо першої згаданої функції, то з її інтенсивного і яскравого вираження у барокову добу загалом дивуватися не доводиться. У Сковороди вона якнайтіснішим чином пов'язана з його загальною тезою про Біблію як “символічний мър, затем что в ней собранныя небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчныхъ природы, утаенныя в тлѣнной так, как рисунок в красках своих” [10]. Навіть на бароковому тлі вражає послідовність проведення такого погляду у творах мислителя. На думку Л. Ушкалова: “Сковорода, здається, взагалі не схильний визнавати жодної рації, окрім знакової, за буквальним та моральним сенсами Святого Письма” [11]. Біблійні символи людина, за Сковородою, має “розжовувати” в процесі власного самопізнання, “дабы... прозрѣть таящуюся в тлѣ своемъ вѣчность и будто искру в пепелѣ своемъ вырыть. Сія искра протчія мыры, и сія мысленная зѣница провидит в нихъ вѣчность” [12]. На думку Сковороди, Біблія “есть купно и Бог и зміи” [13]: у своєму безпосередньому, не прорефлектованому “внутрішньою людиною” значенні вона являє собою “ложь”, “звѣринецъ” [14], “преисполнена пропастей и соблазновъ” [15], і тільки осягнення закладеної в ній

духовної символіки розкриває перед людиною ту істину, що “библія єсть *пасха, проход, переход, исход* и *вход*”; тим-то тільки той, хто народжений від духа, “свышше”, може бути “родственником біблійи” [16].

Таким само “проходом” і “переходом” постає здебільшого у Сковороди (всупереч відомій христологічній традиції, репрезентованій на українському ґрунті, зокрема, настановами Д. Туптала [17]) і образ Христа в його символічному значенні; його місце в цьому відношенні поміж усіх інших біблійних персонажів, звичайно, особливе — але не виключне. Передусім він позначає причетність до духовної істини, творчих сил “невидимої натури”, божественної мудрості (цікаво, що Сковорода відповідно до давньої церковної традиції залучає поняття Премудрості Божої саме до христологічної перспективи [18]), але такими ж, по суті, прерогативами наділяє український мислитель і цілу низку дійових осіб Старого Заповіту, від Мойсея до Лота; всі ці образи, за Сковородою, виявляються задіяними, якщо вдатися до сучасного терміна, в процесі своєрідного біблійного “бріколажу”: висловлюванні одного й того ж самого змісту за допомогою найрізноманітніших символічних засобів. Як чітко встановлює Сковорода, “Біблія єсть точная луза. Вырви из сея лузы один орѣх, един только лузан. Раскуси его и разжуй. Тогда ражжевал еси всю біблію. Всѣ сея лузы... орѣхи по скоркѣ видѣ вельми разнятся, а по зерну не говорю подобное, но то же” [19]. Всюди при вступі в біблійний світ для людини, на думку Сковороди, йдеться про відкриття в собі, в своєму серці “истиннаго челоуѣка”, “точного челоуѣка”; те, що саме Христос є “истинный человек... со истинной плоти”, “небесный и новый” [20] — факт, що виділяється лише інтенсивністю вираження вказаної загальної тенденції. І це ще одна вагома причина занурення сковородинівської христології в конкретику Старого Заповіту.

Разом з тим, для самого образу Христа його осмислення в душі сковородинівського символізму має цілком відчутні наслідки. По-перше, зворотним боком згаданого вище біблійного символічного “бріколажу”, що ми його бачимо у Сковороди, виявляється, як і належить за суттю даного поняття, здатність висловлювати за допомогою одного й того ж символічного засобу найрізноманітніший зміст. І от образ Христа, здебільшого, як ми бачили, символізуючи “істинну” людину, “челоуѣка, в себѣ от Бога рожденна” [21], разом з тим у надскладному плетиві біблійних образів і “відеообразів” здатний відсилати до семантичних залежностей “сонце и сонушко”, “змій и Бог” [22] тощо. Таким чином засвідчується несамовизначеність,

несамодостатність згаданого образу в його символічному застосуванні — що, власне, не тільки саме по собі є тавтологією, але й якоюсь мірою вказує на специфіку барокового і, передусім, сковородинівського розуміння символіки загалом.

По-друге, вся біблійна символіка у Сковороди розгортається в полі напруженого протистояння “двох натур”, протистояння духа і плоті [23]; для образу Христа в його символічному аспекті це спричинюється до утвердження своєрідного анестетизму в його сприйнятті (знову ж таки, як певного рефлексу на узвичаєному тлі, а не як, скажімо, відродження давнього іконоборства) — розмежування його суті й чуттєвої форми, що цю суть втілює. “...Паки сказую, что в библии иное на лицѣ, а иное в сердцѣ” [24]; Керуючись цією сковородинівською настановою, біблійну символіку належить саме розгадувати, знову скажу — розжовувати, не покладаючися на безпосереднє відчуття, хоча й довіряючи серцю. У ставленні до Христа звідси випливає пафос напруженого інтелектуально-духовного самодопитування, віднайдення справжньої суті, що її втілює його образ: “Скажи ж теперь, что такое разумѣешь чрез сіе имя (Христос)? Если разумѣешь какую тлѣнь, без сумнѣнія, чрез имя Христова разумѣешь пустошь” [25]. Слід, напевно, відзначити, що подібна духовна налаштованість явним чином спирається на таке доконечне розмежування духа і плоті, яке загалом не є характерним для православного християнства й заохочує до езотеричних уявлень різного ґатунку (що й з’ясував подальший розвиток антропософії). Разом з тим, у цілісному контексті сковородинівського кордоцентричного світоставлення дана налаштованість все ж таки виявлялася забезпеченою від огріхів гностицизму, більше того — відновлювала на свій кшталт істотну грань самого основоположного поняття релігійності як благоговійного духовного вникання, в-мислювання у таємницю буття.

По-третє, безпосереднім наслідком щойно згаданого сковородинівського анестетизму в тлумаченні біблійної символіки загалом — байдужості до “плотяної” зовнішності біблійних персонажів при нерозробленості питання про зовнішній вияв сутності й краси власне духовної — виявилось те, що Сковорода, як і переважна більшість релігійних містиків, не знаходив (та й не шукав) підстав для фіксації образу Христа як екзистенційно Іншого, що цілісно пред-стоїть будь-якому людському Я. Відтак в українського мислителя у принципі не могло відшукатися й концептуальних і сенсових ресурсів для розмежування в самій свідомості людини образу її власного “истиннаго человѣка” (тобто її належного Я) і того “истиннаго

человѣка”, яким відкривається їй Боголюдина Христос. Традиційне містичне злиття Бога і Я поставало за таких передумов непозбутньою перспективою світогляду, вияскравлювати яку, судячи з усього, навряд чи бажалося Сковороді, яка, проте, так чи інакше давалася знаки у цілій низці вислідів його практичної філософії.

І передусім окреслений стан справ дає можливість зрозуміти, на яких підставах домінуючою функцією образу Христа у Сковороди доводиться визнати саме функцію морального ідеалу. Адже предмет любові, поклоніння, той, від кого сподіваються чуда або очікують на допомогу,— передусім має засвідчувати себе перед нашою свідомістю як екзистенційно Інший; “и лишь в качестве «абсолютно-иного» (всему миру) Бог одновременно есть *Не-иной* (Николай Кузанский: Non-aliud), в Своей инаковости превосходящий всякое имманентное миру противоречие между *этим* и *тем* в бытии. И лишь потому, что Бог всегда — *Над*, Он всегда — *Внутри*” [26]. Що ж до ідеалу, то це саме такий духовний образ, який може бути об’єктивованим свідомістю лише тому, що він вже існує всередині неї самої, її внутрішнього досвіду,— щоб у міру своєї реалізації повсякчас повертатися до неї. Саме це, здається, ми й бачимо у Г. Сковороди. Ще В. Ф. Ерн свого часу зауважував, що “все мысли Сковороды о Боге всегда преломляются его основным усмотрением о внутреннем человеке. Так же как к миру, Сковорода восходит и к Богу *от человека*; альфа и омега всей его метафизики есть внутренний опыт...” [27]. Природно, однак, що онтологію Бога з самих лише вірогідностей внутрішнього досвіду, хай навіть і висвітлених за допомогою символічно-філософського тлумачення Біблії, не вивести, тож сходження, про яке веде мову Ерн, навряд чи мало перспективу бути достатньо успішним. Знову ж таки доводиться підкреслювати: йтися у нас тут може лише про певні христологічні рефлексії, пов’язані з відзеркалюванням особливих філософських поглядів Сковороди на загальному тлі християнської культури, в середовищі якої мислитель жив і, переважним чином, вибудовував свій внутрішній світ. Саме тому зовсім не дивно, що в творах Сковороди ми повною мірою знаходимо й загальнохристиянські мотиви присвяти Христу [28], терпіння заради Христа [29], співстраждання Йому в Його убогості і Його хресній муці [30], покладання на Нього, очікування від Нього спасіння [31]. І все ж весь дух, вся цілісність сквородинівського світогляду налаштовують на сприйняття Христа передусім саме як ідеалу, що має надихати людину на шляху її духовного самовдосконалення. Знову і знову повертається український мислитель до виплеканого ним образу Христа як

“истиннаго человека”, ідеального прототипу людських чеснот, “оригіналу”, з яким має зв'язати своє життя і думку “всяк человек” [32].

Поза усяким сумнівом, палкість відстоювання Сковородою ідеалу Христа як морального взірця для людства вже сама по собі робить мандрівного філософа з України видатним християнським проповідником. Саме привабливість Христа як морального ідеалу від євангельських часів до сьогодні зазвичай постає одним з головних чинників християнської свідомості й опору християнської віри. Досить згадати в цьому зв'язку слова Ф. М. Достоєвського, який зізнався в одному зі своїх листів, що в боротьбі із зневірою “сложил в себе символ веры, в котором все... ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но... и не може быть” [33]. Подібний ідеал Христа складав у собі, як підвалину власної віри, і Г. С. Сковорода. Природно, що цей ідеал якнайтіснішим чином був пов'язаний зі сквородинівською антропологією. Які ж людські риси утверджує, освячує ідеал Христа в його сприйнятті українським філософом?

Насамперед варто зазначити, що ідеал цей не є традиційним не лише в розумінні різкості закладеного в його основі протиставлення духа і плоті, а і через його віддаленість від традиційної проблематики християнського кенозису, що надзвичайно важко вкладалася в річище власне сквородинівського бачення людини і світу [34]. Самозречення, самопожертва, ідеологія спокутного страждання, плекання сподівань на чудо, віра через абсурд — усе це виявилось загалом неприйнятним і духовно далеким для Сковороди (тією ж мірою, якою у нас є підстави вбачати в останньому “архетипічну” постать української духовної культури загалом [35], — доводиться констатувати, саме в окреслених рамках, і певну проблематичність усіх цих якостей для національної ментальності). Самий феномен жертви, якщо вже виникає потреба в його інтерпретації, тлумачиться Сковородою переважно в платонічному дусі, як піднесення істини через відкидання “шелухи” [36].

Натомість Сковорода обмірковує — і вкладає у виплеканий ним ідеал Христа — своєрідний комплекс моральних рис, у сполученні й осмисленні яких виразно звучить відгомін улюбленої філософом античної культури; тож від “Христа — Мойсея” ми вже пересуваємося потрохи до “Христа — Епікура”.

Цілком епікурівськими видаються, зокрема, зачини таких важливих сквородинівських творів, як “Наркісс”, “Ікона Алквіадская”, де не тільки проголошується право людського суб'єкта на

щастя, його налаштованість бути задоволеним собою і “влюбитися в самого себе”, пектися “о едином себе” [37], але й підкреслюється, що надійно задовольнити ці свої законні прагнення людина здатна лише в суто духовній галузі, на теренах самопізнання і безкорисливого пошуку істини — саме тому, що “в одной истинѣ живет истинная сладость” і “одна она животворит владѣющее тѣлом сердце наше” [38]. “Возлюби сам свою душу и будь блаженный самолюб” [39], — напучує філософ в іншому місці свого завбачуваного слухача.

Власне, виключно античною за своїм походженням категорією зазначене тонке й одухотворене сквородинівське себелюбство, що спонукає до самопізнання і, далі, до Богопізнання, все-таки вважати не можна. Проведене свого часу ще Арістотелем розмежування між вульгарно-матеріальною і шляхетно-духовною “філавією” (себелюбством) згодом було пересажене на християнський ґрунт преп. Максимом Сповідником — автором, що його знав і шанував Григорій Сковорода.

Однак якщо в ортодоксально християнському тлумаченні “філавія” розглядається в усякому разі як момент підпорядкований і двозначний, то у Сковороди навколо “блаженного себелюбства”, можна сказати, обертається все. Проте, як уже зазначалося на початку статті, в усій історії української культури важко відшукати другу таку “євангельську” постать, яка при всій своїй своєрідності так безпосередньо втілювала б для нас дещо корінне, визначальне для усього євангельського етосу. Звідки таке враження?

Думаю, джерел останнього не варто дошукуватися надто глибоко чи далеко. Вони — в тому чарівному сполученні душевної легкості, “сердечнаго веселія”, вдячного сприйняття життя в усьому його розмаїтті й непередбачуваності, радісного “куражу” [40], що так органічно зростають із сквородинівського себелюбства, засвідчуючи його світлу, родючу основу. Розвинувши свою концепцію “життя по натурі”, “сродності” — “когда каждый член не только добр, но и сродную себѣ разлившіяся по всему составу должности часть отправляет. И сіе-то есть быть щасливым, познать себе, или свою природу, взяться за свою долю и пребывать с частию, себѣ сродною, от всеобщей должности” [41], — Сковорода рішуче звільняє людину од відчуття важкості, надмірності її призначення, її життєвих завдань, — відчуття, що нагромаджувалося в історії релігійного духу (досить згадати феномен протестантської етики і її втілення, зокрема, в сучасника Сковороди І. Канта). Український мудрець наново відроджує справді євангельську здатність, євангельський хист вба-

чати екзистенційну правду в одухотвореній легкості життєставлення і поєднувати таке бачення з глибинним етосом вдячності, що є, за Сковородою, “дух чистый, тихий, благодущный, благовонный, весна и ведро свѣтлаго смысла... дщерь господа Саваофа, здравіе жизнь и воскресение сердцу” [42]. Саме від вдячності “благій природі”, повчає Сковорода, народжується “дщерь, еллински именуемая... автаркѣя... сирѣчь самодовольность, быть самым собою и в себѣ довольным, похваляемая и превозносимая, яко сладчайший истиннаго блаженства плод...” [43]. Оскільки саме буття є благим, бути благим легко, — від твору до твору наполегливо провадить свою основну думку філософ [44].

Природно, що риси, здатні надихнути змальоване життєсприйняття, ми і знаходимо передусім у моральному образі Христа, яким його вимальовує Г. Сковорода [45]. Проте чи не найвагомішим чином підтверджує співзвучність, про яку йдеться (між сквородинівським етосом і євангельським), проста згадка про слова самого Спасителя: “Бож яро Моє любе, а тягар Мій легкий!” (Мт. 11, 30).

Звичайно, при всьому цьому не варто забувати, що Христос у Сковороди — Христос епікуреїзований. “Благодареніе блаженной натурѣ за то, что нужно здѣлала нетрудным, а трудное ненужным”; “возможное и нужное, а нужное и полезное есть то же и напротив того” [46], — знову й знову резюмує Сковорода позицію свого античного вчителя. Так, своєрідний етос легкості притаманний і моральній атмосфері Євангелія, і вченню Григорія Сковороди. Але якщо євангельська, справді Христова легкість засвідчує себе через здолання найважчого, через хресний шлях, і хресну жертву, і несення кожним свого власного хреста, то легкість, проповідувана Сковородою, передбачає те, що найважчого ми просто-напросто мудро уникаємо... Тож надто легко і викривати нашого мудреця за те, що він, мовляв, “з своєю правдою жив по затишних пасіках поміщиків, здалека від широких шляхів і їх сутолоки”, що його послідовники стали сіяти “тиху відданість духові без огляду на потреби нового життя”, оспівували “втечу від життя в душу і долю” тощо [47].

Легко. Але чи варто це робити? Чи не краще віддати належне тому світлому і життєдайному, що й сьогодні привертає до себе в духовній спадщині мандрівного мислителя? Власне, й у проповідуванні ним меж можливого й потрібного для людини теж є своя частка шляхетності. Навіть читання має бути “в мѣру”, навчає філософ. І додає: “Ученый премного жрет. Мудрый мало ест со вкусом. Ученость, прожорство — то же. Мудрость же и вкус есть

то же". І вигукує, мало не по-булгаковськи: "О чтецы мои, чтецы!" [48].

Втім, це вже зовсім інша історія.

Література

1. Сковорода Г. С. Сад божественных пѣсней, прозябший из зерн Священнаго писанія // Сковорода Г. С. Повне збір. тв.— К.: Наук. думка, 1973.— Т. 1.— С. 89.
2. Сковорода Г. С. Симфонія, нареченная Книга Асхань о познанні самого себе // Там само.— С. 205.
3. Там само.— С. 204.
4. Сковорода Г. С. Діалог. Имя ему — Потоп змін // Сковорода Г. С. Повне збір. тв.— К.: Наук. думка, 1973.— Т. 2.— С. 165.
5. Пор. у В. Ф. Ерна: "Богочеловечество Христа Сковорода фактически признавал... Но Сковорода не настаивает на Богочеловечестве Христа" (Эрн В. Ф. Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение.— М.: Т-во типогр. А. И. Мамонтова, 1912.— С. 283).
6. Пор. протилежну точку зору: Біланюк П. Вступ до богословської спадщини Григорія Сковороди // Сковорода Григорій: образ мислителя.— К., 1997.— С. 378 та ін. Оскільки йдеться про інтерпретацію одних і тих самих сквородинівських текстів, читач має змогу зіставити вказані погляди з власним враженням; зазначу лише, що виправлення Сковородою в "Потопі змінному" "человѣче" на "Боже" ("ізраїлській Боже!" — див. поійно наведену цитату) мені, як і П. Біланюкові, теж уявляється показовим у всій динаміці його рухомого смислу.
7. Див., напр.: Сковорода Г. С. Книжечка о чтеніи священн[аго] писанія, нареченна Жена Лотова.— Т. 2.— С. 38—55.
8. Сковорода Г. С. Симфонія, нареченная Книга Асхань о познанні самого себе.— С. 205, 203.
9. Там само.— С. 204—205.
10. Сковорода Г. С. Діалог. Имя ему — Потоп змін.— Т. 2.— С. 137.
11. Ушкалов Л. До історії українського барокового "фігуратизму": "символічний світ" Григорія Сковороди // Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках.— К., 1999.— С. 133.
12. Сковорода Г. С. Діалог. Имя ему — Потоп змін.— С. 137. Образ іскри, впадкований Сковородою у подібному його застосуванні ще від Мейстера Екгарта, виразно засвідчує зв'язок українського мислителя з містичною традицією.
13. Див.: Сковорода Г. С. Діалог. Имя ему — Потоп змін.— С. 147—151 і далі.
14. Сковорода Г. С. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алквіадская (Израилскій змій).— Т. 2.— С. 9, 20.

15. *Сковорода Г. С.* Книжечка о чтеніи священн[аго] писанія, нареченна Жена Лотова.— С. 36.
16. Там само.— С. 47, 52.
17. Див.: *Ушкалов Л.* До історії українського барокового “фігуратизму”: “символічний світ” Григорія Сковороди.— С. 134.
18. Див.: *Сковорода Г. С.* Начальная дверь ко христiанскому добронравію.— Т. 1.— С. 147—148. Пор. сучасне висвітлення проблеми: *Аверинцев С. С.* Софія — Логос: Словник.— К.: Дух і Літера, 1999.— С. 5, 244—251. Розгорнутий аналіз вчення Г. Сковороди про Софію — Премудрість Божу див. у кн.: *Ушкалов Л. В., Марченко О. В.* Нариси з філософії Григорія Сковороди.— Харків: Основа, 1993.— С. 29—53.
19. *Сковорода Г. С.* Книжечка о чтеніи священн[аго] писанія, нареченна Жена Лотова.— С. 55.
20. *Сковорода Г. С.* Наркісс. Разглагол о том: узнай себе.— Т. 1.— С. 190.
21. Там само.— С. 181.
22. Див.: *Сковорода Г. С.* Діалог. Имя ему — Потоп зміин.— С. 141.
23. Пор.: “Плоть и ложь — одно то ж. А любящій сего ідола есть и сам таков же” (там само.— С. 163). Цікаву в цьому відношенні розвідку, що з’ясовує прихильність Г. Сковороди до платонічного спиритуалізму на конкретному матеріалі його історико-літературних орієнтацій, див.: *Ушкалов Л. В., Марченко О. В.* Нариси з філософії Григорія Сковороди.— С. 53—70.
24. *Сковорода Г. С.* Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алкiвiадская (Израилскій зміи).— С. 30. Пор.: *Сковорода Г. С.* Убогій Жайворонок.— С. 126.
25. *Сковорода Г. С.* Симфонія, нареченная Книга Асхань о познаніи самого себе.— С. 208.
26. *Бальтазар Х. У., фон.* Достойна веры лишь любовь.— М.: Истина и Жизнь, 1997.— С. 123.
27. *Эри В.* Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение.— С. 269.
28. Див., напр.: *Сковорода Г. С.* Сад божественных пѣсней.— Т. 1.— С. 60, 64, 75.
29. Див., напр.: *Сковорода Г. С.* До М. Ковалинського. 63.— Т. 2.— С. 331.
30. Див., напр.: *Сковорода Г. С.* Сад божественных пѣсней.— Т. 1.— С. 65—66; *Його ж.* Наркісс. Разглагол о том: узнай себе.— С. 171 (“И как можно дать добрый суд меньшим нашим братіям, обидив первороднаго брата — Христа Иисуса? Он первый сирота, что всѣ его оставили; он первый нищій, что все от него отняли”).
31. Див., напр.: *Сковорода Г. С.* Сад божественных пѣсней.— Т. 1.— С. 88; *Його ж.* Наркісс. Разглагол о том: узнай себе.— С. 191.
32. *Сковорода Г. С.* Сад божественных пѣсней.— Т. 1.— С. 84.
33. *Достоевскій Ф. М.* Н. Д. Фонвизиной. Конец января — 20-е числа февраля 1854. Омск // *Достоевскій Ф. М.* Полн. собр. соч.: В 30 т.— Л.: Наука, ЛО, 1985.— Т. 28 — Кн. 1.— С. 176.

34. Щоправда, Д. Чижевський розглядає тотожність “обоження... та прииження” (теозису та кенозису) як таку, що належить до “єства поглядів” Г. Сковороди (див.: *Чижевський Д. І. Нариси з історії філософії на Україні.*— К.: Вид-во “Орій” при УКСП “Кобза”, 1992.— С. 72–73). Проте самі тексти Сковороди, що їх відомий дослідник наводить на підтвердження цієї своєї тези, скоріше все ж таки свідчать про дещо інше — про радикальне відкидання способу існування “зовнішньої людини”, опозицію до зовнішності і плоті як таких.
35. Пор. нарис типу “сковородинської людини” в загальноукраїнському контексті: *Шлемкевич М. Загублена українська людина.*— К.: МП “Фенікс”, 1992.— С. 20–21.
36. Див.: *Сковорода Г. С. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алківіадская (Израилскій змій).*— С. 25–26.
37. *Сковорода Г. С. Наркісс. Разглагол о том: узнай себе.*— С. 154.
38. *Сковорода Г. С. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алківіадская (Израилскій змій).*— С. 6.
39. *Сковорода Г. С. Книжечка о чтеніи священн[аго] писанія, нареченна Жена Лотова.*— С. 57.
40. Див., напр.: *Сковорода Г. С. Начальная дверь ко христіанскому добродравію.*— Т. 1.— С. 153; *Його ж. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алківіадская (Израилскій змій).*— С. 6 та ін.
41. *Сковорода Г. С. Разговор, называсмый алфавит, или букварь мира.*— Т. 1.— С. 417.
42. *Сковорода Г. С. Благодарный Еродій.*— Т. 2.— С. 107, 113.
43. Там само.— С. 116.
44. Див., зокрема: *Сковорода Г. С. Бесѣда, нареченная двое, о том, что блаженнымъ быть легко. Врата господня в новую страну, в предѣлы вѣчности.*— Т. 1.— С. 263–281; *Його ж. Брань архистратига Михаила со Сатаною о сем: легко быть благим.*— Т. 2.— С. 59–84 та ін.
45. Див., напр.: *Сковорода Г. С. Сад божественныхъ пѣсней...*— С. 85; *Його ж. Наркісс. Разглагол о том: узнай себе.*— С. 190–191; *Його ж. Убогий Жайворонок.*— С. 131–132.
46. *Сковорода Г. С. Книжечка, называемая Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алківіадская (Израилскій змій).*— С. 8.
47. *Шлемкевич М. Загублена українська людина.*— С. 20–21.
48. *Сковорода Г. С. Книжечка о чтеніи священн[аго] писанія, нареченна Жена Лотова.*— С. 36, 57, 48.