

*Ірина Бондаревська*

## Наскрізний сюжет творів Григорія Сковороди<sup>1</sup>

*У статті поставлено питання про зв'язок письменства і життя Григорія Сковороди. Автор відходить від поширеної схеми розуміння такого зв'язку, як коригування життя відповідно до обраного та описаного ідеалу, й доводить вирішальне значення життєвої ситуації у формуванні концептуальних та стилевих особливостей творів мислителя. У статті виокремлено та проаналізовано кілька сюжетів, представлених у творах Сковороди, і розкрито їхню відповідність основному життєвому сюжету, суть якого полягає у послідовному відокремленні від світу й досягненні автаркії. Сформульовано висновок про функціональний зв'язок творчості Сковороди з проблемністю його соціального статусу: життєвий вибір обумовлює характер письменства, а останнє, у свою чергу, виправдовує життєвий вибір і надає йому значення істинного життя.*

Дослідники здебільшого приймають як незаперечний факт прикметну відповідність між творчістю Сковороди та особливостями його життя. Мислитель писав про те, що послідовно здійснював, і здійснював те, про що писав. Очевидність цього факту, здається, усуває підстави для дослідження суті зазначеної єдності, адже розвідка буде приречена на підтвердження вже цілком відомої речі<sup>2</sup>. Проте така єдність має вигляд аксіоми лише в контексті певної епістемологічної програми. А саме, коли дослідник вірить у те, що життя і творчість автора є окремими світами, які лише взаємодіють один з одним. Коли ж ми

<sup>1</sup> Автор висловлює вдячність учасникам «Семінару-но-вівторках» під керівництвом проф. Наталії Яковенко (НаУКМА), де обговорювалася ця розвідка. Частина зауважень було враховано під час доопрацювання тексту. Решта зауважень і порад будуть орієнтирами для подальшої розробки теми.

<sup>2</sup> Огляд дискусій довкола творчості Сковороди див. у працях: *Zakydalsky T.* The theory of man in the philosophy of Skovoroda // [http://www. Dilcxl.com/zakydalsky/skovoroda.html](http://www.Dilcxl.com/zakydalsky/skovoroda.html); Короткий огляд та психологічне пояснення синтезу ідей, здійсненого у творах Сковороди, див. *Леонтовский В. П.* Характерные черты личности Григория Сковороды и его «Зміи Израильский». — Полтава: Типогр. Г. И. Маркевича, 1907; *Багалій Дм.* Український мандрований філософ Григорій Сковорода (1926). — К.: Орії, 1992. Один із останніх оглядів дискусій про Сковороду початку ХХ ст. див. *Лисий І.* Навколо Сковороди (з філософського життя України початку ХХ ст.) // *Філософська думка.* - 2005. - № 2. - С. 67-82.

будемо виходити з того, що письменство є частиною самого життя, бере участь у наданні йому певного смислу, ситуація змінюється. Ми маємо віднайти ланки і механізми, які забезпечують процес осмислення, а просто кажучи, дають можливість у запропонованому культурою корпусі засобів (тексти, образи, сюжети) віднайти все необхідне для розбудови свого світу як цілісної системи. З цієї причини непевними видаються твердження про еклектичність поглядів Сковороди. Вони вказують логіку стороннього погляду, переймаються історичною контекстуалізацією творчості, залишаючи поза увагою розкриття механізмів синтезування різнорідних учень.

Проблема механізмів смислотворення є особливо помітною, якщо звернути увагу на спосіб викладу думок, характерний для Сковороди. Численні цитати, повтори, свідоме уникання оригінальних формулювань давали і дають підстави для звинувачень у архаїчності, вторинності, відсутності оригінальної думки<sup>3</sup>. Оригінальність визнавали лише за його особою, тобто вказували на автентичність мислення, хоча і в запозичених формах і під впливом різнорідних учень, які були поширені в оточенні Сковороди<sup>4</sup>. Проте залишається без відповіді доречне наразі запитання, яким чином мислитель «всередині» запозичених форм здобував цю автентичність? Якщо облишимо незадовільну ідею «вчування», то опиняємося перед проблемою смислу, який, власне, здатен оприсутнюватися у цілком стандартних формах і бути при цьому унікальним здобутком. Зазначу, що в цьому дослідженні смисл ми будемо тлумачити як *продукт операцій*, що використовують смисл, а не як властивість світу<sup>5</sup>. Подібна операція завжди передбачає повернення до вже існуючого (поняття, сюжету), але через повторне розрізнення (смислу), а це означає, що актуально здійснене розрізнення є непередбачува-

<sup>3</sup> Сюди, насамперед, слід віднести негативну оцінку Г. Г. Шпета: *Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии (1922)* // Шпет Г. Г. Сочинения. - М.: Правда, 1989. - С. 96. Ця ж сама думка висловлена у сучасному дослідженні: *Малинов А. Философские взгляды Григория Сковороды*. - СПб.: ФКИЦ «Эйдос», 1998.

<sup>4</sup> Див. *Валаяко І. Про підгрунття містичного світогляду Григорія Сковороди в контексті досліджень Дмитра Чижевського* // *Діалог культур—II: Святе письмо в українських пам'ятках*. — К.: Т-во дослідників Центрально-Східної Європи, 1999. — С. 163-204.

<sup>5</sup> *Луман И. Общество как социальная система* / Пер. с нем. — М.: Логос, 2004. - С. 45-62. Смисл передбачає тричленну структуру: повідомлення — інформація - розуміння. *Інформація* потребує розрізнення отриманого від усього *повідомлення*, *розуміння* є результатом констатації розрізнення.

ним, але повторюваним, вписаним у традицію. Ясно, що для Сковороди смисл має радше онтологічний статус, оскільки філософ посилається на божественну істину, хоча і вдається до ризикованих «вольностей» у тлумаченні біблійних текстів. Проте ми не ставимо на меті реконструювати, що таке смисл для Сковороди; ми прагнемо проаналізувати, яким чином, ймовірно, народжується сенс із тих «готових» висловлювань, якими наповнені його твори. Для цього і скористаємося можливостями сучасної епістемології, але в межах, що їх припускають джерела.

Сенс цього доволі довгого вступу полягає у тому, щоб сформувати попередню настанову дослідження. Суть її в тому, що, запозичуючи образи і сентенції в античних авторів, з біблійних текстів і з творів християнських мислителів, використовуючи образи і символи містичних обрядів, Сковорода знаходить у них *свій* сенс, обґрунтований його посиланням на невідворотно «гадательный» смисл усіх текстів і символів.

Мета моєї невеликої розвідки - реконструювати у творах Сковороди ті сюжети, які вказують на ймовірність наскрізного сюжету, що корелює з особливостями життєвої ситуації мислителя, і сформулювати висновки щодо функціональної природи такої кореляції. Розвідка не претендує на вичерпне розкриття теми, лише накреслює напрями її можливої розробки.

Вважаю за доцільне почати з сюжетів, наявних у творах, і лише потім перейти до життєвого сюжету. *Сюжет* означатиме певну послідовність подій, представлену у творах, у автобіографічних свідченнях та спогадах сучасників. Перевагу сюжетам, а не поняттям надано через риторичну, тобто побудовану з «готових фраз», форму творів Сковороди. Непродуктивність роботи з окремими поняттями, на мою думку, засвідчує ґрунтовна праця Л. Софронової<sup>6</sup> і епізодична спроба лінгвістичного аналізу скворородинівських концептів у праці Н. Мех<sup>7</sup>. Сюжети ж - це справжня стихія творів мислителя. Вони відсилають до подій людського існування, отже - моделюють у текстах певний *життєвий* смисл, визначальний для міркувань Сковороди.

Можна всеосяжний дуалізм вважати наскрізною темою міркувань та вчення Григорія Сковороди. Проте навряд чи можна

<sup>6</sup> Софронова Л. А. Три мира Григория Сковороды. — М.: Индрик, 2002.

<sup>7</sup> Мех Н. Наскрізнi концепти слово, мова, думка у філософсько-релігійній та мовній картинах світу Григорія Сковороди. - К.: НАН України. Інститут української мови, Переяслав-Хмельницький держ. пед. ун-т ім. Г. С. Сковороди, 2005.

твердити, що ця абстрактна опозиція репрезентує ту життєво продуктивну смислову модель, яка покладена в основу його творів і може бути вихідною точкою їх аналізу. Адже з усього розмаїття образів та сюжетів, наприклад біблійних, автор обирає лише певні, з усього розмаїття вчень він обирає містичні. Це означає, що в принципі можливо знайти або реконструювати сюжет, який розкриває життєву цінність такого вибору і дає змогу пояснити характер письменства, виходячи з життя, а не навпаки. Отже, цей сюжет має бути тісно пов'язаний з історією життя мислителя; він має бути повторюваний у більшості текстів; а також має виконувати функцію осмислення життя (надання певного сенсу).

Найперше, що потрібно узяти до уваги, - всі твори Сквороди, які він під кінець життя перелічує списком <sup>8</sup>, написані після того, як він припиняє викладання у Харківському колегіумі і вирішує почати життя «старця».

### **Сюжет перший: Давид і Мелхола**

Цей біблійний сюжет відтворюється Сквородою у кількох творах, проте алюзії, натяки та ремінісценції на нього знаходимо скрізь.

Наведу дослівно фрагменти, в яких Скворода відтворює сюжет про Мелхолу і Давида. У *Пролозі* до твору «Наркісс» зустрічаємо таке:

«Блажен муже иже обрете в **домѣ** своїм источник утѣшенія и не гонит **вѣтры** со Исавом, ловителствуя по пустым околицам. Дешерь Саулова Мелхола, из отчаго дому сквозь окно разсыпающая по улицам взоры своя, есть мати и царица **всѣх** шатающихся по околнным пустыням во **слѣд** безпутного того волокиты, кого как буйную скотину, **встрѣтив**, загонит в дом пастырь наш. Куда ты **бѣс** женет? «Возвратися в дом свой!» <sup>9</sup> (Ск, 1, 154).

Хоча йдеться про перший твір у списку творів, який склав сам Скворода, *Пролог* є пізнішим додатком. Твір датований 1771 р., а *Пролог*, як вважають дослідники, написаний у 1793-

<sup>8</sup> Скворода Г. С. Повне збір. творів у 2 томах. — К.: Наук, думка, 1972. — Т. 2. — С. 357-358. Далі у тексті посилання на це видання здійснюватиметься за схемою — Скворода Том: Сторінка.

<sup>9</sup> Скворода 1: 154.

1794 р.<sup>10</sup>. Тобто *Пролог* певною мірою є підсумковим текстом, у якому Сковорода після багатьох років письменницької діяльності висловлює те, що вважає найістотнішим у діалозі, а сам діалог оцінює як добрий, позначаючи трьома зірочками<sup>11</sup>. «Наркісс», як слушно зазначила Н. Пилипок, це «темпоральний маркер на творчому шляху Сковороди», який позначає вступ на ексклюзивний життєвий шлях і завершення останнього<sup>12</sup>.

У тексті згадано Ісава, який полює по «околицях», потім - Мелхолу як мати «шатающихся» по окольних пустиням, і далі абзац завершується закликком повернутися у дім свій. Причому троп «повернутися у дім свій» є одним із найпоширеніших у Біблії і має великий діапазон значень. Отже, акцентовано опозицію «околиці» - «дім». У наступних абзацах Сковорода вже розмірковує про Наркісса. Згадка про Ісава напевне має акцентувати на вказаній просторовій опозиції, яку, як видно з наступного сюжету про Мелхолу, належить читати метафорично. За Біблією Ісав - «человек полей», його брат Іаков - «человек кроткий, живущий в шатрах» (Быт 25, 27)<sup>13</sup>. Останнє речення абзацу - «Возратися в дом свой» — підкреслює цю опозицію. Але явного символічного забарвлення їй надає саме сюжет про Мелхолу.

У Біблії сюжет, на який посилається Сковорода, зустрічається у двох книгах - у Другій книзі Царств (Цар 6) та в Першій книзі Параліпоменон (1 Пар 12), де описується перенесення Давидом ковчега Господнього. Цей сюжет представлений і в інших книгах, але про сутичку з Мелголою згадано лише у двох.

У Другій книзі Царств описано, як вірні переносять ковчег Господень, а на чолі процесії під звуки музики витанцює цар Давид. «Когда всходил ковчег Господень в город Давидов, Мелхола, дочь Саула, смотрела в окно и, увидев царя Давида, скачущего и пляшущего перед Господом, унижила его в сердце своем» (2 Цар 6, 16). Ковчег поставили у скінії та здійснили жертвоприношення. Після цього всі розійшлися по домівках, і цар Давид також. «Когда Давид возвратился, чтобы благословить дом свой, то Мелхола, дочь Саула, вышла ему навстречу, [и приветствовала его] и сказала: как отличился сегодня цар

<sup>10</sup> Див. примітки І. В. Іваньо до діалогу «Наркісс»: *Сковорода* 2: 498-499.

<sup>11</sup> *Сковорода* 2: 357.

<sup>12</sup> *Пилипок Н.* Діва і мати: парадокси барокового портрета мудрості // Україна XVII ст.: суспільство, філософія, культура. - К.: Критика, 2005. - С. 296.

<sup>13</sup> Біблію цитовано за російськомовним синодальним перекладом.

Израилев, обнажившись сегодня перед глазами рабынь рабов своих, как обнажается какой-нибудь пустой человек» (2 Цар 6, 20). Давид відповідає: «Перед Господом плясать буду»... (2 Цар 6, 21). Сюжет закінчується зауваженням, що після цього випадку у Мелхоли не було дітей до самої смерті (Цар 6, 23).

У Першій книзі Параліпоменон сутичку з Мелголою відтворено більш лаконічно. «Когда ковчег завета Господня входил в город Давидов, Мелхола, дочь Саулова, смотрела в окно и, увидев царя Давида, скачущего и веселящегося, уничтожила его в сердце своем» (1 Пар 15, 29). Вдруге про Мелхолу згадок немає.

Цей сюжет обертає опозицію «околиця» - «дім» у суто символічну площину. Власне, він дає змогу уточнити смисл опозиції як такої, що виражає відношення між людьми. У зазначеному сюжеті протистоять дві особи — Давид і Мелхола, або точніше — Давид і людська спільнота з її звичаями. Вони протиставлені таким чином, що дещо сплутуються «околиці» та «дім». Власне, Давид перебуває не вдома, а на вулиці, на околиці; Мелхола ж залишається вдома. Мелхола погляд свій спрямовує на вулицю і проектує можливий погляд рабів; таким чином її позиція стає позицією «вулиці». У цій позиції вона - разом з «МНВніями свѣта», а Давид залишається на самоті. Проблема не в тому, що вона дивиться у вікно та поглядом блукає по «околним пустыням»; важливо те, що вона за мірку оцінки події бере думку тих, хто знаходиться назовні, на околицях. У той же час по «околицях» рухається Давид, він поряд з тими, на кого посилається Мелхола у своїй оцінці, але він нехтує думкою оточуючих, маючи на увазі інше джерело виправдання своїх дій — відносини з Богом. В окресленій ситуації те, що Сковорода називає «домом» і куди закликає повернутися, не є справжньою домівкою Давида. Повертається у дім той, хто, як Давид, не зважає на думки інших, хто здатен вибудувати таку підставу для дій, яка не залежить від спільної думки будь-якої групи людей. Отже, опозиція «околиці» - «дім» конкретизується в протиставленні спільної думки (Мелхоли і рабів) та особистого міркування Давида. Відповідно, спільна думка конотує з видимим, а особисте, осміяне «вулицею», міркування царя - з невидимим, таким, що потребує особливих здатностей і претендує на винятковість.

Інша сюжетна лінія *Прологу* — про Наркісса — містить всі попередньо означені опозиції, але з акцентом на самоzagлиблення і самопізнання як справжню топологію «дому». Наркісс -

це той, хто перебуває вдома, не розкидає даремно поглядів по вулицях, околицях та інших зовнішностях. Тобто Наркісс символізує цінність самопізнання, і ця цінність безпосередньо пов'язана з невидимістю того, що належить вважати істинним. Твір спочатку так і називався «Разговор о том: знай себе», лише через 20 років разом з *Прологом* до назви було додано «Наркісс». Проте ідея самопізнання і самолюбності пронизує твір незалежно від назви і також є фундаментальною ідеєю вчення Сковороди.

Усі перелічені сюжети апелюють до опозицій: дім / околиці, знання / самопізнання, внутрішнє / зовнішнє, божественне / земне; але тільки сюжет про Мелхолу виразно артикулює соціальну опозицію. При першому наближенні очевидно, що цей аспект експлікується самим Сковородою у вигляді тропа: нарікання на світ, що скніє в омані та перешкоджає пошукові істинного життя. Проте, якщо докладніше проаналізувати сюжет, Давидові протистоїть не просто світ, а світ людей, об'єднаних певними уявленнями. Нерозуміння ж виникає з приводу уявлень про порядок та його порушення; кожна сторона посилається на своє розуміння порядку. Непорозуміння в біблійному сюжеті розв'язується шляхом посилання на Бога і на покарання Мелхоли.

Сюжет про Мелхолу і Давида явно корелює з біографією самого Сковороди, який поступово опиняється на маргінесі суспільного життя і повинен певним чином визначити свій статус. Він не вчитель, не чернець, не мішанин, не селянин. Чим займається?.. Якщо слідувати біблійному сюжетові, відповіддю може стати посилання на ексклюзивний характер знання, що лежить в основі поведінки, причому таке знання має бути вищим за знання опонентів і неприступним для них, через їх нездатність його отримати (стати утаємниченими). Нерозуміння, таким чином, трактується як перевага, доказ зверхності. «И еще больше уничижусь, и сделаюсь еще ничтожнее в глазах моих и перед служанками...» (2 Цар 6, 22). Уразливість позиції перекодується на винятковість, а приниження відіграє важливу роль у «стратегіях саморатифікації» (Н. Пилипок)<sup>14</sup>. У реальному житті здобути право на автономне (стосовно людей) існування не так просто. На відміну від парадигматичного біблійного сюжету, в реальному житті, якщо поведінка є незвичайною,

<sup>14</sup> Пилипок Н. Вказ. праця. — С. 296.

простого означення винятковості замало<sup>15</sup>. Потрібні аргументи щодо підстав для такого статусу, а значить, комунікація зі світом.

Вказаний сюжет, а також виражене ним протистояння (протистояння у людському світі - людини і людей), у різних формах відтворюється в інших творах Сковороди.

В «Асхані» доволі багато таких місць. «Ты не удержался, чтоб не скакать с Давидом перед сѣнным ковчегом»<sup>16</sup>, якщо ти бачиш не зовнішність, а «сокровенные мысли». Цілий абзац, в якому згадується ім'я Давида, є варіацією на тему «пустоши» та «улицы». «Гонила его нечистая сила по пустыням», «гонимся за пустошами», ...«искала на торжищах и на улицах», «внѣ дому божія на улицах ищут», «из сих улиц выводит слепца небесный учитель»...<sup>17</sup>. Окремо дається пояснення слова «улицы». «Улицы сій не иное что суть, как путь или совѣт безбожников, которые кроме тленных видимостей ничего не понимают и на них укрепляются»<sup>18</sup>. Просторова опозиція трансформується в опозицію соціальну - ті, що розуміють, і ті, що не розуміють.

У діалозі «Колцо» Сковорода порівнює Давида з Піфагором. Коли думка осяяла Піфагора, він скочив і почав кричати: «Знайшов! Знайшов!». У цей момент він, міркує Сковорода, напевне міг видатися п'яним, як Давид, коли той вистрибував перед ковчегом Господнім. «"Конечно, он спился или от меланхолии с ума сошел", - говорит, смотря в окошко, Мелхола, дочь Саулова. А Давид на ее руганіе не смотря, что желал совершил: поднес господу всеозженія и жертву мира, праздник радости и веселія». Ті, що наслідували Давида, стали щасливими, пише Сковорода і цитує дослівно Біблію: а «у Мелхолы, дщери Саула, не бысть дѣтища до дне смерти ея» (2 Цар 6)»<sup>19</sup>.

У цьому ж діалозі: «...Играет и скачет Давид, но пред Господом, т. е. ради Господа, так как и Мелхоле говорит: "Благословен Господь, иже избра мя паче отца твоего..." Буду играти и плясати пред господем»<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Избранные произведения / Пер. с нем. - М.: Прогресс, 1990. - С. 307-344.

<sup>16</sup> Сковорода 1: 203.

<sup>17</sup> Сковорода 1: 218.

<sup>18</sup> Сковорода 1:218.

<sup>19</sup> Сковорода 1: 366.

<sup>20</sup> Сковорода 1: 370.



Крім прямого цитування біблійного сюжету, існує безліч не-прямих, через повторення окремих слів - «улиця», «околиця», «дом». У діалозі «Колцо. Дружескій разговор о душевном мирѣ»: «Разливши мысли наши по одним наружным попечениям, и не помышляем о душе...»<sup>21</sup>. У творі «Observatorium (СІОН) - 1»: «Тѣм не знаем себе, что всю жизнь любопытствуем о людях. Осудливое око наше дома слѣпотствует, а зѣвая на улицы, простирает луч свой на внутренность соседских стен»<sup>22</sup>.

Непрямими посиланнями на сюжет можна вважати соціальні опозиції: критику розхожих «мнѣній», уславлення життєвого мінімалізму (найближче, найлегше, домашнє).

Модна брати до уваги і такі висловлювання. «Бредут вслѣд владѣющія моды, как овцы. А человек разумѣет путь свой»<sup>23</sup>. «По мосту мосточку с народом ходи, а по разуму его себе не веди. Переклад Горация: Porti-cibus, non judicis utere vulgi»<sup>24</sup>.

Розмірковуючи про занепад суспільства, насамперед інтелектуальний, Сковорода вказує на таку причину: «...Шатаемся по безчисленным и разнородным книг стадам - без мѣры, без разбору, без гавани. Вольный разных тварей беспокоит, а здорвый одною ядью сыт»<sup>25</sup>.

Герменевтичні міркування у творі «Потоп Змін» також відсилають до сюжету, оскільки в ньому протиставляються думки людські (буквальне читання Біблії) та істина, яка «не здѣ», «не десь, не нынѣ»<sup>26</sup>. Літеральне читання поверхове і загальнодоступне, в той час як істина відкривається в невидимих глибинах душі.

Ізоморфними щодо сюжету про Мелхолу і Давида є всі заклики до самопізнання, критика блукання світами, книгами, науками, застереження проти світських думок. Для нашого дослідження важливо те, що абстрактні опозиції дому й околиць, внутрішнього і зовнішнього, божественного і людського конкретизуються у цілком певному соціальному вимірі: протиставленні людини і людей (світу). Тобто «мир» постає як спільнота, заснована на згоді стосовно порядку існування; прецедент нестандартної поведінки або буде підлягати осуду (маргіналізація),

<sup>21</sup> Сковорода 1: 357.

<sup>22</sup> Сковорода 1: 290.

<sup>23</sup> Сковорода 1: 290.

<sup>24</sup> Сковорода 1: 293.

<sup>25</sup> Сковорода 2: 36-37

<sup>26</sup> Сковорода 2: 167.

або буде санкціонований як вищий порядок (взірець). І для останнього необхідним є посилання на прямий зв'язок із Богом, в обхід спільної думки.

## **Сюжет другий: пустельник і світ**

Наступний сюжет ще виразніше конкретизує зазначену нами ситуацію непорозуміння між індивідом і світом (спільнотою), в якій індивід утверджує своє право на автономні відносини з істиною (Богом), без посередництва спільноти. Власне, у Сковороди є, як мінімум, два сюжети про пустельника. Один із них являє собою чистий зразок діатрибічної традиції<sup>27</sup>. Інший дає додатковий матеріал для з'ясування генетичного зв'язку між письменством і життям Сковороди.

У діалозі «Асхань» один із учасників діалогу дає урок благочестя. Сюжетна лінія повчання є такою. Біблія уподібнюється до жадливої печери, в якій живе пустельник. Останнього провідує брат і запитує: що змушує пустельника залишатися в цьому непривітному помешканні? Пустельник відкриває завісу на стіні. Відвідувачу відкривається захопливе видовище, «всякий ум человеческий превосходящее». Пустельник пояснює: ось це мене і «забавляет». Аргумент виявився переконливим, і брат залишився у печері з пустельником назавжди<sup>28</sup>. Сюжет продовжено міркуваннями про те, що божественне може прикидатися «дурачеством», «юродством», проте для того, хто відкрив завісу, тобто пізнає себе, очевидною стає привабливість печери. Цей сюжет актуалізує лише абстрактну опозицію внутрішнього і зовнішнього, видимого і невидимого, а також соціальний аспект у формі навернення людини (людей) до істини через визнання нею (ними) вищості запропонованої «забави». Це ідеальний варіант: прибулець зачарований відкриттям і миттєво пристає

<sup>27</sup> Діатриба (зр. бесіда) — жанр античної літератури, діалог повчального змісту з уявним співрозмовником, щось середнє між діалогом і монологом, оскільки йдеться про вже відомі речі, а не про здобуття нового знання. Діатриба органічно включається у християнську катехітичну традицію. Про жанрову специфіку діалогів Сковороди див. Федоріє М. Жанрово-стильова специфіка діалогів Сковороди: <http://www.vesna.org.ua/txt/fedorivm/skovoroda.htm>. Сковорода тлумачить діатрибу як *забаву*. «Забава, римски — *oblectatio*, елински - діатриба, славенски - глум, или глумление, есть корифа, и верх, и цвет, и зерно человеческія жизни» (*Сковорода* 1: 307).

<sup>28</sup> *Сковорода* 1: 245.

на бік пустельника. Тобто істина перемагає, і тим самим сюжет доводить як неспростовність істини, так і винятковість соціальної позиції пустельника, який мешкає *при* істині.

В іншому варіанті притчі ситуація не видається такою однозначною. Притчу представлено у творі «Ікона Алквіадская» під заголовком «Преддверіє, или крильцо»<sup>29</sup>. Пустельник живе десь на самоті. Кожного ранку він іде до саду, де мешає дивовижний птах. Пустельник споглядає птаха, ловить його і тим веселиться. Буквально: «нечувствено провождал время»<sup>30</sup>. Птах підлітає близько і не дає себе піймати, але втішає пустельника, щоб той не тужив, адже не можна взагалі вловити птаха, тільки-но - забавлятися. До пустельника приходять друг і запитує: «...Чем ты в дремучей пустынь своей забавляешься? Я бы в ней умер от скуки...» Пустельник відповідає запитанням: «Скажи, ...что тебе веселит в общежительствѣ? Я бы в нем умер от грусти?» Друг дає чітку відповідь на запитання: він отримує задоволення, по-перше, від благодіянь, які чинить домашнім і чужим; по-друге, від підтримування доброго здоров'я; по-третє, від дружнього «общежительства». Тобто добрі діла, добре здоров'я та добре спілкування тішать гостя у його повсякденному житті. Пустельник натомість говорить, що його тішать усього дві «забави» - птах і «начало». Птаха ніколи піймати не можна, а в тисячі «фігурних узлов» неможливо знайти початку, тому і розв'язати не вдається.

Цікавий кінець історії. Останні слова належать гостю. «Мнѣ твои забавы, - говорит гость, - кажутся дѣтскими. Но если они невинны, а тебе веселит сродны, я тебѣ прощаю. И оставил друга с забавным его началом»<sup>31</sup>. Отож, на відміну від першого варіанту притчі, прибульця зі світу переконати не вдалося. Ситуація вивершилася у тактику невтручання з боку друга, та самодостатність існування пустельника. Причому Сковорода явно наголошує на нерозумінні світською людиною дивних забав.

Чому аргументи пустельника цього разу виявилися непереконаливими? Відповідь може бути лише одна: Сковорода хотів підкреслити незвичайність «забав» пустельника, їх недосяжність для звичайної людини. Сам твір «Ікона Алквіадская» - інша його назва - «Израилскій змій» - доводить прихованість

<sup>29</sup> Сковорода 2: 11-12.

<sup>30</sup> Сковорода 2: 11.

<sup>31</sup> Сковорода 2: 12.

істини від зовнішнього зору: Ікона (селен) під «лжею», приховувала божественну суть. Відносини пустельника і друга вже не так явно акцентують опозицію істинного та неістинного, виразніше проступає відмінність між самодостатніми світами. Але аргументи друга не те що розумні, вони цілком прийнятні і виражають саму суть «общежительства». Аргумент про здоров'я, попри свою тілесну «природу», не містить натяку на плотські утіхи. Перший та останній аргумент репрезентують цінність спільного існування: допомагати ближнім і насолоджуватися їхнім дружнім товариством. Тобто у діалозі пустельника і друга не відчутно протистояння двох взаємовиключних світів, є репрезентація різних світів та їх відмінності, не визначеної (в самому сюжеті) у поняттях істини і хибності. Життя друга, спрямоване на «общежительство», - це нормальний людський світ, де дбають один про одного і про себе, отримуючи від таких дружніх і гармонійних стосунків справжнє задоволення. Життя пустельника виглядає дивним і незрозумілим, отже - загадковим, і цій загадковості Сковорода надає ключового значення. Безпосередньо незрозуміле вводить у дію містичний елемент, дає змогу поєднати індивідуальність процесу пізнання (самопізнання) та абсолютність висновків, які з нього випливають.

З точки зору загальної доктрини, на яку посилається Сковорода, світ - це зло. У листі вже до Івана Земборського від 23 січня 1787 р. він констатує: «Мір уязвлять нас только может, исцелять не может»<sup>32</sup>. Але перервати стосунки з цим світом, тобто стосунки з людьми та їхніми думками практично неможливо. Мусять бути описання (пояснення), які узгоджують дві картини світу: вписують виняток у загальну систему як один із варіантів, або виняток перетворюють на взірць (істину) всієї системи. Для суспільства таке описання важливе як акт упорядкування і розподілу ролей, для Сковороди - як надання винятковій поведінці соціального статусу. Причому на боці людей («мир») потужним аргументом щодо істини є згода, на боці людини, яка вийшла за межі усталених правил, аргументом стає сама відмінність поведінки, за умови, що для неї буде запропоноване прийнятне пояснення. Типовий аргумент здорового глузду: це і так зрозуміло, не потребує доказів. Ситуація «старця» складніша, він має знайти *зрозумілі* підстави для своїх дій - тобто істину, спираючись не на спільну думку, а на розрив між явищем

<sup>32</sup> Сковорода 2: 405.

і суттю, тобто пропонуючи довершений варіант спільного за межами актуально існуючої спільності. Власне, обґрунтуванню пошуків істини (в одиниці), відмінної від істин (у множині) спільності, присвячені твори Сковороди.

## **Життєвий сюжет: Сковорода і світ**

Проблемність стосунків з «общежительством» підтверджують окремі зауваження Сковороди у листах і вступах-присвятах до творів. Ці підтвердження знаходимо також у біографічних джерелах.

Почнемо з листів.

У листі до Ковалинського, який належить ще періоду його викладання у Харкові (жовтень, 1762 - лат.), Сковорода розвиває тему самотності мудреця і посилається на Аристотеля: самотня людина — або дикий звір, або бог (*Homo solitarius aut bestia est fera, aut deus*)<sup>33</sup>. Це прикметне зауваження Сковорода, як завжди, тлумачить по-своєму. Для звичайної людини самотність - смерть, а насолодою вона може бути тільки для дурних або мудрих. Перші просто втішаються тишею і спокоєм, останні, «простий народ називає їх меланхоліками»<sup>34</sup>, ніби перебувають не безперервному бенкеті. В цьому ж листі він визначає, що таке філософія: бути на самоті з собою, з собою уміти вести розмову»<sup>35</sup>. І, посилаючись на Плутарха, додає, що філософи зайняті своєю душею, слухають самих себе. Отже, тема зосередженості на собі та самотності присутня ще до того, як Сковорода стає «старцем». І виглядає так, що він у житті реалізує заздалегідь обдуманий план. Але одна річ просто міркувати про самотнє життя, викладаючи в колеґіумі, інша - опинитися за межами респектабельного соціального світу («интеллигентского состояния», за висловом Г. Г. Шпета) і відчувати на собі зовсім не теоретичні проблеми такого становища. Якщо виходити з наведених міркувань Сковороди, усамітнення передбачає позначення його якості: ти дикий звір чи мудрець. Важко уявити, що Сковорода самого себе бачить диким звіром або дурнем, отже,

<sup>33</sup> *Сковорода* 2: 230. Переклад листів з латинської та грецької - П. М. Пелех, сучасна редакція М. Д. Роговин та М. В. Кашуби.

<sup>34</sup> *Сковорода* 2: 231.

<sup>35</sup> *Сковорода* 2: 232.

він мусить репрезентувати себе як мудрець. Але посилення на божественну благодать як запоруку мудрості також потребує *засвідчення*. Хтось мусить визнати жаданий статус, тому не уникнути контактів зі світом і проповідництва своїх ідей. В іншому разі автономія загрожує втратою людської подобі і божевільям. По суті, це і є радикальним відмежуванням від світу, але воно неприйнятне для того, хто претендує на статус мудреця. І мудрецеві, і пророку потрібні слухачі.

У листі до Федора Жебокрицького (22 квітня 1764 - лат.) Сковорода знову повертається до теми своїх стосунків зі світом. Цей фрагмент незаперечно несе на собі відбиток риторичної «школи», проте сам факт ідентифікування свого становища, власне саморефлексія, за допомогою «фігури» заслуговує на увагу. «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 якимсь царем блазнів?»<sup>36</sup> Сковорода вказує на нерозуміння з боку простих людей, а також — багатих і освічених. Тут не згадано про якусь солідарну спільноту обраних, яка б розрадила самотність шукача істини. Наголошено саме на повній самотності. І хоча, повторю, гіперболу можна списати на риторику, самотність як тягар і болюча відчуженість від людей стають для Сковороди ідентифікаторами проблемності власного становища у світі. Бентежить людське неприйняття і нерозуміння.

У листі до Василя Земборського від 21 лютого 1779 р. знову з'являється ця тема: «А что ли делаю в пустынь? Не спрашивайте. Недавно нѣкто о мнѣ спрашивал: «Скажите мнѣ, что он там дѣлает?» Если бы я в пустынь от тѣлесных болѣзней лечѣлся, или обѣрегал пчелы, или портняжил, или ловил звѣрь, тогда бы Сковорода казался им занят дѣлом. А без того думают, что я празден, и не без причины удивляются»<sup>37</sup>. Останнє міркування видається «прямою мовою», без риторичних фігур, але в центрі та сама негативна оцінка власного існування з погляду «общежительства». Він виглядає диваком

<sup>36</sup> Сковорода 2: 384.

<sup>37</sup> Сковорода 2: 398.

в очах людей, їм незрозумілі його заняття, і це призводить до презирливого ставлення.

Майже дослівно тема відтворюється у посвяті М. Ковалинському від 1772, якою розпочинається «Діалог, или Разглагол о древнем мірѣ». «Мнози глаголют, что ли дѣлает в жизни Сковорода? Чем забавляется? Аз же о господѣ радуюся»<sup>38</sup>. Ковалинський в біографії Сковороди згадує вислів із листа, надісланого Сковородою: «Не орю, ни сѣю, ни куплю дѣю, ни воинствую,.. отвергаю же всякую житейскую печаль. Что убо дѣю?.. Учуся, Друг мой, благодарности: се мое дело!»<sup>39</sup>. Учень і біограф тлумачить таку відповідь як підтвердження виняткового призначення свого наставника, але він фіксує проблемність статусу Сковороди у суспільстві («Не рѣша себя ни на какое состояние...») <sup>40</sup>. Не раз Ковалинський вказує, що саме незвичайність життя Сковороди часто привертала увагу людей. «Слух о необыкновенной жизни его и назидательном собеседовании привлек многих искателей знайомства его»<sup>41</sup>. Тут іде мова відразу про незвичайність життя і легітимацію такого життя через проповідництво. «И добрая и худая слава распространилась о нем... Многие хулили его, нѣкоторые хвалили, всѣ хотѣли видѣть его, может быть, за одну странность и необыкновенный образ жизни его...»<sup>42</sup>.

Соціальний статус Сковороди не міг не викликати питань. Сам він називає себе «старцем». Зміст цього слова значно змінюється від XV до XIX ст. У давнину воно мало тільки позитивні конотації: 1) поважна людина, старці общин; 2) волосна урядова особа; 3) монах<sup>43</sup>. У російському словнику середини XIX ст. «старец» — людина стара, злиденна, жебрак; і ще потім - чернець, інок, відлюдник, скитник<sup>44</sup>. У біографії Сковороди, написаній М. Ковалинським, слово *старец* вживається стосовно людей чернечого стану. Можна припустити, що для

<sup>38</sup> Діалог, за свідченням Сковороди, написано 1772 р., присвята Ковалинському датована 1788 р., коли твір було поновлено і подаровано улюбленому учневі (*Сковорода* 1: 307).

<sup>35</sup> *Ковалинский М.* Жизнь Григория Сковороды // *Сковорода* 2: 466.

<sup>40</sup> *Ковалинский М.* Там само. - С. 444.

<sup>41</sup> *Сковорода* 2: 448.

<sup>42</sup> *Ковалинский М.* Вказ. праця // *Сковорода* 2: 464.

<sup>43</sup> *Словник староукраїнської мови XIV-XV ст.* - К.: Наук, думка, 1978. - Т. 2.- С. 380.

<sup>44</sup> *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. - М., 1955. - Т. 4.- С. 317.

Сковороди в цьому слові поєднувалося: убогість, відлюдництво і духовний подвиг. Зважаючи на гру власними іменами, яку влаштовує Сковорода у своїх творах та листах, визначення себе як «старця» було свідомим підтвердженням окремішності свого соціального статусу і одночасно апеляцією (контroversійною) до соціальної структури, в якій такий статус уже був передбачений. Він убогий, але може розраховувати на підтримку панів (і водить з ними дружбу)<sup>45</sup>; він відлюдник, але з яскраво вираженою схильністю до «прозелітизму»; він чернець, але не благословенний на подвиг і проповідництво церквою. Статус «старця» давав змогу виокремити своє існування як добровільну відмову від порядку «світа», «мира»<sup>46</sup>, і він же вписував його існування в існуючий смисловий контекст.

Спогади сучасників про життя і вдачу Сковороди підтверджують також, що «старець» не відзначався легкою вдачею, був схильний до різких випадів і дратівливості.

Відоме свідчення Вернета, в якому він характеризує «старчика» як людину вередливу, занадто самолюбну, яка не терпить жодних заперечень, при цьому не заперечує його мудрість та освіченість<sup>47</sup>. І. Срезневський у 1833 році на підставі «живих переказів» характеризує Сковороду як людину розумну, але похмуру, пригнічену містицизмом, себелюбну і гордовиту. Через життєві незгоди «серце його згубило чутливість, і так з'явилося у нього це холодне відчуття відчуженості від людей та світу»<sup>48</sup>. Його рідко розуміли, але він захоплювався своїм красномовством. Дм. Багалій, досліджуючи свідчення про життя Сковороди, не поділяє такої думки, він більше довіряє ідеалізованому образу мислителя, створеному М. Ковалинським, проте і він визнає, що у Сковороди були конфлікти навіть із близькими друзями. У листі до М. Ковалинського у жовтні 1762 р. сорокарічний Сковорода вибачається за «грубий жарт» і посилається на свою запальність<sup>49</sup>. І листі до Я. Правицького від 3 жовтня 1785 р. від знову вибачається і пише про свою

<sup>45</sup> Він, крім поміщиків, знайомий з харківським губернатором Щербініним, підтримує тісні контакти з катерининським придворним М. Ковалинським. Останній був вихователем дітей кн. Кирила Розумовського, секретарем кн. Потьомкіна.

<sup>46</sup> У Сковороди слова «світ», «мир», «мір» - синоніми.

<sup>47</sup> Див. Багалій Дм. Український мандрований філософ Григорій Сковорода. - К.: Орій, 1992. - С. 116. А також у збірнику: Григорій Сковорода в спогадах сучасників та народних легендах / Уклад. В. Г. Штих. - Х.: Оригінал, 2002. - 96 с.

<sup>48</sup> Цит. за Багалій Дм. Вказ. праця. - С. 121.

<sup>49</sup> Сковорода 2: 243.



дратівливість, хоча «по природі» вважає себе людиною незлобливою<sup>50</sup>.

Ігор Костецький, намагаючись охарактеризувати особистість Сковороди, також знаходить чимало аргументів на користь його гордовитості і «важкої вдачі», порівнюючи його зі Стефаном Георге. Ці риси він пояснює неординарністю особистості і констатує: Сковорода ані на мить «не пускавши ока з себе як місійної істоти, ідеологізував у собі кожен рух...» Це зауваження видається слушним. Якби Сковорода не «ідеологізував» свого життя, йому загрожувала б доля «дикого звіра» або «дурня».

Намагаючись охарактеризувати ставлення Сковороди до світу, спільноти, Костецький посилається на байку «Кукушка і Косик», де буквально сказано: «Щаслів тот, кто сопряг среднюю себечастную должность с общею. Сия есть истинная жизнь»<sup>52</sup>. Інтерпретація цього фрагменту, наскільки можна зрозуміти, здійснюється таким чином, що співвідношення «частной должности» і «должности общей» тлумачиться як співвідношення індивідуального та суспільного («общезительства»)»<sup>53</sup>. Костецький навіть формулює проблему: поєднати - значить точно визначити межі допущеного «общего». Дослідник, даючи загалом переконливу характеристику харизматичної вдачі Сковороди, в цьому разі припускається помилки. «Общее» для Сковороди тут тотожне всезагальному. «Общее» належить природі (Богу), а не людському світові, не емпіричній спільноті.

Отже, проблема існувала; Сковорода дійсно опинився у ситуації, що не вкладалася у рольову схему суспільного життя. Варіанти «простого», але суспільно прийнятного і престижного способу життя були можливі. Життя схимника або простого ченця не видається дивним. Воно нормальне у християнській спільноті, освячене самим інститутом церкви. Але Сковорода відкинув такий шлях. Можна було отримати посаду викладача і довіку займатися самопізнанням, чи бути приватним учителем,

<sup>50</sup> Сковорода 2: 363.

<sup>51</sup> Костецький І. Стефан Георге. Особистість, доба, спадщина // Вибраний Стефан Георге по-українському та іншими, передусім слов'янськими мовами. - Штутгарт: На горі, 1971. — Т. 1. — С. 28-36. Цит. за електронним джерелом: <http://www.utoronto.ca/elul/Kostetsky/StefanGeorge.pdf> - С. 55. У праці здійснено порівняльний аналіз особистісних рис та світогляду Стефана Георге та Григорія Сковороди. Значну частину публікації присвячено Сковороді.

<sup>52</sup> Сковорода 1: С. 120.

<sup>53</sup> Костецький І. Вказ. праця. - С. 50.

не полишаючи своєї «природної» справи. Але і ці варіанти було відкинуто. Він вирішив іти власним шляхом: відмовився від готових соціальних ролей і вчив про роль, яка диктується «сродністю» і має бути визначена в результаті самопізнання. Д. Баталій вважав, що в даному разі маємо продовження традиції мандрівних дяків. Але таке припущення видається непереконливим. Дяки заробляли собі на життя навчанням та іншими справами; очевидно, що Сковорода, покладаючись на ласку своїх заможних друзів, взагалі не ставить своє існування в залежність від заробітку. Він прагне дійсно бути поза суспільством і, разом з тим, прагне вибороти у цьому суспільстві місце учителя істинного життя.

Тут доречно згадати висновок Густава Шпета про сектантські елементи у письменстві Сковороди. Шпет пише, що, акцентуючи увагу одночасно на біблійних витоках свого вчення та на дуалізмі видимого і невидимого, Сковорода змушений був визначитися: йти шляхом церковного догматичного богослов'я, чи «богословствувати на власний страх». Сковорода вибрав останнє - десидентство, сектантство. «Как обычно бывает в христианских сектах, единственным источником и авторитетом в таком случае признается Библия, остальное - работа моралистически настроенной фантазии, ощущаемая как «духовный свет» или боговдохновение»<sup>54</sup>.

Звісно, можна послатися на харизму мислителя, але саме цього, видається, і не варто робити. Саме через посилання стає затемненою парадоксальність спрямувань Сковороди: відокремлення від суспільства й активна інтеграція у нього (шляхом проповідницької діяльності). Не можна забезпечити собі виняткову позицію у суспільстві, не розраховуючи на визнання цієї позиції як такої. Потрібні слухачі, відвідувачі, шанувальники. Якщо усього цього немає, якщо відсутнє відповідне комунікаційне поле, можна говорити про існування індивіда, але не про існування мислителя чи учителя істинного життя.

Якщо Сковорода дійсно розпорядився, щоб на його могилі написали «Мір ловил мене - но не поймал», це можна сприймати як формулювання головного сюжету життя. І акцентовано тут саме на стосунках зі світом. Парадоксальна ситуація: відокремлення потребувало зворотного руху, у напрямку до суспільства; а «мір», як видно, задавав правила та умови гри.

<sup>54</sup> Шпет Г. Г. Вказ. праця. - С. 92.

## Автаркія *versus* «общежительство»

У творах Сковорода автаркія витлумачена як умова осягнення істини і як ідеал життя. Той, хто, подібно до Давида, хоче покладатися у своїх діях на лише йому одному виду істинину, повинен мати певність щодо можливості такої поведінки. Він може апелювати до церковної догматики (Одкровення) і прийняти як належне ритуальний бік церковного життя. Церква в такому разі є спільнотою — реальною і духовною, яка «верифікує» і регулює досвід індивідуальних переживань і можливість смислів. Сковорода, за висловом Г. Шпета, іде «сектантським» шляхом: посилається на історичні прецеденти, християнську риторичку, розбудовуючи власне вчення, яке підносить автаркію і до краю загострює увагу на «гадательному» смислі текстів і подій.

Про автаркію Сковорода згадує не один раз і докладно пояснює смисл цього слова. У творі «Благодатний Еродій» він згадує про автаркію у контексті міркувань про благочестя і дає своє тлумачення цього слова. «Сіє єсть істинное, блаженное самолюбіє - имѣть дома, нутрь себе, все свое некрадомое добро, не надеяться же на пустыя руги и на наружный околицы плоти своя... Вот тогда-то уже раждается нам из благодарности матѣрь подобная дщерь, еллински именуемая αὐτάρχεια (автаркія), сирѣчь самодовольность, быть самим собою и в себѣ довольным, похваляемая и превозносимая, яко сладчайший истиннаго блаженства плод, в первом Павловой письмѣ к Тимофію, в стихѣ 6-м так: «Есть снисканіє веліє -- благочестіє с доволством»<sup>55</sup>. Майже дослівно з посиланням на ап. Павла визначення автаркії повторюється у листі до М. Ковалинського від 23 вересня 1788 р.<sup>56</sup> Можна зробити висновок, що ідеал автаркії репрезентує у творах не лише Давид, але й пустельник, а сам Сковорода послідовно обґрунтовує його як програму життя. Цей ідеал органічно поєднується з ідеєю самопізнання і втечі від світу.

Автаркія немислима без заглиблення у себе, без самопізнання, про яке постійно нагадує Сковорода. Загальна канва його думки полягає у тому, що кожна людина має в собі «точного человека»<sup>57</sup>, він же - «внутренній человек», «сердце, "мысль"

<sup>55</sup> Сковорода 2: 116.

<sup>56</sup> Сковорода 2: 408-409.

<sup>57</sup> Сковорода 1: 171-172.

как главная наша точка»<sup>58</sup>. В цій точці людина безпосередньо, не посилаючись на згоду інших людей, може володіти істиною. Це можливо тому, що ця точка, за Сковородою, вже не є точкою нашого окремого «я», а є істиною і єдністю (нерозрізненістю) людини і Бога, людей і Бога. На початку книги «Асхань» він доводить, що «человек божій і сын божій - все то одно», немає в істинному розумінні різниці між Мойсеєм і Христом, як і Біблія говорить, що немає різниці між іудеєм та елліном, між чоловіком та жінкою, «вы во Христе и Христос в вас». Тут же обігрується ізоморфність *преображения* і *єднання*. Отже, в точці самопізнання відкривається істина вічна, в ній люди досягають найтвердішої згоди, але не емпіричним шляхом, не шляхом обміну та зіставлення думок, а іншим чином. Яким саме, спираючись на тексти Сковороди, відповісти важко. Хоча в текстах є посилання на чудеса й одкровення, загальний дух міркувань якнайменше апелює до них<sup>60</sup>. Більше важать особисті зусилля боротьби з «мнѣніями», які врешті через реалізацію наскрізної вимоги «раздели!» увінчаються істинним самопізнанням.

Таким чином, автаркічне життя, підґрунтям якого має бути самопізнання, передбачає постійну боротьбу з «мнѣніями», які належить розуміти як вторгнення із зовнішнього світу. «Мнѣнія» в даному разі репрезентують «общежительство», яке раптом виявляється не зовні від людини, а в її думках; адже це в своїх думках потрібно розрізнити хибні гадки, запозичені від людей, та істинну думку. Сковорода усвідомлює небезпеки, які трапляються на шляху самопізнання, і зазначає, що людина досягне блага, якщо її не «обманет самолюбіє»<sup>61</sup>.

Отже, є істини, які ґрунтуються на емпіричній згоді людей, — спільна думка, є істина, яку можна отримати лише в самоті внутрішнього досвіду; остання також є істиною для всіх, тобто — спільною, але не в емпіричному сенсі. Тут може прислужитися філософська опозиція загального і всезагального. Всезагальна істина не впливає з «общежительства», зі спільного життя, а здобувається індивідом автономно, відразу і в повному обсязі. Тобто Давид (пустельник, Сковорода) може посилатися на *свою* істину, яка не є надбанням решти людей саме

<sup>58</sup> Сковорода 1: 160.

<sup>59</sup> Сковорода 1: 203-205.

<sup>60</sup> Див. для порівняння Прокопов Д. Є. Г. С. Сковорода: діалог і одкровення. — К.: Міжнародна фінансова агенція, 1998.

<sup>61</sup> Сковорода 1: 377.

тому, що його істина є абсолютною. А її невизнаність створює певні переваги, легітимуючи винятковість соціальної позиції - людина утаємничена. Проблема лише в тому, що істинність того, про що піклується Давид (пустельник, Сковорода), підтримується тільки пресупозицією віри: істину дано безпосередньо Богом. У випадку ченця істинність забезпечено також авторитетом церкви. У ситуації Сковорода наявність одкровення потрібно «доводити» через переконування, тобто у спілкуванні з людьми. Можливо, цим можна пояснити запальність Сковорода у розмовах. Автаркія існування у задумі мала б забезпечити володіння істиною, але сама вона потребувала певного суспільного санкціонування.

Варто звернути увагу на ще один аспект учення Сковорода. Мова йде про нестримне «гадательное» мудрування. Відкидаючи літеральне тлумачення Біблії, Сковорода надав Біблії такого амбівалентного статусу, що за радянської доби його позицію кваліфікували як критику Біблії та атеїзм<sup>62</sup>. Необхідні цитати на підтвердження цієї думки можна було б знайти без проблем. «...Безчисленный есть тайнообразный мрак божественных гаданий»<sup>61</sup>. «Сей седмглавий дракон (біблія), вод горких хлябы изблевая, весь шар земной покрыл суевѣрием»<sup>64</sup>. Хоча при неупередженому читанні очевидно, що Сковорода риторично грає з парадоксальними твердженнями, непевність щодо істинного тлумачення Біблії надто радикально зсуває компетенцію у справах істини до сфери особистого досвіду. «Біблія есть лож, и буйство божіе не в том, чтоб лжи нас научала, но только во лжѣ напечатлѣла следы и стези, ползущій ум возводящая к превыспреннѣй истинѣ»<sup>65</sup> «...Біблія есть то тяжбное дѣло богу с смертными»<sup>66</sup>. Тобто людина поставлена перед необхідністю тлумачення в усіх зносінах з Богом; цей факт створює нездоланну проблему: визначити, коли тлумачення є правильним, а коли — хибним, тобто лише людським розумінням, «мнѣніем». Останнє Сковорода часто означає прикметниками «застарѣлое», «клѣйкое».

У деяких творах здається, що Сковорода зовсім не покладається на Одкровення і прагне розраховувати лише на власне мислення.

<sup>62</sup> Ніжинець А. На зламі двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і харківський колегіум. - Х.: Прапор, 1970.

<sup>63</sup> Сковорода 2: 17.

<sup>64</sup> Сковорода 2: 7.

<sup>65</sup> Сковорода 2: 9.

<sup>66</sup> Сковорода 2: 35.

Я проілюструю своє твердження на прикладі тексту «Наркісс». У ньому чітко окреслюється тема «мнѣній» та розкривається процесуальний характер руху до істини. На цей діалог часто посилаються дослідники, зокрема акцентуючи увагу на явних мотивах скептицизму. Разом з тим, у ньому йдеться про механізми осягнення істини і з'ясовується, що істину не можна просто передати, просто взяти. Належить упевнитися особисто в істинності запропонованого твердження. Друг (alter ego Сковорода) застерігає: «Пожалуй, не спѣши! Кто скоро прилѣпляется к новому мнѣнию, тот скоро и отпадает». Далі: «Что вдруг зажигается, тое вдруг и угасает. Но твердое дѣло с костью укрѣпляется, потому что совет не бывает без медленности»<sup>67</sup>. Ми бачимо, що ніяких натяків на чудесне осягання істиною немає, натомість пропонують ретельно і невтомно вивіряти свої думки, відсіваючи те, що може (не може) бути істиною. В наступних рядках дано дуже виразну характеристику «мнѣній». «Ах земля прилиплива есть! Не вдруг можно вырвать ногу из клѣйких, плотских мнений. Они-то в нас укоренившись называются повѣрьем». Тут же Сковорода розрізняє віру як звичай, тобто щось непевне, нетривке, і віру як здатність покластися на тверду підставу<sup>68</sup>. Проте судження про віру не дістає подальшого розвитку, або, точніше, воно відсувається більш чітким формулюванням вимоги до мислення: «Пробудися же тепер мыслию твоею»<sup>69</sup>. І далі Сковорода твердить, що найголовніший пункт премудрості - це *знання* про Бога, оскільки *побачити* його неможливо. Запропоновано три твердження про «знання» і «віру», в яких на першому місці стоїть «знання». «Не вижу его, но знаю і вѣрую, что он есть».

«Знаніє божіє, вѣра, страх и любленіє господа - одна-то есть цель».

«Знаніє во вѣрѣ, вѣра в страхѣ»<sup>70</sup>.

Власне, з усього корпусу текстів Сковорода не впливає однозначного висновку про первинність знання. Можна знайти велику кількість цитат, які засвідчать протилежне. Але також неможливо однозначно твердити, що віра у його вченні має стояти на першому місці порівняно зі знанням. З більшою певністю можна сказати, що знання або процес пізнання, як рух від омани до істини є основною темою міркувань Сковорода.

<sup>67</sup> Сковорода 1: 161.

<sup>68</sup> Сковорода 1: 162.

<sup>69</sup> Сковорода 1: 175.

<sup>70</sup> Сковорода 1: 184.

Вартий уваги фрагмент, де Сковорода розмірковує про «предел» в термінах *свого* і *чужого*. *Свое* поєднується зі світлом, внутрішнім; а *чуже* з «чужестранною тьмою», зовнішністю<sup>71</sup>. Цей фрагмент підсилює попередні висновки про значення *власної* думки у процесі пізнання. Але коли опозиція *істинне знання* і *розхожа думка* («мнѣніє») співвідноситься з опозицією *свого* та *чужого*, відкривається соціальна диспозиція пізнання - *свое* і людське («общезительство»). «Мнѣнія» завжди чужі, тому що вони укорінені не в нас, а в звичаях, запозичені від інших людей. Отже, боротьба з «мнѣніями» має на меті *свою* думку, яка долає «предел» і стає *мостом* між Богом і людиною, а потім між людиною та спільнотою. Сковорода, міркуючи над цим визначальним для людини переходом, одночасно жадає істини і автаркії. Ланкою, яка поєднує ці два поняття, є знаково-символічна природа сушого (Біблії). Оскільки зовнішнім інстанціям надано сумнівного значення у процесі «гаданій», індивід — сам Сковорода — здобуває надзвичайно велику свободу трактування текстів і символів. Що мислитель цією свободою користувався, свідчать вільні тлумачення біблійних цитат і окремих понять, переклади сентенцій античних авторів<sup>72</sup>. Одним із засобів забезпечення такої свободи можна вважати і «архаїчний», цитатний стиль творів Сковороди.

Не дивно, що «старець» критикував обрядовий бік релігійного життя, так само, як критикував прив'язаність людей до будь-якого сталого зовнішнього коду існування. Автаркія, заснована на самопізнанні, утверджує чинність власного коду, а значить - виняткового права жити не так, як усі, легітимуючи *status in statu*<sup>73</sup>.

Ми бачимо, що «мнѣнія» беруть активну участь у русі до істини, їх не можна спростувати простим зреченням світу, адже вони проникають у думки самовільно, і їх потрібно вилучати звідти, не послаблюючи зусиль. «Мнѣнія» транслюють «общезительство» усередину нас самих. Тобто проблемність локалізована вже не у сфері відносин між людиною і світом людей, вона - в самій людині. І як у такому разі вибудувати автаркічне існування? На чому його побудувати, коли стирається або постійно порушується і знову має бути відновлена межа між людиною і світом людей?

<sup>71</sup> Сковорода 1: 188.

<sup>72</sup> Ушкалов А. До історії українського барокового «фігуратизму», символічний світ Григорія Сковороди // Діалог культур. Святе письмо в українських пам'ятках.- К.: Товариство дослідників Центрально-Східної Європи, 1999. - С. 130-142.

<sup>73</sup> Status in statu (лат.) — держава в державі.

Намагання послідовно помислити перехід до автаркії викриває проблему. Світ людей неможливо проігнорувати, оскільки цей світ проникає буквально в саму людину, її думки і почуття. З'ясовувати стосунки зі світом доводиться також і на самоті, позбавляючись нерозсудливо запозичених думок. Отже, «втеча» від світу - це процес, який не закінчується до самої смерті.

## Висновки

Порівняльний аналіз сюжетів про Давида і Мелхолу, пустельника і друга, сюжетів саморефлексії та біографічних свідчень вказує на наявність певного наскрізного сюжету у творах Сковороди. Узагальнено його можна сформулювати так: непорозуміння між людиною і людьми («общежительство») та вихід в автаркію як засіб розв'язання проблеми.

Цей наскрізний сюжет дає змогу редукувати загальну абстрактну опозицію внутрішнього / зовнішнього, божественного / людського, видимого / невидимого і т. п., до яких апелює і на яких буде свої міркування Сковорода, до життєво конкретної опозиції автономного (заснованого на самопізнанні) і гетерономного (заснованого на мненіях» світу) існування, і далі - до опозиції автаркії і «общежительства». Власне, остання опозиція дає змогу зафіксувати проблему у формі найбільш продуктивній для виконання завдання, поставленого у цій розвідці: розкриття функціонального зв'язку між творчістю і життям. Ідеальним для Сковорода є автаркічне існування («самодовольність») як спосіб перетворення *винятку* дивацького життя на *винятковість*. Адже, нагадаю, Сковорода усвідомлював перспективи, які відкриваються для відлюдника: самотня людина - дикий звір, або бог<sup>74</sup>. Він реалізовує останню перспективу, обґрунтовуючи можливість такого порядку існування, який би повністю впливав з особистого досвіду і разом з тим мав всезагальне значення, а значить, претендував на суспільне визнання. Отже, саме потреба обґрунтування і публічного демонстрування можливості такого рішення живила його творчість. Людина не дикий звір, але й не бог. Звідси коливання між утечею від світу і намаганням цьому світові щось довести. «Общежительство» як фактор неможливо оминати.

<sup>74</sup> Сковорода 2: 231.



Ідея наскрізного сюжету не претендує на розкриття універсального коду читання творів Сковороди, вирішення загадки Сковороди, вона вказує на один важливий аспект його творчості - її обумовленість життєвим вибором. Письменство є функцією специфічного способу життя, воно виправдовує останнє і надає йому значення істинного життя.

Ми намагалися поглянути на проблему з теоретичної позиції, для якої вихідним фактом є «общежителство» людини, а також переконаність у тому, що всі операції у сфері смислу (письменство) належать спільному простору людського існування. Тому все, про що говорить мислитель, має сенс саме у контексті порозуміння з людьми, навіть якщо це не є його (мислителя) свідомою метою.

*Ирина Бондаревская*

### **СКВОЗНОЙ СЮЖЕТ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ**

*В статье поставлен вопрос о связи творчества и жизни Григория Сковороды. Автор отходит от распространенной схемы понимания такой связи как приведения жизни в соответствие с избранным и описанным идеалом и обосновывает решающее значение жизненной ситуации в формировании концептуальных и стилизованных особенностей произведений мыслителя. В статье выделено и проанализировано несколько сюжетов, представленных в произведениях Сковороды; раскрыто их соответствие основному жизненному сюжету, суть которого состоит в последовательном, отчуждении от мира и достижении автаркии. Сформулирован вывод о функциональной связи творчества Сковороды с проблемностью его социального статуса: жизненный выбор обуславливает характер произведений, а последние, в свою очередь, оправдывают жизненный выбор и придают ему значение истинной жизни.*

*Iryna Bondarevska*

### **TRANSPARENT PLOT OF HRYGORIY SKOVORODA WORKS**

*The problem of connection between Hrygoriy Skovoroda works and life is stated in the article. Its author diverges from prevalent scheme of this connection understanding as life correcting*

*according to the chosen and described ideal and proves decisive significance of vital situation in the process of forming of conceptual and stylistic features of thinker's works. Some plots represented in Skovoroda's works are marked out and analyzed in the article, and their compliance with the main living cycle is revealed which sense lies in successive separation from the world and achieving autarky. Conclusion is formulated about functional connection between Skovoroda's works and problems of his social status: life choice determines peculiarity of works; peculiarity of works justifies life choice and imparts it a meaning of genuine life.*