

ПЕРЕРОБКА ОДНОГО МОТИВУ
АЛЕКСАНДРІЙСЬКОЇ АЛЕГОРЕЗИ В ДІАЛОЗІ
ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ «БРАНЬ АРХИСТРАТИГА
МИХАЙЛА СО САТАНОЮ»: ДИЯВОЛ ЯК КРАДІЙ

Вступ

Розмірковування Сковороди про природу диявольських діянь ніколи не були предметом глибших досліджень, ані не проводилось систематичного визначення джерел, з яких вони беруть свій початок, коли не брати до уваги праць Леоніда Ушкалова¹ та Олени Сирцової², які показали не-сутність Зла за Сковородою і патристичне походження цього поняття. Зокрема, схоже, зовсім невідомим залишається — попри цікаві запитання, що їх воно ставить, — зображення діянь диявола як крадіжки на шкоду людині, присутнє в есхатологічній візії «*Брань Архистратига Михаїла со Сатаною*» (1783 р.).

Наша праця має на меті показати генезу образу, зародженого ще в Александрійській школі, а також процес його розширення і переосмислення, якого він зазнав у тексті Сковороди. Як побачимо далі, це ототожнення вилучене з оригінального екзегетичного контексту і незмінним залишається лише кінцевий результат — урівняння між поняттями «диявол» і «крадій», а тим часом воно набуває нових предикатів, які уточнюють об'єкт «крадіжки» диявола, і розширює свій семантичний спектр.

Елементи, використані для розширення метафори, взяті, своєю чергою, з патристичної філософської рефлексії і таким чином допомагають створити особливу мозаїчну структуру, в якій концептуальні складові, початково різні, тісно злютовані між собою і утворюють єдине текстуальне ціле.

Отже, «мозаїка» Сковороди постає як украй вільний синтез деяких аспектів патристичної думки стосовно зла і його походження; і завдяки особистому переосмисленню з боку філософа цей синтез перетворюється на нову, автономну сутність.

¹ Ушкалов Л., Марченко О. *Нариси з філософії Григорія Сковороди*. Харків, 1993. С. 45.

² Сирцова О. *Філософська етимологія Г.С. Сковороди. Ім'я Бога // Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали*. Зб. наук. праць / За ред. В.М. Нічик. К., 1992. С. 90–99.

Диявол як крадій і александрійська традиція

У діалозі «*Брань Архистратига Михаїла со Сатаною*», сама назва якого свідчить про намагання накреслити послідовну демонологічну рефлексію, образ «диявольської крадіжки» є частиною ширшої спроби аналізу грецького слова *διαβολή* [наклеп] і проявів цього поняття, насамперед в інтелектуальному плані, у людському житті:

КЛЕВЕТА

Еллински – діаволи, римски – *traductio*.

Воспевше же вopросили: что есть клевета? Изречи нам, молніе божія, Варахіиле! Он же отвещал тако: «Клевета есть творить сладкое горьким и вопреки; она есть тожде, что татьба; татьба крадет вещи, а клевета мысли. Мысль есть руководительница человеку и путь. Діавол, украв у человека добрую мысль, перекидает будто сеть и препону чрез добрый путь, а сим самым сводит и переводит его на путь зол. Вот почему еллински діаволос, сиречь переметчик, римски же *traductor*, сиречь сводник, или переводник, дано имя клеветнику; славянски же клеветать значит то же, что колотить, мешать горькое со сладким и вопреки. Сіе бывает тогда, когда на место сладкаго поставляется горькое и вопреки. Сей есть един источник всех адских мук».

Текст супроводжують дві авторські примітки:

а. Девятая божественная заповедь гремит: «Не лжесвидетельствуй». Сіе же есть тожде, еже: «Не клевети». Ужасная клевета – творить заповеди господни трудными и горькими. Сіе на сердце начертал діавол всем, презирающим закон божий. О, раздерите сердца ваша сія, ослепленные.

б. Клеветный мрак есть отец лживости, лжа же и лесьть есть мати грехам. Грехи же суть муки и страсти сердечныя. «Чем бо кто согрешает, тем и мучится»³.

Розшифрування імені диявола [діавол] та його етимологічного субстрату, яким є наклеп [діаволи, клевета, *traductio*], дозволяє Сковороді накреслити досить детальну картину диявольських діянь як прямого вияву цього етимона; зокрема крадіжка подана як другий відповідник – у семантичній та етичній площині – кореня, від якого утворене ім'я нечистого: «она [клевета] есть тожде, что татьба».

Наслідком цього є втрата праведного шляху («Діавол [...] сводит и переводит его на путь зол») і заміна, або *обернення* ієрархічного порядку символічних макрокатегорій «солодкого» і «гіркого», який відкриває синонімічний ланцюг: «клеветать значит то же, что колотить, мешать горькое со сладким и вопреки»⁴.

³ Сковорода Г.С. *Повне зібрання творів*. У 2 т. К., 1973. Т. 2. С. 75.

⁴ Про наклеп як «заміну» і «плутання» цінностей див. також: Сковорода Г. С. *Повне зібрання творів*. Т. 2. С. 89: «О клевета, смутившая и смесившая горняя со преисподними».

У двох примітках до цитованого уривку семантичний зміст цієї «заміни» далі уточнюється через її зіставлення з Мойсеевим приписом не кривосвідчити: «Девятая божественная заповедь гремит: “Не лжесвидетельствуй”. Сіе же есть тожде, еже: “Не клевети”»; брехня, своєю чергою, представлена через залучення категорії заміни дистрибуції суб’єктів і предикатів («Ужасная клевета — творить заповеди господни трудными и горкими»), що встановлює зв’язок присутньої тотожності між цими двома словами⁵.

Таким чином, розгортання аргументації допомагає зафіксувати потрібну систему значень слова «наклеп» [діаволи] — крадіжка, втрата, заміна/брехня, які розміщено в тексті у строгій логічній послідовності; вся ця послідовність «зав’язана» на образі диявольської крадіжки, з якої випливають два інші значення.

Як уже згадувалось, перше теоретичне осмислення образу диявола як «крадія» [ληστῆς, latro] сягає Александрійської школи⁶, але у тексті Сковороди, який ми розглядаємо, цей образ підлягає певним варіаціям, що змінюють його первісну форму. В оригінальному контексті александрійської екзегези ототожнення диявола з крадіжкою має біблійну основу в Йо. 10,8 («Усі, скільки їх передо мною прийшло, — злодії [κλέπται], розбійники [λησταί]»), а також в алегоричній екзегезі притчі про доброго самарянина (Лк. 10,30); другорядними джерелами загалом вважають текст про «сильного», який захищає свій дім від нападів грабіжників (Мк. 3,27; Лк. 11,21)⁷, і біблійний вираз «печера розбійників» [σπήλαιον ληστῶν; spelunca latronum] (Єр. 7,11; Мт. 21,13)⁸.

⁵ Відповідний уривок з Писання, на який майже відкрито вказано в другій примітці до тексту («Клеветный мрак есть отец лживости») — це Йо. 8,44, де Сатану названо «батьком лжи» [отец лжи]: «вы отца (вашего) диавола есте, и похоти отца вашего хотите творити: он [...] яко ложь есть и отец лжи» (використані в тексті цитати взято з Єлизаветинської Біблії). Епітет Йоана — один із найпоширеніших у патристиці для опису диявола: див. Юстин та Іринеї (*Adversus Graecos* 7; *Adversus haereses* 5, 22–24), Тертуліан (*De Corona Militis* 1,7); див. також: Russell J. *Satan: the Early Christian Tradition*. Ithaca, 1981. С. 90.

⁶ Про образ див. статтю: Bartelink G.J.M. *Les démons comme brigands // Vigiliae Christianae*. 1967, Vol. XXI. P. 12–24 і статтю ληστῆς у: Lanpe J. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1963. P. 800.

⁷ Див.: Bartelink G.J.M. *Les demons...* P. 12. Щодо Мр. 3,27 («Никтоже может сосуды крепкаго, вшед в дом его, расхитити, аще не перее крепкаго свяжет: и тогда дом его расхитит») див. коментар Ніла Синаїта (*Epistulae*, PG. 79, 321b–c): «ληστῆς δὲ ὁ διάβολος ἐστίν, ληστεύσας ἡμᾶς ἐκ τῶν κρείττωνων» [Диявол — крадій, адже позбавив нас найкращих речей].

⁸ «[...] храм мой храм молитвы наречется: вы же сотвористе и вертеп разбойником». «Розбійники» з Мт. 21,13 у Йоана Золотоустого тлумачаться як «біси» (*Adversus Iudaeos*, PG. 48, 904).

Термін *ληστής* [злодій, розбійник], вжитий стосовно диявола, з'являється вперше у Татіана⁹, який, мабуть, узяв його з Йоанового уривка. Климент Александрійський, який теж присвятив тому самому новозавітному уступові деякі міркування¹⁰, вперше зробив нормативною алегоричну екзегезу Лк. 10,30 (Добрий Самарянин), згідно з якою Христос – це єдиний лікар [*μόνος ἰατρός*], здатний зцілити рани, завдані «владаками пійтми»: «*ἢ τίς μᾶλλον ἡμᾶς ἔλεησας ἐκεῖνον, τοὺς ὑπὸ τῶν κοσμοκρατόρων τοῦ σκότους ὀλίγου τεθανατωμένους τοῖς πολλοῖς τραύμασι, φόβοις, ἐπιθυμίαις, ὀργαῖς, λύπαις, ἀπάταις, ἡδοναῖς; τοῦτων δὲ τῶν τραυμάτων μόνος ἰατρός Ἰησοῦς*»¹¹.

Ця екзегеза зазнає подальшого вдосконалення в Орігена, який додає деякі подробиці, відсутні у Климента; варто звернути увагу, зокрема, на злиття Лк. 10,30 з Йо. 10,8: «*Nominem qui descendebat esse Adami; Ierusalem paradisum; Iericho mundum; latrones contrarias fortitudines. Latrones autem nulli sunt alii, nisi de quibus Salvator ait: omnes qui ante me venerunt fures fuerunt et latrones*»¹².

За посередництвом Орігена ототожнення бісів і крадіїв перейшло також до Псевдо-Атанасія, Григорія Назіянзина, Августина, Амвросія та середньовічних коментаторів (Ісидора Севільського й Беди)¹³. Вживання термінів *latro*, *fur* і *praedo* [розбійник, злодій

⁹ В *Oratio ad Graecos*, 12,4 (PG. 6, 831b) бісів названо «*λησταὶ θεότητος*» [крадії божества].

¹⁰ Див. *Stromata* 1, 17, 84 (PG. 8, 800b): «*ληστής δὲ καὶ κλέπτης ὁ διάβολος λέγεται*» [диявола називають злодієм і розбійником]. В *Excerpta ex Theodoto*, 4,72,1 (PG. 9, 358c) Климент описує «лівих», тобто лихих ангелів як *розбійників* [λησταὶ]: «*Οἱ μὲν [праві ангели] γὰρ στρατιώταις εὐόκοισι, συμμαχοῦντες ἡμῖν, ὡς ἂν ὑπηρεταὶ Θεοῦ οἱ δὲ [ліві ангели] λησταῖς*» [Адже перші нагадують воїнів, які б'ються обіч нас як служителі Божі; другі ж нагадують розбійників]. Той самий поділ на правих і лівих ангелів – походження якого Климент виводить від гностиків Василіда та Валентина – бачимо у Сковороди в: Сковорода Г.С. *Повне зібрання творів*. Т. 1. С. 299: «По числу ангел разделите весь род человечесий на два роды: на вышній и нижній, на десный и левый [...]».

¹¹ «О, хто більше від нього має милосердя до нас, яких майже умертвили владки пійтми численними ранами, страхами, бажаннями, гнівами, стражданнями, помилками, віхами? Єдиним лікарем цих ран є Ісус»: *Quis dives salvetur?* 29,2-29,3 (PG. 9, 634d) (y: Bartelink G.J.M. *Les demons...* P. 14).

¹² «Людиною, яка сходить, є Адам. Єрусалим – це рай. Єрихон – це світ. Розбійники – це ворожі сили. Розбійники – це не хто інший, як ті, про кого Господь каже: усі ті, хто прийшов перед нами, це злодії і розбійники»: *Homilia in Lucam*, XXXIV (PG. 13, 1887b). Орігенова гомілія дійшла до нас у латинському перекладі Руфіна; див. також: *Commentum in Mattheum*, XVI (PG. 13, 1401d-1404a) (див.: Bartelink G.J.M. *Les demons...* P. 15).

¹³ Див. Псевдо-Атанасія: *Quaestiones ad Antiochum ducem* (PG. 28, 708a): «*καὶ λησταὶ οἱ δαίμονες*» [розбійники – це біси]; Григорія Назіянзина: *Oratio XIX*, 20 (PG. 36, 101a); Августина: *Quaestiones evang.* II, 19 (PL. 35, 1340): «*Latrones, diabolus et angeli eius: qui eum spoliaverunt immortalitate*» [Розбійники – це диявол і ангели його, які позбавили його безсмертя]; Ісидора Севільського: *Allegoriae* (PL. 83, 124) (див.: Bartelink G.J.M. *Les demons...* P. 15, 18-19).

і грабіжник] засвідчене у християнських письменників, серед яких латинські поети Пруденцій та Комодіан, також і поза контекстом алегоричного прочитання Лк. 10,30, для позначення диявола і незаконних прав над людським родом, які він собі привласнив¹⁴.

Порівняно з екзегетичною схемою, кодифікованою Климентом та Орігеном, і її наступними відгалуженнями, рефлексія Сквороди зберігає паралель «біс-крадій», але крадіжку подає як інтелектуальний вияв диявольської сутності, вилучаючи її з рамок пластичного реалізму оригінального контексту. Якщо в алегорезі Александрійської школи біси позбавляють подорожнього певного предмета (одягу), за яким теж криється трансцендентне поняття, тобто безсмертя, у Сквороди демон позбавляє суб'єкта того найінтимнішого, що він має, – думок. Таким способом, диявольський чин здійснює привативну функцію у сфері розуму, волі та розрізнення між добром і злом, між праведним і лихим шляхом. Важливість розумової сфери як центру функціонування психіки та етики індивіда підкреслюється провідною роллю, наданою здатності мислити, яка є «руководительница и путь» індивіда на шляху, що веде до трансцендентного існування¹⁵.

Провідна функція, якою наділене мислення, своєю чергою, визначає логічний зв'язок між «інтелектуальною крадіжкою» і «втратою». Тобто втрата «доброй мысли» спричиняє відхилення горизонтальної осі, яка представляє земний шлях людини – «життєвий шлях», і до цього відхилення додається ще «зміщувальна» дія диявольських «сети и препоны»¹⁶.

Топос «відхилення» від шляху, що веде до добра, й собі породжує образ ієрархічного обернення між солодким і гірким, яке слугує подальшим уточненням оцінкової помилки, спричиненої «крадіжкою добрих помислів»: «клеветать значит то же, что [...] мешать горкое со сладким и вопреки».

¹⁴ Bartelink G.J.M. *Les demons...* P. 22–23. Щодо Пруденція Бартелінк наводить 5 випадків вжитку: *periusus latro, spurcus latro, fur corruptissimus, praedo, praedo potens*. Варто зауважити, що Прокл, архієпископ константинопольський, теж називає диявола «ὁ ληστής» [розбійник] (див. PG. 65, 784b). Те саме робить Михайл Пселл у примітці на полях герметичного трактату *Poimandres (In Mercurii Trismegisti Pimandrum)*, PG. 122, 1153b).

¹⁵ Вважаю, що *мысль* тут слід розуміти у значенні «здоровий глузд, здатність міркувати» (див. Прип. 19,7; 24,7: «блага мысль» [ἔννοια ἀγαθή]). Застосування слова «руководительница» стосовно розумової діяльності наводить на думку, крім того, про ἠγρημονικόν стоїків та неоплатоніків (див.: Pohlenz M. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen, 1948. S. 88, 199, 225, 344).

¹⁶ *Препона* [перешкода], схоже, натякає на біблійне σκάνδαλον [перешкода, перешкода на шляху]. Цей останній термін загалом вживався святими отцями як один з епітетів диявола (див.: Bartelink G.J.M. *A propos de deux termes abstraits designant le diable // Vigiliae Christianae*. 1959, vol. XIII. P. 58–60).

Тому можна сказати, що, порівняно з вихідною алегорезою, диявольське викрадення у Сковороди здійснює свою привативну функцію — прямо чи непрямо — над трьома символічними об'єктами: 1) добрими помислами, 2) праведним шляхом, 3) *ordo rerum et idearum* [порядком речей та ідей], який представлений взаємозв'язком між «солодким» та «гірким». Таким чином, базовий образ «диявола-крадія», як він постає в александрійській екзегезі, зазнає процесу розширення, що розгортається у трьох частинах, кожна з яких сполучена з іншою зв'язком логічної взаємозалежності.

Прищеплення цих трьох основних символічних векторів до базового образу породжує теоретичний синтез, який представляє значний інтерес як у плані способів його творення, так і в плані його концептуальних результатів. Тепер нашим завданням буде з'ясувати, які джерела задіяні у процесі переосмислення «диявольської крадіжки» і в якому зв'язку вони перебувають з рештою міркувань Сковороди.

Крадіжка добрих думок

Першим етапом перебудови і розширення александрійської алегорези є поміщення диявольської крадіжки в царину ментальних уявлень: «она [клевета] есть тожде, что татьба; татьба крадет вещи, а клевета мысли». Перенесення диявольського наклепу [«клеветы»] у когнітивну площину продовжує мотив, що вже був присутній у творчості Сковороди — мотив інтелектуальної нематеріальної природи бісівського спокушання, і прищеплює його до певного алегоричного топосу, крадіжки, який початково був незалежний від нього. Ця незалежність стосується лише корпусу діалогів Сковороди, де ототожнення об'єкта диявольської крадіжки з думками, відсутнє в екзегезі Климента і Орігена, з'являється виключно у діалозі, який є предметом нашого розгляду («*Брань Архистратига Михаила*»), і належить — це варто уточнити — до пізнього доробку філософа.

Сполучення образів біса-розбійника і «крадіжки добрих помислів», яке у творчості Сковороди утворює концептуальний *hарах*, зустрічається, хоча й спорадично, в патристичній літературі; цим образом послуговувалися Ніл Синаїт (бл. 430), Псевдо-Атанасій та Теофілакт з Охриду († 1107), чиї твори Сковорода, мабуть, знав безпосередньо¹⁷.

¹⁷ Знайомство Сковороди з творами Ніла засвідчене його другом і учнем М. Коваленським у написаній ним біографії філософа (див. Сковорода Г.С. *Повне зібрання творів*. Т. 2. С. 450). Крім того, слід уточнити, що деякі твори Євагрія Понтійського, які ми цитуватимемо далі, включно з *De malignis cogitationibus* (PG. 79, 1200–1233), дійшли до нас під іменем Ніла [sub nomine Nili Ancyrani].

Згідно з Теофілактом, біси-розбійники з Лк. 10,30 позбавляють подорожнього «добрих думок», кидаючи його у гріх: «Περίελεσε δὲ λησταῖς τοῖς δαίμοσιν. Πρότερον γὰρ ἀπογυμνοῦσιν ἡμᾶς παντὸς ἀγαθοῦ λογισμοῦ, καὶ τῆς θεοῦ σκέλης, εἶθ' οὕτως τῆς πληγᾶς τῆς ἀμαρτίας ἐπιβάλλουσιν»¹⁸. Аналогії між уривком зі Сковороди та коментарем Теофілакта значні, починаючи з майже дзеркальної відповідності між «ἀπογυμνοῦσιν ἡμᾶς παντὸς ἀγαθοῦ λογισμοῦ» та «украє у человека добрую мысль», де однина слова «мысль», схоже, повторює семантику λογισμὸς, яке тут розуміється як «здатність міркувати в етичній площині»¹⁹.

Порівняно з Теофілактом, Ніл Синаїт лише непрямым чином посилається на епізод з добрим самарянином в Орігеновому прочитанні; він уподібнює бісів-розбійників до «помислів», які можуть посягати на душу християнина, і намовляє вірного заглянути з розсудом [δίκαιζε] у своє серце і страхатися «зверхника розбійників» [ὁ ἀρχιληστής] – цей термін уживав ще його учитель Йоан Золотоустий для означення диявола: «Δίκαιζε τοὺς λογισμοὺς ἐν τῷ βῆματι τῆς καρδίας, ἵνα τῶν ληστῶν ἀναιρουμένων, ὁ ἀρχιληστής φοβηθῆι»²⁰. Екзегеза Псевдо-Атанасія у цьому сенсі виразніша, адже у ній «розбійники» з Лк. 10,30 порівнюються з «лихими помислами», відповідальними за гріх: «λησταὶ οἱ πονηροὶ λογισμοὶ»²¹.

Можливо, що наведені вище джерела, спільним для яких був зв'язок з Орігеновим тлумаченням Лк. 10,30, і психо-когнітивний спосіб бачення гріха вплинули на утворення сковородинського образу «крадіжки добрих думок». Проте психологізацію «диявольської крадіжки», яку бачимо у Ніла, Псевдо-Атанасія і Теофілакта, не можна вважати теоретичним джерелом первинного типу, оскільки, насамперед з хронологічних причин, вона великою

¹⁸ «І він наштовхнувся на розбійників, тобто на демонів [...] Адже спершу вони позбавляють нас всякої здатності судження і Божого захисту: і таким чином врешті завдають нам ран гріха»: *Enarratio in Evangelium Lucae*, 10 (PG. 123, 848c).

¹⁹ У стоїків λογισμὸς – це розум, який конкретизується у сумлінні й способі життя. Цей ужиток знову бачимо в 4 Мак. 1,30: «ὁ γὰρ λογισμὸς τῶν μὲν ἀρετῶν ἐστὶν ἡγεμών» [розум – це проводир чеснот]. У грецькій мові святих отців λογισμὸς означає як розум (див. Климент Александрійський PG. 9, 484b; Оріген PG. 11, 545a), так і певну поставу індивіда (Оріген, PG. 11, 411c) (див. відповідну статтю у: Lanre J. *A patristic...* P. 815).

²⁰ «Суди думки в суді серця, щоби, коли знищено буде розбійників, ти боявся їхнього зверхника»: *Tractatus ad Eulogium* (PG. 78, 1108d). Див. Йоана Золотоустого: *De Maccabaeis I* (PG. 50, 618): «οἱ δαίμονες οἱ ἀληθινοὶ λῆσταιχοι» [демони, правдиві зверхники розбійників].

²¹ «Демони – це лихі помисли»: *Quaestiones in Novum Testamentum* (PG. 28, 715d).

мірою ґрунтується на рефлексіях Орігена та Єваґрія Понтійця щодо зв'язку між «помислом» [λογισμός] та «гріхом». Вплив останніх на творчість Сковороди можна знайти безпосередньо у текстах, і він засвідчений, як ми побачимо далі, також у період, який передував написанню досліджуваного діалогу. З цього випливає, що теоретичне відхилення, яке від базового образу «диявола-злодія» провадить до розширеного образу «крадія добрих думок», породжене переосмисленням теорій, вже присутніх у корпусі діалогів Сковороди.

Але розгляньмо детальніше, як конкретно виражався вплив теорії Орігена про диявольське спокушання на алегоричний топос «крадіжки помислів».

В *Homilia in Numeros* [Гомілії на Числа] (VI, 3, PG. 12, 607c) Оріген розвиває теорію поверої διαλογισμοί [malis cogitationes] – цим виразом він перекладає раввинське *yesser hâ râ* («поганий нахил», відповідальний за гріх). Зокрема думка розуміється як зброя, що нею послуговуються демони, аби увірватися в душу, позбавлену захисту, й усунути будь-яку можливість вибору: «cui [spiritum malum] locus datur et ricipitur a nobis per cogitationes malas»²².

Услід за Орігеном Єваґрій у своєму трактаті «Практик» [*Praktikos*] (PG. 40, 1219–1251) описує боротьбу людини з бісами як таку, що «ведеться думками» [κατὰ διάνοιαν; διὰ τῶν λογισμῶν]. Тут λογισμός [думка], яка зазвичай розуміється як δαίμονιῳδης λογισμός [бісівський помисел], не є демоном, але знову ж таки є знаряддям, яким послуговуються демони у боротьбі проти людського роду²³. Питання «спокушання через думки» займає центральне місце також в цілій літературі Отців пустині, де неодмінний засновок – це Орігенова драматична космологія, опанована боротьбою між протилежними етичними засадами²⁴.

Орігенові було властиве надзвичайно гостре розуміння ініціативи диявольської сили, яку він, подібно до апостольського отця Єрми (бл. 140 р.), вважає здатною заволодіти людською душею аж до позбавлення людини самої себе. Саме такий сценарій бачимо у *De principiis* [Про начала] (III, 3,5), де вторгнення духів зла в людський ум порівнюється з нападом розбійника, відповідно до

²² «Коли йому [злomu духові] дати місце, він входить у нас через лихі помисли». Див.: Chirat H. *Démon: Démonologie chrétienne primitive // Dictionnaire de la spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire* / Red. M. Viller. Paris, 1937–1995. – Vol. 3. – P. 187.

²³ Див.: *Praktikos* (PG. 40, 1245b-c). Те, що Сковорода читав *Praktikos*, засвідчене у листі від вересня 1763 р. до його учня М. Коваленського (Сковорода Г. С. *Повне зібрання творів*. Т. 2. С. 313).

²⁴ Див.: *Vita Antonii* (PG. 26, 23, 8); Viller M. *Dictionnaire...* Vol. 3. P. 190 і далі.

символічної динаміки, сліди якої, схоже, видно й у сквородинській «крадіжці»:

De his vero quae a diversis spiritibus animae, id est humanae cogitationi suggeruntur, quae vel ad bona, vel ad contrarias provocent [...] negligens et ignava mens, dum minus cauta est, locus dat his spiritibus qui *velut latrones ex occulto insidiantes irruere humanas mentes* [...] ²⁵.

В Орігена спільним з Єрмою є також усвідомлення того, що бувають «духи гріхів», і він подає це в узагальненому вигляді в Гомілії на Книгу Ісуса Навина [*Homilia in Librum Jesu Nave*] (XV, 4-5; PG. 14, 434a-d), цитуючи один юдейський апокриф, *Заповіт XII Патріархи*. Духи складають інтелектуальне «військо» [exercitum] у боротьбі з людською душею: на верхівці – диявол, який перевершує інших своєю злобністю і кількістю скоєних злочинів; в основі – безконечне число бісів, які, ставши у лави, спонукають людей вчиняти різні типи гріхів:

Nisi bella ista carnalia figura bellorum spiritualorum gererent, numquam, opinor, Judaicarum historiarum libri discipulis Christi fuissent ab apostulis traditi [...] Unde Apostolum velut magister militiate praeceptum dat militibus Christi dicendi «Induite vos arma Dei, ut possit stare adversus astutias diaboli» [...] Moabitae veniunt et Ammonitae, et omnes illi reges, et gentes invisibiles, quas superior memoravimus, adversus nos veniunt pugnare, ad hoc ut peccare nos faciant [...] puto innumeros vero esse qui in hoc eo officio pareant, et per singulos quosque homines diversi spiriti sub eo principe militantes, ad hujusce modi eos peccata sollicitent [...] Puto sane quia sancti quique repugnantes adversus istos incentores peccatorum spiritus, et vincentes eos, imminuant exercitum daemonum ²⁶.

Орігенова «війна думок» між духами і людиною відлунює у діалозі Сквороди «Беседа 2-я нареченная Сион (*Specula*)», напи-

²⁵ PG. 11, 321b. «Стосовно нашептів, що їх різні духи навіюють на душу, тобто на думку людини, і штовхають її до добра або до зла [...], якщо розум занедбаний і млявий, бо замало обережний, він дасть нагоду цим духам, які, приховано чигаючи, наче розбійники, намагаються увійти в людський ум». Див. *Пастир Єрми V*, 1, 1-4 (PG. 2).

²⁶ «Якби ці тілесні війни не були фігурою духовних війн, Апостоли, гадаю, ніколи б не передали книги юдейської історії учням Христа [...] Тому апостол в кінці дає цей наказ воїнам Христовим: «Одягніться в повну зброю Божу, щоб ви могли дати відсіч хитрощам диявольським» (Еф. 6, 11) [...] Прибувають моавіти, аммоніти, і всі ці невидимі царі та народи приходять боротися проти нас, щоб примусити нас згрішити [...] Мені здається, що є безмежна кількість ворожих сил, адже майже для кожної людини є духи, які щосили намагаються пробудити у ній різні види гріхів [...] Вірю, що всі святі, борючись проти цих духів, які розпалюють гріхи, перемагаючи їх і тріумфуючи над кожним з них, ослабляють воїнство демонів». Щодо цього аспекту Орігенового вчення див. також: Monaci Castagno A. *Il diavolo e i suoi angeli: testi e tradizioni (secoli 1-3)*. Bologna, 1996. P. 106-107.

саному десь за 10 років до «*Брани Архистратига*», хоча у нашого філософа структура воюючих лав позначена дуалістичною, а не плюралістичною логікою:

Ей, сказую вам — увидите тайную борбу двоих мысленных воинств, найпаче при начинаніи важнаго дела. Вникните только и возникните на думное сердца вашего поле, всех окианов и всяких небес пространнейшее. В един час коликія тысячи перелетывают пернатых, и молніи быстрейших дум ваших во все концы вселенная, и во всю поднебесную пресмыкающихся? Нет дела, ни самага мелочнаго действия, коему бы не были они началом и семенем [...] Обе сіи арміи, как потоки от источников, зависят от таковых же, двоих своих начал: горняго и долняго, от духа и плоти, от Бога и Сатаны, от Христа и Антихриста²⁷.

Як і Оріген, Сковорода теж визначає в інтелектуальному аспекті онтологічну природу метачуттєвих сутностей в боротьбі за людську душу, наділяючи їх специфічними психо-когнітивними атрибутами: два війська, які зійшлися чоло-в-чоло на полі когнітивної битви, яким є серце («сердца думное поле»), — це два «мысленнєві війська» [двоих мысленных воинств], кожне з яких підпорядковане наказам якогось трансцендентного начала, Бога або диявола. Саме ці два війська виконують роль першорущія індивідуального етосу: «Нет дела, ни самага мелочнаго действия, коему бы не были они началом и семенем».

Зв'язок між думкою і загальним імпульсом до дії став предметом вужчого розгляду в діалозі «*Observatorium (Cion)*» (1772 р.), де, між іншим, міститься згадка про *miles Christi* з Еф. 6,11:

Вчера нападала на мене ужаснейшая скука, и, как пшеничную ниву вихр, колебала. Едва довлек отбиться. Блажу тебе, друг мой, радуйся, воине Христов! Сія есть победа наша, побеждающая не плоть и кровь людскую, но бешенные мысли и мучительные духи. Они-то суть семя, глава и начало всякія человеческія злобы, а власть тьмы житейскія, опаляющія душу, мертвых человеков²⁸.

Як і в попередньому діалозі, тут відчутна тенденція, Орігенового та Євагрієвого походження, психологізувати процес, що веде суб'єкта до згуби і витоки якого [семя, глава и начало] кореняться у виникненні «бісівських думок» [бешенные мысли]²⁹.

²⁷ Сковорода Г. С. *Повне зібрання творів*. Т. 1. С. 296-297.

²⁸ Там само. С. 282.

²⁹ Див. також: Сковорода Г. С. *Повне зібрання творів*. Т. 1. С. 345: «Враги твои суть собственные твои мнения». Ще один доказ знайомства Сковороди з вченням Євагрія про зв'язок між демонами і недугами душі міститься у діалозі «*Алфавит, или букварь мира*» (1775), де український філософ згадує δαιμόν τῆς λύπης [демона смутку] Євагрія (див. *Praktikos*, PG. 40, 1223c): «Скука у древних христіанских писателей названа бесом уныния» (Сковорода Г. С. *Повне зібрання*

Загалом обидва цитовані уривки досить таки систематично теоретизують одне з вузлових місць діалогу, який ми досліджуємо, — переконання, що бісівський вплив зосереджений на розумовій сфері суб'єкта. Одначе, порівняно з «*Бранню Архистратига*», де психологізацію диявольського чину збагачено додатковою семантичною величиною «крадіжка», у діалогах періоду 1769–1774 рр. опрацювання «ментальних» аспектів Орігенової та Євагрієвої демонології обмежується до наголосу на центральному місці думки як джерела та кореня гріха і як визначального чинника результатів окремих індивідуальних *психоматій*. «Спокушання через думки» поміщене в багатий контекст образів війни, який узгоджується з семантичною орієнтацією Орігенового джерела, але не має ознак майбутнього зв'язку з алегоричним топосом крадіжки, який, як уже згадувалося, з'являється лише в діалозі, що є предметом нашого дослідження.

З другого боку, присутність у творах, написаних упродовж десятиліття, що передують часові написання «*Брани Архистратига*», принаймні одного з компонентів майбутнього алегоричного синтезу дозволяє припустити, що його переосмислення є внутрішнім процесом у творчості Сковороди, який на відстані часу «переосмислює» один з аспектів власної демонології, і в цьому на нього впливає читання творів патристики, які ми вже згадували.

Як підсумок, перед нами переробка у психологічному аспекті алегоричного прочитання Лк. 10,30: образ нападу бісів-розбійників на «шляху життя» доповнюється і збагачується образом «крадіжки помислів», який переймає, у семантичному плані, один зі структурних елементів первісної Орігенової екзегези³⁰.

Таким чином, виходячи з двох прикмет диявола, що досі розглядалися як роздільні — «крадіжка» і «спокушання через думки», Сковорода доходить до образу, який уміщає їх обидві у нове, автономне поняття — поняття «крадія добрих думок».

творів. Т. 1. С. 431; курсив мій. — М.-Г. Б.). Останній присутній також в листуванні, див.: Сковорода Г.С. *Повне зібрання творів*. Т. 2. С. 337 («δαίμονιον τῆς λύπης σοερίτ με σπυσιε»). «Демон смутку» з'являється також у «*Небесній Ліствиці*» Йоана Ліствичника (PG. 88, 789d).

³⁰ Взаємодія образу «життєвого шляху» з образом бісівського спокушання зустрічається досить часто після Орігена у коментарях до Євангелія від Луки. У главі XXXVI свого *Commentarius in Lucam* (PG. 129, 965c), «De eo qui inciderei in latrones», Євфимій Зігабен говорить про ὁδοστάτας δαίμονιον — «бісів, які ставлять пастки вздовж шляху» — з приводу самарянина, а навіть у такому не зовсім екзегетичному тексті, як *De octo spiritibus nequitiae* Ніла (PG. 79, 1161a), неявно використовується Орігенова екзегеза із закликом до вірного дбайливо берегти свої духовні скарби, якщо на шляху [ἐν ὁδῶ] — «шляху життя» — він нашттовхнеться на розбійників.

Диявольська машина

Ще один приклад процесу зрощення мозаїчних камінців «біскрадїй» і «спокушання через думки» представлено у продовженні уривка «*Брани Архистратига*», наведеного на початку цієї статті. Тут Скворода розглядає основні семантичні складові частини ще одного атрибуту диявольської сутності, підступу:

КОЗНЬ

«Ты же, о свете божій, Урииле! Изъясни нам, что значит то кознь?» Отвещал Уриил: «Кознь есть образ клеветы, по коему она растет и сеется. Она есть то же, что машина. Машина хитрствует в вещах, а дияволска кознь в мыслях. Птицелов и рыболов ловит сетями, а он кознями. Кознь есть ловкая машина, например, ков, пругло, капкан, западня, сеть, вентер, верша, еллин[ски] – строфа, сиречь увертка, вертушка и протчая. У архитектонов и ныне некая машина именуется латински *carper*, сиречь козел. Ныне ясно видно, что хитрость в татьбе, а кознь в клевете есть тожде³¹.

Як і в розглянутому вище випадку, характеристика диявольської підступності [кознь] у значенні «хитрощів у крадіжці» [хитрость в татьбе] і «*машини*, яка забирає думки» ґрунтується на злитті Лк. 10,30 з Ориґеновими та Єваґрієвими рефлексіями про інтелектуальну природу диявольського спокушання. Однак процес, який провадить до образу «крадіжки думок», досить складний і черпає силу, на мою думку, з переосмислення семантичного субстрату слова «кознь».

Кознь згадується лише в Еф. 6,11 як переклад грецького *μεθοδεία*, у виразі «*τὰς μεθοδείας του διαβόλου*» [*insidiae diaboli*, диявольські хитрощі]: «облецытеся во вся оружия Божия, яко возмощи вам стати противу кознем дияволским». Тут ідеться про *hapax legomenon* з Септуаґинти, який, однак, відображає вжиток, властивий для койне, де *μεθοδεία* означає «спритність, вправність», а воєнна метафора, що лежить в основі уривка з Павла, дозволяє передати його також як «махінації»³².

Схоже, Скворода усвідомлював *технічне* і *воєнне* підґрунтя цього терміну і вдало передав його через образ «машини»³³, наділений

³¹ Скворода Г.С. *Повне зібрання творів*. Т. 2. С. 75.

³² Про *μεθοδεία* див. відповідну статтю в: *Grande Lessico del Nuovo Testamento* / A cura di G. Kittel, G. Friedrich. Brescia, 1965. Т. 5. Р. 291–295.

³³ «Машина» з'являється також в позитивному значенні *machina mundi*; див.: Скворода Г. С. *Повне зібрання творів*. Т. 1. С. 174, 329, 414; Т. 2. С. 13, 15; про «машинистову хитрость» з приводу природи [блаженная натура] див.: Скворода Г. С. *Повне зібрання творів*. Т. 1. С. 146. У цьому контексті хитрость слід розуміти, на мою думку, як *τέχνη*.

ознакою крадіжки, яка також є властивістю диявола: «ясно видно, что хитрость в татьбе, а кознь в клевете есть тожде».

Взірцем, схоже, було грецьке μηχανή, μηχανημα і латинські еквіваленти *machina* та *machinamenta*, вжиті у значенні «підступність, хитрощі», крім значення «воєнна машина». У патристичній літературі *махінація* на шкоду вірного є прерогативою диявола: у «Практику» (PG. 40, 1273c) Євагрій пише, що диявол послуговується «всякими хитрощами» [*πασαν κινει μηχανην, omnem machinam movet*], щоб відірвати від молитви, а Йоан Дамаскин (PG. 96, 1282c) говорить про μηχανουργια [*machinatio*] диявола. Вираз «*diabolimachinamenta*» зустрічається в Августина (С. Iul. 2,1, Ep. 43,6) і в Лактанція, який визначає диявола як «*machinator omnium malorum*» [призвідника всіх лих] (*Divines institutiones*, VII, 24; PL. VI, 809a)³⁴.

Порівняно з початковим образом, сквородинська метафора вирізняється крайньою точністю номенклатури, показуючи довгий ланцюг іменників, що їх застосовував філософ, аби надати своїй *machina diaboli* форми та функції. Сім іменників, які з'являються в тексті — *ков, пруголо, капкан, западня, сеть, вентер, верша*, порівну розділені між семантичними полями полювання [*капкан, западня, пруголо*] та рибальства [*верша, вентер*], тоді як загальніше *сеть* варто вважати таким, що відноситься до обох цих полів. Загалом ідеться про знаряддя, придатні для того, аби стискати, огортати, стримувати, і їх можна об'єднати в межах символічної макрокатегорії «сіті» і «пастки»³⁵.

Септуагінта багата на метафоричний вжиток цих слів, причому мається на увазі, як і в нашому випадку, сильце птахолова або пастка мисливця. «Сіть» — у варіантах *сеть* і *пругло* — з'являється у Йов 18,9; Пс. 34,8; 54,7; 64,6; 65,11; 68, 23; 123, 7; 139, 5, де основним значенням є згуба і підступ. Приналежність сіті до диявольської сфери виразно видно в 1 Тм. 3, 7; 2 Тм. 2, 25, де з'являється образ «диявольської сети» [*παις του διαβολου*]³⁶.

Крім того, що Скворода надає цій *machina diaboli* ім'я, пов'язане з описом у Писанні диявольських діянь, він з такою ж точ-

³⁴ Див.: Chirat H. *Dictionnaire...* Vol. 3. P. 506.

³⁵ Натомість залишається з'ясувати, що мається на увазі під машиною, званою «*scaper* сиречь козел» (див. «У архитектонов и ныне некая машина именуется латински *scaper*»). «*Thesaurus latinae linguae*» (Leipzig, 1906–1996) наводить термін *capreulus* [козли], але не дає жодної інформації щодо вжитку слова *scaper* в архітектурі.

³⁶ Йдучи за біблійним взірцем, патристична література використовує сильце [*παις*] і сіть [*δικτυον*] як символи бісівських підступів (див. Ніл, PG. 79, 781b). У *Commentarium in Iosua*m (PG. 87, 1025a) Прокопій з Гази теж використовує образ мисливця [*θηρατης*], говорячи про гріх.

ністю окреслює її онтологічні межі, характеризуючи їх, як і у вище описаному випадку, в інтелектуальній площині: «Машина хитр-ствуєт в вещах, а діаволска кознь в *мыслях*».

Таким чином, сквородинська «сіть», механізована специфічним ключем прочитання цілого уступу, реструктурує у психологічному аспекті новозавітний образ «диявольських тенет» (див. 1 Тм. 3,7; 2 Тм. 2,25), які постають – згідно з Орігеновою моделлю, проаналізованою вище, – у своєму ускладненому *ментальному* варіанті.

Сила, якою обдаровано диявольську машину, має виключно привативний характер: вона може обмежувати і змінювати функції вільного розсуду людини, позбавляючи суб'єкта того етичного *провідника*, яким є думка, але не може впливати на сотворену Богом вселенну в позитивному сенсі.

Як це вже було в Орігенових міркуваннях, сквородинське Зло є *privatio boni*: як відсутність добра, воно не має автономного онтологічного існування [*αυτὸστάτων*], а належить до тих абстрактних понять, що існують не самі по собі, а лише у речах, чію форму вони утворюють³⁷. Звідси потреба, яка у певному розумінні є компенсаторною, вдаватися до крадіжки – крадіжки думок і волі – як останнього інструмента індивідуального самовизначення.

Втрата праведного шляху

Проілюструвавши першу семантичну реструктуризацію, що їй підлягає образ диявола «крадія», погляньмо тепер, якими є характеристики другого із зазначених нами семантичних розширень – мотиву «втрати праведного шляху»:

Мысль есть руководительница человеку и путь. Діавол, украв у человека добрую мысль, перекидает будто сеть и препону чрез добрый путь, а сим самым сводит и переводит его на путь зол. Вот почему еллински діаволос, сиречь переметчик, римски же *traductor*, сиречь сводник, или переводник, дано имя клеветнику³⁸.

У діалозі Сквороди наслідок зустрічі між бісом і людиною подвійний: грабунок на шкоду здатності виносити судження – він, як ми вже бачили, переймає з семантичного погляду структурний елемент Орігенової екзегези Лк. 10,30 – породжує перенесення [*traductio*] суб'єкта далеко від символічної осі, якою є праведний шлях. Як і крадіжка, це перенесення – що розуміється як зміщення

³⁷ Див.: Ушкалов Л., Марченко О. *Нариси...* С. 45; Сирцова О. *Філософська етимологія...* Про Орігена див.: Monaci Castagno A. *Origene: la cultura, il pensiero, le opere*. Roma, 2000. P. 257–258. Про поняття Зла див. також: *Dictionnaire critique de theologie*. / Ed. Y. I. Lacoste. Paris, 1998. P. 799.

³⁸ Скворода Г. С. *Повне зібрання творів*. Т. 2. С. 75.

в негативному напрямку етичної поведінки індивіда — є прикладом позбавлення, в якому проявляється найглибша сутність диявольської природи. З цього погляду чин переміщення у напрямку, який веде до зла [путь зол], вважається таким характерним для диявольської природи, що знаходить місце серед епітетів нечистого: «Вот почему еллински диаволос, сиречь переметчик, римски же traductor, сиречь сводник, или переводник, дано имя клеветнику».

Застосування терміна «traductor» [той, хто переводить на другий бік] як еквівалента, також етимологічного, для «діаволос/клеветник» пояснюється виключно внутрішніми щодо тексту Сквороди причинами і не має паралелей у біблійній та патристичній демонології. Разом із дієсловом traducere [вести з одного боку на другий], від якого воно походить, це слово набуває одного з основних значень дієслова διαβάλλω, «переводити на другий бік». «Переведення з одного боку на другий» — де ці два боки розуміються як роздвоєння шляхів, що лежать перед людиною, — без сумніву, відповідає бісівським вчинкам, описаним в цьому уступі, метою яких є завести людину на манівці. Однак в Біблії та в патристичній літературі διαβολος зазвичай виводиться з іншого значення διαβάλλω — «звинувачувати, зводити наклеп»³⁹. Ближчим до сквородинської етимології є натомість мислитель сефардійського походження Мойсей Маймонід, який пише: «Слід знати, що *satan* походить від дієслова *satah*, «відхилятися» [...]» («*Напутник заблудлих*», 3, 22).

Уживання *traducere* у переносному значенні «розтлівати, вводити у спокусу» засвідчене, натомість, лише у латинській середньовічній традиції (див. Іларій, Мат. 3,3: «*diabolus et ad traducendum artifex callidissimus*»)⁴⁰, хоча *traductio*, на відміну від того, що ми бачимо у тексті Сквороди, ніколи тут не вживається як еквівалент до διαβολή.

Найглибший семантичний субстрат сквородинської параetimології — διαβολος-traductor — найочевидніше впливає з мовної тканини трьох слов'янських слів *переметчик*, *сводник*, *переводник*,

³⁹ Див. Йоана Золотоустого *De diabolo tentatore* (PG. 49, 259): «*διαβολος γαρ ἀπὸ τοῦ διάβαλλειν εἶρηται*» [Diabolos namque, hoc est accusator, dictus est ab accusando].

⁴⁰ Див. уже цитоване: Скворода Г. С. *Повне зібрання творів*. Т. 2. С. 75: «Клевета. Еллински — діаволи, римски — traductio». Про *traducere* і *traductio* див.: Blaise A. *Dictionnaire latin des auteurs chrétiens*. Vrepols, 1967. P. 705. Варто також уточнити, що слова *traductor* нема в основних *Thesauri* латинської християнської лексики, а тому його можна вважати сквородинським *hapaх* (див.: *Corpus Christianorum. Thesaurus Patrum Latinorum*. Vrepols, 1993).

ужитих як еквіваленти грецько-латинської пари, де важливу роль відіграє повторення *зміщувальних* префіксів *c-* та *пере-*. Привативна дія, що її виконує диявол-*traductor*, є водночас позбавленням і *заміною*: позбавляючи суб'єкта розумової здатності, він переплутує моральні координати його вчинків і спричиняє етичне відхилення, яке ми назвали «втратою праведного шляху».

Сковородинська екзегеза обґрунтовується *a posteriori* також наступним уривком, де диявольський наклеп описаний як обернення символічних макрокатегорій «солодкого» і «гіркого»:

Вот почему еллински диаволос, сиречь переметчик, римски же traductor, сиречь сводник, или переводник, дано имя клеветнику; славянски же клеветать значит то же, что колотить, мешать горкое со сладким и вопреки. Сие бывает тогда, когда на место сладкаго поставляется горкое и вопреки⁴¹.

Тут, отже, бачимо подальше концептуальне уточнення диявольських діянь. Позбавлення на шкоду людині, здійснене через дії, які ми назвали «крадіжкою» та «перенесенням», поміщено у рамки ширшого рівня прочитання, ключ до якого полягає в оберненні або заміні аксіологічного порядку, який панує в житті і який тут коротко підсумований діалектичним зв'язком між «солодким» і «гірким». Як ми побачимо далі, цей зв'язок дозволить нам витлумачити диявольське позбавлення як «обернення» *ordo rerum et idearum*, що лежить в основі сотвореної Богом вселенної.

Заміна

Моральна потреба встановити взаємно однозначні стосунки — які не піддаються *замінам* — між суб'єктами і предикатами відчувається у творах Сковороди з особливою силою. В інших місцях корпусу діалогів⁴² вона виражається через християнізоване застосування епікурейської максими «все те, що корисне, легко здобути, а те, що некорисне, важко дістати», до чого додається заклик не обертати і не міняти місцями терміни цієї аксіоми⁴³.

В інших версіях цього вислову «некорисне» і «корисне» заміняються термінами «плоть» і «дух». У випадку «*Брани Архистратига*» символічні макрокатегорії «солодке» і «гірке» виконують роль ще інших варіантів «легкого» та «важкого», «плоті» та «духа» і відсилають до ширшого «принципу несуперечливості», який

⁴¹ Сковорода Г. С. *Повне зібрання творів*. Т. 2. С. 75.

⁴² Там само. С. 76, 87.

⁴³ «[...] дивным вкусом дышет сие слово Епикурово: «Благодарение блаженной натуре за то, что нужное сделал нетрудное, а трудное ненужным». Епикурів вислів, на який посилається Сковорода, міститься в *Ad Menoeseum* 130.

лежить в основі всіх етичних побудов Сковороди: «клеветать [...] мешать горкое со сладким и вопреки. Сіе бывает тогда, когда на место сладкаго поставляется горкое и вопреки».

Якщо подивитись на логічний зв'язок, що лежить в основі цього виразу, *заміна* цінностей, спричинена бісівськими діями, по суті, відповідає спробі «підробки», адже об'єкт *x* («гірке», лже-задоволення) подається як еквівалент об'єкта *y* («солодке», правдива радість), місце якого в ієрархічній піраміді він згодом займе. Ця рівність підтверджується другою приміткою до тексту, наведеного на початку цієї статті, де «брехня» — сама по собі «підробка» — подана як реальний синонім до «заміни», що лежить в основі диявольського наклепу: «Девятая божественная заповедь гремит: «Не лжесвидетельствуй». Сіе же есть тожде, еже: «Не клевети». Ужасная клевета — творить заповеди господни трудными и горкими»⁴⁴.

Зв'язок присутньої тотожності між «підробкою» і «диявольською крадіжкою», який в «*Брани Архистратига*» передається ототожненням «Клевета есть творить сладкое горким и вопреки; она есть тожде, что татьба», був окреслений Сковородою ще 1772 р., в діалозі «*Observatorium (Сіон)*». Порівняно з «*Бранню Архистратига*», цей діалог має складнішу форму, адже образ крадіжки тут долучається до образу диявольської *мімези* з 2 Кор. 11,14: «Не поминай мне обезьян и не дивись, что Сатана образ и имя светлого ангела на себе крадет»^{45, 46}. Переформулювання Павлович слів вносять лише деякі морфосинтаксичні зміни в структуру оригіналу, залишаючи лексичну тканину незмінною. Однак якщо св. Павло, схоже, зосереджений на мотивах маскування і камуфляжу, пов'язаних із «брехнею»⁴⁷, то Сковорода зображає диявольські діяння у плані «забирання» і «перенесення». Адже можна помітити, що у сквородинській парафразі «маскуватися» [преобразуется] замі-

⁴⁴ Сковорода Г. С. *Повне зібрання творів*. Т. 2. С. 75.

⁴⁵ Там само. Т. 1. С. 285.

⁴⁶ Див. 2 Кор. XI, 14: «И не дивно: сам бо Сатана преобразуется во ангела света». Щодо диявольської підробки як «крадіжки» божественної ідентичності див. Тертуліана: *De corona militis* VII, 8; *Adversus Marcionem* V, 17: «[diabolus] ita enim totum saeculum mendacio divinitatis implevit» [диявол наповнив світ своїм брехливим божеством] (PL. II, 481a).

⁴⁷ Щодо Сатани «батька лжі» див. Йо. 8,44 і вище.

⁴⁸ Про диявола-мавпу див. наступний уривок з латинського «*Фізіолога*»: (versio V, XXI): «similiter et simia habet figuram diaboli» [подібним чином мавпа теж створена на образ диявола]. У Сковороди слово *обезьяна* зустрічається також деінде у варіантах *божья обезьяна* і *пакостная обезьяна*, див.: Сковорода Г.С. *Повне зібрання творів*. Т. 2. С. 30, 70, 76.

нено на «красти» [на себе крадет], а до зміненої цитати додано слово «мавпа» [обезьяна]⁴⁸. Воно компенсує усунення *міметично-го* дієслова «маскуватися» і влучно підсумовує факт підробки лукавим божественного взірця: вдаючи ангела світла, Сатана робить солодким — *маскує* — те, що насправді є гірким, і здійснює заміну аксіологічного типу в межах ієрархічного порядку, на якому тримається вселенна.

У свою чергу «заміна» і «вдавання» тлумачаться через категорію *крадіжки*: це пов'язане як з логічним зв'язком між цими двома словами, про що вже була мова, так і з патристичним пов'язанням лукавого з цим поняттям, яке у семантичному плані накладає свій відбиток на цілий цей уривок з Павла⁴⁹.

* * *

Як видно із запропонованого аналізу, александрійський мотив диявола як «крадія» зазнає у Сковороди трьох різних семантичних переосмислень: перше сполучає алегоричну екзегезу Йо. 10,8 та Лк. 10,30 (Добрий Самарянин) з ідеєю, що походить від Орігена та Євагрія, про спокушання через помисли, даючи в підсумку теоретичне поняття, яке ми окреслили як «крадіжка добрих думок»; друге поміщає обставину диявольської крадіжки на тло ширшої метафори *зміщення* стосовно «праведного шляху»; третє сполучає Лк. 10,30 з 2 Кор. 11,14 і тлумачить крадіжку через подвійний концептуальний фільтр підробки божественних діянь та обернення порядку цінностей.

Ці три розширення значення слугують для того, щоб накреслити картину диявольських діянь — і сковородинської демонології — як підступу інтелектуального типу, котрий, якщо дозволити йому проникнути в розум і душу людини, загрожує підірвати глибинні структури вселенної, задумані Богом, обертаючи навспак її порядок. Це *привативна* сила, яка має здатність забирати і підробляти, але не має змоги впливати в позитивному — *творчому* — сенсі

⁴⁹ Якщо перейти до розгляду проблеми джерел, мотив диявольських діянь як *мімези* діянь божественних з особливою силою відчувається в Тертуліана. Можлива точка збігу зі сковородинською теорією диявольської підробки міститься у *De cultu feminarum* (V, 2-3), де латинський апологет порівнює діяльність диявола та здатність жінок підробляти своє обличчя фарбуванням; у цьому випадку найближчим відповідником у Писанні є теж 2 Кор. 11,14, але його сполучення з образом крадіжки відсутнє, а отже, це, схоже, є теоретичним здобутком самого Сковороди. Про диявола у Тертуліана як «підроблювача» і «розбещувача» [interpolator] див.: Fontaine J. *Sur un titre de Satan chez Tertullien: Diabolus interpolator* // Studi e materiali di storia delle religioni. 1967, vol. 38. P. 197–216.

на Божі дії. Як це вже було в міркуваннях Орігена і Августина, сковородинське Зло є *privatio boni*: як відсутність добра воно не має автономного онтологічного існування [hypostasis], а тому змушене вдаватися до крадіжки думок та ідентичності як до останнього інструменту індивідуального самовизначення.

Супроти численних проявів диявольського позбавлення людина має бути пильною, щоб не втратити себе саму і шлях, який веде до Бога, адже їх може захопити *longa manus* лукавого.

Наукова бібліотека
Національного університету
«Києво-Могилянська
академія»

2017/02