

Сергей І. Головащенко

НаУКМА Київ

Біблія та поетика тексту Г. Сковороди: погляд на „Жінку Лотову”

Підстави для вибору теми та визначення джерел. Звернення до теми, зазначеної у титулі статті, мало, окрім хрестоматійно відомих тверджень про вирішальне значення Біблії для становлення духовного та мисленнєвого світу Григорія Сковороди, ще кілька безпосередніх стимулів. По-перше – ознайомлення із замітками Д. Чижевського, у яких розглядалися “деякі окремі риси” сквородинівської “поетичної мови”, такі, як універсалізм та антитетичність, а також її стилеві особливості та випадки застосування певних образотворчих засобів (специфічно вибудованих та структурованих епітетів; застосування антитез; рим, базованих на кореневих повторях; асонансів та алітерацій; своєрідної мовної ритміки мислителя)¹. Пояснення цих особливостей мови та стилю Сковороди “зв’язком з поетичними традиціями бароко”, “характерністю для стилю релігійної та містичної літератури бароко”, вже у самого Чижевського поєднувалося з певним натяком на ширший культурний та літературний контекст: зазначені особливості сквородинівської поетики він вважав “характеристичною формою містичного думання: не лише часів бароко, а й старовини (виділено мною – Авт.) (...)”; а також: “(...) майже всі мотиви релігійної поезії Сковороди викликані традицією”².

По-друге, з численними вказуваннями на зв’язок сквородинівської системи мислення з біблійними джерелами сполучився мій власний невеличкий досвід впорядкування наукового та дидактичного матеріалу з біблієзнавства, зокрема з біблійної літературної критики, герменевтики та екзегетики³. Це дало змогу висловити гіпотетичне припущення про реальність підстав для зіставлення поетики творів Григорія Сковороди

¹ Див.: параграф “Сковорода – містичний поет” у: Дмитро Чижевський. Філософія Г. Сковороди // Україна: філософський спадок століть. Хроніка 2000. т. II. Київ, 2000, с. 461–472. (Друк. за: Чижевський Д.І. Філософія Г.С. Сковороди. Варшава, 1934).

² *Ibidem*, с. 466–467.

³ Див., напр.: Головащенко С.І. Біблієзнавство. Вступний курс: Навч. Посібник, К.: Либідь, 2001, с. 215–227; 265–277.

з жанрово-стильовими формами й системою художніх прийомів та образотворчих засобів, сформованих в лоні біблійної книжності.

Нарешті, звертаючись до головної сфери своїх теперішніх наукових інтересів – до досвіду прочитання, інтерпретації та викладання Святого Письма в києво-могилянській та київській духовно-академічній традиціях⁴, знайшов ще один натяк на споріднену тему в поодинокому дослідженні творчості Г. Сковороди саме з боку її можливих семітичних (власне, старозавітно-біблійного походження) джерел⁵, виконаному людиною, яка вийшла зі стін КДА.

Вибір же конкретного твору для аналізу серед розмаїття сквородинівських текстів, кожен з яких здатен бути своєрідно показовим у сенсі вкоріненості до Біблії як до духовного та ідейного першоджерела, визначився цікавим, як на “герменевтично” настановлений погляд, сполученням кількох рис. Так, жанрова подібність до відразу кількох різновидів біблійної книжності; сповненість типово біблійною символікою та образотворчими засобами; своєрідна стилістична будова, поетична ритмічність та звукова гармонія у цьому творі з’єдналися ще із свідомим авторським вказуванням на мету появи й існування самого тексту. Це дозволило, крім особливостей його поезики, розглянути ще й реалізовану у творі специфічну “екзегетичну програму” Григорія Сковороди як біблієста. Так об’єктом уваги стала *“Книжечка про читання Святого Письма, названа жінка Лотова”* в українському перекладі⁶, тим показовіша, що зазначені вище привабливі риси твору у перекладі таки-збереглися.

Далі на прикладі зазначеного твору буде представлена спроба розглянути літературно-художні прийоми та образотворчі засоби, застосовані Г.С. Сковородою, саме в контексті біблійної поезики та художньої форми; представити ймовірну кореляцію як важливий момент вибудови “символічного світу” мислителя; виявити засадничі настанови Сковороди як екзегета; розглянути проблему дослідження творчості філософа в Київській духовній академії як представника вітчизняної “позаакадемічної” філософської та екзегетичної традиції.

⁴ Див., напр.: Головащенко С.І. Київська духовно-академічна традиція ХІХ-початку ХХ ст. в історії вітчизняного біблієзнавства // Наукові записки НаУКМА. Т. 19. Філософія та релігієзнавство. К., Стилюс, 2001. с. 87–96; його ж. Святе Письмо в Україні (попирення та інтерпретація): києво-могилянська традиція в європейському контексті // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській Академії: європейський контекст. Київ, “КМ Академія”, 2002, с. 213–250.

⁵ Див.: Іваницький В.Ф. Єврейська мова у Г. С. Сковороди. К., 1928.

⁶ Див.: Григорій Сковорода. Книжечка про читання Святого Письма, названа жінка Лотова. У кн.: Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995, с. 368–392. Далі – Григорій Сковорода. Книжечка про читання Святого Письма...

Риторичні запитування, оклики, звернення є прийомом, що покликаний сприяти емоційному підсиленню тексту. Це добре видно на біблійних прикладах (Второз. 32:1; Іс. 1:2,10; Мт. 11:7–9; Рим. 6:1–3). Особливий статус цієї образотворчої форми в біблійній книжності визначений, очевидно, загальною персоналістичною установкою біблійної релігійності та її орієнтованістю на діалогічну форму побудови повідомлень. У Сковороди зустрічаємо використання цього прийому доволі часто, зокрема: “О, вічносте (...)”;⁷ “(...) Книжнику мій (...)”;⁸ “О читці мої, читці (...)”;⁹ “Де ж твоя пам’ять (...)”;¹⁰ “О жінка, жінка! Ти й горе й насолода моя (...)”;¹¹ “Скажіть мені, хто з вас чоловік, який боїться Господа? Хто?”¹²; “Заплач, о Єреміє, що зменшилося добрих слів (...) А ти веселіше заспівай, о Ісайє!”¹³; “Відступіть від мене (...) о перелюбники!”¹⁴; “Та, о Господи (...) Не зведеш нас довіку на твою гору (...)”¹⁵; “О Лоте! Паско наша!”¹⁶; “Прощавай, соляний стовпе! Прощавай паскудне й дурне лице (...)”;¹⁷ “Де тепер твоє, смерте, жало? (...)”;¹⁸ “О вічносте! Найсолодший і ненаситний сік (...)”¹⁹.

Конкретна реалізація такої діалогічної форми безпосередньо визначена, скоріш за усе, жанром сквородинівського твору, який, будучи зануреним в “епістолярну”²⁰ спадщину новозавітної доби та до профетичної літератури доби старозавітної, історично тяжіє до патристичної, реформаційної та барокової гомілетичних традицій з закладеною там контроверзою харизматичного профетизму та *ars oratoria* з їх різноманітними риторичними техніками.

Інвективи, як емоційно сповнені критично-полемічні висловлювання іронічного та сатиричного забарвлення, в Біблії вкладені найчастіше в уста пророків, євангельського Ісуса, апостолів і спрямовані проти ідолопоклоніння, богозневаги, зрадливості та інших негативних моральних якостей, наприклад, в Єр. 5:1; Ам. 4:4; Ос. 7:11; Йов. 12:1; Мт. 11:16–19;

⁷ Григорій Сковорода. Книжечка про читання Святого Письма..., с. 368.

⁸ *Ibidem*, с. 383.

⁹ *Ibidem*, с. 369.

¹⁰ *Ibidem*, с. 376.

¹¹ *Ibidem*, с. 377.

¹² *Ibidem*, с. 378.

¹³ *Ibidem*, с. 382.

¹⁴ *Ibidem*, с. 386.

¹⁵ *Ibidem*, с. 389.

¹⁶ *Ibidem*, с. 390.

¹⁷ Новозавітні апостольські послання – ἐπιστολὴ, ἐπιστολῆς (2 Сол. 2:15) – як “листи, послання”, а також “доручення”, “настановлення” – *Αἴτιμ.*

Лк. 6:42; 1 Кор. 4:8–10. У Сковороди інвективи здебільшого як раз і зодягнені у форму риторичних запитувань та звернень, інколи – виступають у вигляді ритуалізованих проклять, складаючи змістовний та емоційний фон, цілковито характерний саме для біблійного профетизму: “Безславний суддя, який не пам’ятає про тебе (...)”¹⁸; “(...) ти прив’язав її (пам’ять – Авт.) до прокляття землі (...)”¹⁹; “(...) відступіть від мене у полум’я (...) о, перелюбники! (...) Тікайте від мене, змії (...)”²⁰; “(...) прощай, соляний стовпе! (...) Прощай, паскудне й дурне лице (...) Залишайся німим, кумире! (...)”²¹.

При цьому сквородинівські інвективи, саме як і риторичні тропи, будучи часто поєднані з метафорами та синекдохами, спонукають нас перейти, нарешті, до більш потужних шарів біблійної тропіки, виявленої в оповіді мислителя. Передовсім маємо говорити далі про потужну метафоричність та алегоричність (причому саме біблійного кшталту) тексту Григорія Сковороди.

Метафоричність є однією з характерних літературно-художніх ознак біблійного тексту: предмет подається в образі іншого; на одне явище перенесені властивості іншого. Численні антропоморфні та натуроморфні образи також являють собою метафори (напр.: Бут. 49:27; Ам. 5:6; 1 Йоан. 1:5); про народ Ізраїлю говориться як про виноградник (Іс. 5); Єрусалим постає в образі жінки (Іс. 1:8); віруючі – як “сіль землі”, “світло світу” (Мт. 5:13–14). При цьому механізмом створення й застосування метафори є порівняння (напр.: Єз. 1:5; Еф. 5:28; Об. 4:3). Поступове розгортання порівнянь, їх структурне ускладнення та включення до системи повідомлень нормативного характеру та настановно-дидактичних тверджень, перетворює в біблійному тексті метафору на алегорію. Алегоризація постає як важливий складник символізації тексту Писання, що розгортається через призму застосування своєрідних жанрово-стильових особливостей та прочитується через застосування екзегетичних прийомів алегоричного, аналогічного, типологічного та акомодативного витлумачення.

У Сковороди текст сповнений *порівняннями, метафорами, метоніміями* (метафоричними “перейменуваннями”), які, прямуючи за основною ідеєю та метою твору, розгортаються у яскраві та промовисті *алегорії*. Так, вічність у мислителя це – “мати пам’яті”, “донька пам’яті”, “світло і пам’ять”²²; “святина і пам’ять – нерозлучні друзі”; “вічність є вогонь (...)”

¹⁸ Григорій Сковорода. Книжечка про читання Святого Письма..., с. 368.

¹⁹ *Ibidem*, с. 369.

²⁰ *Ibidem*, с. 382.

²¹ *Ibidem*, с. 390.

²² *Ibidem*, с. 368.

світ є дим вічності”²³; “ангел, апостол та істинний богослов є одне й те ж (...)”. Тут же метонімія: “Сонце є справжній Содом (...) Лотова жінка є сонце (...) Сонце – Содом, а він (Лот) Сигор (...)”²⁴. Символічний світ Біблії метонімічно визначений як “біблійне море”. “Божий берег” цього моря є “Доброї надії гавань (...), лоно або затока Авраама”²⁵. Яскравою видається метонімія “Ханаан-підліток”, що висловлює ставлення до духовно недозрілої людини, якій протиставляється чоловік, “який боїться Господа”²⁶; незріла душа “подібна до беззубого немовляти”²⁷. Сповнений же божественним началом дух – “володар тіла, господар дому”²⁸ тут простежується зв’язок з богословською ідеєю про тіло людини як “храм Божий”, “храм духовний”²⁹.

Застосовані Сковородою особливого роду *дієслівні порівняння*, що висловлюють експресію руху-перетворення, вводять нас до атмосфери старозавітної поезії: “(...) рухається й пишається, наче мавпа; відчуває, як кумир; мудрує, як ідол; намацує, як підземний кріт; обмацує як безокий; пишається, як безумний; змінюється, як місяць (...)”³⁰. У “духовної людини” – “(...) очі голубині, орлині крила, прудкість оленя (...) лєвова відвага (...) Тіло її діамант, смарагд, сапфір (...) голос її голос грому (...)”³¹. “Високі Вічного думки” – “(...) наче орли, що звисока злетіли (...)”; божественне начало “(...) у нашій же плоті, наче світлоносна іскра у кремінці, втаюючись (...) як лілія з ниви, як у безводній пустелі джерело, з’являється (...)”; духовні ж недуги та слабкості – “(...) сліпота й нежить (...)”³². Типово подібними до біблійних є зооморфні порівняння: перелюбники – “змії (...) пси (...) вепри (...) вуха гаспидові, ніздрі й ніс свинячі (...)”³³.

Окремо варто відзначити сковородинівську метафорику, пов’язану з відтворенням символічного образу самого Писання та його духовного сенсу. Для Сковороди Біблія – поводитир на духовному шляху, який “(...)

²³ *Ibidem*, с. 369.

²⁴ *Ibidem*, с. 370.

²⁵ *Ibidem*, с. 375.

²⁶ *Ibidem*, с. 377.

²⁷ *Ibidem*, с. 379.

²⁸ *Ibidem*, с. 388.

²⁹ Пов’язана з традицією антиохійського богослов’я доби Вселенських соборів, ця ідея стала однією з засад несторіанства, а також була популярною серед опозиційних до офіційної церкви народних релігійних рухів, зокрема т.зв. “духовного християнства” (“духоборства”) – *Авт.*

³⁰ Григорій Сковорода. Книжечка про читання Святого Письма..., с. 379.

³¹ *Ibidem*, с. 380.

³² *Ibidem*, с. 381.

³³ *Ibidem*, с. 382.

веде у нагірні країни та чистий край (...) й виводить до вічного (...); “(...) Біблія є паска, прохід, перехід, вихід”³⁴; “(...) непорушна твердь вічності (...)”³⁵; “(...) Біблія – думки Божі (...)”³⁶. Вона – “справжня ліщина (...)”; кожне слово в ній – “горіх”; будучи “зі смаком розкушений”, виточує “численні добрі соки (...)” Проте Слово Боже не можна “непристойно й безмірно жертви” та “пхатися з ним у сільничку”. Бо ж “(...) Учений (...) “жере”; мудрий “мало їсть зі смаком (...)” Ученість є “обжерливість”, а “мудрість і смак одне й те ж”³⁷.

Одним з різновидів метонімії в біблійному тексті є *синеكدоха*, коли частина позначає ціле, або одна множину та навпаки – як, наприклад, у Второз. 32:14–42; Суд. 12:7; Лк. 2:1; Ів. 3:16; Дії 27:37; Рим. 1:25; 2:10. Оповідь Сковороди теж містить промовистий приклад, поданий в антитетичній формі: “(...) здоровий і чистий смак задовольняється малим, а засмічене горло без міри і без смаку жере (...)”³⁸.

Персоніфікація також є ще одним потужним засобом підвищення експресивності в біблійному тексті, наприклад, в: Чис. 16:32; Пс. 113:3–4; Плач. 1:1–2; Мт. 6:34, 23:37. Така функціональність персоніфікації своєю онтологічною підставою в біблійній традиції має, очевидно, персоналістично-теїстичну орієнтованість адоративних вербальних формул. Відповідна ж літературна форма визначена, швидше за все, діалогічною спрямованістю біблійного тексту як принципово відкритого акту-процесу співпраці-співтворення людини та Бога. Цю традицію цілковито успадкував Сковорода у своїй творчості. Різні форми уособлення в творі Григорія Сковороди часто пов’язані з риторичними окликами та метафорикою: “О, вічносте! (...) Мати твоя пам’ять, а ти її мати!”³⁹; “святиня і пам’ять – нерозлучні друзі (...)”⁴⁰; “Прощавай, соляний стовпе (...) Залишайся німим, кумире (...)”⁴¹.

³⁴ *Ibidem*, с. 382–383. Ймовірно тут є перекладання та семантичне витлумачення євр. йських дієслів *פָּסַח* <у-пасах> – “перейде, обмине” (III(е)мот, 12:23), *פָּסַחְתִּי* <у-пасахті> “перейду, обмину” (III(е)мот, 12:13), від яких і походить поняття *פָּסַח* <песах> – “перехід, проходження, обминання” (III(е)мот, 12:11), у християнстві – “паска” – *Ает*.

³⁵ *Ibidem*, с. 386.

³⁶ *Ibidem*, с. 388. Тут ця метафора видається похідною від: “Біблія – Слово Боже” – *Ает*.

³⁷ *Ibidem*, с. 390–391.

³⁸ *Ibidem*, с. 372–373.

³⁹ *Ibidem*, с. 368.

⁴⁰ *Ibidem*, с. 389.

⁴¹ *Ibidem*, с. 390.

Стилістична симетрія, або смисловий паралелізм в творі Сковороди. Специфічно симетричне розташування смислових фраз: синонімічне, антитетичне, синтетичне, ступеневе, або комбіноване, в якому і полягає суть т.зв. стилістичної симетрії, або смислового паралелізму, є одним з найпотужніших смисло- та образотворчих засобів біблійної поетики, властивим взагалі для семітичної літератури. Саме стилістична симетрія тут є, на відміну від поезії європейської (побудованої на певному складовому розмірі вірша, на чередуванні тонів та наголосів), основною ознакою поетичного ритму. Будучи перекладеною-“переведеною” до грецького тексту Септуагінти, стилістична симетрія залишилася ознакою й подальших перекладів, зокрема церковнослов’янського.

У віршах Біблії у тих випадках, коли друга строфа вірша іншими словами повторює зміст першої, виявлена синонімічна симетрія, наприклад:

*“Не за нашими прогріхами Він поводитьсь з нами,
І відплачує нам не за провинами нашими.”* (Пс. 103:10)

У Сковороди читаємо⁴²:

*“Безславний суддя, який не пам’ятає про тебе!
безпам’ятний богослов, який забув про тебе!”*⁴³

*“Бо ж усе твоє і кожна твоя дурниця (хаос) стирчить під твоїм носом.
Весь твій мотлох, увесь бовван твій, світ цей лежить перед твоїми
очима(...)”*

*“Бачиш дим? Згадай вогонь!
Бачиш світ цей? Згадай вічність!”*⁴⁴

“Відступіть від мене (...) о перелюбники!”

*“Тікайте від мене, змії, що пожирають землю(...)”*⁴⁵

“Хто їсть тебе, ще захочуть;

*Хто п’є тебе, ще спрагнуть (...)”*⁴⁶

“Справжній смак при здоров’ї,

*А пряма мудрість при користі (...)”*⁴⁷

⁴² Тут і далі при аналізі стилістичної симетрії фрагменти тексту Сковороди розміщені у більш звичному для нашого ока “просторі” віршованого слова, як це іноді робиться в деяких виданнях Біблії, щоб “наочно” продемонструвати поетичність певних її місць (напр., Псалів). Таке розміщення відсутнє у виданні, звідки взятий переклад сквородинівського твору, проте я у своїй спробі, здається, не помилився – *Авт.*

⁴³ Григорій Сковорода. Книжечка про читання Святого Письма..., с. 368.

⁴⁴ *Ibidem*, с. 369.

⁴⁵ *Ibidem*, с. 382.

⁴⁶ *Ibidem*, с. 390.

⁴⁷ *Ibidem*, с. 391.

У випадках біблійної антитетичної симетрії друга строфа контрастує з першою:

*“Позичає безбожний – і не віддає,
А праведний милість висвідчує та роздає.”* (Пс. 37:21)

У Сковороди:

*“(...) здоровий і чистий смак задовольняється малим,
а засмічене горло без міри і без смаку жере (...)”*

*“(...) хворий турбує різних тварин,
а здоровий однією їжею ситий (...)”*⁴⁸

*“На нашому березі колоски порожні, а корови худі,
на другому ж боці моря і колоски добрі, і телиці добірні (...)”*⁴⁹

А також – сполучене з риторичним зверненням:

“Заплач, о Єремїє, що зменшилося добрих днів!

*А ти веселіше заспівай, о Ісайє!”*⁵⁰

*“У гірній республіці усе нове: нові люди, нові створіння, нове творення –
не так, як у нас під сонцем, усе мотлох мотлохом і суета сует(...)”*⁵¹

*“Тлінний кумир обмежений, закритий тіснявою,
духовна ж людина вільна (...)”*

*“(...) ми з Ісавом на содомському полі забавлялися полюванням,
не на горах з Яковом.”*⁵²

*“(...) щоб не пожерло (...) худе содомське стерво чисту й вибрану таємницю і
діву премудрості божої,*

*а замість того мертва життям і смердюча содомська їжа хай буде
пожертв славою нетлінною, силою воскресіння (...)”*

“(...) не зі сторони він приходить, і не із плотських вив'язується сітей (...)

*але у нашій же плоті (...) з'являється (...)”*⁵³

“(...) облиш цей гній і полову дурним і шмаркатим дівам.

*А сам їж з Єзекіїлем запашину проскурку й ситну манну священної паски божої
(...)”*⁵⁴

“Учений дуже багато жере.

Мудрий мало їсть зі смаком (...)”

*“(...) зажерливість породжує хворобу –
пожива ж міру зміцнює (...)”*⁵⁵

⁴⁸ Ibidem, с. 372–373.

⁴⁹ Ibidem, с. 375.

⁵⁰ Ibidem, с. 378.

⁵¹ Ibidem, с. 379.

⁵² Ibidem, с. 380.

⁵³ Ibidem, с. 384.

⁵⁴ Ibidem, с. 384.

⁵⁵ Ibidem, с. 391.

Синтетична та ступенева симетрія в біблійних текстах репрезентують таку форму вірша, коли друга строфа розвиває або завершує ідею першої, наприклад:

*“Господь дивиться з неба на людських синів,
щоб побачити, чи є там розумний” (Пс. 14:2)*

У Сковороди ж знаходимо:

*“(...) Якщо рада добра,
то й плоди добрі (...)”⁵⁶*

*“(...) Бо якщо дві людини, земна й небесна, у тій же людині,
то два начала: одне зміїне, або плотське, друге божє (...)”⁵⁷*

*“(...) Все те ангел, що служить Богові,
все те служить, що хвалить,
все те хвалить, що для нього зібране, зроблене й посвячене (...)”⁵⁸*

*“(...) Не лише все під сонцем, а й саме сонце є мотлох і суета (...)”
Поки ти у світі, доти ти у суеті (...)”⁵⁹*

*“(...) Біблія – це думки Божі, це вічне серце,
а серце вічне є й людина вічна (...)”⁶⁰*

Нарешті, дуже поширеним у мислителя є сполучення різних видів стилістичної симетрії (синонімічної з антитетичною, синонімічної з синтетичною, синтетичної та ступеневої з антитетичною):

*“святиню віра бачить,
надія сподівається (на неї),
любов серцем обіймає,
а пам'ять пам'ятає(...)”*

*“(...) дурний ловець на слід дивиться, олень не спадає на пам'ять,
а слід провадить до оленя.*

*Глупий книжник на боввана глядить, вічність на пам'ять не спадає.
А шляхи до неї ведуть (...)”⁶¹*

*“На нашому березі колоски порожні, а корови худі,
на другому ж боці моря і колоски добрі, і телиці добірні.*

*Наш берег і бідний, і голодний,
заморський же є Доброї Надії гавань (...)”⁶²*

*“Щоб із твоєї купи гною блиснув алмаз,
а від піщаної твоєї гори викотився отой наріжний камінь.*

⁵⁶ Ibidem, с. 370.

⁵⁷ Ibidem, с. 371.

⁵⁸ Ibidem, с. 385.

⁵⁹ Ibidem, с. 386.

⁶⁰ Ibidem, с. 388.

⁶¹ Ibidem, с. 369.

⁶² Ibidem, с. 375.

*Щоб болото й грязь твого трупа проростили стебла трави,
які випускають стебла за родом божественним.*

Щоб польові й дібровні лілії й запашині куці виникли із землі й понад землею твоєю.

Хай твої мертві кістки проростуть як трава,

Хай підніметься тінь тільця твого

І постане твоя вічність в роди родів (...)»⁶³

“(...) Усе те поганство, що клятва

все клятва, що плоть,

все те плоть, що тінь, знамення, образ або межа (...)”

“(...) Покинь мертве,

їж живе,

оскверняй скверне,

а святи святе.»⁶⁴

“(...) А як чисте й світле (...) серце є істинний Бог,

так стихійне й з попелу є нечистий дух (...)”

“(...) Вічний вічного любить.

Дух духа знає (...)

Дух чистий написав Біблію,

Не інший, а той же дух (...)

І серце чисте розв'яже її (...)”

“(...) Та Лот не має милосердя до їх⁶⁵ голодного серця (...),

не хоче наситити душу марну й душу їх жадібну,

а бенкетує й пригощає любов рідню своїх ангелів,

гостей, породжених з Вишнього,

і божих людей, що прийшли з гори (...)»⁶⁶

“Відчувається плоть,

а пам'ятається дух.

Відчувається прах,

а вічність віриться.

Рука обмацує камінь,

а серце наше пам'яттю вічного відчуває смирну нетління (...)”

“(...) Труп наш сидить і спочиває,

а серце наше йде. Переходить

від трупа до Бога,

від безумного до премудрого (...)

Серце перелітає

⁶³ *Ibidem*, с. 378–379.

⁶⁴ *Ibidem*, с. 385.

⁶⁵ Біблійних содомлян – Авт.

⁶⁶ Григорій Сковорода. Книжечка про читання Святого Письма..., с. 388.

*від пітьми до світла,
із глупоти в розум”⁶⁷.*

*“(...) Хто віддає душу свою й розмірковує у законі Вишнього,
премудрості всіх стародавніх стягне
й у пророцтвах навчатиметься (...)
дотримається розповідей знатних мужів
і ввійде у загадки притч.
Знайде таємниці притч.
І спожие у загадках притч”⁶⁸.*

*“(...) справжній смак при здоров'ї,
а пряма мудрість при користі.
Немає нічого кращого над справжню користь,
І немає кращої користі над користь душевну.
Душевна користь – це ліки, пожива і здоров'я суцього.
Здоров'я ж – веселоці (...)”*

*“(...) Здоров'я відрізняється від обжерливості –
мудрість від вченості.
Зажерливість породжує хворобу –
Пожива міру зміцнює.
Не читай – бо помножуєш вади!
Читай – щоб заколоти вади!
Якщо ж любиш неправду,
То ненавидиш свою душу (...)”*

*“(...) марнотратник, баламут гонить порожнечу,
а господар – корисне.*

*Симон-волхв тут шукає золота,
А книжник – Духа Святого (...)”*

“Божя любов – основа й вінець усього.

*Починається гірким хрестом,
закінчується Христом, котрий є мир. Любов і правда наша (...)”⁶⁹*

Як бачимо, текст Сковороди не лише просякнутий біблійною поезією через пряме й непряме цитування, коли біблійні вірші, вплітаючись до оповіді мислителя, створюють з нею єдине пульсуюче тіло: показовими тут є сторінки, де біблійні цитати є ритмічними, стилістичними та смисловими центрами цілих абзаців сквородинівського тексту⁷⁰. Але й власні промовляння філософа також успадковують біблійну ритміку, смислову та

⁶⁷ *Ibidem*, с. 389.

⁶⁸ *Ibidem*, с. 390.

⁶⁹ *Ibidem*, с. 391.

⁷⁰ Див., напр.: с. 376–392.

образну впорядкованість. Тож не випадковою є надзвичайна насиченість такими прикладами, їх величезна “щільність” у тексті, де, не підпадаючи під звичні нам критерії “поетичності”, промови Сковороди перетворені на поезію справді біблійного масштабу – масштабу старозавітних пророків і псалмоспівців, новозавітних апостолів та євангелістів.

Ампліфікація. Специфічні “дієслівні” конструкції у сквородинівському тексті. Ампліфікація як повторення слів та конструкцій задля посилення думки (напр.: Іс. 2:11–16) в біблійному тексті є потужним засобом виявлення експресії; через сполучення із специфічними граматичними формами та синтаксичними конструкціями вона відображає напруженість процесу становлення та розгортання потенцій створеного Богом світу, а також підсилює зображення драматизму людського самовизначення у цьому процесі – як участі в “Божественному домобудівництві”, як співучасті–“співтворіння”, виявленої в координатах вибору духовних пріоритетів, в обставинах морального діяння тощо. Текст Григорія Сковороди, зберігаючи спорідненість з духовними координатами, заданими Писанням, органічно сприймає і означений образотворчий засіб. Ампліфікація тут найчастіше вживана в кількох стилістичних формах.

Насамперед це інвективи:

“(...) зуби ваші Агарині, очі Ліїні, вуха гаспидові, ніздрі й ніс свинячі й погані, що не можуть почути духу божого

ні в райських квітах,

ні в святая святих,

ні у стовпі хмарному,

ні у стовпі соляному,

ні у піраміді ліванській (...)”⁷¹

Подібно як до інвектив, ампліфікація застосована взагалі до риторичних звернень:

“Навіщо нам родовід історичний? Яка користь?

Навіщо місцезнаходження тлінного раю? Яку душі нашій користь принесе форма й міра ковчегова?

Навіщо плотське зіцлення?

Навіщо воскресіння тлінне, що знову у тлінь обертається? (...)”⁷²

Це також різні конструкції стилістичної симетрії:

⁷¹ *Ibidem*, с. 382.

⁷² *Ibidem*, с. 392.

*“Все те ангел, що служить Богові,
все те служить, що хвалить,
все те хвалить, що для нього зібране, зроблене й посвячене”⁷³*
*“(…) відкриває нам друге,
чисте,
нетлінне,
рятівне,
наступне за отрутою,
захребетне,
останнє,
вічне,
боже,
щоб ми судили, дивлячись не на обличчя,
а випробовували закриті завісою і зачинене дверима
і щоб коли щось смертельне вип’є,
не пошкодилося вірне серце наше”⁷⁴.*

Нарешті, це специфічно біблійні (семітичні за походженням), “дієслівні конструкції” та “конструкції порівняння”:

“(…) Створення людини – це друге народження. Воно буває не тоді, коли содомська людина з плоті і крові, і начебто з болота й грязі горщик здіймається, змінюється, утворюється, виробляється, стоїть, ходить, сидить, махає, очі, вуха, ніздрі має, рухається й пишається, наче мавпа; жартує і багато говорить, як кумир; мудрує, як ідол; намагає, як підземний кріт; обмацує, як безокий; пишається, як безумний; змінюється, як місяць; непокоїться, як сатана; павучиться, як павутиння; голодна, як пес; жадібна, як водяна хвороба; лукава, як змії; ласкава, як крокодил; постійна, як море; вірна, як вітер; надійна, як лід; розсипається, як порошок; зника, як сон (...)”⁷⁵.

Вживання цих конструкцій Сковородою, очевидно, відбиває суттєві риси засвоєної ним біблійної літературно-художньої форми. Остання, на відміну, скажімо, від давньої грецької літератури, вирізняється переважанням динаміки дії над пластикою предметної форми та етичного моменту (“проблеми діяння та вчинку”) над естетичним (“проблемою перебування у певному локусі світу-простору та сприйняття його через органи відчуттів”) ⁷⁶. Звідси динамізм оповіді, вибудований великою мірою

⁷³ *Ibidem*, с. 385.

⁷⁴ *Ibidem*, с. 390.

⁷⁵ *Ibidem*, с. 379.

⁷⁶ Велими показовим з цієї точки зору, хоча й доволі одіозним з точки зору герменевтичної, є базоване на алегоріях Філона Александрійського витлумачення подорожі-переселення-“виходу” прабатька давніх євреїв (Бут. 11:31–17:21): Аврам з Уру Халдейськ

на дієслівних конструкціях, застосування яких особливо в єврейському тексті Біблії стало способом експресії динаміки світу як Божого діяння та людської відповіді-“вчинку” на нього. Звідси, з одного боку, величезна емоційність – на першому плані є не тілесні “стани”, а “рухи душі”⁷⁷, та, з іншого, “динамічна прагматичність”, аж до певної “технологічності”: опис якостей – не через ад’єктив, а через спосіб їх здійснення, творення, “роблення”⁷⁸, або знову-таки експресивні, динамічні порівняння з “живими”, “діючими” носіями цих якостей – коли означена якість оформлюється як визначення через застосування метонімії-синекдохи (що і бачимо в наведеному щойно фрагменті сквородинівського тексту). До того ж додається іронія, базована на сміливому застосуванні антитез, як у наведеному щойно фрагменті: “ласкава, як крокодил; постійна, як море; вірна, як вітер; надійна, як лід (...)”.

Гebraїзми лексичні та граматичні. Засобом художньої експресії, успадкованим Сквородою від оригінальної біблійної книжності, також можна вважати застосування гебраїзмів. Серед них, зокрема у розглядуваному творі, відзначимо використання конструкцій з подвоєними однокорінними словами; часто ці конструкції створені через застосування інверсії до біблійних зразків-прообразів. Наприклад: “пам’ять пам’ятає”⁷⁹; “мотлох мотлохом”; “суєта суєт”⁸⁰; “мертва життям”⁸¹. Останнє – антитеза, що базується на інверсному використанні гебраїзмів типу “живий життям”, “смертю помреш”, де подвійне вживання коренів слугує посиленню смислу: “(...) оскверняй скверне, а святі святе (...)”⁸²; “(...) пам’ятаємо пам’яттю (...)”⁸³. Серед сквородинівських гебраїзмів, що

го, що символізував чуттєвість, рухається через Харан (пов’язують з євр. חָרָן <хор> – “дірка”), символ обмеженого сприйняття через “дірки”, тобто органи відчуттів; вийшовши з Харану, тобто подолавши обмеженість чуттєвості, діставшись заповіданої Богом землі та уклавши з Ним заповіт, Аврам стає Авраамом і набуває спекулятивної мудрості, символом якої є оновлене ім’я його дружини (Сарра замість Сара) – *Ает*.

⁷⁷ Бо ж “емоція” і є таким “рухом душі”: *e-motio* від лат. *e(ex)* – “з причини, внаслідок, на підставі” та *motus* – “рух” (в т.ч. і “душевний порух”) – *Ает*.

⁷⁸ Див.: рефрен “(...) і зробив (щось і якимось чином)” у типовому біблійному описі інтер’єру (напр.: 2 Хр. 3,4). І тут знову не випадково – зазначена вже вище ампліфікація – *Ает*.

⁷⁹ Григорій Скворода. Книжечка про читання Святого Письма..., с. 369.

⁸⁰ *Ibidem*, с. 379.

⁸¹ *Ibidem*, с. 381.

⁸² *Ibidem*, с. 385.

⁸³ *Ibidem*, с. 389. Типовою формою подвійного посиленого вживання є לָמַד לָמַד <мот тамут> (Б(е)решіт 2:17; Йєхезкель 3:18, 33:8,14) масоретського тексту. Свого часу було збежежене єврейськими книжниками-перекладачами у грецькому тексті Септуагінти: $\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omega \theta\alpha\nu\alpha\tau\acute{\iota}\sigma\theta\epsilon$ (ГЕНΕΣΙΣ 2:17), $\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omega \theta\alpha\nu\alpha\tau\eta$ (ΣΟΦΙΑ ΣΙΡΑΧ 14:17), $\theta\alpha\nu\acute{\alpha}\tau\omega \theta\alpha\nu\alpha\tau\omega\theta\eta\sigma\eta$ (ΙΕΖΕΚΗΛ 3:18) – *Ает*.

мають біблійне походження, бачимо також у аналізованому тексті: “на шляху (дорозі) грішних не стій”⁸⁴. Це можна вважати біблійною цитатою, що своїм прообразом має, наприклад, макаризм у Пс. 1:1. Згадаємо тут також приклади алітерації та рим, наведені у Д. Чижевського, в т.ч. рими, яка базується на повторенні слова або його частини, тобто включає також і алітерацію і, що важливо, базується саме на ній, а не на розмірі та інших характеристиках складів⁸⁵.

Застосування Сковородою жанрових форм, властивих біблійній книжності. В розглядуваному творі спостерігаємо застосування принаймні кількох жанрових форм, властивих біблійній книжності. Це, зокрема, *доксології* (славослов'я), звернені до Бога, *макаризми* (благословення) на адресу праведників та *прокляття*, звернені до грішників. Витоково вони були адоративними формулами ритуального характеру, як такі увійшли і власне до біблійного тексту, але у численних компілятивних жанрах навколобіблійної книжності набули алегоричного, морально-настановчого значення, ставши переважно фігурами риторичними. Це й підтверджується вживанням цих форм Сковородою: “Безславний суддя, який не пам'ятає (...)”⁸⁶; “Щасливий, кому вдалося (...)”⁸⁷; “О жінка, жінка! Ти й горе, і насолода моя (...)”⁸⁸; “Щоб із твоєї купи гною блиснув алмаз (...). Хай твої мертві кістки проростуть, як трава (...)”⁸⁹; “(...) мертва життям і смердюча содомська їжа хай буде пожерта славою нетлінною (...)”⁹⁰; “О читці мої, читці! Хай дасть вам Бог (...)”⁹¹; “(...) Та, о Господи! Не зведеш нас довіку на твою гору нашою силою й мудруванням, хіба твоєю єдиною (...)”⁹²; “(...) О Лоте! Паско наша! (...) о світло невичірне, що засяло над безоднею сердець наших (...)”⁹³; “(...) Прощавай, соляний стовпе! (...) паскудне й дурне лице! (...)перелюбнику душі і тіла

⁸⁴ *Ibidem*, с. 382.

⁸⁵ Див.: Дмитро Чижевський. Філософія Г. Сковороди //Україна: філософський спадок століть. Хроніка 2000. т. II. Київ, 2000, с. 464–465.

⁸⁶ Григорій Сковорода. Книжечка про читання Святого Письма..., с. 368.

⁸⁷ *Ibidem*, с. 372.

⁸⁸ *Ibidem*, с. 375.

⁸⁹ *Ibidem*, с. 378–379.

⁹⁰ *Ibidem*, с. 381.

⁹¹ *Ibidem*, с. 383.

⁹² *Ibidem*, с. 386.

⁹³ *Ibidem*, с. 389.

вбивце! Залишайся німим, кумире!"; "(...) О вічності! Найсолодший і не-наситний сік! (...)"⁹⁴.

Наступний жанр – це *загадки*, вибудовані на метафорах та алегоріях. У Сковороди це, з одного боку, запитування, які розгортають тему його власних розмірковувань, як наприклад: "Скажи мені, хто і що гніздиться у пам'яті твоєї? Яка промова і яка наречена живе й формується у твоєму дзеркалі? (...) Що ж це полонить і веселить твоєю й Всесвіту царицю?"⁹⁵. З іншого боку, мислитель рішуче вводить у тіло власної оповіді десятки біблійних висловів, призначених для розгадування, створюючи своєрідне герменевтичне напруження, плідне з точки зору осягнення за допомогою Писання духовного сенсу цілого світу: "хто розв'яже хоч один зв'язок, у тому засяє ізраїльське око (...)"⁹⁶.

Використання порівнянь, метафор, метонімії, синекдох, загадок, розгортання їх у часом складні алегорії є у Сковороди системою засобів, через які він також відтворює літературний жанр *притчі*, надзвичайно піднесений однаково старозавітною й новозавітною традицією. Притчова форма реалізується у філософа через постійне завершування-роз'яснення метафор та алегоричних побудов – коли на запитування завжди подається настановна відповідь, яка унебезпечує слухача чи читача від свавільних тлумачень та настановляє його у практиці духовного пошуку. Прикладами такого підходу можуть бути роз'яснення: "(...) Яку царицю? Пам'ять (кажу) твою (...)"⁹⁷; "(...) Бачиш дим? Згадай вогонь. Бачиш світ цей? Згадай вічність. Що таке світ? Дим вічності (...) Вічність є вогонь, який усе поїдає (...)"⁹⁸. Також це розгорнуті роз'яснення алегоричного значення персонажів та образів історії (Бут. 19:15–26) про вихід Лота та його жінки з Содому⁹⁹, пояснення сенсу символічної формули про друге народження¹⁰⁰, де можна побачити коментований парафраз на Ів. 3:1–21; а також роз'яснення метафоричного порівняння Біблії з плідною ліщиною, що породжує поживні "горіхи мудрості", які виточують "численні добрі соки"¹⁰¹.

⁹⁴ *Ibidem*, с. 390.

⁹⁵ *Ibidem*, с. 368.

⁹⁶ див.: *ibidem*, с. 373–374.

⁹⁷ *Ibidem*, с. 368.

⁹⁸ *Ibidem*, с. 369.

⁹⁹ див.: *ibidem*, с. 374–390.

¹⁰⁰ *Ibidem*, с. 379.

¹⁰¹ *Ibidem*, с. 390–391. Промовистою є аналогія цього сквородинівського образу з біблійним мотивом поїдання майбутнім пророком священної книжки як засіб засвоєння її мудрості та отримання дару пророкування (Сз. 3:1–3; Ів. 10:9–11); аналогічними були акти ритуального "пиття написаних літер" – змивання написаного тексту вином і пиття розчину чорнил у вині як символ повного, завершеного володіння грамотою, що практикувалися в елліні

Про “екзегетичну програму” твору Сковороди. Алгоритизація, застосування численних літературно-художніх засобів збереження, трансляції та прочитання-актуалізації “фігурального”-символічного змісту біблійних текстів органічно продовжувалися у своєрідних екзегетичних настановах, уміщених (часто також в алегоричній формі) в сквородинівському тексті. Авторські вказування, які фактично розгортають програму символічно-алегоричної екзегези тексту Писання, пошуку в ньому невидимого, прихованого, але реального і до того ж конче важливого для духовного зростання людини смислу.

Так, в інвективах на адресу “книжника, що спить на Біблії”¹⁰², “тупого книжника, який на боввана глядить”¹⁰³, виразно відчувається мотив несприйняття бібліолатрії, на яку часто перетворювалося буквалістське прочитання й витлумачення Писання¹⁰⁴. Вказування на необхідність бачити у біблійних оповіданнях символічний зміст як на запоруку віднайдення універсальних принципів духовного життя та моральної поведінки, які роблять повідомлення Писання актуальними у кожную добу, реалізується у Сковороди через заклик “пам’ятати про вічність”¹⁰⁵, шукати у світі “боже начало”¹⁰⁶, пам’ятати про “інший”, “невидимий”, але “багатий” берег “біблійного моря”¹⁰⁷; шукати “божественне й невидиме під виглядом зовнішності тіло”¹⁰⁸.

Розгортання суцільної алегорії з рефреном “Згадуйте жінку Лотову!”¹⁰⁹ є закликом Сковороди пам’ятати про обмеженість та оманливість претензій розуму та почуттів, що спрямовані на зовнішній, матеріальний світ – і про необхідність досягати таємниці світу невидимого. Це досягання уможливило духовне звільнення: “Тлінний кумир обмежений, закритий тіснявою. Духовна ж людина вільна”¹¹⁰. Говорячи про Біблію як про духовного

стичну добу. Акт священного поїдання-пізнання (як “прийняття усередину, засвоєння”) пов’язаний із стародавніми містеріями-жертвоприношеннями – *Асм.*

¹⁰² *Ibidem*, с. 368.

¹⁰³ *Ibidem*, с. 369.

¹⁰⁴ Очевидно, цей мотив у європейському християнському світі був актуалізований мі конфесійною полемікою навколо шляхів прочитання й тлумачення Біблії, інспірованою Реформацією та Контрреформацією і продовженою у добу Просвітництва – *Асм.*

¹⁰⁵ Григорій Сковорода. Книжечка про читання Святого Письма..., *ibidem*.

¹⁰⁶ *Ibidem*, с. 371.

¹⁰⁷ *Ibidem*, с. 375.

¹⁰⁸ *Ibidem*, с. 391. Тут у Сковороди “тіло” – “Тіло Слова Божого”, це, схоже, перегукує ся з догматикою Боговтілення, Воплощення Христа-Логоса – *Асм.*

¹⁰⁹ *Ibidem*, с. 374–390.

¹¹⁰ *Ibidem*, с. 380.

поводиря, Сковорода створює метонімічний образ її як “паски” – духовного “переходу”, “виходу” з “шляху грішних” у “нагірні країни і чистий край”: “Біблія є паска, прохід, перехід, вихід і вхід”. Тут поширення на всю Біблію образу виходу давніх євреїв з Єгипту (Вих. 11–15) стає символом звільнення від духовного рабства.

Сковорода застерігає від буквалізму у прочитання “божих книг”: “Коли в божих книгах читаєш: пиятика, наліжництво, кровозмішення, амури й т.ін., то не барися на содомських цих вулицях, а прохोдь не задумуючись по них і на шляху грішних не стій. Бо ж Біблія не до цих вулиць, а лиш через ці вулиці веде тебе у нагірні країни і чистий край (...) й виводить до вічного”¹¹¹. Тут імпліцитно містяться важливі герменевтичні вимоги: щодо контекстуального прочитання біблійних оповідей; визначення адресату нормативних повідомлень; мети священного автора тексту й характеру його аудиторії – її духовного стану, потреб, запитів тощо – а, значить, і визначення та врахування специфіки застосування в біблійному тексті різноманітних жанрових форм і стилістичних прийомів, образотворчих засобів. Адекватне сприйняття смислу Біблії, за Сковородою, можливе саме через уникнення дослівної, але позаісторичної та позаконтекстуальної акомодатії: “пророки тобі твоєю мовою кажуть, та не про твоє (...) але нове й премудре (...). Прохोдь твоє. Виходь до доброго”¹¹². Звертаючись до “читців”, філософ благословляє їх отримати від Бога духовного “к и н д ж а л а, щоб відсікти отруту й шкоду Лотової оцеї жінки”¹¹³.

Прочитання, бачення й відчуття Біблії як “думок Божих” можливе саме через символічне її сприйняття: “У сугубому слові Божому, сугубим відчуттям сугубої в нас сутності відчуваємо сугубе, наче дивлячись на райдугу, у ту ж хвилину за спиною бачить наша пам’ять сонце, відбите, як у дзеркалі, у дуже чистих водах небесних, і коли очі бачать сонячну тінь, тоді ж і серце, господар очей, бачить саме світу світило вселенське (...)”. Символічне ж сприйняття вічного можливе, за Сковородою, в акті сердечної віри: “Відчувається прах, а вічність віриться. Рука обмацує камінь, а серце наше пам’яттю вічного відчуває смирну нетління (...)”¹¹⁴. Входження до символічного світу, осягнення його духовних засад є для

¹¹¹ *Ibidem*, с. 382–383.

¹¹² *Ibidem*, с. 386.

¹¹³ *Ibidem*, с. 383. Тут проглядається типологічний зв’язок із старозавітним образом “єча Божого” як знаряддя Божої війни, жертви та покарання (див., напр.: Бут. 3:24; Второз. 32:41; Йов. 40:14; Пс. 7:13, 44:4; Прем. Солом. 20:5; Іс. 27:1, 66:16; Єр. 25:27; Єз. 6:3, 11, 12, 11:8, 21:3), витлумаченого в новозавітній традиції як образ “меча духовного – слова Божого” (див.: Мт. 10:34 та особливо Еф. 6:17) – *Асм.*

¹¹⁴ *Ibidem*, с. 389.

людини справжнім “народженням вдруге”¹¹⁵. Лише духовне прочитання дозволить уникнути при тлумаченні Біблії “тіньовописьмового мороку й убивчих бабських історій”, проти любителів яких Сковорода також спрямовує свої інвективи¹¹⁶. Тож допущення символічних тлумачень зовсім не означає герменевтичної сваволі; воно базується на суворій духовній дисципліні та чіткому розумінні традиційного смислу біблійних алегорій, символів та прообразів.

Нарешті, з означених позицій Григорій Сковорода заперечує і новочасні намагання застосовувати для вивчення Біблії наукові підходи та методи, спроби перевірити священну історію історичною наукою; священну топологію – науковою географією; священну велич та символічні виміри біблійного світу – фізикою та математикою: “Навіщо нам родовід історичний? Яка користь? Навіщо місцезнаходження тлінного раю? Яку душі нашій користь принесе форма й міра ковчегова?”¹¹⁷.

Попри всю неоднозначність оцінок застосування наукових методів та даних для дослідження біблійних текстів (що завжди існувала й існує у світовій біблеїстиці), Сковорода у цьому, формально консервативному і навіть фундаменталістському твердженні доволі адекватно вхопив небезпеку раціоналізації, а затим – і десакралізації тексту Писання. А саме: коли біблійні повідомлення втрачають своєрідність як зібрання істин про духовний, релігійний та моральний розвиток світу та людства; “знижуються” до рангу підручників з історії, біології або географії тощо і ніби-то починають конкурувати з даними науки. І не лише атеїстична або раціоналістична критика, але й релігійна апологетика, базована на неодмінному узгодженні даних науки з даними Біблії (т.зв. “біблійний конкордизм”) потрапляли й досі потрапляють у численні пастки, розставлені шляхом, хибність і небезпеку якого зазначав Сковорода: “Навіщо плотське зцілення? Навіщо воскресіння тлінне, що знову у тлінь обертається? Щоб ми знову працювали для нищої плоті і пристрасті? Гей! Лише дух для нас смачний і корисний(...)”¹¹⁸.

Біблійна поетика як смислова та стилістична домінанта твору Григорія Сковорода. Домінування біблійної поетики у творчості Сковорода було вкорінене як до традиції, так і до сучасності мислителя.

¹¹⁵ *Ibidem*, с. 378–379.

¹¹⁶ *Ibidem*, с. 392.

¹¹⁷ *Ibidem*, с. 392.

¹¹⁸ *Ibidem*, с. 392.

З одного боку, цілковита традиційність виростала з характерного ще з часів патристики та середньовіччя “занурення” всякого значущого літературного тексту до “метаісторичного”, символічного, жанрового та лексико-синтаксичного світу Писання – через численні жанри біблійних компіляцій та різноманітні форми цитування й витлумачення: Образ Біблії як “третього світу” тут є найважливішим та “найпрактичнішим”. Образи, символи, ритміка композиція тексту, наголоси, жанрова “зразковість” – були з Писання; стилістична своєрідність біблійної поезії “пробивалася” навіть через “сито” перекладів, які часто її перетворювали або приховували, але все ж-таки не до кінця. Зокрема, вплив оригінальних біблійних мов тут був доволі опосередкованим. Проте він ставав гідною уваги реальністю з огляду на киево-могилянське та пізніше київське духовно-академічне культурне середовище, де і гебраїстика – саме як частина вивчення та дослідження Святого Письма – була предметом, що посідав гідне місце, і грецька мова вивчалася доволі інтенсивно (хоча й не як біблійна мова, а на зразках переважно античних), і відповідні біблійні видання оригінальними мовами були у XVII–XVIII ст. широко доступними¹¹⁹.

З іншого боку, домінування біблійної поетики у творчості Сковороди, проростання там жанрово-стилістичних особливостей тексту Писання могли бути наслідком і своєрідним знаком теж по-своєму унікальної – барокової – духовно-культурної ситуації. “Бароковість” сквородинівського тексту виявляється ймовірно передовсім у його долученості до одного з ключових мотивів барокової культури – до мотиву актуалізації Традиції – і церковного Передання, і його історико-культурних передумов, підстав, засад, “аргументів та контраргументів”. Звідси і своєрідне “переплавлення” античності, відмінне від її ренесансного обожнювання, а скоріше схоже на “пригадування” синтезів ранньопатристичних – проте пригадування вже “новою мовою”, вірніше “мовами” – через народно-мовне багатоголосся,

¹¹⁹ Див.: *Петров Н.И.* Акты и документы, относящиеся к истории Киевской академии. Отд. II. Т. II. К., 1906, № CVII, с. 356–358; т. V. К., 1908, № XIV, с. 73–74; *Извлечения из протоколов Совета Киевской духовной академии за 1888/9 учебный год.* Киев. Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1890, с. 75–77; 149–150; *Извлечения...* за 1889/90 учебный год. Киев. Тип. Г.Т. Корчак-Новицкого, 1891, с. 3–6.; *Титов Ф.* Императорская Киевская духовная Академия в ее трехвековой жизни и деятельности (1615–1915). К., 1915, с. 358, 377–378; *Нічик В.М.* Симон Тодорський і гебраїстика в Києво-Могилянській Академії, К., 2002, с. 12, 26, 27, 29, 30, 34, 36; *Головащенко С.І.* Святе письмо у Україні (поширення та інтерпретація): киево-могилянська традиція в європейському контексті // Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській Академії: європейський контекст. К., КМ Академія, 2002, с. 239; *Його ж.* Біблійна та біблеїстична книжність у Київській академії кінця XVIII–початку XIX ст.: європейський контекст // Наукові записки НаУКМА. Т. 20. Філософія та релігієзнавство. Київ. КМ Академія, 2002, с. 56, 60.

через легалізоване добою Реформації перекладання Писання водночас з поверненням до мовних першоджерел такого перекладання. Канонізація латинської Вульгати на Тридентському соборі (*Decretum de canonicis Scripturis* від 8 квітня 1546 року) та папська авторизація цього тексту у виданні 1596 року (т.зв. *Clementinae*) не суперечили допущенню цього культурного багатоголосся, а, здається були необхідними “запобіжниками” саме в його умовах, необхідним пристосуванням саме до нього.

Якщо ж відволіктися від конфесійно забарвленого догматично-ідеологічного смислу барокової культури як католицько-контрреформаційної у своїх витоках та у частині своїх глибинних мотивів, то побачимо ширший зміст її “католичності”: соборну універсальність – ключ до можливості Традиції бути “вірною” й “актуальною” усякою мовою. Цікаві наслідки така культурна парадигма мала в православному середовищі, яке в русько-українських землях волило подолати й-таки долало законсервованість у грецько-слов’янській двомовності, що часто-густо погрожувала обернутися німотою. “Бароковий ключ” до багатомовної поліфонії тексту став актуальним і для творчості Сковороди. Цілком природним для мислителя було розгорнути перед читачем лексико-семантичне віяло значень та смислів того чи іншого біблійного слова, вкоренивши його смисли (ось тодішні “нові часи”!) у ґрунт цілої низки народних мовних культур: грецької, латинської, турецької, польської, української, церковнослов’янської – однаково актуальних для тодішнього українського читача. Промовистими тут є примітки-пояснення Сковороди до слова “піраміди” у: “Боротьба Архістратиґа Михаїла зі Сатаною про це: легко бути добрим”¹²⁰.

Нарешті, своєрідна поетичність сквородинівського слова була прямим наслідком перебування мислителя у духовному полі біблійної традиції, що в органічній єдності Святого Писання та Святого Передання поширює дію біблійних аналогій на реальну духовну, культурну та суспільну історію, за системою біблійних типологій роблячи мандрівного богослова прямим і водночас безпосереднім спадкоємцем старозавітного профетизму та новозавітного апостольського служіння: “(...) ангел, апостол та істинний богослов є одне й те ж (...)”¹²¹. А пиття “соку Вічності”, “найсолодшого й ненаситного” – є самовідданим розмірковуванням “у законі Вишнього”, стягуванням “премудрості усіх стародавніх”, повчанням “у пророцтвах”, дотриманням “розповідей знатних мужів”¹²².

Так історія тут витікає з метаісторії, освячуючись-осмислюючись належністю-прилученістю до всезагального сакрального процесу

¹²⁰ Див.: Григорій Сковорода. Пізнай в собі людину. Львів: Світ, 1995, с. 394.

¹²¹ Григорій Сковорода. Книжечка про читання Святого Письма..., с. 370.

¹²² *Ibidem*, с. 390.

співтворення світу, де людина й Творець усього сущого в синергійному русі утверджують реальність, можливість такого співтворення як спасіння від гріха, реальність, проявлену у житті Боголюдини та її Тіла, у житті, яке у вірі в істинність воскресіння Спасителя світу й усього людства утверджує надію на реальність набуття вічного життя на шляху любові, що поєднала людей з Богом, у Бозі й через Бога – та водночас їх з самими собою – бо з Сином Людським, у Ньому й через Нього. Саме ця віра, ця надія, що за св. апостолом Павлом, робить н е м а р н и м проповідування благовістя про Бога, і осмислювала шлях Сковороди, як і шлях сонму перед ним і після нього сущих у цьому духовному поступі – шлях пізнання, настанови та навчання – саме мовою Біблії – як Словом Божим: “Усе Писання Богом натхнене, і корисне до навчання, до докору, до направи, до виховання в праведності” (2 Тим. 3:16).

“Позаакадемічна екзегеза” Григорія Сковороди як проблема для “академічної” церковної науки. Для офіційної церковної науки, репрезентованої духовно-інтелектуальним простором православних духовних семінарій та особливо – духовних академій Російської імперії кінця XVIII – початку XX ст. “позаакадемічна екзегеза” Григорія Сковороди стала проблемою насамперед світоглядною та культурною, а затим вже й пізнавальною. Появою такої фігури, як Григорій Сковорода, були ознаменовані еволюція барокової культури від жорсткої церковної регламентації у витлумаченні текстів Святого Письма до поліваріантності їх бачення; актуалізація досвіду символічної екзегези. У згоді з традиціями Києво-Могилянської академічної школи, Сковорода вивчав Біблію детально, вбачаючи в ній джерело Богопізнання та самопізнання. Біблія уособлювала своєрідну “символічної медіацію” у процесі пізнавального зіставлення макро- та мікрокосму. Екзегеза світу символів, що відбиває глибинний сенс цього зіставлення, є тим шляхом, на якому богослов здатен урозуміти сутність речей.

Коріння уявлень Сковороди відшукується ще в намаганнях Церкви перших століть нашої ери узгодити елліністичну філософію й міфологію з біблійною мудрістю. Проте саме доба бароко, занурена як у класичне середньовіччя, так і у Відродження з його зверненням до античності, дозволила Сковороді здійснити власний синтез античної культури і Біблії. Символізм та алегоризм мислителя були причетні до традиції, уособленої постатями Філона Александрійського та Орігена. Своєрідність же Сковороди була у зіставленні раціонального та позараціонального в межах

самого тексту без залучення його референції до Божественної натури. Водночас усе в Біблії, що суперечило законам розуму чи природи, відкидалося, як таке, що взагалі не підлягає інтерпретації: так Сковорода прагнув позбавитися марновірства й фантазування при тлумаченні. Це напевне суперечило і філонівській, і патристично-середньовічній алегористиці, для яких плідною була саме ситуація самосуперечливості висловленого. Разом з тим Сковорода відкидав, як бачимо, і будь-яку дослівність, буквальність тлумачення. Маючи вихідною позицією святоотецьку екзегезу, Сковорода із своїм алегоричним та символічним тлумаченням потрапляв, як вважається, у ситуацію конгеніального збігу з німецькою післяреформаційної містикою новочасної доби з її ідеями духовного та сердечного сприйняття сенсу Писання, поєднання “духу та літери”, єдності світу натури, світу людини та світу Біблії, у яких розгортається Боже Об’явлення – ідеями, згодом підхопленими німецьким пієтизмом. В інтерпретації Святого Письма філософ піддавав практичній критиці сучасну йому методу шкільного богослов’я. Перегляд ставлення до церковного Передання, який все ж відбувався на шляху самочинної (не свавільної!) інтерпретації біблійних текстів, був спричинений “персоналістичним” намаганням вивільнитися з-під опіки офіційної церкви, мати над собою лише Бога – тут виявилися як реформаційні, так і барочні мотиви.

Відповідно, як і власний життєвий шлях Григорія Сковороди, “невловленого світом”, так і доля його спадщини, виявилися закарбованими печаткою “дисидентства”. До того ж “неофіційний” філософ та богослов був одним з останніх помітних представників оригінальної національної української духовної та мисленнєвої культури, яка в добу російсько-імперського “купночіння” піддавалася асиміляції, а її текстуальні джерела поступово вилучалися з обігу й забувалися. Духовно-інтелектуальна спадщина Григорія Сковороди, мислителя принципово “неімперського”, богослова, який втілював не лише у писемну творчість, але й у власне життя оригінальну методу біблійної екзегези, виявилася промовистим свідченням цього.