



Сковородинська префігурація в контексті біблійної гевристики і ноематики

Наталія Левченко

Екзегетичні студії Григорія Сковороди певною мірою трансформували й спрямували біблійну ноематику, тобто науку про сенси Святого Письма, і гевристику — науку про віднаходження цих сенсів — у бік усеосяжної алегорези Святого Письма. «Якщо українські письменники XVII — XVIII століть здебільшого послуговувалися “почвірною” методою тлумачення Святого Письма, тобто розглядали його на чотирьох семантичних рівнях: буквальному (історичному), моральному (тропологічному), алегоричному (прообразному) й анагогічному (“Littera gestadocet, quid cred es allegoria / Moralis quod agas, quoten das anagogia”), — то Сковорода не визнавав за буквальним та моральним сенсами Святого Письма жодної іншої рації, окрім знакової» [17, с.35].

Один із найавторитетніших дослідників творчості українського філософа професор Леонід Ушкалов про підґрунтя руйнування Г. Сковородою традиційної для барокової літератури чотитрисенсової біблійної герменевтики говорив так: «Метафорика Сковороди має різні джерела, а найперше — Святе Письмо, твори грецьких та римських класиків, отців Церкви й емблематичну традицію. Зрештою, усі ці джерела формували репертуар сталих виражальних засобів українського літературного бароко. Наприклад, сквородинська метафора “віслюк” (“Зменшуй зайву їжу, щоб осел, тобто плоть [asellus, idest caro], не розпалювався, та, з другого боку, не мори його голодом, щоб він міг нести вершника”), засновуючись на тропологічному тлумаченні євангельської сцени

в'їзду Христа до Єрусалима, має виразні паралелі у творчості Лазаря Барановича, Дмитра Туптала, Йоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського, Івана Максимовича та інших. Те саме слід сказати й про улюблену метафору Сковороди “море світу”, яка перебуває в самісінькому осередді іконосфери українського літературного бароко» [17, с. 30].

Свого часу М. Сумцов зазначав, що характер тлумачення Біблійних текстів Сковородою має українське коріння: «поза сумнівом, Сковорода виявив великий нахил до символіки, але тутечки він тільки збільшив і, можна сказати навіть через край, те, що панувало вже до нього і в народній словесності, і в письменстві, особливо в XVII ст. в творах Лазаря Барановича, Іоаннікія Галятовського, Інокентія Гізеля» [14, с. 65].

Про високу повагу Сковороди до античних філософів в рівні з отцями Церкви, але за умови неперевершеного авторитету Біблії, згадує його друг і учень Ковалинський: «Сковорода продовжав преподавать синтаксис и еллинской язык общественно, а любимого своего молодого человека обучал особенно греческому языку и чтению древних книг, из которых любимейшим были следующие писатели: Плутарх, Филон Иудеанин, Цицерон, Горатий, Лукіан, Климент Александрийский, Ориген, Нил, Діонісій Ареопажитский, Максим Исповѣдник, а из новых относительных к сим; глава же всім Библия» [3, с. 450].

Барокова традиція сприяла щільному переплетенню античності та християн-

ствау світоглядній системі Г. Сковороди. У своїх «Філологічних виписках» він радить найперше читати Теренція, Плавта, Цезаря, Вергілія, Овідія, Клавдіана, Клавдія, в інших творах помітимо посилення на Плутарха, Цицерона, Горація, Лукіана.

Разом з тим, «велика кількість дослідників писань Сковороди припускали, що в питаннях біблійної герменевтики він покладався на давню Александрійську школу богослов'я» [21, с. 257].

Про зв'язок екзегези Г. Сковороди із Александрійською традицією згадує Магдалена Ласло-Куцук, вказуючи на спільність поглядів Сковороди і Філона щодо створення світу: «Між космогонічними уявленнями Сковороди і Філона існує багато спільного, починаючи від положення про вічність матерії. Це положення Сковорода цитує латинською мовою: “Materia aeterna”. Отже, у даному місці з твору «Икона Алквіадская» мається на увазі чуже джерело, а цим джерелом міг бути тільки Філон, який вживав цей вислів не тому, що був матеріалістом, а тому, що вважав, ніби Бог створив світ із вічної, безформеної матерії... Не з пантеїзму Спінози, а саме від Філона, сприйняв Сковорода, що бог заповнює все, проникає всюди і немає жодного місця без нього. Ця думка є у книзі Філона «Genesis»» [6, с. 347].

Існували й інші припущення. Так, архієпископ Філарет (середина XIX ст.) звинувачував Сковороду в тому, що той, потрапивши під вплив німецького містика Якоба Беме, не чітко розрізняв іманентизм і пантеїзм. Не виключаючи такої можливості, беремо на себе сміливість стверджувати, що теологія Сковороди перебувала під впливом отців Церкви Александрійської традиції. Згідно з цією традицією, Сковорода казав, що все твориво наповнене Божою присутністю, яка його освячує, пересотворює та обожнює.

П. Біланюк, полемізуючи із Б. Нікольським, який називав Сковороду частково пантеїстом, частково раціоналістом, частково містиком, зазначав, що пантеїзм Сковороди виявлявся у його вченні про

інтенсивну присутність Бога, про Його еманацию в створіннях. Він не применшує і значення містики у творах письменника, а от раціоналізм заперечує, апелюючи до гностицистичних тенденцій Александрійської традиції. «Надалі, необхідно підкреслити, — пише П. Біланюк, — що Сковорода був здатен розрізнити варіативність філософських і теологічних течій, систем і видів. У своїй роботі він використовував не лише платонівські та неоплатонівські елементи, але також і деякі аристотелівські категорії та інші філософські принципи і традиції, які нині класифікуються як християнський екзистенціалізм і персоналізм. Ми повинні підкреслити ще раз, що різноманітні філософські традиції, так само як і всі інші галузі людського знання, що не виходили за межі віри, були для Сковороди необхідним інструментом для пояснення божественного» [22, с. 261]. Отож, Сковорода намагався давні філософські теорії підпорядкувати Александрійській традиції тлумачення біблійних текстів. Свого часу Товкачевський слушно зазначав: «Будучи християнином, Сковорода разом з тим був і філософом, що дивився на християнство тільки як на одну з форм виявлення релігійного чуття, віри в Бога, — філософ, який не боявся прирівнювати волхвів і ієрофантів до іудейських пророків, звати поганина Платона Боговидцем, а ідолівські капища іменувати першими храмами Христової науки» [16, с. 274]. Однак, «він не використовував Біблію як філософське джерело або засіб» [22, с. 262], вважаючи її найвищою істиною. Такий синтез різноманітних вчень і знань в інтерпретації Божеської істини став причиною несприйняття теології Сковороди з боку офіційної Церкви.

Неперевіреними авторитетами християнського богослов'я для нього, як, до речі, й для інших барокових письменників, були Іоан Златоуст, Василій Великий, Августин Блаженний та Орigen, під значним впливом якого досі перебувають засади науки догматичного богослов'я. Не минули такого впливу й екзегетичні

студії Г. Сковороди. Михайло Хрусевський, зокрема, зазначав: «У питанні інтерпретації Біблійних текстів Сковорода слідує за давніми християнськими символами Александрійської школи (Оріген, Климент), чиї писання він дуже любив і глибоко поважав» [19, с. 12]. Орігенівські ідеї переймалися українським філософом чи безпосередньо з його творів, чи за посередництвом писань інших давніх отців Церкви, які у своїх світоглядних позиціях спиралися на Орігена. Не можна однозначно стверджувати, що Сковорода цілком і повністю сприймав науку Орігена, бо він ніколи «не був чисто християнським містиком» [8, с. 221].

Гудження «про страх Божий як основу мудрого життя, про Віру як його безпосередню умову, про Любов як його завершення і вінець» [8, с. 220], не заважали Г. Сковороді високо цінувати античних філософів, засновувати власні погляди на ідеях Сократа, Горация, Плутарха, Овідія. Епікура, вслід за Еразмом Роттердамським, Г. Сковорода ставить поруч із Христом [див.: 11, с. 89], а Платона називає «боговидцем» [12, с. 6]. Сковорода дуже добре знав філософію Платона, у своїх світоглядних позиціях часто спирався на його принципи (у своїх писаннях більше тридцяти разів згадує Платона). Однак Сковорода змінює платонівську філософську традицію і застосовує її як один із засобів тлумачення християнських сакральних канонів та Святого Письма.

Поради Орігена: «Розмірковуючи про такі поважні предмети, не досить покладатися лише на людські думки та звичайне розуміння, і судити про невидиме, так би мовити, видимо» [15, с. 303], — разом з теорією Платона про світ ідей знаходять місце у вченні Г. Сковороди про «дві натури»: «видиму», «зовнішню», «тіньову», та «невидиму», «внутрішню», «світлу». «... Вижу в сем цѣлом миръ два мира, един мір составляющія: мір видный и невидный, живый и мертвый, цѣлый и сокрушаемый. Сей риза, а тот — тѣло, сей тѣнь, а тот — древо, сей вещество, а тот — ипостась...»

[12, с. 14]. Сковорода «послідовно говорить про бінарність, двоїстість, характерну для матеріального й духовного світу... У Сковороди визначальна риса світу — контрастність» [6, с. 346]. Отож, барокова антитетика: протиставлення небесного — земному, високого — низькому, красивого — потворному, добра — злу, світла — тьмі, життя — смерті є однією з характерних ознак пре фігурації Сковороди.


За Сковородою, символ складається «из фігур двоих, означаючих тѣнь и вѣчность» [12, с. 19]. Оскільки Біблія у його філософській системі означає цілий символічний світ, то вона теж роздвоєна: «Две страны имѣет библейное море. Одна страна наша, вторая Божія» [12, с. 38]. Ці дві «страни» дуже щільно переплітаються, що утруднює істинне розуміння Слова Божого. «Сей есть природный штиль Библии. Исторіальною или моральною лицемъностью так соплестъ фигуры и символы, что иное на лицѣ, а иное в сердцѣ. Лицо как шелуха, а сердце есть зерном» [12, с. 20].

Зауваги Орігена збагнути різницю між тілесною й духовною суттю, бо це впливає на загальні критерії цінностей, враховуються Сковородою при визначенні ним справжньої вартості Біблії: «Библия есть храм вѣчнаго славы, а не плотскія твоя дряни» (або «Библии нет нужды до брюха, до нижняго сего нашего бога, ни до брака, ни до царя плотскаго. Она вся в вышнем Богѣ») [12, с. 47]. Отож, окреслюючи межі біблійної ноєматики, Г. Сковорода радить божественну істину шукати за матеріальною оболонкою Святого Письма. Як зазначав Оріген: «Священні книги написані не людським мистецтвом і не тлінною мовою, але... божественним стилем (cothurno)» [15, с. 314]. Його наслідує Г. Сковорода: «Вся сія дрянь дышет Богом и вѣчностью, и Дух Божій носится над всею сею лужею и лжею» [12, с. 10]. Невміння, за Орігеном, добачити за словесним знаком духовний, невидимий зміст призводить до появи цілої низки хибних понять, а за Сковородою — марновірств.

Порівняльний аналіз творів Сковороди і отців Александрійської школи дав би можливість у повному обсязі визначити міру впливу останніх на світогляд Г. Сковороди, але це тема іншого дослідження.

Варто в межах цього дослідження лише наголосити, що використавши вчення отців Александрійської школи як складник екзегетичної практики, поза сумнівом, Г. Сковорода змінює методологічні засади гевристики і схиляється до всезагальної алегорези Біблії.

Сучасна українська дослідниця Б. Криса подала узагальнюючий висновок: «Залишаючись староукраїнським письменником, Григорій Сковорода відкриває глибину загальноприйнятої символіки, спираючись на досвід самопізнання» [5, с. 152].

 тже, використавши досвід античних філософів, патристів Александрійської школи, німецьких містиків та українських барокових письменників, Г. Сковорода виробив оригінальну систему інтерпретації текстів Святого Письма, в площині якої він відкидає можливість чотиририсенсової біблійної герменевтики як хибну, зламуючи тим самим староукраїнську екзегетичну традицію, намічає нові шляхи тлумачення біблійних текстів: «Куда високо многи возносятся в мудрованіи Божія писанія! Возносятся по знанію историчному, географичному, математичному, да все плотскому... Письмо бо убивает. А дух животворит» [11, с. 212].

Тому Сковорода ніколи не шукав буквального сенсу в Біблії, його цікавило лише містичне й духовне тлумачення. Він використовує метафору: «Весь мір спит» [11, с. 136], — як узагальнений художній образ людської юрби, оповитої облудою буквального сенсу тлумачення Біблійних текстів. Істинне значення Слова Божого перебуває під мішурою матеріальної оболонки слова, яку Сковорода називає фігурами, знаками, символами. Використовуючи образи-символи, Сковорода пояснював невидиму натуру, тобто існування Бога, Істини. Розгадати сенс фігур — значить відкрити істину, заховану в Святому Письмі. Всі його твори

орнаментовані емоційно наснаженими, експресивними образами-символами, властивими стилю бароко. Навіть назви своїх трактатів Сковорода будує із символів та алегорій, надаючи перевагу таємному, прихованому перед відкритим і зрозумілим: «Что в красках рисунок, то же самое есть фигурою в письменах, а в строені и планом. Но чувствуешь ли, что все сіи головы, как рисунок, так фигура, и план, и симметрия, и размѣр не иное что есть, как мысли?» [11, с.164].

Таким чином, за умови пізнання прихованого змісту Біблії за допомогою тлумачення знаків, фігур, образів, символів, закритих у ній, спадає «фігуральна завіса» і відкривається вічність, начало. У вступі до «Жены Лотовой» Сковорода зазначає, що книжники, незважаючи на те, що повсякчас читають Біблію і навіть сплять на ній, часто помиляються і вбачають у ній лише зовнішній бік, що впливає з буквального тлумачення, тому їм не під силу побачити інший світ Біблії — світ невидимий, заочний, нетлінний. Отож, Біблія — храм вічної слави, а не тілесних речей, то й до розуміння її не можна підходити із земними вимірами. Той оскверняє Біблію, хто вводить «рабское иго и тяжкую работу в страну совершенного мира и свободы» [12, с. 47].

Перевагу алегоричного сенсу над буквальним Сковорода демонструє на прикладі низки паралелей із тексту Святого Письма, які використовує як певні алегорії. «Фамар, невістка Іуды, сына Іяковля, показалась ему блудницею. Не познал ея затѣм, что закрыла лице свое. Но до справки узнал и сказал: “Оправдася, Фамар, паче мене!”. Таким же образом и сыны Израилев могли смотрѣть на блистающее славою лице Мойсея, человека Божія. А на что ж. они смотрѣли? На покрывало толко одно, затемняющее лице. Какой же ты Израиль? Обрѣзан ты по тѣлу, да не обрѣзан по смыслу. Тма твоим очам сносна, а на истинну смотрѣть не терпиш... До сих пор литы не смылиш, что это все плоть и ничто, и тѣнь, покрывающая высочайшую

премудрости гору? И сіязавьса должна в свое время вся раздраться» [11, с. 136].

Намагаючись дошукатися істини у Святому Письмі, Скворода накладає на біблійні алегорії власні уже трансформовані алегоричні конструкції, тобто про алегорії говорить алегоріями і тим самим не спрощує, а ускладнює їхній зміст.

Таким чином, сквородинівські тексти виконують, за Лотманом, другу функцію тексту — «творення нових смислів» [9, с. 432]. Утім, ця обставина не заважала письменнику закликати не поклонятися, як ідолу, Святому Письму, а розуміти його. Відтак, «у філософських трактатах Григорій Скворода терпляче пояснює, розкриває те чи інше значення, заохочує до розуміння» [5, с. 148] Інакше, на думку письменника, «что же пользы: имѣть и не разумѣть?» [11, с. 159].

Непідготовленого читача шокує така насиченість у творах Сквороди образів, емблем, символів, які розгортаються не в раціональній картині світобачення, а мають абсолютно самостійний, незалежний сенс. Раціоналістичні образи Г. Скворода перекриває образами-символами. Це стало причиною відхилення сквородинських потрактувань багатьох символів образів, фігур від їхньої традиційної інтерпретації, зокрема, в українській культурі.

Символ, звісно, далеко не просто відрізнити від знаків іншого типу. На такий гріх страждав і Скворода. Він часто отожднював символ і знак, про що свідчить їхня взаємозамінність у творах автора. Згідно з вченням Гегеля, символ антонімічний знаку. Р. Барт стверджував, що «співвідношення аналогії між складовими символу існує на противагу складовим знаку» [1, с. 129], Скворода урівнює ці два поняття й на основі обраного символу або знаку вибудовує теорію розуміння й узгодження біблійних віршів.

Як зазначав Чижевський, мова творів Сквороди «не є звичайна наукова мова, в якій вживаються твердо і міцно усталені слова-терміни. Мова Сквороди є мова образів і символів. Навіть ті слова, які

вже придбали науково-філософське значіння в сучасній йому філософії, або ще в античності, він повертає до їх первісного образного значіння. Мова Сквороди повертається до материнського лона символіки. Тут на допомогу йому приходять і символіка народної поезії, і символіка античного неоплатонізму і символіка християнська, як отців церкви, так і української полемічної та проповідницької літератури XVI — XVIII віків» [20, с. 39].

Правлячи про строгий ієрархічний порядок світу, в якому Біблії належить роль символічного світу образів і джерела таємних та гностичних знань, Скворода гармонійно прив'язує матеріальні виміри світу до духовних, обстоюючи гармонійну модель світобудови: «Суть же три мыры. Первый есть всеобщий и мыр обительный, гдѣ все рожденное обитает. Сей состав лен из безчисленных мыр-мыров и есть великій мыр. Други два суть частныи и малыи мыры. Первый мікрокосм, сирѣчь — мырик, мирок, или человѣк. Вторый мыр символичный, сиріч Библиа. Во обительном коем либо мырѣ сонце есть оком его, и око убо есть солнцем. А как сонце есть глава мыра, тогда не дивно, что человѣк назван мікрокосмом, сирѣчь маленькій мыр. А Библиа есть символичный мыр, затѣм что в ней собраныя небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведучими мысль нашу в понятие вѣчныя натуры, утаенныя в тлѣнной так, как рисунок в красках своих» [12, с. 137].

З огляду на те, що «тріада реалізується в причині всіх речей — у Божій Трійці» [7, с.16], Г. Скворода тріадичну модель втілює у власній системі світобудови: макрокосм, мікрокосм і Біблія — третій світ символів.

Така бінарність, ознаками якої є внутрішнє й зовнішнє, видиме й невидиме, істинне й неправдиве, притаманна всім складникам світу, серед яких не останнє місце Скворода відводить слову. На його думку, матеріальна оболонка слова є «ложною». Необхідно дошукуватися його внутрішнього «істинного» значення, тому

у Григорія Сковороди слово найменше пов'язане з буквальним змістом. Звідси, вочевидь, відсутність чи навмисне ігнорування мовної проблеми. «Він постійно говорить про позамовну сутність, про несуттєвість зовнішнього, наголошуючи на тлінності знака, сліду, що ведуть до нетління джерела, а те джерело — світ, у якому Бог. Григорій Сковорода продирається через лексичну шкаралупу до внутрішньої форми слова» [5, с. 166].

Слово, як семантична чи логічна структура, Сковороду мало обходить. Воно є лише засобом конструкції “фігури”, через яку уможливується розкриття істини, бо «являясь истина по лицу фигур своих, будто ъздит по них» [12, с. 10]. Для Сковороди дуже важливим є інтонаційне, емоційне, ідейне наповнення слова. «Легенькій воздушный шум есть испущенное из уст слово, но оно часто или смертно уязвляет, или в кураж приводит и оживляет душу» [12, с. 13]. І разом з тим, він розцінює слово як матеріальну, видиму оболонку істини. У вираженій за допомогою слова істині перебуває найвища цінність людського буття.

«И как правильная циркуляция крови в звѣрях, а в травах соков рождает благосостояние тѣлу их, так истинныя мысли озаряют благодущіем сердце» [12, с. 6].

Іншими словами, Сковороду більше цікавить внутрішнє смислове наповнення слова, ніж його зовнішній загально-визнаний сенс і структура. Первинне мислення — мова вторинна: «Мысль движет грязь твоего языка» [11, с. 199]. Саме вона визначає внутрішнє значення вимовленого та графічно зображеного слова. «Сенс — етимологічно спів-думка, а тому емпірична, чуттєва даність світу не може сполучатися із системою ідеально-розумних форм, поки вона не стане осмисленою» [2, с. 185]. Отож, у системі мислення Сковороди «звичні значення слів засвоєні і в той же час зруйновані додаванням нових значень» [22, с. 117]. «І тут для Г. Сковороди особливо важило усвідомлення невичерпності сенсу, існування таїни, до якої можна лише наближатися,

спостерігаючи за грою світла й тіні у плині людської мови» [4, с. 147].

Завдяки тому внутрішньому, невидимому смислового стрижню слова, Сковорода вважає його, так само, як Біблію та Бога, причиною початку всього: «Сіе истинное и единое начало есть зерном и плодом, центром и гаванью, началом и концем всѣх книг еврейских. “Вначале бѣ слово”» [12, с. 17]. І вже з огляду на буття слова Біблія стає причиною початку: «Сирѣчь: всей Библии слово создано в том, чтоб была она единственным монументом начала» [12, с. 17]. Ловлячи логічний зв'язок: слово — Біблія — Бог, Сковорода використовує граматичний принцип інтерпретації: «“Вначалѣ бѣ слово”. А дабы не было сумнѣнія, что сіе начало есть не подлое, но высокое, истинное и единое, для того всплошь написано: “И слово бѣ к Богу”» [12, с. 17].

Далі через граматичну конструкцію слова, використовуючи принцип порівняння, Сковорода розкриває уподібнення однієї фігури іншій: «Когда ж она здѣлана к Богу и для Бога, тога сія богодышущая книга и сама стала Богом» [12, с. 17].

Далі Сковорода приводить до спільного знаменника значень різні понятійні образи: «Начинаніе, начало, совѣт, логос, и Бог есть то же» [12, с. 34]. Отож, як бачимо, основою всього є Слово-Логос, Біблія, Бог, які у світобаченні Сковороди постають причиною початку всього й позначені тожсамістю.

Символи у творах Сковороди, хоча й зорієнтовані на біблійну сенсову вертикаль, є суто трансформаційним витвором. У своїх писаннях він абстрагується від архетипу символу, від його узвичаєного значення і надає йому особливого звучання. Так, наприклад, «символіка дерева і тіні, має ряд значень, незалежних від природи, які Сковорода використовує як типи, різко протилежні романтичним і постромантичним способам вираження, які для нас звичні. Отож, ми маємо тенденцію трактувати воду взагалі і море конкретно як символ життя й свободи, наприклад, у поезії Пастернака і Бродського. Але для Сковороди вода і море символізують те,

що вони означали для Ноя, а саме були знаками темноти і смерті. Світло і життя, за Сковородою, символізуються небом і земною твердю» [23, с. 235].

Літературна гра, на переконання Сковороди, є певною імітацією гри Бога з людиною у Боже об'явлення. Бог не має бажання відкрити істину всім людям: «Бо багато покликаних, — та вибраних мало» (Мт. 22, 14). Незважаючи на біблійне попередження, люди намагаються розшифрувати закодовану у фігурах, образах, символах, притчах тощо біблійну істину, а значить досягнути Боже об'явлення. Однак, «всѣ богословствуют, но не по Авраамску. Всѣ вкушают и жуют, но не по Іаковлю сыну» [12, с. 32]. Не всім під силу усвідомити, що «в Библии иное на лицѣ, а иное в сердцѣ» [12, с. 30 — 31].

Задля того, аби розкрити алегоричний сенс Біблії, Сковорода вибудовує цілу систему фігур, образів, символів, у які вкладає трансформований у власній свідомості смисл, інколи далекий від позиції ортодоксальної Церкви. «Свій висновок про символ він ґрунтує на теорії ускладненості, що веде до правоти. Тут враховано «перспективу і архітектурний зміст як основи символічності, як сутність пізнання, а не навмисну ускладненість» [5, с. 166]. Справді, складний світ, складне життя, тож, звичайно, не можна зрозуміти складні закони існування цього світу за допомогою якихось спрощених форм. Лише «слово-символ спроможне створювати глибинний зміст, що перебуває в різнопланових стосунках із семантикою слова» [13, с. 130].

Осмисленню початку всього Сковорода приділяє особливу увагу: «Ничто началом и концем быть не может. Начало и конец есть то же, что Бог, или вѣчность. Ничего нѣтъ ни прежде ея ни послѣ ея. Нсе в неограниченных своїх нѣдрах вмѣщает» [12, с. 12].

Сковорода йде далі й ототожнює початок всього з кінцем всього, втискуючи їх в образ кільця: «И не ей что-либо, но она всему началом и концем. Начало и конец есть, по мнѣнію их, то же. И точно так есть, если

разсудить. Вѣчность не начинаемое свое и послѣ всего остающееся пространство даже до того простирает, чтоб ей и предваряют все-на-все. В ней так, как в колцѣ: первая и послѣдняя точка есть та же, и гдѣ началось, там же и кончилось» [12, с. 12].

Отже, за Сковородою, “кольцо” є прообразом світу. Лінія кола — це єдина лінія, яка не має ні початку, ні кінця, і всі точки якої еквівалентні. Коло, як монограма Бога, означає не лише його досконалість, але також передвічність. Одне з імен Бога — «Той, хто був на початку». «А рух по колу — це принцип буття світу. Для Сковороди, світ стоїть під знаком цієї боротьби. Але безпосередньо висловити цей закон неможливо. Тому філософ і послуговується символами, порівняннями та образами. Протилежності сполучаються в третьому елементі. Така єдність завжди є поворотом, повертанням до себе, до Бога, додому. Все повертається до себе без початку й кінця» [10].

Образ кільця в творах Сковороди, за бароковою традицією, часто ототожнюється з образом, колеса, сонця, ока, змія, згорнутого в кільце.

Начало ототожнюється зі змієм за принципом подібності “означника” та “означуваного”, вибудованій на звичці змія звиватись у кільце й мати гострі очі: “...змія в кольцо свивается, притом и острый взор имѣет, как свидѣтельствует имя его дракон, т.е. прозорливый: δερκων — значит видящій, а драκων — будущій видѣть. Око есть правитель дѣлу. Оно в животом есть то, что солнце (есть, в мирѣ), что драгоцѣнныи камни в землѣ. Притом змія свивает такой свиток, что, не узнав ока, не узнаем намѣренія. Библия есть точный змія; из множества таковых образов сплетается история, будто корзинка или коробочка, вмѣщающая снисхождение невмѣстимаго, похожа на перлову мать, показующую извнѣ ничтожную жидкость, но внутрь, как зеницу ока соблюдающую, дражайшее сіяніе жемчужнаго шарика» [11, с. 396].

Саме образ змія, що звивається в кільце та має гострий погляд, є метафоричним

уособленням самопізнання, самобаченням світу. Тож образ змія, згорненого в кільце, символізує загальний сенс людського життя. З огляду на те, що «в одній і тій самій фігурі символ може бути прихованим і відкритим, тому що для мудрого предмет символа ясний, тимчасом як для невіглаха фігура залишається недосяжною» [18, с. 44], то, з другого боку, змія символізує сатану, що звабив Єву.

Важко зрозуміти, зазначає філософ, де початок, а де кінець звитого у кільце змія, якщо не помітити його голову. Так само важко збагнути вічність — всюди вона є й ніде її немає, бо вона невидима й закриває свою іпостась. Звиви та кільця змія Скворода розцінює, як символи вічності, а значить і символи самої Біблії. Тому письменник і називає Біблію змієм і Богом водночас. Екзегет закликає не дивуватися з цього, адже всі світи складаються з двох натур: видимої та невидимої, доброї та злої. Внаслідок цього й Біблію слід розглядати, як антиномію плоті та духа, божевілля й мудрості, моря й гавані. Осередням людського пізнання, за яким вічність і безконечність, Скворода вважає око: «Во всѣх таких как содержатся внутр их, так и открываются вѣчнаго очи. А без сегоони и недужные, и хромые, и слѣпые. “Тогда скочит хромый, яко елень...” “Очи Господни висоцы, чоловік же смирен”» [12, с. 24]. «На нежемѣсто, аще зряше начало единого, идяху вслѣд его!», — продовжує філософ, — Будьто бы в очах их высокое оное око, зѣница вѣчности и во свѣтъ истинный, а в солнцѣ новое заключалось солнце. “Аки бы было коло в колеси”. Он же видит средѣ сих животных, горящія захаріевскія свѣчи. Извѣстно, что древніе свѣчою, лампадою и оком міра называли солнце...» [12, с. 24]. Скворода зауважує, що в живій істоті око має те ж саме призначення, що й сонце у світі. Зіницю в оці Скворода уподібнює центру кільця — кільце в кільці. Вона є джерелом світла, без неї всюди все пільма.

Реалізуючи образ змії, що згорнулася в кільце, ока, кільця, колеса, сонця у власній герменевтичній системі, Скворода

акумулював світовий досвід інтерпретації кола як символу вічності. Образ кола він щільно пов'язує із символікою колеса. Рух по колу означає постійне повернення до самого себе.

Завважимо, що символіка кола сягає в сиву давнину. Давні дохристиянські племена вбачали у ньому знак колеса-сонця. Коло, як суцільна лінія, символізує вічність, виступає первинним символом єднання й безконечності, знаком абсолюту й досконалості. Серія концентричних кіл, одне всередині іншого, означає космос. У християнстві концентричні кола презентують духовні ієрархії або різні стадії творіння. Три кола, що перетинають одне, інтерпретуються як Трійця, а рівнобедрений трикутник із трьома колами виступає монограмою трьох іпостасей Бога.

Отже, синтезуючи різні творчі й наукові напрями у власній світоглядній філософсько-богословській системі, Г. Скворода створив низку ускладнених префігурацій в межах третього світу — Біблії, сенс яких розкривається за умови застосування суто алегоричної методи біблійної герменевтики, що, звісно, спричинило певні трансформації традиційних ноематичних і гевристичних канонів.

Література

1. *Барт Р.* Від твору до тексту // Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. Львів : Літопис, 1996. С. 380–384.
2. *Бурова О.* Общенье с вещью: про странство игры ; под ред. Д. И. Руденко // *Философия языка: в границах и вне границ.* Харьков : Око, 1999. С. 181–196.
3. *Ковалинський М.* Жизнь Григорія Сквороды // Скворода Г. Повне зібрання творів: У 2-х т. Київ, 1973. Т. 2. С. 439–477.
4. *Крива Б.* Григорій Скворода: впробування мовою // *Наукові записки УКУ.* 2020. Філологія. Вип. 1. С. 143–154.
5. *Крива Б.* Пересотворення світу. Українська поезія. XVII — XVIII століть. Львів : Свічадо, 1997. 214 с.

6. *Ласло-Куцук М.* Григорій Сковорода і священні числа античності // Сковорода Григорій : дослідження, розвідки, матеріали. Київ : Наук. думка, 1992. С. 344–354.
7. *Левченко Н.* Традиції барокової біблійної герменевтики у творчості Григорія Квітки-Основ'яненка // Держава та регіони : Науково-виробничий журнал. Серія : гуманітарні науки. 2019. № 1 (56). С. 14–22.
8. *Лосев А.* Філософія. Мифологія. Культура. Москва : Политиздат, 1991. 525 с.
9. *Лотман Ю.* Текст у тексті // Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. ; за ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 428–441.
10. *Лютий Т.* Символічний світ Сковорода // *Український тиждень*. 24 жовтня 2017. Дата звернення: 14.05.2022. Режим доступу: <https://tyzhden.ua/Columns/50/202442>
11. *Сковорода Г.* Повне зібрання творів : у 2 т. Київ : Наук. думка, 1973. Т. 1. 576 с.
12. *Сковорода Г.* Повне зібрання творів : у 2 т. Київ : Наук. думка, 1973. Т. 2. 574 с.
13. *Стасевський С.* Стилiстична роль слiв-символiв у збiрцi Г. Сковорода «Сад божественних пiсень» // Пам'ятi Григорiя Сковорода : матерiали наукової конференції, присвяченої 275-й рiчницi вiд дня народження українського фiлософа та поета. Харкiв : Харкiвський державний педагогiчний iнститут iм. Г. Сковорода, 1998. С. 130–133.
14. *Сумцов М.* Iсторiя української фiлософської думки // Збiрник Харкiвського iсторико-фiлологiчного товариства. Нова серiя. 1999. Т. 7. С. 149–182.
15. *Творенiя* Оригена, учителя Александрійського, в русаком переведе. О Началах. Казань, 1899. Вып. I.
16. *Товкачевський А.* Григорій Савич Сковорода // *Українська хата*. 1913. Ч. 4, 5. С. 209–278.
17. *Ушкалов Л.* Григорій Сковорода // Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів ; за ред. проф. Леоніда Ушкалова. Харків ; Едмонтон ; Торонто : Майдан ; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.
18. *Холл Мэнли П.* Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкрейцеровской символической философии. Новосибирск, 1984.
19. *Хрусевський М.* З історії релігійної думки на Україні. Вініпег ; Мюнхен ; Детройд, 1962.
20. *Чижевський Д.* Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Нью-Йорк : Українська Вільна Академія Наук у США, 1956. 511 с.
21. *Benveniste E.* Problemes delingu is tiquegeneral. Paris, 1966.356 p.
22. *Bilaniuk Petro.* An Introduction to the Theological Thought of Hryhorij Skovoroda // Hryhorij Savyč Skovoroda. An Antology of Critical Articles ; ed. byRichard H. Marshall, Jr. and Thomas E. Bird. Edmonton; Toronto, 1994. P. 251–274.
23. *Kaczmarek W.* O badaniusakrum w dramacie // Dramat i teatrsakralny ; pod red. J. Slawinskiej, M. B. Stykowej. Lublin, 1988. S. 309–329.
24. *Scherer S.* A Note on the Character, Orthodoxy, and Significance of Skovoroda Thought // Hryhorij Savyč Skovoroda. An Antology of Critical Articles ; ed. by Richard H. Marshall, Jr. And Thomas E. Bird. Edmonton ; Toronto, 1994. P. 91 — 132.

13.06.2022

Відомості про автора:

Левченко Наталія Микитівна — доктор філологічних наук, професор; кафедра української літератури і журналістики імені професора Леоніда Ушкалова; Харківський національний педагогічний університет імені Г. С. Сковорода; Харків, Україна; email: filolognl@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7535-6330>; Google Scholar: https://scholar.google.com.ua/citations?user=h4o_PUkAAAAAJ&hl=uk

Web of science: <https://www.webofscience.com/wos/author/record/GRY-6609-2022>

Scopus: <https://access.clarivate.com/notification?app=wos&status=locked>