

УДК 821.161.2.09

Леонід Ушкалов
(Харків)

СКОВОРОДА І СВЯТООТЦІВСЬКА ТРАДИЦІЯ

У розвідці розглядаються й узагальнюються особливості творчого використання Г.Сковородою творів отців Церкви у своєму доробкові.

Ключові слова: *Біблія, твори отців Церкви, цитата, інтертекстуальність, патристика.*

Аннотація. В статтє рассматриваются и обобщаются особенности творческого использования Г.Сковородой произведений отцов Церкви в своем творчестве.

Ключевые слова: *Библия, произведения отцов Церкви, цитата, интертекстуальность, патристика.*

The article reviews and sums up peculiarities of creative use by G.Skovoroda works of church fathers in his creation.

Key words: *the Bible, works of church fathers, quotation, intertextuality, patristics.*

Попри те, що Григорія Сковороду називали і «богословом високого рівня» (Санте Грачотті) [9, с.5], і навіть «найбільшим після перших отців Церкви християнським філософом світу» (Василь Барка) [35, с.154], його богословські погляди досі належно не вивчені. Звісно, сама по собі ця тема далеко не нова. Ще в 1894 році професор Харківського університету Амфіан Лебедев написав працю під назвою «Г. С. Сковорода как богослов» [22]. Блискучі сторінки, присвячені богословським ідеям Сковороди, є в пізніших працях Володимира Ерна [44], Михайла Грушевського [8, с. 119–133], Дмитра Чижевського [43], Георгія Флоровського [40, с.119–121], Володимира Олексюка [29], Елізабет фон Ердманн [50], Олега Марченка [26] та інших. Однак, ще й досі спеціальні розвідки на цю тему не пішли далі «пролегоменів» [47], які за своїм рівнем мало чим відрізняються від піонерської студії Амфіана Лебедева столітньої давнини. Зокрема, поки що залишається в тіні питання стосунку Сковороди до святоотцівської традиції.

Зважаючи на це, хотів би поділитися своїми спостереженнями на тему «Сковорода і святоотцівська традиція». Маю на увазі не тематичні та ідейні паралелі, універсалії, образи чи моделі думання, спільні для Сковороди і святих отців. Завдання цієї праці значно скромніше – віднотувати наявні у творах нашого філософа прямі покликання на отців Церкви.

Перша обставина, яка привертає тут увагу, – невелика кількість таких покликань. Власне кажучи, у повному корпусі творів Сковороди мені вдалося віднайти всього 23 відповідні цитати, алюзії та ремінісценції. Коли порівняти це число з числом покликань Сковороди на Біблію (6993) [38], то виходить, що до патристики наш філософ звертався в 304 рази рідше, ніж до Святого Письма. Перевага колосальна. Про що вона свідчить? Очевидно, про те, що одним-єдиним джерелом Об'явлення Сковорода визнавав Біблію, відводячи Священному Переказові явно другорядну роль. Зрештою, про це він прямо писав у своєму катехізисі, 8-й розділ якого має назву «Закон Божій и преданіе – разнь». Тут сказано таке: «Закон Божій пребывает во вѣки, а челоуѣческія преданія не вездѣ и не всегда. Закон Божій есть плод жизни, а преданіе – листвіе. Закон Божій есть Божіе в челоуѣкѣ сердце, а преданіе есть смоковный лист, часто покрывающій ехидну. Дверь храма Божія есть закон Божій, а преданіе есть придѣланный к храму притвор. Сколькo преддверіе от олтаря, а хвост

от головы, столь далече отстоит преданіе. У нас почти вездѣ несравненную сію равность сравнивают, забыв закон Божій и смѣшав с грязью челоуѣческою воедино, даже до того, что челоуѣческія враки выше возносятся...» [34, с.221]. У цих своїх міркуваннях Сковорода близький до науки деяких київських барокових богословів, зокрема Теофана Прокоповича, Самійла Миславського, Іринія Фальківського й інших, які, наслідуючи протестантів, не визнавали Священний Переказ за джерело Об'явлення [20, с.142]. Недарма, скажімо, Самійло Миславський, рекомендуючи професорам Харківського колегіуму послуговуватися у власних теологічних викладах курсом богослів'я Теофана Прокоповича, підкреслював, що «thesis или положенія, sive veritates theologicas, то есть истины богословскія, [слід] основувать на Священном Писаніи, яко единственном источникѣ и началѣ священной богословіи» [21, с. 60]. Тим часом і традиційна православна, і греко-католицька доктрина трактує це питання інакше. Наприклад, у чернігівському виданні 1712 року «Вѣнец в честь тривѣнчанному Богу...» сказано: «Вопрос. Не довлѣет ли вѣрити точію в Писаніи Святом содержимая? Отвѣт: Не довлѣет; подобает бо и преданіям церковным вѣровати...» [4, арк.107]. Точнісінько так само подає це питання у своєму катехізисі й греко-католицький ієрарх Інокентій Винницький [5, арк.7 (зв.)]. Наведена статистика дозволяє стверджувати, що радикальне протиставлення Сковородою Святого Письма та Священного Переказу не було простою декларацією. Звісно, це аж ніяк не означає, що Сковорода легковажив досвідом святих отців. Це означає тільки те, що він розглядав його як знання *людське*, тобто принципово відносно, неповне, а часом і помилкове. Але в межах людського знання Сковорода ставив святих отців дуже високо. Недаром, коли в діалозі «Алфавит мира» мова заходить про «сродність» до богослів'я, Сковорода радить людині, яка обрала цей шлях, «поговорити зі святими отцями» («Привитайся с древними языческими философами, побесѣдуй с отцами вселенскими» [34, с.674]). З якими ж отцями «вітався» сам Сковорода і хто з них важив для нього найбільше?

Михайло Ковалинський у своєму «Житті Григорія Сковороди» серед, сказати б, топ-десятка улюблених його вчителем авторів називає Климента Олександрійського, Орігена, Ніла Синайського, Діонісія Ареопагіта й Максима Сповідника [34, с.1353]. Тим часом реєстр взірцевих богословів, як його подає сам Сковорода в трактаті «Жена Лотова», інакший: «Таковы суть: Василий Великій, Іоанн Златоустый, Григорій Назіанзын, Амвросій, Іероним, Августин, папа Григорій Великій и сим подобные. Сіи-то могли с Павлом сказать: «Мы же ум Христов имами»» [34, с.781]. Звісно, у цьому трактаті йдеться щонайперше про екзегетичний досвід, але він і був для Сковороди чи не найважливішим. Як бачимо, Сковорода називає тут трьох святих отців-каппадокійців, найбільш шанованих у православній традиції (досить пригадати хоч би молитву до святих учителів, у якій саме вони розпочинають реєстр: «Святыи Василие Великій, Григоріе Богослове, Іоанне Златоустый, Діонісіе Ареопагіта, Афанасіе, Кірілле Александрійскій и Іерусалимскій, Григоріе Нисскій, Клименте, Єспифаніе, Феофилакте, Іоанне Дамаскине и всѣ святыи учителіе вселенстіи» [27, с.323 (третья пагін.)]), та «чотирьох великих латинських учителів Церкви»: Амвросія, Єроніма, Августина й Григорія Великого. Спробуймо поглянути, як віддзеркалений цей реєстр взірцевих богословів у творах нашого філософа.

На одного із найавторитетніших візантійських теологів Василя Великого (бл. 329–379 рр.) Сковорода покликається тільки раз, у 25-ій байці циклу «Басни Харьковскія», де сказано: «Вот для чего Василий Великій говорит о Евангеліи, что оно есть *воскресеніе мертвых*» [34, с.171]. Судячи з усього, наш філософ має на думці трактат Василя Великого «Про Святыи Дух» (розділ 15, параграф 35), а, власне, ось ці слова: «...Якщо хто-небудь, говорячи про Євангелію, стверджуватиме, що вона є прообразом життя після воскресіння, то він, на мою думку, не погіршить проти правди» [3, с.284].

Значно частіше у творах Сковороди зринає Іоан Золотоустий (344/354–408 рр.) – великий грецький богослов, проповідник і церковний діяч, який мав величезну популярність в Україні ще від часів Хрещення. Недарма Теофан Прокопович у своїй риторичі почав

характеристику творчості Златоуста такими словами: «Протягом усіх століть лунала його слава, а ніжне ім'я «Златоуст» стало величним пам'ятником його вічної слави», – щоб насамкінець вигукнути: «Ніхто більше, ніхто краще за святого Златоуста!» [33, с.155–156]. Твори константинопольського архієпископа склали основу таких популярних повчальних книг, як «Златоуст», «Златоструй», «Ізмарагд», «Маргарит», «Торжественник», а з кінця XVI століття з'являється також ціла низка їхніх друкованих видань: «Маргарит» (Остріг, 1596), «Лѣкарство на оспалый умысл чоловічый» (Остріг, 1607), «О воспитаніи чад» (Львів, 1609), «Бесѣды на 14 посланій св. ап. Павла» (Київ, 1623), «Бесѣды на Дѣянія св. апостол» (Київ, 1624) тощо. Уперше Сковорода покликався на Златоуста в листі до Михайла Ковалинського від 13 листопада (цього дня Православна Церква вшановує Златоуста) 1762 року (№ 17). Тут, склавши граційну латинську поезію про чисту совість, філософ зауважує: «Нагоду до написання цього вірша дав сьогоднішній день *во святых отца нашего* Іоана Златоуста; надсилаю тобі в подарунок такий його золотий вислів: «Οὐδὲν ἡμᾶς οὐτως εὐφραίνειν οἴωθεν, ὥς τὸ συνειδὸς καθαρὸν, καὶ ἐλπίδες ἀγαθαί» («Ніщо зазвичай не приносить нам такої радості, як чиста совість та добрі сподівання»)» [34, с.1087–1088]. Сковорода цитує Золотоустого, мабуть, по пам'яті, бо насправді ця сентенція звучить трохи інакше: «Οὐδὲν γὰρ ἡμᾶς οὐτως εὐφραίνειν οἴωθεν, ὥς τὸ συνειδὸς χρηστὸν, καὶ ἐλπίδες ἀγαθαί» [55, col.511].

Золотоустий двічі зринає і в листах Сковороди до свого учня, бабаївського священника Якова Правицького. Зокрема, у листі від 30 травня 1785 року (№ 91) філософ пише (знов-таки про чисту совість): «Совершенныи же мудрствуют со Златоустым: «Празднику не время творец, но ведренная совѣсть»» [34, с.1246]. Можливо, він має на думці ті самі слова Златоуста, які цитував у листі до Ковалинського від 13 листопада 1762 року. А може, «ключем розуміння» цього місця є примітка Сковороди до слів Плутарха: «Не подражаймо слѣпому народу: он отлагает свое веселіе на учрежденныя человеком праздники, дабы не сегодня, но в то время наемным поутѣшиться смѣхом, зѣвая на мздоимных театрах», – яка звучить так: «Вот мысль Іоанна Златоустаго! Праздник, де, не время творить, но чистый помысл» [34, с.1052]. Філософ має тут на думці Золотоустове «Слово на Новий рік», де сказано: «Християнинові властиво святкувати не в певні місяці, не в перші дні місяця, не в неділі, але все життя проводити в пристойному йому святкуванні... Отож, якщо в тебе чиста совість, тоді ти маєш повсякчасне свято, вкушаючи добрі надії та втішаючись сподіванням майбутніх благ; якщо ж у тебе на душі нема спокою і ти винен у багатьох гріхах, тоді навіть на тисячах свят і торжеств ти будеш почувати себе не ліпше за тих, що плачуть» [12, с.770].

А вже значно пізніше, 5 січня 1792 року (лист № 92), Сковорода прохав Правицького: «Пришли, друже, Златоустаго рѣч о том, что человек есть всея Бібліи конец, и центр, и гавань» [34, с. 1248]. Важко сказати, про яку саме гомілію Іоана Золотоустого говорить тут наш філософ, оскільки цієї теми Златоуст торкався і в «Бесідах на Книгу Буття» (VIII, 71), і у «Восьми словах на Книгу Буття» (II, 537), і в «П'яти словах про Анну (IV, 667), і у вступі до «Огляду книг Старого Заповіту» (313, 317) [13, с.60–61; 14, с.735, 736, 820; 15, с.608, 612]), і в інших своїх творах.

Григорій Сковорода покликався на Золотоустого також у візії «Брань архистратига Михаила со Сатаною». У спеціальній примітці він каже таке: «Мырскія думы есть то блато, гдѣ гергесинскіи вепры потопляются, в нихже бог мыра сего, сирѣчь Сатана, ослѣпил разумы, якоже толкует Златоуст сии Павловы слова: «Бог мыра сего...»» [34, с.831]. Тут філософ неточно цитує Послання св. ап. Павла до римлян 16: 20 (пор.: «Бог же мира да сокрушит сатану под ноги ваша вскорѣ») та вказує на відповідне місце в 32-ій гомілії Іоана Золотоустого, присвяченій Посланням св. ап. Павла до римлян [56, col.677].

У своїх творах Сковорода двічі згадував і великого грецького філософа, поета, богослова та церковного діяча, одного з найвидатніших представників східної патристики Григорія Богослова (Назіанзина) (бл. 330–390 рр.). Так, у діалозі «Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни» він зазначає: ««О мире! – вопіет Григорій Богослов, – ты Божій, а Бог твой»» [34, с.515]. Ці слова – не що інше, як переклад початку 23-ї гомілії Григорія

Богослова: «Εἰρήνη φίλη... ἦν Θεοῦ τε εἶναι ἀκούομεν καὶ ἧς Θεὸν, τὸν Θεὸν καὶ αὐτόθεον, ὡς ἐν τῷ. »Н εἰρήνη τοῦ Θεοῦ« καὶ »Ὁ Θεὸς τῆς εἰρήνης«» [52, col.1132A]. («Любий мир – мій труд і моя похвала, про який чуємо, що він Божий, що Бог є його Бог, та що сам Бог так іменується, як-от у цих словах: *мир Божий* (Фил. 4: 7); *Бог миру* (2 Кор. 13: 11); *Він бо наш мир* (Еф. 2: 14), – і який ми, попри все це, не шануємо!» [7, с.336]). Друга фраза з Григорія Богослова зринає (щоправда, досить парадоксально) у славетному діалозі «Алфавит мира». Наприкінці присвяти Сковорода пише: «Окончу рѣчь любезнаго моего Фалиса словом: «Ἀρχὴν ἁπάντων καὶ τέλος ποιεῖ Θεόν». «Началом и концем во всем тебѣ будь *Бог*»» [34, с.648]. Насправді ці слова не мають до Фалеса жодного стосунку. Вони належать якраз Григорію Богослову. Порівняймо: «Ἀρχὴν ἁπάντων καὶ τέλος ποιοῦ Θεόν» [53, col.908A]. Можливо, ім'я Фалеса з'явилося тут з огляду на те, що ця фраза перегукується зі славнозвісним Фалесовим окресленням Бога, як того, «що не має ані початку, ані кінця» [41, с.109].

Отці-каппадокійці не вичерпують реєстру представників грецької патристики, на яких покликався Сковорода. Крім них, нашому філософові, судячи з усього, дуже імпонував єгипетський учений монах, послідовник Орігена Євагрій Понтійський (друга половина IV ст.), який разом з Макарієм Єгипетським стояв біля джерел ідеології ісихастів. Євагрій був здавна знаний в Україні. Чи не перша згадка про нього є в «Повісті минулих літ» під 988-им роком [23, с.64]. Та й перегадом наші письменники не раз на нього покликалися [18, с.127 (друга пагін.)]. Євагрій мав приваблювати Сковороду найперше своєю наукою про «обоження», відстороненістю від усього зовнішнього, пильною увагою до внутрішнього життя людини, а також питомо платонівським спіритуалізмом. Принаймні восени 1763 року в одному з листів до Ковалинського (№ 52) Сковорода писав: «Коли я читав книгу Євагрія про чернецтво, то мені найбільше сподобались такі місця, про які повідомляю й тебе, найщасливішого кандидата християнської філософії» [34, с.1145]. А далі наводить два уривки з Євагрієвого трактату «Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἴτια» («Засади чернечого життя»), який часто називають «Практиком» і який можна вважати свого роду вступом до аскетичного способу життя. Перший уривок звучить так: «βούλη τοιγαροῦν ἀγαπητὲ τὸν μονηρῆ βίον ὡς ἐστὶν ἀναλαβεῖν καὶ ἐπὶ τὰ τῆς ἡσυχίας ἀποτρέχειν τρόπαια ἄφες ἐκεῖ τοῦ κόσμου τὰς φροντίδας – τούτέστι αὔλος ἔσο, ἀπαθής, – ἵνα τῆς ἐκ τούτων περιστάσεως ἀλλότριος γενόμενος δυνηθῆς ἡσυχᾶσαι καλῶς» («Отже, вибирай і люби самотнє життя, яке дає змогу користуватися плодами спокою; залиш там мирські клопоти, тобто стань безплотним, безпристрасним, щоб, зробившись чужим усім нещастям, котрі походять від мирських турбот, ти зміг добре скористатися спокоєм») [34, с.1145–1146]. Цитата майже точна, як не брати до уваги двох пропусків, коректно позначених Сковородою за допомогою тире. Порівняймо: «Βούλει τοιγαροῦν, ἀγαπητὲ, τὸν μονηρῆ βίον ὡς ἐστὶν ἀναλαβεῖν, καὶ ἐπὶ τὰ τῆς ἡσυχίας ἀποτρέχειν τρόπαια; ἄφες ἐκεῖ τοῦ κόσμου τὰς φροντίδας, τὰς τε ἐπὶ τούτων ἀρχὰς τε καὶ ἐξουσίας. τούτέστιν αὔλος ἔσο, ἀπαθής, πάσης ἐπιθυμίας ἐκτός. ἵνα τῆς ἐκ τούτων περιστάσεως ἀλλότριος γενόμενος, δυνηθῆς ἡσυχᾶσαι καλῶς» [54, col.1253C]. А відразу за цією цитатою іде ще одна: «Μὴ ἀγαπήσεις οἰκῆσαι μετὰ ἀνθρώπων ὑλικῶν – ἢ μόνος οἶκει, ἢ μετὰ ἀδελφῶν τῶν αὐλῶν καὶ ὁμοφρόνων σου» («Не живи з людьми плотськими, або живи один, або з братами безплотними й однодумцями твоїми») [34, с.1145–1146]. Знову ж таки маємо тут пропущені слова. Порівняймо: «Μὴ ἀγαπήσης οἰκῆσαι μετὰ ἀνθρώπων ὑλικῶν καὶ ἐμπεριστάτων. ἢ μόνος οἶκει, ἢ μετὰ ἀδελφῶν τῶν αὐλῶν καὶ ὁμοφρόνων σου» [54, col.1256D]. Можливо, саме Євагрія Понтійського Сковорода мав на увазі й у діалозі «Алфавит мира», коли писав: «Скука у древних християнських писателів названа бѣсом унынія» [34, с.665], – адже у своєму «Слові про духовну роботу» Євагрій наголошував: «Біс смутку [бес унынія], що його називають також «полуденним» (Пс. 90: 6), є найважчим серед усіх бісів» [11, с.97].

Окрім Євагрія, Сковорода згадував також видатного візантійського богослова, філософа та поета Іоана Дамаскіна (бл. 675–749 рр.), чия основна філософсько-богословська праця «Джерело знання», яка складається з трьох частин: «Діалектика» (виклад «Категорій» Аристотеля та «Вступу до «Категорій»» Порфирія), «Реєстр ересей» та «Достотний виклад

православної віри» (систематика християнського богослів'я), – була znana в Україні, починаючи з «Ізборника Святослава» 1073 року [30]. Щоправда, Дамаскин згаданий у Сковороди не як богослов, а як автор церковних піснеспівів. Один з персонажів діалогу «Кольцо» – Єрмолай – каже: «Вспомнил я Дамаскинову оду, поемую в пресвѣтлѣйшее воскресенія утро: «Богоотец убо Давид...»» [34, с.586], – тобто початок ірмосу 4-ої пісні Пасхальної заутрені. Зрештою, Сковорода з дитинства любив духовні пісні Дамаскина. Недаром же Михайло Ковалинський згадував, що малим хлопцем Сковорода співав на криласі й відтоді на все життя в його душі закарбувалися церковні піснеспіви. «Любимое же и всегда почти твердмое им пѣніе его было сей Іоанна Дамаскина стих: «Образу златому на полѣ Деирѣ служиму тріе твои отроцы небрегоша безбожнаго велѣнія»» [34, с.1344]. Тим часом у вирішенні суто світоглядних питань Сковорода спирався на одного з найавторитетніших візантійських теологів Максима Сповідника (580–662 pp.). Очевидно, погляди Максима Сповідника багато важили для нашого філософа, коли мова заходила про «обоження», «нерівну рівність», про символічне тлумачення Святого Письма тощо. Але, певно, найцікавішими є покликання Сковороди на Максима Сповідника в ході розгляду тісно пов'язаних між собою питань про «дві волі» в людині, про «світ-театр», про «меонічну» (від гр. *μη όν* – «ніщота») природу зла й теодицею в листі до Василя Максимовича (№ 97) від 1764 року. Обороняючись від наклепників, які поширювали в Харкові чутки, нібито Сковорода по-маніхейському визнає онтологічну закоріненість зла, філософ писав: «Которіи внутреннѣ мене спознали, тѣ довольно увѣренны, что я о сем імѣю мнѣніе з Максимом Святым». І далі: «Он говорит, что нѣт нѣгдѣ злости, ни в чем никогда» [34, с.1266–1267]. Справді-бо Максим Сповідник прямо стверджував: «...Зло не було й не буде самостійно існуючим за власною природою, адже воно не має (для себе) у суцюзому жодної сутності, або природи, або самостійної іпостасі, або сили, або дії, не є ані якістю, ані кількістю, ані стосунком, ані місцем, ані часом, ані становищем, ані дією, ані рухом, ані володінням, ані пасивністю, так, щоб за природою споглядалося в чомусь суцюзому, і зовсім не існує у всьому цьому за природним засвоєнням, воно не є ані початком, ані серединою, ані кінцем, але – щоб сказати, охоплюючи все у визначенні, – зло є недостатністю діяльності притаманних природі сил стосовно (їхньої) мети і, власне, нічим іншим» [24, с.26]. На думку св. Максима, зло не має власного буття найперше тому, що до нього не можна допасувати жодної із десяти Аристотелевих категорій, за допомогою яких окреслюється все субстанційно суще. Іншого разу, пояснюючи джерело (чи механізм виникнення) зла, Максим Сповідник писав таке: «Де розум не владарює, там зазвичай присутня влада чуттєвого, з котрою певним чином поєднана сила гріха, що за допомогою насолоди веде душу до бажань спорідненої з нею плоті, наслідком чого душа, взявши на себе, ніби природну їй справу, пристрасну й сластолюбну турботу про плоть, відвертає себе від справжнього природного життя та схиляє до творення зла, яке не має самостійного існування» [10, с.273–274; див. про це: 39, с.29–53]. «Как же так, – продовжує Сковорода, інтерпретуючи думку Максима, – если видим, что почти вездѣ одна злость? Он учит, что злость не что иное, точію тѣ ж от Бога созданныи благии вещи, приведенны кѣм в безпорядок. Вот, напримѣр, наложил кто на голову сапог, а на ноги шапку. Безпорядок зол подлинно, но чтоб шапка или сапоги жизни человеческой не полезны были, кто скажет? А сколько я примѣтил, то сей безпорядок по болшой части зависит на разсужденіи времени, мѣста, мѣры и персоны» [34, с.1267]. Варто підкреслити, що ця думка була характерною також для інших святих отців, услід за якими її опрацьовувати й старі українські богослови. Наприклад, Кирило Ставровецький, покликаючись на Діонісія Ареопагіта, писав: «...По великому Деонисію, Бог нѣ единого зла не сотвори, но злоба нѣ з Бога, ни в Бозѣ, но внѣ Бога, злоба ест внѣ бытіа, безобразна, тѣмже и непостоянна, но премѣнна, превротна...» [36, арк.225].

Іще одним представником грецької патристики, на якого покликався Сковорода, був учень Іоана Золотоустого Ісидор Пелусіот (пом. бл. 436 р.). У старій Україні листи цього автора правили за взірець епістолярного жанру [33, с.364], а крім того, у православній традиції

його дуже цінують як інтерпретатора Святого Письма [49, с.121]. Отож, у притчі «Благодарный Еродий» Сковорода пише: «Тут-то слично подобает сказать святого Исидора слово: «О человек! Почто дивишься высотам звѣздным и морским глубинам? Вниди в бездну сердца твоего! Тут-то дивися, аще имаша *очи*»» [34, с.905]. Очевидно, Сковорода має на думці лист Исидора Пелусіота до Павла (кн. II, № 100), в якому мовиться про себепізнання як вершину мудрості: «Τί τὰ κατὰ σαυτὸν ἄγνοοῖν, ἄνθρωπε, τὰ ὑπὲρ σαυτὸν ζητεῖς...» («Для чого ти, чоловіче, коли сам себе не знаєш, міркуєш про те, що над тобою...») [57, col.544–545]. Крім того, у примітці до діалогу «Пря бѣсу со Варсавою» Сковорода згадував трактат Ніла Синайського (пом. 450 р.) (можливо, його автором був Євагрій Понтійський) «Про вісім злих духів» [58, col.1145–1164]. Очевидно, наш філософ робив це по пам'яті, оскільки не зовсім точно відтворив назву трактату. «Чревонеистовство, – писав він, – есть чревная мудрость, мудрствующая о том, کیا сладчайшія жертвы суть богу ея чреву? Так толкует святыи Нил в книгѣ о седми бѣсах» [34, с.880].

Нарешті, на початку присвяти Михайлові Ковалинському діалогу «Потоп зміин» Сковорода згадує ще двох відомих грецьких авторів – Іоана Мосха та патріарха Софронія. «Древній монах Эвиратус, – каже Сковорода, – всѣ свои забавныя писульки приносил в дар другу и господину своему, патріарху Софронію, а я приношу тебѣ» [34, с.941]. Монах Евиратус – не хто інший як Іоан Мосх (пом. 622 р.) – автор славетного патерика «Луг духовний» («Λεϊψωνάριον»), укладеного в останні роки життя письменника, коли той перебував у Римі. Подані тут перекази («квіти», чи, як каже Сковорода, «забавныя писульки») про аскетичні подвиги монахів, найперше синайських та палестинських, Іоан Мосх збирав під час багаторічної прощі зі своїм учнем та приятелем Софронієм (550/60–638 рр.) – церковним діячем, теологом і письменником, який переголом, наприкінці 633-го або на початку 634 року, буде обраний Єрусалимським патріархом й обійматиме цю кафедру до самої смерті (11 березня 638 року) – до монастирів Єгипту, Сирії, Самосу, Кіпру та Рима. Свої записи Мосх присвятив Софронієві. У спеціальній передмові-присвяті, яку, певно, і наслідував Сковорода, пишучи передмову до Ковалинського, він, зокрема, зазначив: «Улюблений, що може бути приємніше за видовище, яке являють собою весняні луки, що рясніють розмаїтими квітами?.. Тут троянди виблискують своєю красою, там – лілеї, які суперничають із самими трояндами; тут-таки розквітлі фіалки, немов та царська багряниця. Що за розмаїття, що за дивовижна пістрява в цьому морі квітів! Як зусібіч вражає мандрівника ця краса й запах, що зливаються в одну чудесну насолоду! Ось із такою ж насолодою прийми й оцю працю, блаженне й вірне дитя моє, Софронію!.. Зриваючи найчудовіші з-поміж квітів нев'янучих луків, я сплів для тебе вінок і підношу його тобі, найвірніша дитино, а через тебе й усім. Тому-то й цю працю я назвав *Лугом*: кожен може знайти в ній духовну насолоду, аромат і користь» [16, с.43]. Слід сказати, що в Україні «Λεϊψωνάριον» Мосха здавна був відомий у церковнослов'янській версії IX–X ст. під назвою «Синайський патерик», а, мабуть, найбільш знаним твором св. Софронія була молитва «Троице пресущественная» [27, с.43–46 (друга пагін.)].

Що стосується латинських отців Церкви, то найавторитетнішими серед них наш філософ, як пам'ятаємо, уважав Амвросія, Єроніма, Августина й Григорія Великого.

Першого автора із цього реєстру – видатного римського богослова й церковного діяча, автора трактатів «Про таїнства», «Шестоднев», «Про безшлюбність» – Амвросія Медіоланського (333–397 рр.), який користувався великою повагою у старих українських богословів (недаром же св. Амвросій – один-єдиний латинський автор, згаданий у православному «Номоканоні», де за ним подане окреслення віри [28, с.7], і чия молитва – «Тебе, Бога, хвалимо» – включена до «Требника» Петра Могилы [27, с.413–414 (третя пагін.)]), – Сковорода ніде не цитував. Натомість Єронім Стридонський (340/350–419/420 рр.) – великий західний богослов і аскет, автор латинського перекладу Біблії, – який у старій Україні був дуже шанованим і як теолог [6, арк.144], і як мовознавець, ймовірний творець слов'янської абетки, про що повідомляли такі авторитетні джерела, як хроніки Мартина Бельського [46, с.314] та Александра Гвагніна [51, с.314], і як взірцевий

латиномовний письменник [33, с.158], – зринає у Сковороди тричі. Уперше це було в листі до Ковалинського від 20–23 грудня 1762 року (№ 24). «Тепер подумай, – каже тут Сковорода, – чи є *на небі* ті, хто (хоч тілом вони й на землі) ухилиються від справ мертвої черні для справ небесних. Хіба не чудово, як каже Єронім, гуляти думками по раю?» [34, с.1098–1099]. Очевидно, наш філософ має на думці слова св. Єроніма з його листа до Геліодора (epistola XIV [c] ad Heliodorum monachum): «Infinita eremi vastitas te terret? sed tu paradisum mente deambula» («Безконечна порожнеча самотності лякає тебе? а ти гуляй думками по райському саду») [59, col.354]. Удруге Сковорода покликався на Єроніма в діалозі «Алфавит»: «Уєдинєнє для мене рай, – вопієт блаженний Ієроним, – а город темница» [34, с.662]. Це – не що інше, як український переклад фрази Єроніма Стридонського з його листа до Рустика (ad Rusticum monachum CXXV, 8 [937]): «Mihi OPPIDIUM carcer, et solitudo paradus est» [59, col.1076]. Образ Єроніма Стридонського зринає і в сквородинському прозовому перекладі оди фламандського латиномовного автора Сідеруна ван Гесе (1596–1653 pp.) «До Джорджа Чемберлена» [42, с.182–182; 48, с.343], де в антистрофі змальовано те, як св. Єронім тікав з Рима в сирійську пустелю, а Рим «наздоганяв» його: ««Прощай Рим! я прочь от тебе бѣгу, – садясь в корабль, говорит: – Здравствуйте, святыя горы Сирскія! [...] / «Радуйся, вертепе Вифлеемскій! [...] Здравствуй, о пристанище! о вѣрная гавань плаванія моего! / Приими мене страннаго, волнующагося бурєю и истомленнаго сухопутством. Распрости тихое и безмольвное нѣдро твое кораблю моему. Будь обуреванію моему вѣнец и *шабаши!* / Здѣсь я бросил надежной якор. Не вырвет его ни одна ярость морская и не оторвет канатов кипящая бурєю пучина, при сей гавани судно мое обуздающих. / О вертепе! сладкое жилище мира и спокойствія! вмѣстилище цѣломудрія и страха Божія! Сіи спутницы мои, сіи добродѣтели развѣ не могут мене здѣлать спокойным? / Будь ты, о пещера! моей тишины столица! В тебѣ я стану жить, сам себѣ господин и повелитель. В тебѣ я найду, чего найтить нелзя в царских чертогах и позлащенных палатах»» [34, с.1005–1006]. Оцей напружений внутрішній монолог Єроніма можна розглядати як ампліфікацію його слів з листа до монаха Рустика: «Самотність для мене рай, а місто темница».

Двічі Сковорода покликався і на Аврелія Августина (354–430 pp.) – найвидатнішого представника латинської патристики, чії твори були в старій Україні дуже популярними [37, с.59–72]. Дмитро Чижевський свого часу навіть стверджував, що Августин належав до кола найулюбленіших авторів Сковороди [61, с.24]. Зокрема, у трактаті «Жена Лотова» наш філософ каже так: «...по Августиновому слову, не точію в свѣцких дѣлах, но и в самом раѣ слова Божія скрыты находятся диавольскія сѣти...» [34, с.782]. Судячи з усього, це вільний переказ фрагмента з Августинової «Сповіді» (3. VI. 10): «Так я потрапив поміж пихатих і нищих людей, надмірно відданих справам тіла й велемовних, їх уста закривали диявольські сіті й клей, що складався з суміші складів Твого імені, й імені Господа Нашого Ісуса Христа, і Духа Святого, Розрадника нашого» [1, с.37]. Та більш цікавою є згадка про Августина у 28-ій пісні циклу «Сад божественных пѣсней»: «Правду Августин пѣвал: ада нѣт и не бывал. / Воля – ад, твоя проклята, / Воля наша – пещь нам ада» [34, с.82]. Де саме «співав» про це Августин, Сковорода не вказує, але цей мотив зринає в гіпонського єпископа не раз. Можливо, Сковорода мав на думці, наприклад, ось цей пасаж зі «Сповіді» (7. XVI. 22): «І я шукав, що є нечестя, і переконався, що це не субстанція, а підступність волі, яка відвертається від досконалої субстанції – від Тебе, Боже мій, – до низьких речей, вона викидає з себе «свої нутрощі» і тільки зовні надувається» [1, с.120]. А в «припоминанії» до цієї пісні Сковорода зазначив: «Самое сущее Августиново слово есть сіе: «Tolle voluntatem propriam / Et tolletur infernus». Сирѣчь: «Истреби волю собственную, / И истребится ад»» [34, с.83]. В якому саме Августиновому творі є така фраза, сказати важко. Натомість дуже схожа сентенція зринає в «Слові третьому на Воскресіння Господнє» («Sermo Tertius in Resurrectione Domini») славетного французького богослова й церковного діяча Бернарда Клервоського (1091–1153), добре знаного в старій Україні (наприклад, учитель Сковороди в

Києво-Могилянській академії Михайло Козачинський охоче покликався на Бернарда в ході міркувань про щастя, любов до Бога тощо [19, с.326, 360]). Порівняймо: «Tolle propriam voluntatem, et non erit Infernus» [45, с.104].

На четвертого з названих Скворородою латинських отців Церкви Григорія I Великого, чи Двоєслова (бл. 540–604 рр.), – папу Римського впродовж 590–604 рр., а крім того, славетного письменника, який був добре знаний в Україні, починаючи зі старокиївської доби [31, с.19] (за часів бароко на його «Моралії» покликалися, наприклад, Стефан Калиновський [17, с.201], Теофан Прокопович [33, с.159; 32, с.167], Михайло Козачинський [19, с.368] та інші), Скворорода у своїх творах не покликався. Тим часом в одному з листів до Ковалинського (№ 35) від лютого чи березня 1763 року він цитував Северина Боеція (бл. 475–524 рр.) – видатного римського теолога, філософа й математика, учня Прокла Діадоха, дорадника короля остготів Теодоріха. Боецій, якого часто називають «останнім римлянином», був знаний у старій Україні найперше як автор «Розради від філософії». На авторитет Боеція покликалися, коли йшлося, наприклад, про поняття «вічність» (Теофан Прокопович, зокрема, писав: «Численні [філософи] надають перевагу визначенню вічності Боецієм, згідно з яким *вічність означає мати безмежне, всеосяжне і досконале життя*» [32, с.242]), «персона» («...персону Боеціуш в Книзѣ своєї о двух натурах так описує: «Персона ест натуре разумной истность нероздѣльная...»» [6, арк.94], про моральну філософію [25, арк. 58, 308 (зв.), 310 (зв.)], блаженство [17, с.96] тощо. Скворорода у своєму листі говорить про людські пристрасті, а розпочинає цю розмову Боецієвими віршами з «Розради від філософії»: «Gaudia pelle, / Pelle timorem, / Spemque fugato, / Nec dolor adsit. / Nubila mens est / Vincitque fraenis, / Haec ubi regnant» [60, col.657–658] («Геть жени втіхи, / Геть – і страхи всі, / Геть – сподівання, / Щоб не страждати; / Де ж вони владні – / Хмарний там розум, / Мов у вуздечці» [2, с.58]). «Це, – каже Скворорода далі, – якщо не помиляюсь, віршики Боеція, одного римського філософа. Афект – це хвороба душі, грецькою мовою – τὸ πάθος. Хвороба, як я гадаю, виникає тоді, коли в тілі постав розлад погано узгоджених між собою елементів, а саме: коли вогонь або земля переважає, або те й інше. Звідси виникає загострення, грецькою мовою – ὁ παροξυσμός. Бо коли *симетрія* елементів правильна, тоді все спокійно й мирно рухається, немов у тому справному, майстерно злагодженому годинникові, який греки називають αὐτόματον. Бо *водянні* та сонячні *годинники*, що їх ми бачимо в залі нашого колегіуму, не називають автоматами. Від цієї фізики перейдімо до метафізики, тобто до невидимого, або духовного, інакше кажучи – божественного. Так само афект діє на нашу душу й зворушує її. Звідси в латинян гнів, страх, бажання та інші афекти часто називаються порухами. Щасливий, хто вільний від цих афектів» [34, с.1117–1118].

Оце й усе, якщо мати на думці коло цитованих Скворородою авторів та джерел. Але питання цим, звісно ж, не вичерпується. Патристика, поза всяким сумнівом, була джерелом низки ідей Скворороди, зокрема «наслідування Христа», «обоження», себепізнання, «внутрішньої людини», «анамнезису», «гесихії»-«суботи», людського «різнопуття» тощо. Скажімо, зацитувавши в одному з листів до Ковалинського (№ 28) славетну Платонову епіграму «Музам колись дев'ятьом...», Скворорода, мавши на думці трьох отців-каппадокійців: Василія Великого, Григорія Богослова та Івана Золотоустого, – далі каже: «Мені здається, вона прекрасно й велично говорить про *святинище* Муз і гідна бути проспівана сьогодні, коли ми вшановуємо пам'ять *трьох великих учителів всесвіту*» [34, с.1106–1107]. Те саме стосується й сквородинських образів. Усього один приклад. Коли він змальовує Бога в образі фонтана («*Бог* багатому подобен фонтану, наповнюющому различные сосуды по их вмѣстности»), над яким написані слова: «Не равное всѣм равенство», – а людей в образі різних посудин, ущерть сповнених божественного буття («*Льются из разных трубок разные токи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящие. Менший сосуд менѣ имѣет. Но в том равен есть большему, что равно есть полный*») [34, с.669], – це можна розглядати як свого роду відповідь на каскад запитань, що їх поставив у своїй «Сповіді» (1. III. 3) Августин: «Чи ж охоплюють Тебе небо й земля, оскільки Ти виповнюєш їх? А може, Ти їх виповнюєш, але

ще лишається якась маленька частинка Твоєї істоти, тому що вони не охоплюють Тебе всього? А де ж Ти виливаєш те, що лишилося з Твоєї істоти після виповнення неба й землі? А може, Ти не потребуєш, щоби будь-що містило Тебе, Тебе, що охоплюєш усе, тому що те, що Ти виповнюєш, Ти виповнюєш, вміщаючи в собі? Бо не посудини, повні Тебе, надають Тобі стійкості; адже, хоча б вони й розбилися, Ти не виливаєшся. А коли Ти розливаєшся понад ними, то Ти не падаєш на землю, а нас підіймаєш угору; Ти не розсіваєшся, а нас громадиш. Але чи те все, що Ти виповнюєш, Ти виповнюєш цілою своєю істотою? Чи, може, тому, що ті всі речі не можуть охопити Тебе цілого, охоплюють тільки частинку Тебе, і ту саму частинку охоплюють одночасно всі? Чи, може, кожна річ охоплює якусь відповідну частину, більші охоплюють більші, а менші охоплюють менші? Та чи ж є в Тобі якась частинка більша, а якась частинка менша? Чи, може, Ти всюди цілий, і ніяка річ не охоплює Тебе всього?» [1, с.4–5]. Патристика була також джерелом сквородинських образів «серця» (Климент, Оріген, Григорій Назіанзин, Діонісій Ареопажіт, Макарій Єгипетський, Августин), «дзеркала» (Григорій Нисський, Діонісій Ареопажіт), «рослини», «внутрішнього ока» й багатьох інших. Недарма ж Дмитро Чижевський казав, що «остаточно зрозуміти символіку Сковороди можна лише на ґрунті символіки отців Церкви та барока» [43, с.46]. Але це вже тема окремої – чималої за обсягом – розвідки.

Список використаних джерел

1. [Августин] Святий Августин. Сповідь / [пер. з латини Ю. Мушака]. Вид. 3. – К., 1999.
2. Боецій С. Розрада від філософії / Пер. з лат. А. Содомори; передм. В. Кондзьолки. – К., 2002.
3. [Василій Великий] Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кессарии Каппадокийския. – М., 1993. – Ч. 3.
4. Вѣнец в честь тривѣнчанному Богу, в Троици славимому. – Чернігів, 1712.
5. Винницький Інокентій. Катихісис, албо Наука христіанскія. – Унів, 1685.
6. Галятовський Іоанікій. Месія правдивый. – К., 1669.
7. [Григорій Богослов] Святитель Григорий Богослов, архиепископ константинопольский. Собрание творений: В 2 т. Репринтное изд. – Свято-Троїцкая Сергієва Лавра, 1994. – Т. 1.
8. Грушевський М. З історії релігійної думки на Україні. – Львів, 1925.
9. Грачотті С. Українська культура XVII ст. і Європа // Україна XVII ст. між Заходом та Сходом Європи: Матеріали I-го українсько-італійського симпозиуму 13–16 вересня 1994 р. – К.; Венеція, 1996. – С. 1–27.
10. Добротолубіє. – М., 1889. – Т. 3.
11. [Евагрій] Творения аввы Евагрия. Аскетические и богословские трактаты. – М., 1994.
12. [Іоанн Златоуст] Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста: В 12 т. – М., 1991. – Т. 1. – Ч. 2.
13. [Іоанн Златоуст] Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста: В 12 т. – М., 1994. – Т. 4. – Кн. 1.
14. [Іоанн Златоуст] Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста: В 12 т. – М., 1995. – Т. 4. – Кн. 2.
15. [Іоанн Златоуст] Полное собрание творений св. Иоанна Златоуста: В 12 т. – М., 1999. – Т. 6. – Кн. 2.
16. [Іоанн Мосх] Блаженный Иоанн Мосх. Луг духовный. – М., 2002.
17. Калиновский Стефан. Десять книг Аристотеля к Никомаху, то есть Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / Сост., пер. с лат., вступ. статья и прим. М. В. Кашубы. – К., 1987. – С. 49–270.
18. Книга о вѣрѣ. – К., 1620.
19. Козачинский Михайло. Книга третья. Нравственная философия, или Этика // Памятники этической мысли на Украине XVII – первой половины XVIII ст. / Сост., пер. с лат., вступ. статья и прим. М. В. Кашубы. – К., 1987. – С. 299–418.

20. Лаба В. Біблійна герменевтика. Вид. 2-е. – Рим, 1990.
21. Лебедев А. Харьковский коллегиум как просветительный центр Слободской Украины до учреждения в Харькове университета // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском университете. – 1885. – Кн. 4 (окт.-дек.). – С. 1–103.
22. Лебедев А. С. Г. С. Скворода как богослов // Вопросы философии и психологии. – 1895. – Кн. 27 (2). – С. 170–177.
23. Літопис Руський. – К., 1989.
24. Максим Исповедник. Творения. – М., 1994. – Кн. 2: Вопросыответы к Фалассию. Ч. 1. Вопросы I–LV.
25. Максимович І. Θέατρον, или Позор нравоучительный царем, князем, владыком. – Чернігів, 1708.
26. Марченко О. В. Григорий Скворода и русская философская мысль XIX–XX веков: исследования и материалы. – М., 2007. – Ч. I.
27. Могила Петро. Євхологiон, або Молитвослов или Требник. – К., 1646.
28. Номоканон, си ест Законоправилник. – К., 1629.
29. Олексюк В. Григорій Скворода – християнський філософ // Олексюк В. До проблем доби обману мудрости: Збірник філософічних студій / Вступне слово Г. Лужницького. – Чікаго, 1975. – С. 15–51.
30. Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновом сборнике. – К., 1983.
31. Перші українські проповідники і їх твори. – Рим, 1973.
32. Прокопович Феофан. Натурфілософія, або Фізика // Прокопович Феофан. Філософські твори: У 3 т. – К., 1980. – Т. 2. – С. 115–501.
33. Прокопович Феофан. Про риторичне мистецтво // Прокопович Феофан. Філософські твори: У 3 т. – К., 1979. – Т. 1. – С. 103–433.
34. Скворода Г. Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. – Харків, 2010.
35. Степаненко М. Григорій Скворода і українське письменство останнього п'ятдесятиліття (Впливи і постать Григорія Савича Сквороди в пореволюційній українській літературі) // Записки Наукового Товариства ім. Шевченка. – Нью-Йорк; Париж; Сидней; Торонто, 1976. – Т. CLXXXVII. – С. 138–157.
36. Транквіліон-Ставровецький Кирило. Євангеліє учителное. – Рахманів, 1619.
37. Ушкалов Л. З історії української літератури XVII–XVIII століть. – Харків, 1999.
38. Ушкалов Л. Статистика покликань Григорія Сквороди на Біблію // Gente ukrainus, natiōne ukrainus (літературні шляхи старожитньої України): Збірник наукових праць на пошану доктора філологічних наук, професора Миколи Корпанюка з нагоди його 60-річчя. – К., 2010. – С. 517–526.
39. Ушкалов Л., Марченко О. Нариси з філософії Григорія Сквороди. – Харків, 1993.
40. Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. – Paris, 1937.
41. Фрагменты ранних греческих философов. – М., 1989. – Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики.
42. Чижевський Д. До перекладів Сквороди // Чижевський Д. Український літературний барок / [підгот. тексту й мовна редакція Л. Ушкалова; вступна стаття О. Мишанича]. – Харків, 2003. – С. 160–183.
43. Чижевський Д. Філософія Г. С. Сквороди / Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. – Харків, 2004.
44. Эрн В. Ф. Григорий Саввич Скворода. Жизнь и учение. – М., 1912.
45. [Bernard de Clairvaux] Obras Completas de San Bernardo / Edición preparada por los monjes Cistercienses de España. – Madrid, MCMLXXXVI [1986]. – Т. IV.
46. Bielski M. Kronika. – Warszawa, 1764.
47. Bilaniuk P. V. T. An Introduction to the Theological Thought of Hryhoriy Skovoroda // Hryhorij Savyč Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / Ed. by Richard H. Marshall, Jr. and Thomas E. Bird. – Edmonton; Toronto, 1994. – P. 251–274.

48. Čyževskýj D. Literarische Lesefrüchte. Zu einer Übersetzung von Skovoroda // Zeitschrift für slavische Philologie. – 1939. – Bd. XVI. – S. 343.
49. Delineatio hermeneuticae sacrae ad usum studiosorum Sacrae Scripturae accomodata. – Petropoli, 1828.
50. Erdmann E. von. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). – Köln; Weimar; Wien, 2005.
51. Gwagnin A. Kronika Sarmacyi Europskiej. – Warszawa, 1768.
52. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. – Paris, 1857. – T. 35.
53. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. – Paris, 1857. – T. 37.
54. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. – Paris, 1858. – T. 40.
55. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. – Paris, 1858. – T. 47.
56. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. – Paris, 1859. – T. 60.
57. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. – Paris, 1860. – T. 78.
58. Patrologiae cursus completus. Series graeca / Ed. J.-P. Migne. – Paris, 1860. – T. 79.
59. Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. – Paris, 1864. – T. 22.
60. Patrologiae cursus completus. Series latina / Ed. J.-P. Migne. – Paris, 1864. – T. 63.
61. Tschizewskij D. Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker. – München, 1974.

Стаття надійшла до редакції 7 лютого 2011 року