

Контекст

Context

УДК 141.2 Скворода

ГЕРМЕТИЧНИЙ ДИСКУРС ГРИГОРІЯ СКВОРОДИ

Ігор Юдкін-Ріпун

Запропоновано новий підхід до витлумачення спадщини Г. Сквороди як продовжувача новолатинської літературної традиції та представника містичних світоглядних течій, зокрема герметизму, ісихастики, що пов'язані з ідеями Оригена, а також сарматизму.

Ключові слова: квієтизм, оригенізм, платонізм, психомачія, теократія, віталізм, спіритуалізм, герметизм.

An approach to the legacy of H. Skovoroda is suggested as a continuator of new Latin literary tradition and the representative of mystic mental trends, such as hermetism, isikhastics and, partly, sarmatism, that were rooted in the circle of the ideas of Origenes.

Keywords: quietism, origenism, Platonism, psychomachia, theocracy, vitalism, spiritualism, hermetism.

Історіографія досліджень спадщини Григорія Сквороди демонструє цікаву закономірність: з тих зареєстрованих 2200 позицій, в яких згадується ім'я мислителя, до початку ХХ ст. з'явилися лише перші дві сотні, натомість вихід першої сотні з основного двотисячного масиву, ознаменованої такими іменами, як Д. Багалій, В. Ерн, М. Сумцов, припав на період до 1914 року, ще одна сотня вийшла друком до появи вікопомних праць Д. Чижевського 1941–1942 років. Згодом інтенсивність публікацій стрімко зросла: вже під кінець 1960-х років з'явилася перша тисяча, тобто трохи більш як за чверть століття праць стало стільки ж, як за попередні майже півтора століття. Академічне видання творів Г. Сквороди 1973 року збігається з середньою наведеного переліку, отже, в останній третині ХХ ст. позицій було більше, ніж у попередні періоди¹. Така динаміка числових показників добре відома в статистиці під назвою так званого експоненціального зростання. Явища лавиноподібного зростання, позначені самостійним, автоматичним прискоренням, властиві ланцюговим процесам, зокрема пізнавальним процесам, за яких розв'язання однієї загадки породжує кілька нових. Незважаючи на те що творчість Г. Сквороди ретельно досліджували найавторитетніші дослідники су-

часності, інтерес до нього не меншає, а це свідчить, що постають нові питання.

Зрештою, наукове зацікавлення «сквородіяною» зумовлене також суто едиційною проблематикою. Досі бракує вивіреного видання творів, що ускладнює їх тлумачення, до того ж не лише з причин орфографічних ляпів. Л. Ушкалов, склавши перелік лише деяких найістотніших помилок академічного видання 1973 року, що зайняв понад 10 сторінок, подав такі заміни, що цілковито змінюють сенс висловлювання: «слово» замість «олово», «наших» замість «ваших», «тень» замість «день»². Додамо, що не можна було б називати докладними й наявні досі українські переклади латиномовних текстів Г. Сквороди, які «зробив П. М. Пелех у 1944 р. для ювілейного не виданого збірника “Пам'яті Г. С. Сквороди”»³. Від точності перекладу тут істотно залежить витлумачення світоглядних висновків з того чи іншого висловлювання. Тож видається доречним особливо увиразнити те актуальне завдання, що накреслив Л. Ушкалов: «...заслужують на пильну увагу питання щодо зв'язку Сквороди з центрально- та західноєвропейською літературною і філософською традицією XVI–XVIII ст. (закордонна мандрівка Сквороди та її наслідки для світогляду філософа...)»⁴. Зазначена

КОНТЕКСТ

тут біографічна обставина, а саме – перебування понад п'ять років у країнах дунайського регіону, залишається справжньою «незною землею» в історії формування «сковородинства» як світогляду, а між тим її безпосередні наслідки та далекі рівнобіжники аж надто очевидні. Чи не випадково одразу після повернення з цих країн виникає той загадковий конфлікт із переяславським єпископом Іваном Козловичем, наслідком якого стало зникнення створеного Г. Сковородою систематичного курсу поетики? Адже пов'язані, очевидно, з рештками цього курсу сліди (дві сторінки так званих *excerpta philologica* (філологічних виписок)⁵), містять вельми промовисте повчання – *exserpendum esse legentibus*⁶ (читаючим слід виписувати), що спрямовує на коментування текстів. Саме таке спрямування реалізоване у центральному поетичному творі Г. Сковороди, досліджуючи який, часто згадують першу половину його назви «Сад божественных пѣсней», забуваючи про те, що стоїть далі: «прозябшій из зерн священного писанія»⁷. Вжитий тут дієприкметник від багатозначного давньоукраїнського дієслова *прозябати* зі спеціальним значенням «проростати» є ключем до розуміння захованого в піснях сенсу. Уже в епіграфі до 3-ї пісні наведено промовисту цитату з книги пророка Ісайї: «Кости твоя прозябнут яко трава и разботѣют»⁸.

Пісні Сковороди – це взірець духовних пісень, що становили типовий атрибут паралітургічної культури, властивої європейській традиції, з якою вочевидь був обізнаним їх автор, але натомість були неприйнятні для такого носія православної ортодоксії, як Іван Козлович. Як зазначала дослідниця цієї культури, можна виділити «дві гілки української духовної пісенності – паралітургічну та позалітургічну»⁹, серед яких «за православною традицією використовувалися лише позалітургічні пісенні твори»¹⁰. З огляду на своєрідність конфесійної ситуації, Г. Сковороду можна розглядати як попередника творців кодифікованого зібрання українських духовних пісень – славетного «Богогласника», що вийшов у Почаєві через сорок років після початку роботи Г. Сковороди над «Садом»¹¹. Відтак стика-

ємося з відомою ситуацією, коли «українська паралітургічна пісенність, завдяки обрядовому чиннику, створила об'єднуючу ланку між українською та європейською духовно-пісенними традиціями»¹², оскільки тепер і «православні охоче користалися паралітургічними пісенними творами українських авторів»¹³. Пісні Сковороди – це також своєрідний проект розвитку паралітургічної культури, що мала б «прозябати», за висловом самого автора, тобто проростати з коментування, розгортання основних тез сакрального тексту. Автор постає тут свідомим свого покликання до місіонерського посланництва.

Промовисті слова, якими відкривається створена найраніше (1753) вітальна пісня (№ 26) із «Саду» на честь прибуття до Переяслава нового єпископа Івана Козловича: «Постѣшай, гостю, постѣшай»¹⁴. Для ортодоксії, де поспіх завжди засуджувався, висування такого дієслова на вихідну позицію може розцінюватися лише як риторичне зухвальство. Не менш гучне звернення в останній строфі цієї пісні: «Христе ... будь йому оригінал»¹⁵. Вжитий тут термін *оригінал* несе виразні сліди західного впливу: саме в 1750-ті роки воно почало набувати статусу своєрідного стилістичного маркера народжуваного європейського сентименталізму, тож у Г. Сковороди його використання виявляється напрочуд сучасним і суголосним цій тенденції. Водночас сенс цього терміна як позначення архетипу, прообразу засвідчує неоплатоністичні контакти автора. Оскільки оригінал передбачає наслідування, то в даному контексті маємо очевидну вказівку на «*imitatio Christi*» (наслідування Христа), а цей мотив спонукає до споминів про одного з найпопулярніших містиків Томаса Кемпійського, автора відомого трактату під такою ж назвою. У прощальній пісні (№ 25) до від'їзду Гервасія Якубовича (1758) згадується промовиста реалія – «око», що сидить «високо»¹⁶. Подібний образ Божого ока також належить до типових атрибутів містичних традицій, неприйнятних для ортодоксії. Про те, що подібна реалія не випадкова в пісенному контексті, свідчить ще одне вживання характерної

ІГОР ЮДКІН-РІПУН. ГЕРМЕТИЧНИЙ ДИСКУРС ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

риторичної фігури. Автор зичить: «*коні / Та несуть як по долонѣ*»¹⁷. Порівняння землі з долонею (так само, як з обличчям) несе печатку давніх уявлень, сумнівних з точки зору ортодоксії. Найпопулярніша з пісень Сковороди (№ 10) «*Всякому городу...*» має латинський епіграф «*solum curio feliciter mori*»¹⁸ (лише про те дбаю, щоб щасливо померти), вільно перетлумачений у пісенному рефрені «*как бы умерти мнѣ не без ума*»¹⁹. У пісні, спрямованій проти «*біса печалі*» (№ 24), Горацій іменується «*римським пророком*»²⁰ – це несумісне з ортодоксією висловлювання. Тут же автор закликає: «*Будьмо тим, що Бог дав, раді*»²¹, що цілком відповідає популярному в Європі стоїцизму, але неприпустимо для ортодоксії, яка вимагала постійного каяття. Нарешті, у завершенні перших 28 пісень (ще дві було дописано значно пізніше, після завершення циклу) автор навів ключову формулу августиніанства: «*tollo voluntatem propriam et tolletur infernus*»²² (усунь власну волю і відсунеться пекло), однак ця теза належить до характерних надбань західної думки (так само, наприклад, як уявлення про чистилище), неприйнятних до східної ортодоксії.

Водночас схожі погляди сповідували представники містичної течії так званої ісихастики (дослівно в перекладі з грецької – культу мовчання), зокрема сучасник Сковороди (їхні дати життя і смерті збігаються) та співвітчизник Паїсій Величковський – нащадок видатного барокового поета Івана Величковського, ушляхетлений як перекладач антології патристики «Добротолубіє». Хисткій і непевній волі окремої людини він протиставляв Божу благодать, своєрідно перетлумачуючи августиніанівські традиції у відродженому ісихастичному русі. За його концепцією розрізняються діяльний (нижчий) та споглядальний (вищий) модуси існування, так що «*дѣяніе есть восходъ к видѣнію*»²³. Коли діяння спрямовується людськими «самовластієм і проізволениєм», то видіння, навпаки, дарується лише Божою «благодатію»²⁴. Така суголосність августиніанства та ісихастики, відбита в рівнобіжності думок сучасників Сковороди і Величковського, знаходить

відгомін і в ширшому світовому контексті: саме звідси виведено відому формулу з «Духовних вправ» Ігнація Лойоли про необхідність усунення власної волі для прийняття волі Божої. Отже, у центральному поетичному творі Г. Сковороди можна виділити найпомітніші, акцентовані самим автором твердження, несумісні з ортодоксією, натомість цілком суголосні сучасній європейській фразеології та стилю мислення.

Подібне спостереження промовляє на користь «окциденталізму» Г. Сковороди ще й тому, що через століття після його європейської подорожі подібні результати спостерігаються від перебування М. Гоголя в Римі. Відомо, що «Мертві душі» він написав там, проте саме обставини створення цього шедевра вкриті таємницею. Як наголошував П. Михед, саме в Римі мали місце «його зустрічі та бесіди з членами польського товариства “з-мервих-встанців”»²⁵, – тобто представниками так званого ресурекціонізму, духовно-релігійної течії, сама назва якої навіювала мотиви твору. Звідси виведено «гоголівське апостольство, яке, в традиції католицизму, не виглядає чимось претензійним»²⁶. З урахуванням такого далекого рівнобіжника можна твердити про певну схожість творчих шляхів Г. Сковороди і М. Гоголя, а відтак робити інтерполяцію щодо наслідків безпосередніх контактів з Європою. Коли для М. Гоголя мотиви апостольського посланництва та відродження «померлих душ» були предметом аргументованої дискусії, то не менш відверті, акцентовані самим автором в одному з провідних своїх поетичних творів, прояви західної орієнтації Г. Сковороди мали б слугувати вагомим чинником для витлумачення цілого доробку. Зрештою, наскільки прийнятною була для Івана Козловича та зникла поетика, коли в творі, написаному як практична реалізація її теоретичних положень, виразно проголошено тези, несумісні з ортодоксальними поглядами?

Крім того, тема взаємин з ортодоксією в Переяславі підводить до ще одного цілком темного місця – питання «Сковорода і Коліївщина». Збереглося одне вельми істотне свідчення – власноручний лист польського короля Яна Собеського до польсько-

КОНТЕКСТ

го посла в Петербурзі від 23.02.1769 року (вже після придушення повстання), де стверджувалося дослівно таке: «Всі гайдамаки ... кажуть, що саме емісари єпископа переяславського примушували їх вірити, що ніби Польська Україна віднині належатиме імператриці, і що її воля була – знищувати все, що не є грецько-руської релігії»²⁷. Поряд із Мелхіседеком Значко-Яворським, ігуменом Мотронинського монастиря (між 1753 та 1768 роками), роль якого як натхненника повстанського руху загальновідома, бачимо вказівку на Переяслав як на провідне вогнище повстання. Загальновідомо, що Г. Сковорода постійно спілкувався з речниками переяславського єпископату, до того ж, не лише конфліктував (як у випадку з його зниклою «Поетикою»), але й писав вітальні пісні, що свідчило про його незаперечну причетність до того, що відбувалося там у зв'язку з підготовкою повстанського руху – принаймні до його від'їзду до Харкова 1759 року або до запрошення до Харківського колегіуму в рік Коліївщини (1768). Існує також інший аспект проблеми «Сковорода і Коліївщина»: відомо, що саме Харківщина була одним із теренів, де поширився повстанський рух, незважаючи на її віддаленість від Черкаського вогнища, та більше того, документи засвідчують виразну національну спрямованість повстання: так, у протоколі допиту повстанців, складеному саме в Слобідсько-Українській канцелярії в Харкові у 1771 році, зауважено щодо повстанців, що один «говорить по-черкаський»²⁸, інший «говарит пространно по-черкаску»²⁹, ще про одного зазначено, що він «говорит просто по-черкаський»³⁰. Інакше кажучи, самі кати підкреслювали мовну відмінність своїх жертв. Якою ж була позиція Г. Сковороди серед виру подій в його найближчому оточенні, з урахуванням того, що, як писав про нього його найближчий приятель Михайло Ковалинський, він «любил всегда природный язык свой»³¹?

Водночас слід зважити й на те завдання, що визначив Ю. Шевельов (Шерех), зазначивши, що «треба звільнитися від романтичних народницьких ілюзорних уявлень про Сковороду як народного філософа»³². Реалістичній оцінці творчості Г. Сковороди,

здається, допоміг би аналіз його найбільшого латиномовного корпусу – листів до М. Ковалинського, написаних саме в критичний період його творчого шляху в 1762–1764 роках. Позаду вже були перебування в Європі, згаданий конфлікт з єпископом, перехід від теоретичних настанов зниклої теоретичної поетики до їх реалізації в написанні «Саду», невдалий досвід учителювання в с. Ковраї у поміщика Томари, нарешті, сновидіння в день Катерини 07.12.1758 року, в якому світ постав як місце людоджерства. Попереду – рік Коліївщини, коли йому випала нагода викладати в Харківському колегіумі, та остання чверть століття життя, коли з'явилися всі відомі тепер філософські твори. І от у цей поворотний період свого життя Г. Сковорода постав у шатах новолатинського письменника, хоча саме на цей аспект творчої біографії, коли формувалися основи філософського вчення, дослідники майже не звертали уваги. Проблема «Сковорода як новолатинський письменник» взагалі ще не розглядалася в літературі, незважаючи на те, що його ж власні тексти рясніли посиланнями саме на імена представників новолатинської літератури – від добре відомого мислителя ренесансного XVI ст. Еразма Роттердамського, який у листах іменується «нашим Еразмом»³³, до цілком забутого нині Марка-Антуана Мюре, автора латиномовних трагедій, так званого ерудита того ж таки XVI ст. Але особливо цікаві листи своєю цілковитою суголосністю з культурою того, що Е. Курціус визначив як «латинське середньовіччя», коли «пересічна людина знає, що є дві мови: народу і людей вчених ... Навіть народномовні вірші перекладаються латиною»³⁴. Створення докладних коментарів до листів – справа прийдешнього, та вже виявлення деяких деталей, дивовижно схожих з мотивами культурного коду «латинського середньовіччя», дозволяє по-новому дивитися на питомі джерела самого феномену «сковородинства».

Насамперед ідеться про розрізнення «vita activa / vita contemplativa» (практичного та споглядального життя). Саме на значення споглядальності звертав увагу ще В. Петров (Бер – Домонтович)³⁵, коли

фактично порівнював «сковородинство» із сучасним йому індійським «ґандійством», що набирало тоді розмаху. В європейському контексті схожість до цих уявлень виявляє так званий квієтизм – течія в містицизмі, що визначала першість споглядального стану (лат. *Quiēs* – супокою, звідки назва цієї течії). На думку Д. Чижевського, який припускав можливість питомого джерела сковородинського світогляду, вихідним моментом була платоністична ідея «обоження» (за його термінологією), тобто уподібнення Богові, натомість «шлях “обоження” є парадоксальний шлях “пасивної активності”»³⁶. Тлумачення такого шляху до супокою саме в платоністичному ключі дається взнаки в тому, що «парадоксія, до якої Сковорода загострює своє розуміння спокою та миру, полягає в тому, що ... “святкувати суботу” – бути “свпіврозп’ятим” із Христом»³⁷ (зокрема у дусі наслідування Христа за Томою Кемпійським). Показово, що «Сковорода подає цілу низку майже “квієтичних” формул»³⁸. Більше того, навівши цитату одного з представників тогочасної містики, Д. Чижевський констатував: «Ці речення майже дослівно зустрічаємо в Сковороди»³⁹. Квієтичний парадокс Сковороди виявляється в тому, що споглядальність супокою постає не як бездіяльність, не як самоусунення від лиха, а навпаки – як випробування стражданнями: «Спокій ... можна осягнути лише на шляху самоприниження»⁴⁰. І саме тут виявилися точки сходження західного квієтизму та східної стратегії пасивного опору або громадянської непокори, що пов’язувалася з іменем Махатми Ґанді, під керівництвом якого Індія звільнилася від колоніальної залежності.

Основу такої стратегії становить так звана «сатьяґраха» (впертість у істині). Та саме таке формулювання в контексті платоністичних поглядів знаходимо в листі Г. Сковороди до М. Ковалинського, написаному на день «головосіки» – 29.08 (11.09 за новим стилем) 1763 року (лист № 51 за академічним виданням)⁴¹: «...usque adeo verum illud est, quod dixit Plato, nullam rem auditu jucundiores esse, quam veritatem»⁴² (наскільки ж вірне те, що сказав Платон:

немає нічого приємнішого, щоб почути, як істину!). Засвідчена тут платоністична оцінка істини як найвищого добра, що належить також до витоків традицій софіологічного культу мудрості, була досить поширеним загальником сучасних Сковороді мислителів. «Не дурно ж наші барокові письменники з-посеред шести класичних “толкованій” філософії, що їх подавав “Діалектик” Івана Дамаскина ... особливо полюбують третє та останнє»⁴³, зазначав Л. Ушкалов, а вказані ним визначення виглядали так: «Философия есть размышление о смерти... Философия есть любовь мудрости»⁴⁴. Суголосність «любові до мудрості» та індійської «сатьяґраха» зрозуміла, але спільні софіологічні основи тут доповнюються ще й висновками, що ведуть до квієтизму. Зокрема Г. Сковорода відверто визнавав покликання «воїна Христова» до боротьби (лист до М. Ковалинського від вересня-жовтня 1763 року, № 54): «Eja tyro Christi, gladies tibi cude! memento, / Militiam vitam hanc esse memento jugem»⁴⁵ (Воїне Христа, куй собі меч! І пам’ятай, пам’ятай, що це життя є військовим ярмом)⁴⁶. Таке «войовниче» покликання тлумачиться в Г. Сковороди парадоксальним чином – як витривалість до випробування стражданнями. В будь-якому разі йдеться не про якісь «мілітарні» альянзи, не про військові образи змагання чи то побороження ворожих сил у дослівному чи навіть переносному значенні. Сенс ужитого тут образу розтлумачується категорією так званої психоматії – змагання духу.

Про те, які саме «духоборчі» стратегії обрав Г. Сковорода, допомагає збагнути його звернення до категорії «суга» (турботи, обтяження справами). Для квієтичної течії ця категорія мала першорядне значення, зокрема в контексті дискусій про звільнення від пристрастей – так званої апатії в сув’язі з проблемою аскетизму, у дослівному значенні – неушкодженості. Ця безпристрасність та неушкодженість досягалися не бездіяльністю, а навпаки – активним очищенням, позаяк душа «повинна діяти відповідно до своєї природи – жадати, бажаючи чесноти, гнівитися в боротьбі проти злих духів»⁴⁷, за характеристикою

КОНТЕКСТ

дослідника теології Т. Шпідліка. Зрештою, Євагрій Понтійський, який увів до теології поняття апатії та посилання на праці якого не раз трапляються в текстах Г. Сковороди, сформулював у трактаті «Слово про духовне роблення» ключову тезу: «81. Любов є породження безпристрасності»⁴⁸ та, зі свого боку, «84. Границею духовного роблення є любов»⁴⁹. Усування пристрастей, таким чином, постає як передумова найвищої чесноти – любові. У Сковороди, зі свого боку, знаходимо стислий виклад у віршованій формі квієтичного тлумачення категорії турботи в листі до М. Ковалинського з кінця лютого 1763 року (№ 33).

Спокій подається як антитеза метафорі моря марного буття й порівнюється з утіхами музи: «*Quisquis at in pelagum convertit vela profundum / Quis timor exanimat? Quis jacet aestus eum? / Fortunate quater! Qui nunquam ingressus es altum / Si tibi docta quies, musa quieta placet*»⁵⁰ (Однак хто б ні повертав вітрила до глибокого моря, / який страх тамує його подих? Які хвилі штовхають його? / Вчетверо щасливіший ти, хто ніколи глибоко не вдавався, якщо тобі до вподоби мудрий спокій, спокійна муза)⁵¹. Саме такому спокою протиставляється марнота людських турбот, що відвертають душу від провідної мети самовдосконалення: «*Quid tibi cum curis? Curae sunt aspera spina. / Suffocant istae verba sacrata Dei. / Nec serit haec Christus, pelago nec praedicat alto. / Navigat in portu: hic, hic docet ille suos*»⁵² (Що тобі до турбот? Турботи – це шипи тернів. / Вони душать святі Божі слова. / Христос ні сіє їх, ні проповідує в глибокому морі / Він плаває в гавані, тут, тут вчить він своїх). Таким чином, відвернутися від «моря» марних турбот – таку стратегію личить обрати, за Г. Сковородою, воїнові Христа, але не для бездіяльного дозвілля, а саме для духовної борні – психоматії. Така теза про необхідність уникання «моря» заради збереження здорової душі виявляється дуже стійким місцем обраного корпусу текстів, про що свідчить ще один лист Г. Сковороди до М. Ковалинського від січня-лютого 1763 року (№ 30), де хвилі розбурханого моря подаються взагалі як місце загибелі душ: «*Neu Christus raucos*

*extractat fluctibus altis! / Neu quam permultos devorat unda maris! / ...Fluctibus involvit satanas et pectora cauta; / Quid de illis fit, quis cautio nulla viget?»*⁵³ (О, не багатьох Христос витягає з глибоких хвиль! О як багато більше пожирає морська хвиля! ... До сатанинських хвиль поглинаються і обережні груди; що ж стається з тими, хто не дбає про пильність?). Як бачимо, у сквородинській стратегії йдеться не про усунення від боротьби, а про застереження проти надмірної самовпевненості та зухвальства. Подібно до гандійської стратегії пасивного опору «нероблення» тут означає високу напругу духовної битви, для якої кується духовний меч та заради якої сіються Божі слова.

Крім того, безпосереднє тлумачення апатії подається в листі від березня 1763 року (№ 35), де взагалі застерігається проти ототожнення її з відстороненням від світу. Г. Сковорода вийшов за межі загальноприйнятого уявлення про хворобливість пристрастей як таких: «*Affectus est morbus animi*»⁵⁴ (афект – це хвороба душі). Афекти спричиняють хибні вчинки людини, тож, відповідно, їм протилежні спокій, відсутність пристрастей – це той здоровий стан душі, який бажаний та до якого слід прямувати: «... *saepe apud latinos ira, timor, cupiditas caeterique affetus motus nominantur. Fortunatus ille, qui motibus his vacuus est*»⁵⁵ (часто серед латинян гнів, страх, пожадливість тощо звалися поштовхами руху. Щасливий той, хто спорожнілий від цих порухів). Та водночас щасливий спокій аж ніяк не передбачає спорожнілість душі! Саме тут Сковорода висловлює міркування, що має ключове значення для розуміння його тлумачення квієтизму: «*Speras melius te cras victurum? Infirmaris. Ubi enim spes, ibidem timor, morbus etc. Ergo, inquis, cum stoicis postulas tu sapientem prorsus αλαθεα esse? Imo vero sic stipes erit, non homo. Restat igitur, ut ibi sit beatitudo, ubi moderatio non ubi affectuum vacatio*»⁵⁶ (Сподіваєшся кращого життя завтра? Захворієш. Адже де надія – там страх, хвороба і т. ін. Отже, скажеш, разом зі стоїками, що бути мудрим – це, одним словом, апатія? Більше того, так був би стовп, а не людина. Отже, залиша-

ГОР ЮДКІН-РІПУН. ГЕРМЕТИЧНИЙ ДИСКУРС ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

ється, що там блаженство, де угамування, приборкання [*moderatio*] пристрастей, а не їх відсутність). Саме ідея поміркованості, угамування пристрастей протиставляється стоїцизму. Зазначимо, що тут майже дослівно відтворено ту ж аргументацію, до якої вдавався один із засновників східної версії квієтизму – так званого ісіхазму, тобто культу мовчання Г. Палама, за яким «безпристрасність – це не умертвіння пристрасної сили душі, а її спрямування від гіршого до кращого»⁵⁷. Блаженний спокій мислиться Г. Сковородою як бажаний стан душі, що значно ближчий тому, як його витлумачував, наприклад, давній китайський мислитель Хун Цзичен у трактаті «Смак коренів»: «Спокій посеред спокою – це не істинний спокій. Лише коли осягнеш спокій серед руху, справді збагнеш його небесну природу»⁵⁸. Зрештою, майже в такому вигляді Г. Сковорода сформулював віршовану максиму в листі від жовтня 1762 року (№ 11): «*Strenua nos exercet inertia*»⁵⁹ (Нас гартує напружена бездіяльність). Саме знайдена тут формула «*strenua inertia*» – сповненого внутрішньої напруги, готового до миттєвої відсічі стану, яким визначається спокій за розумінням автора.

Духоборчі концепції Г. Сковороди підводять до питання про ставлення до чернецтва та до проблеми теократії загалом, що викликало непевність навіть у такого дослідника, як Д. Чижевський: «Коли Сковорода в раніших роках життя й говорить іноді про високу вартість чернецтва, то, може, лише через пропозицію його друзів стати ченцем прийшов він до свідомості, що цей шлях не для всіх можливий... Але Сковорода був ченцем у світі»⁶⁰. Варто зауважити, що Г. Сковорода накреслив цілу програму теократичного бачення суспільного устрою, яку подано в листі до М. Ковалинського від вересня-жовтня 1763 року (№ 52). Лист прикметний ще й тим, що в ньому наведено поширену цитату з уже згаданого Євагрія, присвячену чеснотам усамітнення. Це місце в листі цікаве ще й тим, що в ньому передбачено також згадані міркування М. Гоголя про своє апостольське покликання. Насамперед автор застерігає, що сам сенс слова чер-

нець «*christianorum vulgus male intelligit*» (християнський люд зле розуміє), а тому пропонує своє тлумачення суті чернецтва: «*Ego enim monachum summum Christi discipulum existimo, qui plane praeceptorum suo in omnibus similis est. Dices: at apostolus est major monacho. Fateor, sed tamen ipse hic apostolus non fit, nisi ex monacho, qui quamdiu se solum regit, est monachus, sin alios quoque incipit tum esse apostolus. Christus dum erat in solitudine μοναχος ην id est plane immaterialis*»⁶¹ (Щодо мене, я вважаю ченця найвищим учнем Христа, у всьому подібним до свого першоджерела. Скажеш, що апостол вищий від ченця. Згоден, та сам апостол стає собою не з кого іншого, як з ченця, який чернець, доки він править собою, та вже апостол, коли починає правити іншими. Адже Христос, доки був самотнім, був ченцем, тобто майже безплотним). Проголошення самого Христа ченцем, на нашу думку, усуває будь-які сумніви щодо ставлення Г. Сковороди до теократичної ідеї «*civitas dei*» – міста Божого, образом якого повинні бути чернечі громади. Більше того, вельми промовисте те пояснення, що подане до вжитого тут поняття безплотності: за Г. Сковородою, «*monachi dicti sunt angeli non quod extra corpus sint sed quod corpori in totum valedixerunt*»⁶² (про ченців говорять, що вони ангели не тому, що вони без тіл, але оскільки розпрощалися зі своїми тілами). Таким чином, перейнятий від Євагрія Понтійського мотив уславлення чернечого усамітнення подано водночас і як мотив піднесення до світу духів, звільнення від тілесних залежностей. Про те, що такі мотиви тут не випадкові, свідчить їх обґрунтування за допомогою посилання на відоме повчання: «*Summum care et medium habebis*»⁶³ (бери найвище – матимеш середину). Інакше кажучи, ставиться вимога максималізму як умови забезпечення пересічного буття, і саме з цієї вимоги виводиться обґрунтування теократії.

Ці ж мотиви усамітнення та піднесення з такою ж аргументацією проводяться в попередньому (вже згаданому у зв'язку з ідеалом істини) листі від 11.09.1763 року (№ 51). Обравши день пам'яті Іоанна Предтечі як привід для обговорення теми досконалості

КОНТЕКСТ

людини, Г. Сковорода розвинув думку про спіритуалізм як духовну основу суспільної влади як такої: «Si magnum est corporibus imperare majus certe animos moderari»⁶⁴ (Коли велика справа – панувати над тілами, то ще більша – втихомирювати душі). Прикметне тут звернення до поняття втихомирення, вгамування, поміркованості (у дієслові *moderari*, про яке вже йшлося стосовно приборкання пристрастей). Значення цього поняття автор підкреслив кількома рядками нижче, відособлюючи «temperantia mater castitatis»⁶⁵ (поміркованість – матір незайманості). Саме до цієї чесноти спрямоване усамітнення як основа чернечого життя, оскільки інакше «divina sapientia ... refugit impura membra velut fumum apes»⁶⁶ (Божа мудрість ... уникає нечистих членів, як бджоли диму). Саме як взірць ченця наводиться Іоанн Предтеча, який «in desertum abivit, quaeritans unice regnum Dei, nec de vestibu, nec de cibus collicitus, sciens non fore destitutos servos Dei, sciens luxum capitale hostem virginitatis ... sine qua nemo ad mysteria regni Dei admittitur»⁶⁷ (відійшов до пустелі, шукаючи лише царства Божого, не дбаючи про одяг та їжу і знаючи, що Бог своїх слуг ними не позбавить, знаючи, що розкіш – найбільший ворог незайманості, без якої ніхто не дістанеться до таїни Божого царства). І знову наведено провідний максималістський аргумент: «Summa carpiamus, ut saltem medium carpiamus»⁶⁸ (Беремо найвище, щоб взяти принаймні середнє). Можна додати, що мотиви усамітнення та піднесення в їх єдності проходять як лейтмотиви й через інші листи. Г. Сковорода закликав спрямовувати дух «ad illam rasem omnipotentem supereminentem»⁶⁹ (до того світу, що перевищує всякий розум) (лист від кінця березня 1763 року, № 42). У колі друзів «consultissimum ... arbitror parare amicos mortuos id est sanctos libros»⁷⁰ (найрозумнішим вважаю добирати мертвих друзів, тобто святі книги) (лист від 23.11/06.12.1762 року, № 19). Нарешті, ще один варіант докладного обґрунтування самотництва зустрічаємо в листі від кінця вересня 1762 року (№ 8): саме в такому стані «animus liber et omnibus atque expeditus»⁷¹ (душа вільна і від усього

відречена), саме тому «taedium altissimae solitudinis sancti homines et prophetae non modo tolerunt sed etiam inerrabiliter sunt delectati»⁷² (тугу найбільшого усамітнення святі й пророки не лише зносили але й непомірно тішилися нею). Більше того, саме усамітнення дало Г. Сковороді нагоду висловити ще одне визначення філософії як уміння «secum ipse morari ... secum ipse posse»⁷³ (бути в змозі залишатися на самоті з собою та розмовляти з собою). Інакше кажучи, тут уже філософія визначається як суто бароковий жанр солілоквиї – розмови з собою, внутрішнього монологу!

Отже, ідеї психомахії та теократії досить відверто й докладно розвинуто в латиномовному корпусі листів Г. Сковороди. Одне з питомих джерел цих ідей міститься в творах уже згаданого видатного представника патристики Євагрія Понтійського, з яким пов'язані витoki традицій квієтизму (у тому числі – в ісихастській версії). Прихильність до цієї традиції засвідчена в Г. Сковороди й тим, яке значення він надавав веселій вдачі як антитезі гнівливості. Саме Євагрій Понтійський висунув принципово важливі для характеристики християнських чеснот положення про неприйнятність суму, пригніченості, песимізму в трактаті «Думки»: «49. З усіх роздумів самі лише роздуми суму є смертельними для всіх інших роздумів»⁷⁴. Г. Сковорода так само засуджував такий настрій, пов'язуючи його з ваганнями, нерішучістю, сумнівами: «Ubi fluctuationibus cor intumet / Ibi nausea est et taedium»⁷⁵ (Де вагання проймають серце – там огида й нудьга) (лист від 07/20.07.1753 року, № 48). Те, що позначено широким за значенням словом *taedium* – нудьга, рішуче засуджено в листі від 09/33.07.1763 року (№ 2): «Ex nimio nascitur satietas, ex satietate taedium, e taedio aegritudo animi et quisquis ista parte laborat sanus dicendus non est»⁷⁶ (З надміру народжується пересиченість, з пересиченості нудьга, з нудьги хвороба душі, а хто тим зайнятий, не може вважатися здоровим). Навпаки, весела вдача становить не втіху, а обов'язок для вироблення належних чеснот: «Gaude in Deo, canta, ψαλλε, ambula, ut ego facio»⁷⁷ (Радій в Бога, співай, грай, гуляй, як я ро-

ГОР ЮДКІН-РІПУН. ГЕРМЕТИЧНИЙ ДИСКУРС ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

блю), закликав Г. Сковорода (лист від 29.11/12.12.1762 року, № 20). Більше того, приблизно у цей же час (в листі від 15/28.11.1762 року, № 18) висловлено дуже категоричну думку про те, що «est enim laetitia vera valetudo bene compositi animi. At vero esse laetus non potest animus ubi quid vitii perpetratum est»⁷⁸ (правдива радість є здоров'ям добре збудованої душі. Адже не може бути радісною душа, уражена гріхом). Так чітко окреслюється антитеза *taedium* – *laetitia* – нудьга – радість, що зіставляється з протилежністю вад і чеснот. У цій антитезі духоворча картина світу набрала завершеного вигляду, тому приборкання пристрастей постало насамперед як перемога над тим, що окреслюється як «світова скорбота» (нім. *Weltschmerz*), *taedium vitae* – нудьга життя або *dolor existantiae* – сум існування. Подібні настрої неприйнятні для «tyro Christi» (учня Христа), де саме усамітнення від марноти світу повинно бути джерелом радості.

Квієтична традиція, проте, становить не єдине питома джерело такої картини світу. Серед інших імен слід назвати насамперед Климентія Олександрійського, Орігена та цілу течію так званого орігенізму (від імені останнього). За Д. Чижевським, «ціле уявлення про апокатастасис παντων – поворот створіння до Бога, як ми його знаходимо у Плотіна, Орігена, Еріугени, Еккарта, Сузо та Сковорода, має в собі й думку про обоження людини»⁷⁹. Зазначимо, що тут перераховано імена засновників так званої містичної традиції християнства. Вчення про апокатастасис – повернення до Бога, а відтак і обоження створіння, як відомо, передбачало, що «спасіння полягало в тому, щоб, не обмежуючи свободу створіння, ... поступово привести світ до загального відновлення»⁸⁰. Зокрема, розробляючи вчення про трійцю, саме Оріген «вперше вживає небіблійний термін єдиносутнісний, який згодом увійшов до никейського символу віри»⁸¹. Водночас слід зазначити, що згодом ортодоксія відмовилася від деяких ідей Орігена⁸², тому його спадщина перейшла на найнижчий щабель канонічної літератури: за Е. Курціусом, «до найнижчого розряду ... входять страсті мучеників,

життя святих – і Оріген»⁸³. Отже, маємо справу з найближчою до фольклорних традицій загальноєвропейською лінією «низової» містики, до якої органічно увійшов Г. Сковорода. Та особливо істотно те, що, за Е. Курціусом, Оріген «відновлює Платонову ідею про божественного деміурга, чиє творіння – досконалий мистецький твір»⁸⁴. Звідси у творчості Г. Сковорода походить наскрізна метафора моря марноти, ідея простоти Бога як антитези строкатій ускладненості світу, уявлення про людину як про мікрокосм, вчення про серце та особливо – думка про те, що «існує багато світів (тільки що Сковорода висловлює цю думку як можливість, а Оріген учить про це позитивно)»⁸⁵. Платоністичні ідеї в листах Г. Сковорода набрали вигляду своєрідно трактованого спиритуалізму. Насамперед дуже чітко проголошується: «Christi doctrina nequidquam terrae est particeps sed tota quanta spiritualis est»⁸⁶ (Вчення Христа жодною мірою не причетне до землі, а цілком духовне) (лист від вересня 1763 року, № 57). Відвертий відгомін платоністичних уявлень відчувається в елегічному зверненні у листі від 12/25.07.1763 року (№ 49): «...nec mori mihi liceat quin tuam animi imaginem velut umbram umbra tecum auferam ... Sic corpore quoque liber, tecum per memoriam, per cogitationem, per tacitum dialogum sum futurus»⁸⁷ (не вільно мені померти без того, щоб образ твоєї душі, як тень тінню, не відніс з собою... Так буду з тобою в пам'яті, роздумах, мовчазному діалозі). Ще виразніше платоністичні ідеї реальності світу тіней засвідчені в листі (від червня 1763 року, № 46), присвяченому тлумаченню прислів'їв: «mihi umbra sufficit, sive titulis sive imago»⁸⁸ (мені вистачить тіні або назви, або образу), стверджував Г. Сковорода, пояснюючи далі, що «sic et hic umbra pro corpore, titulus pro re»⁸⁹ (таким чином, і тут тень замість тіла, назва замість речі). Відтак сформувалася алегорична картина світу, де кожна деталь повинна вказувати на якусь сутність, свідчити про приховані за нею платоністичні ідеї. Саме таку рекомендацію тлумачення світу як безперервних повчальних прикладів (так званих *exempla*) пропонував Г. Сковорода для повсякденного життєвого

КОНТЕКСТ

досвіду: «Praeterit te (exempli causa) ebrius, sic cogita: obtulit Deus tibi spectaculum, ut alieno periculo cognoscas, quam enorme malum sit ebrietas»⁹⁰ (Натрапить на тебе [для прикладу] п'яниця, тож думай: Бог надав тобі видовища, аби з чужого досвіду дізнався, яким неймовірним лихом є пияцтво) (лист від 01/14.12.1762 року, № 21). Тут уже чітко окреслено ориґенівська традиція алегоричного тлумачення світу як розгорнутої книги, фондована платонівськими ідеями заміщення речей та тіней.

Причетність до містичної традиції не вичерпує тієї інтерпретаційної проблематики, що міститься в самих лише латиномовних листах Г. Сковороди. Шифрована мова відчувається й у текстах, що лежать нібито далеко від філософських і теологічних питань, стосуючись суто суспільних справ. Дуже промовистим, а водночас – загадковим щодо суспільних уявлень можна вважати перший написаний 1764 року (на початку лютого) лист (№ 67), де йшлося про сподівання нового року. Г. Сковорода сповістив М. Климовського про дарунок (сир) і зичить: «Revoco te ad pileum, inquam, id est ελευθεριαν»⁹¹ (Закликаю тебе до шапки, тобто до свободи) – натяк на те, що в давній Греції вільні носили шапки. Далі знову нагадується про волю, тепер – у протиставленні до старого місця перебування: адресата автор бачить «...linquens excrabilem terram Barbajanam et liberatus in povam»⁹² (...залишаючим прокляту землю Барбаянську і звільненим у новій). Проте ще більш знаменним видається додаток до листа, де автор вмотивував волю історично: «Diplomati Alexandri Magni involvi strenam, diplomate dato de libertate slavonicae olim genti, si credere fast est, quod optimum est omen»⁹³ (Подарунок я загорнув у грамоту Александра Великого, в грамоту, дану, коли тому доречно вірити, для вільності слов'янського люду, що є доброю ознакою).

Легенда про грамоту, даровану Александром Македонським слов'янам, відтворює провідні мотиви так званого сарматського міфу, покладеного в основу культури козацького або мазепинського бароко. Зокрема про цю легенду писав Феодосій Софонович – сучасник і товариш Лазаря

Барановича, аргументуючи нею відданість українських предків ідеалам волі та непридатність насильства для їх підкорення чужинцям, засвідчене словами Августа про марність зусиль такого підкорення (про «золоту вудку», потрібну для ловів риби, або про надто великі витрати для здобичі)⁹⁴. Уже той факт, що згадка про грамоту наведена як загальновідома річ та ще й у додатку до листа, засвідчує постійну присутність теми уславлення давньої «сарматської» волі в дискурсі оточення Г. Сковороди. Водночас цей додаток до листа залишив низку запитань без відповіді. Яким був той примірник грамоти (вочевидь, рукописна копія тексту, типового для козацьких літописів на кшталт цитованого твору Ф. Софоновича), до якого нібито загортав Г. Сковорода подарунок – сир? Чи не йдеться тут про фігуральний вислів, що посилався на відомі образи сиру з прислів'їв? Чому йдеться про сир як про заміну жертвовного ягня? І до чого тут добра прикмета (*omen optimum*), про яку згадується в листі? Та якими б не були припущення, свідченням цього залишається як обізнаність Г. Сковороди у сарматській тематиці, так і щира, без вагань прихильність до волі – провідного мотиву цієї тематики.

Сарматська тема, зі свого боку, є додатковим шифром для тлумачення сквородинської версії містичної традиції, який, поряд з уже згаданою ідеєю множинності світів, підводить до одного особливого напрямку цієї традиції. Йдеться про так званий герметичний корпус та герметизм, який, за висловом О. Лосева, становив «протиприродний, але історично необхідний сплав язичництва і християнства»⁹⁵. Вільна обізнаність Г. Сковороди в язичницькому «сарматизмі» дає підстави також вбачати прослідки такого «сплаву» в його творах, але є підстави також запідозрити значно глибші питоми джерела його думки.

Можна вказати на істотне спільне джерело Г. Сковороди з герметичними текстами – це символіка та емблематика, витлумачені як спадщина ієрогліфічних знаків: їх визнавав Еразм Роттердамський, вбачаючи в них зручне знаряддя універсалізації інакомовлень⁹⁶. Та істотнішими видаються ті паростки майбутньої філософії життя, створеної

ГОР ЮДКІН-РІПУН. ГЕРМЕТИЧНИЙ ДИСКУРС ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

вже в романтичну добу, що відчутні у герметизмі. «Живі істоти не помирають, а лише розкладаються. Це не смерть, а розділення складових частин»⁹⁷ – стверджувалося в 12-й книзі герметичного корпусу за тлумаченням його ренесансного інтерпретатора Марсіліо Фічіно. На схожі міркування натрапляємо в листах Г. Сковороди: «... arbor aevo ipsaque fortior est morte»⁹⁸ (... дерево з віком сильніше від смерті) (лист від 12/25.07.1763 року, № 49). Цілком несподівана в ортодоксії, але прийнятна в герметичному містичному контексті, думка в листі від 07/20.02.1763 року (№ 29): «Tempore coelo imo ipse Deo emitur»⁹⁹ (За час здобувається небо, навіть Бог). Вочевидь, йдеться не про блюзнірство, а про можливість із часом спокутувати гріхи, сама ж оцінка часу як найвищої цінності життя, що виводиться від стоїцизму, випереджає майбутні біологічні визначення. Зрештою, вчення про ерос, яке культивувалося у флорентійській платонівській академії, що була осередком герметизму – вчення, за яким «любовний шал ... є полум'ям чистої краси»¹⁰⁰, знайшов відгомін у вченні Г. Сковороди про любов як пізнання, провіщаючи майбутні романтичні та психоаналітичні концепції.

Та особливо виразно причетність до герметичного дискурсу зазначено в пантеїстичних висловлюваннях Сковороди. Одне з найпромовистіших свідчень такої причетності – у листі № 68 від лютого-травня 1764 року, де пантеїстичні тези є аргументацією до висновку про пріоритети самопізнання: «Si ubique Deus est, si in hoc vitro... est Deus, ... quid petis aliunde solatium et non ex te ipso, qui omnium creaturarum est optima?»¹⁰¹ (Якщо Бог є скрізь, якщо в цій склянці ... є Бог, ... пощо шукатимеш потіхи будь-де, а не в собі самому, який є найкращим створінням?). Сковорода проголосив так звану автогнозу – самопізнання як закономірний висновок з пантеїстичної доктрини. І нарешті, саме з герметичною традицією суголосне твердження про Нового Христа у листі № 70 від дня св. Михайла 21.11. 1764 року: теза про відому з багатьох містичних традицій здатність до постійного оновлення як властивість Бога аргументована тут тим, що люди покинуті Богом:

«Dominus enim tuus, licet est παλαιασ κατα ημερασ novus tamen est eo, quod paucissimis ac rarissimis insidet»¹⁰² (Адже Бог твій, якому личить днями старим бути, проте є новим, бо ж найменше і найрідкісніше де вселяється). Саме цьому Богові постійного оновлення протиставляються ті, ким «alius non novus sed vulgaris regit Χριστοσ ac nemini non communis licet totum probe mundum et colluviem hominum moderatur»¹⁰³ (інший, не новий, а звичайний Христос править, якому не для всіх спільним личить бути, а радше панує над всім світом та людськими покидьками). Привертає увагу стиль так званого гробіанізму, що змушує згадати інвективи Івана Вишенського. Цю загальну особливість стилю відзначив Л. Ушкалов: «Сковорода досить часто послуговується відверто “плотяними” образами, не раз украй грубими»¹⁰⁴. Та тут на додаток стилістичне зниження несе ще й аргументативну функцію. У подібному ключі витримано трактат Джордано Бруно «Вигнання тріумфуючого звіра», що належить до класики герметичної традиції. Подібні свідчення потребують спеціальної інтерпретації.

Таким чином, констатуємо, що Г. Сковороду слід розглядати як одного з представників загальноєвропейської новолатинської літературної традиції та досліджувати в одному ряді з постатями флорентійської академії – Петраркою та Еразмом Роттердамським, Ляйбніцом та Ейлером. У контексті цієї традиції варто шукати ключі до загадкових герметичних шифрів його творів. Уже наведені приклади засвідчують перспективність такого дослідження.

¹ Див.: Ушкалов Л., Вакуленко С., Євтушенко А. (укладачі). Два століття Сковородіани. Бібліографічний довідник. – Х., 2002. – 528 с.

² Ушкалов Л. «На риштованнях історії української літератури»: дещо про рецепцію нашої класики. – К, 2007. – С. 37, 38.

³ Іваньо І. Примітки. Коментарі // Сковорода Г. Повне зібрання творів у 2-х томах. – К., 1973. – Т. 2. – С. 523. Далі посилання на твори Г. Сковороди наведено за цим виданням, яке позначатиметься *Сковорода...*

⁴ Ушкалов Л. «На риштованнях...». – С. 36.

⁵ Тут і далі переклади зроблено автором.

⁶ Сковорода... – Т. 2. – С. 423.

⁷ Розглядаючи конфлікт між Сковородою та

КОНТЕКСТ

Козловичем, Д. Чижевський наголошує: «...єдиний шлях до з'ясування питання, в чому саме полягали ті нововведення Сковороди, що так обурили Івана Козловича – в тому, щоб розглянути вірші Сковороди самі» (*Чижевський Д.* Українське літературне бароко. – К., 2003. – С. 130.). Далі розглядається система римування, неприйнятна для тогочасних консервативних уявлень, але не менше підстав для конфлікту містила також семантика віршів.

⁸Згадаймо їх ремінісценцію вже з цілком іншої епохи – у Б.-І. Антонича: «З твоїх кісток трава зростає...» (вірш «До істот з зеленої зорі», датований 18.05.1935 роком, з циклу «Зелена Євангелія»). Див.: *Антонич Б.-І.* Пісня про незнищенність матерії. – К., 1967. – С. 233.

⁹*Зосім О.* Західноєвропейська духовна пісня на східнослов'янських землях у XVII–XIX століттях. – К., 2009. – С. 38, 39.

¹⁰ Там само.

¹¹ Аналіз «Саду» як циклу духовних пісень, здійснений Д. Чижевським, доповнюється цінним зауваженням: «Не дурно ж один вірш Сковороди попав до “Богосланика”» (*Чижевський Д.* Філософські твори у 4-х т. – К., 2005. – Т. 1. – С. 367).

¹² *Зосім О.* Західноєвропейська духовна пісня... – С. 40, 41.

¹³ Там само.

¹⁴ *Сковорода...* Т. 1. – С. 83.

¹⁵ Там само. – С. 84.

¹⁶ Там само. – С. 83.

¹⁷ Там само. – С. 83.

¹⁸ Там само. – С. 470.

¹⁹ Там само. – С. 67.

²⁰ Там само. – С. 82.

²¹ Там само.

²² Там само. – С. 87.

²³ *Четвериков С.* Путь умного делания и духовного трезвения (старчествование архимандрита Паисия Величковского на Афоне и в Молдовалахии) // Путь. Орган русской религиозной мысли. – М., 1992. – С. 323.

²⁴ Там само.

²⁵ *Михед П.* Слово художнє, слово сакральнє. – Ніжин, 2007. – С. 171.

²⁶ Там само. – С. 172.

²⁷ Гайдамацький рух на Україні в XVIII ст. Збірник документів. – К., 1970. – № 272. – С. 490.

²⁸ Там само. – № 307. – С. 546.

²⁹ Там само.

³⁰ Там само.

³¹ *Ковалинський М.* Жизнь Григория Сковороды. Писана 1794 года в древнем вкусѣ // *Сковорода Г.* Повне зібрання... – Т. 2. – С. 474.

³² Цит.: *Нахлік Є.* Пантелеймон Куліш. Особистість, письменник, мислитель. – К., 2007. – Т. 2. – С. 308.

³³ *Сковорода...* – Т. 2. – С. 224, 321.

³⁴ *Курціус Е.* Європейська література і латинське середньовіччя. – Л., 2007. – С. 36.

³⁵ *Петров В.* Теорія «нероблення» Г. Сковороди // Життя і революція. – 1926. – № 4. – С. 49–55.

³⁶ *Чижевський Д.* Філософські твори... – Т. 1. – С. 306.

³⁷ Там само. – С. 307.

³⁸ Там само. – С. 306.

³⁹ Там само. – С. 320.

⁴⁰ Там само. – С. 315.

⁴¹ Далі в дужках подано номери листів за виданням 1973 року (що позначається як *Сковорода...*). Датування листів наведено за оригіналом (старим стилем) з додаванням після скісної дати за новим стилем.

⁴² *Сковорода...* – Т. 2. – С. 310.

⁴³ *Ушкалов Л.* Українське барокове Богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. – Х., 2001. – С. 11.

⁴⁴ Там само.

⁴⁵ *Сковорода...* – Т. 2. – С. 310.

⁴⁶ Зазначимо, що в перекладі, поданому до видання листа, довільно змінено метафору ярма на вислів: «наше життя – це безперервна боротьба». Див.: *Сковорода...* – Т. 2. – С. 316.

⁴⁷ *Шпідлік Т.* Духовність християнського сходу. – Л., 1999. – С. 220.

⁴⁸ Творення Аввы Евагрия. – М., 1994. – С. 108, 109.

⁴⁹ Там само.

⁵⁰ *Сковорода...* – Т. 2. – С. 277.

⁵¹ У перекладі до видання листів у другому реченні додано «якщо ти не виходив у море». Див.: *Сковорода...* – Т. 2. – С. 278.

⁵² *Сковорода...* – Т. 2. – С. 277.

⁵³ Там само. – С. 273.

⁵⁴ Там само. – С. 282.

⁵⁵ Там само. – С. 282.

⁵⁶ Там само. – С. 282.

⁵⁷ Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. – М., 2005. – С. 178.

⁵⁸ Подано за дж.: *Хун Цзычэн.* Вкус корней // Афоризмы старого Китая. – М., 1988. – С. 110.

⁵⁹ *Сковорода...* – Т. 2. – С. 238.

⁶⁰ *Чижевський Д.* Філософські твори... – Т. 1. – С. 317.

⁶¹ *Сковорода...* – Т. 2. – С. 313.

⁶² Там само.

⁶³ Там само.

⁶⁴ Там само. – С. 311.

⁶⁵ Там само.

⁶⁶ Там само.

⁶⁷ Там само.

⁶⁸ Там само.

⁶⁹ Там само. – С. 291.

⁷⁰ Там само. – С. 251.

⁷¹ Там само. – С. 230.

⁷² Там само.

⁷³ Там само. – С. 231.

⁷⁴ Творення Аввы Евагрия. – М., 1994. – С. 127.

⁷⁵ *Сковорода...* – Т. 2. – С. 303.

⁷⁶ Там само. – С. 219.

⁷⁷ Там само. – С. 253.

⁷⁸ Там само. – С. 249.

⁷⁹ *Чижевський Д.* Філософські твори... – Т. 1. – С. 305.

⁸⁰ *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. – Минск, 2007. – С. 104.

⁸¹ Там само. – С. 107.

⁸² Зокрема, стали розрізняти категорії творіння та породження, а відтак і саме відновлення світу уявляти інакше: «Між трансцендентним, абсолютно іншим Богом та його творінням – нездоланне урвище» (Там само. – С. 108.).

⁸³ *Курціус Е.* Європейська література... – С. 522.

⁸⁴ Там само. – С. 620.

ГОР ЮДКІН-РІПУН. ГЕРМЕТИЧНИЙ ДИСКУРС ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ

- ⁸⁵ Чижевський Д. Філософські твори... – Т. 1. – С. 233.
- ⁸⁶ Сковорода... – Т. 2. – С. 321.
- ⁸⁷ Там само. – С. 305.
- ⁸⁸ Там само. – С. 299.
- ⁸⁹ Там само.
- ⁹⁰ Там само. – С. 255.
- ⁹¹ Там само. – С. 335.
- ⁹² Там само.
- ⁹³ Там само. – С. 336.
- ⁹⁴ «Црь еще великий Александръ Макидонский даль славленою привилеї на паргамѣнѣ, золотом писаныи, въ Александрїи, ихъ имъ волности и землю подтверждаючи... Завше были волный и неусмиренный и в покою не сидячий словяне. Для того гды кесару Августу в которого црствѣ Хрстѣ Гдѣ народился радили воину поднести против славленою албо сарматом, бо и сарматами от Сармата славлене звалися, такъ на тоє цесарь Августъ отповѣдал: “Не пристоить мнѣ золотою удкою рыбы ловити” якобы рекль “Не хочу я болеи тратити ніжъ зыскати”» (Софонович Ф. Хроника з літописів стародавніх. – К., 1992. – С. 56).
- ⁹⁵ Лосев А. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. – М., 2000. – Кн. 1. – С. 289.
- ⁹⁶ Див.: Йейтс Фр. Джордано Бруно и герметическая традиция. – М., 2000. – Гл. 9. / Электронный ресурс: www.psylib.ua
- ⁹⁷ Там само. – Гл. 2.
- ⁹⁸ Сковорода... – Т. 2. – С. 305.
- ⁹⁹ Там само. – С. 271.
- ¹⁰⁰ Лосев А. Эстетика возрождения. – М., 1978. – С. 338.
- ¹⁰¹ Сковорода... – Т. 2. – С. 337, 338.
- ¹⁰² Там само. – С. 341.
- ¹⁰³ Там само.
- ¹⁰⁴ Ушкалов Л. Українське барокове Богомислення. Сім етюдів про Сковороду. – Х., 2001. – С. 164.

РЕЗЮМЕ / SUMMARY

Корпус латиномовних листів Г. Сковороди до М. Климовського становить цілісну пам'ятку теологічної думки. Виявляються ознаки традицій квієтизму (зокрема ісихастичної традиції) та оригенізму, теократичні проекти, духоборчі тенденції. Є підстави також шукати дотичності з традиціями герметизму як одного із джерел віталізму «філософії життя». Г. Сковорода постає як представник європейської новолатинської літературної традиції.

Ключові слова: квієтизм, оригенізм, платонізм, психомакхія, теократія, віталізм, спиритуалізм, герметизм.

The corpse of the letters of H. Skovoroda to M. Klymovski written in Latin represents a whole entity that belongs to the monuments of theological thought. One can trace vestiges of the traditions of quietism (especially of its hesikhastic version), of origenism, of theocratic projects, of spiritual agonistic movements (the so called psychomakhia). There are also grounds to seek for mutual points with the hermetic tradition as the source of the vitalism of the philosophy of life. H. Skovoroda is to be regarded as a continuator of the new latin common European tradition.

Keywords: quietism, origenism, Platonism, psycomakhia, theocracy, vitalism, spiritualism, hermetism.

Корпус латиноязычных писем Г. Сковороды к М. Климовскому является целостным памятником теологической мысли. Обнаруживаются следы традиций квиетизма (в частности, исихастской традиции) и оригенизма, теократические проекты, духоборческие тенденции. Имеются основания также искать точки соприкосновения с традициями герметизма как одного из источников виталистической «философии жизни». Г. Сковорода предстаёт как представитель новолатинской литературной традиции.

Ключевые слова: квиетизм, оригенизм, платонизм, психомакхия, теократия, витализм, спиритуализм, герметизм.