



Левченко Наталія Микитівна, доктор філологічних наук,
професор кафедри української літератури та журналістики
імені професора Леоніда Ушкалова Харківського
національного педагогічного університету
імені Г. Сковороди. Авторка численних публікацій,
присвячених українській літературі від бароко до
постмодерну, зокрема біблійній герменевтиці в давній
українській літературі.

Харків «Майдан» 2022

Біблійна герменевтика Григорія СКОВОРОДИ

Наталія ЛЕВЧЕНКО

Наталія ЛЕВЧЕНКО

Біблійна герменевтика Григорія СКОВОРОДИ

МОНОГРАФІЯ



Григор. о^е С.

Наталія ЛЕВЧЕНКО

Біблійна
герменевтика
Григорія
СКОВОРОДИ

МОНОГРАФІЯ

Харків «Майдан» 2022

УДК 821.161.2: 801.73

Л 34

*Рекомендовано до друку Вченою радою
Харківського національного педагогічного
університету імені Г. С. Сковороди
(протокол № 9 від 14 листопада 2022 р.)*

Рецензенти:

Володимир Антофійчук,

доктор філологічних наук, професор кафедри
української літератури Чернівецького національного
університету імені Юрія Федьковича

Ігор Набитович,

доктор філологічних наук, професор кафедри
слов'янського літературознавства університету
імені Марії Кюрі-Склодовської у Любліні (Польща)

Левченко Н. М.

Л 34 Біблійна герменевтика Григорія Сковороди : моногра-
фія / Н. М. Левченко. Харків : Майдан, 2022. 202 с.
ISBN 978-966-372-870-4.

Монографію структурують як раніше оприлюднені, так і щойно задекларовані ідеї авторки щодо питання місця й ролі біблійної герменевтики в творчості Григорія Сковороди. Наголошено, що Григорій Сковорода не сприймав традиційну для української барокової літератури чотирисенсову біблійну герменевтику, натомість був прихильником суцільної алегорези Біблії. Намагаючись дошукатися істини у Святому Письмі, Сковорода накладав на біблійні алегорії власні алегоричні конструкції, створюючи тим самим мовно-кодovu систему, де текст-код ставав власне текстом і не спрощував розуміння Біблії, а навпаки ускладнював.

УДК 821.161.2: 801.73

ISBN 978-966-372-870-4

© Левченко Н. М., 2022

Зміст

Вступ	5
-------------	---

Розділ I

Онтологічний вимір біблійної герменевтики	11
--	----

Розділ II

Архетипна пуанта теофанії каменю в біблійній герменевтиці Григорія Сковороди	22
---	----

Розділ III

Джерельне підґрунтя сквородинської біблійної герменевтики	43
--	----

Розділ IV

Біблійний прототекст творів Григорія Сковороди	51
---	----

Розділ V

Алегоричний сенс тлумачення Біблії в творах Сковороди як альтернатива чотирисенсовій біблійній герменевтиці в українській бароковій літературі	67
---	----

Розділ VI

Символіка вербального дискурсу в біблійній герменевтиці
богослова 75

Розділ VII

«Кольцо» як прообраз світу в екзегетичній системі
Григорія Сковороди. 87

Розділ VIII

Позачасовий та позапросторовий характер буття Бога
в сквородинівській екзегетиці 91

Розділ IX

Біблійна префігурація в творах Григорія Сковороди 99

Розділ X

Людина як мікрокосм в екзегетичній практиці українського
мислителя 111

Розділ XI

Содомський дискурс у творчості Григорія Сковороди 120

Розділ XII

Сковородіана Харківської філологічної школи 132

Висновки 164

Список використаної літератури. 168

Вступ

Творчість Григорія Сковороди є знаковою в історії української літератури. Вона є такою ж вагомою в Україні, як творчість Джона Мільтона в Англії, Ангела Сілезія – в Німеччині, Яна Амоса Коменського – в Чехії, Торквато Тассо – в Італії, Кальдерона де ла Барка – в Іспанії.

Так само, як Джон Мільтон, у своїх творах Григорій Сковорода шкодував за втраченим раєм і вказував людині шлях його повернення, як Ангел Сілезій, – захоплювався містикою, як Ян Амос Коменський, – переймався принципами виховання дітей, як Торквато Тассо, – високо поцінював античність, як Кальдерон де ла Барка, – часто вдавався до вербалізації діалогічного мислення.

Ба більше, Григорій Сковорода є унікальним представником старої потужної української культури. Сковородинські діалоги, трактати, притчі, листи, пісні, байки завершили добу українського бароко, а водночас і епоху барокової літератури всієї Європи.

Г. Сковорода став ключовою постаттю в літературі українського бароко і у всій нашій

духовній традиції від давнини до сучасності. Про Григорія Сковороду і про його творчість написано тисячі наукових розвідок, але досі і його творчість, і окремі миті його життя залишаються втаємниченими. «Гіперпопсовий образ Сковороди як чоловіка, який ходить з торбинкою і живе під стріхою сільської хати, абсолютно не відповідає дійсності. І він геть не так одягався, як уявляють. Тобто візуальний образ, який засів у нашої свідомості і той, який був насправді, – це зовсім різні речі» [Ушкалов 2012], – у коментарі «Gazeta.ua» поділився своїми роздумами відомий літературознавець, дослідник творчості філософа Леонід Ушкалов.

Щоб осягнути твори Г. Сковороди, «ми повинні розуміти яка культура стоїть за нами. Маємо розуміти, що наша культура яскрава, барвиста й стара, – свого часу говорив Ушкалов. – Григорій Сковорода в ній посідає далеко не останнє місце. Колись Дмитро Чижевський писав, що з одного боку, Сковорода вивершує добу українського бароко, а з іншого – він є український передромантик. Бароко й романтика – це ті стилі, які наклали на український дух найбільший відбиток. Як на мене, Сковорода є еталоном високої української культури, про існування якої ми мало знаємо, а весь час сповзаємо на те, що легше – легенди, перекази, шаровари, пісеньки. На всіх імпрезах обов'язково бандури, співочі колективи і дуже примітивізований образ української культури. А Сковорода абсолютно не селянський філософ. При тому, що в народі його пісні знали, починаючи від території Росії і закінчуючи сучасною Польщею. Де-хто дивується, як та гумористична мораль Сковороди могла бути близькою народові. Але ж в нас і про народ уявлення дивне – “дурко-малорос шмарклі втирає”. Хоча наш народ не такий і простий» [Ушкалов 2012].

Отож протягом трьохсот років світ сприймав Сковороду з одного боку як мандрівника з палицею і торбинкою за плечами, а з іншого – як новочасного поета-містика, фундатора української “філософії серця”, мислителя, християнського фі-

лософа, який окреслив гуманістичні контури української ідентичності.

3 грудня 1722 року в сотенному містечку Чорнухи на Полтавщині в заможній козацькій сім'ї народився Григорій Савич Сковорода. Освіту семилітній хлопчик здобував у дяківській школі в Чорнухах. 1734 року Сковорода вступив до Києво-Могилянської академії, навчання в якій у 1741 році здібний до музики і співів студент перервав у зв'язку з зарахуванням півчим до Санкт-Петербурзького Придворного хору імператриці Єлизавети Петрівни. Не прижившись на чужині, в серпні 1744 року Григорій Сковорода в чині диригента повернувся до Києво-Могилянської Академії. Невдовзі у складі Токайської комісії по заготівлі вин до царського двору він виїхав до Угорщини, здійснив поїздки до Відня, Пресбурга, Праги, Братислави, Відня, Будапешту, а також до Галле – тодішнього центру пієтичної філософії, знайомство з представниками якої справило істотний вплив на формування власної екзистенційно-кордоцентричної основи філософської позиції Г. Сковороди. Під час перебування в Європі він бував в університетах, слухав лекції знаменитих професорів, працював у бібліотеках, студіював філософські праці й, володіючи багатьма мовами, дискутував із ученими різних країн.

Повернувшись з-за кордону в жовтні 1750 року, Сковорода працював викладачем піітики у Переяславському колегіумі, а восени 1751 року повернувся до Києво-Могилянської академії, де продовжив навчання у класі богослов'я. Його, як найкращого студента митрополит Київський, Галицький і всієї Малої Росії Т. Щербацький, який опікувався Києво-Могилянською академією, рекомендував домашнім учителем поміщику С. Томарі в с. Каврай Переяславського полку. Від 1753 року до 1759 року з невеликою перервою Григорій Сковорода навчав малолітнього сина Томари Василя, вперше застосувавши свою оригінальну педагогічну концепцію «виховання серця». Глибоке серце, на переконання Г. Сковороди, і є справжньою людиною, її душею. Чисте серце є Духом Святим, духом відання,

духом благочестя, духом премудрості, духом поради, духом нетлінної слави і віри.

З кінця 1759 року із перервами до 1764 року викладав піїтику, грецьку мову, катехізис у Харківському колегіумі, де познайомився з вихованцем М. Ковалинським, який відтоді став його послідовником і найближчим другом на все життя, а після смерті вчителя – першим його біографом і видавцем творів.

1768 року на прохання харківського губернатора й глибокого шанувальника таланту й розуму Сковороди Є. О. Щербиніна, Григорій Сковорода повернувся до викладання у Харківському колегіумі, але 1769 року назавжди залишив офіційну службу і розпочав найважливіший період свого життя – життя мандрівного філософа, що тривав до його останнього дня.

Мандрував Г. Сковорода переважно Слобожанщиною. Періодично жив у кращих слобожанських інтелектуалів, з ними дискутував про важливі буттєві питання самопізнання, пошуків Бога у власному серці, осягнення істини тощо, переважно для них писав свої нелегкі для розуміння твори. Він був бажаним гостем у будинку Квіток на хуторі Основа, у селі Гусинка на Куп'янщині в родині Сошальських, у селищі Великий Бурлук в родині його друга Якова Донець-Захаржевського, в Бабаях у Якова Правицького. Останній дочасний прихисток український гуманіст отримав у маєтку Андрія Ковалевського в с. Пан-Іванівка, нині с. Сковородинівка на Богодуховщині, де знаходиться його могила та Національний меморіально-літературний музей.

Мандрівний спосіб життя Г. Сковороди гармонійно поєднувався з його специфічним способом мислення, підґрунтям якого є концепція українського філософа про три світи й дві натури.

Реальний світ, на думку Г. Сковороди, є гармонійною взаємодією трьох видів буття чи трьох світів: макрокосму (всесвіту), мікрокосму (людини) і символічного світу (Біблії). Кожен світ складається з двох натур – видимої і невидимої, зовнішньої

і внутрішньої, тварі й Бога. Не пізнавши хоча б один із трьох світів, неможливо пізнати два інших. На думку філософа, починати треба з самопізнання. Тому заклик: «Пізнай себе», – звучить у більшості його творів.

Пізнати невидиму натуру, тобто Бога, можна шляхом пізнання людиною своєї внутрішньої сутності. “Внутрішня людина” наділена у Сковороди божественними рисами. Розв’язання проблеми щастя мислиться ним через нове народження людини, виявлення здібностей, закладених в неї Богом, що вперше дозволило їй розцінювати працю не лише як трудовий обов’язок, а ще й як предмет насолоди. Духовне відродження людей, здійснення ними «сродної» праці є способом утвердження свободи і запорукою злагодженого функціонування суспільства. Ідеєю «сродної» праці Г. Сковорода пояснює ідею «рівної нерівності», яку унаочнює за допомогою образу фонтана з розміщеними навколо нього ємностями різного розміру, в які води, не залежно від їхнього об’єму, наливається порівну, тобто по вінця.

Прагнення до свободи він вважав вищим даром, благом людини, головною метою і мірою її життя, а «дух свободи, який всередині нас народжується» безпосередньо пов’язував із Богом.

Професор Л. Ушкалов, який досягнув значних успіхів в питанні вивчення феномену Григорія Сковороди, свободу називав сутністю його життя. Сковородинознавець підкреслював, що йдеться не лише про його науку – ідеться про його спосіб існування, бо навіть славетна автоепітафія нашого філософа “Світ ловив мене, та не спіймав” – то не що інше, як радикальний маніфест свободи.

Всі філософські теорії тісно пов’язані в Г. Сковороди з Богом і пояснюються Біблією, бо вона, на думку автора, є тотожною Богу. Зокрема він зазначав, що Біблія зроблена Богом і для Бога, тому богонатхненна книга сама стала Богом, якщо її тлумачити в алегоричному сенсі.

Біблія є основним джерелом поетичної збірки Г. Сковороди «Сад божественных пѣсней, прозябшій из зерн Священнаго

Писанія», на що безпосередньо вказує вже її назва. Поезії «Саду...» пройняті ревним релігійним почуттям і дійсно “прозябають” із богодухновенного тексту Біблії. Окрім того, сквородинські пісні здавна було заведено тлумачити як “поетичну автобіографію” автора, зокрема як відлуння його напружених духовних змагань із “богопротивною трійцею”: світом, плоттю й дияволом.

«Байки Харківські» Г. Сковороди не мали аналогів в українській бароковій літературі. Для автора вони стали розумною забавкою, картинкою, за його словами, зверху смішною, але всередині чудовою. Він втілював майже всі свої філософські теорії у своїх байках.

Проза українського гуманіста, зокрема його трактати, діалоги й листи стали сприятливим полем для розгортання його філософських ідей, богословських настанов та педагогічних порад. Всі твори українського гуманіста були орієнтовані на високоінтелектуального читача. «Простий смертний не стане читати діалоги і трактати Сковороди. Перед смертю він уклав реєстр своїх творів. І цікаво поглянути які там радикальні ножиці між тим, [як він сам оцінював свої твори і – Авт.] як ми сьогодні сприймаємо його творчість. В реєстрі самого Сковороди немає ані божественних пісень, ані байок. Там є ті твори, які він вважав найважливішими. Це твори, які присвячені тлумаченню Святого Письма, біблійній герменевтиці. Твори, в яких я не все можу пояснити. Там настільки глибока індивідуальність, що я не можу цього пояснити» [Ушкалов 2012], – говорив Л. Ушкалов, один із найбільш глибоких сквородинознавців, вагомому слову якого важко не повірити.

У пропонованій читачу монографії зроблено спробу хоча б на йоту розширити читацьку аудиторію творів Г. Сковороди, створити атмосферу більш глибокого розуміння його ускладненої префігурації в межах біблійної герменевтики, яка є складником поетики творів письменника-богослова.

Розділ I

Онтологічний вимір біблійної герменевтики

Перші герменевтичні осмислення текстів виникли на запити педагогіки та необхідності тлумачення літературних, філософських, історичних, релігійних текстів та юридичних законів ще в Стародавній Греції. Мистецтво інтерпретації з'явилося завдяки геніальній майстерності граматистів, яких справедливо можна вважати першими грецькими філологами. Поступово, без будь-якої системи, у міру виникнення практичної потреби тлумачення художніх творів, що мали соціальне значення (наприклад, поеми Гомера, що їх викладали в навчальних закладах), ними було напрацьовано й відкрито цілу низку правил і принципів інтерпретації текстів: багатозначність слова, контекстуальний аналіз, аналогія, принцип точного й розгорнутого визначення слововжитку тощо. Таку діяльність скоріше можна було розглядати як мистецтво знаходити й виправляти помилки в граматах, уміння читати, витлумачувати і встановлювати літературну, художню та естетичну вартість рукописів, зрештою, як емпіричне вміння, але аж ніяк не

можна було сприймати ці знання та навички як методологічні орієнтири, що мають визначений науковий статус.

Однак, попри те, що не було окреслено ґрунтовні об'єктивні закономірності розвитку біблійної герменевтики та способи її впливу на формування поетики літературних творів, не сформовано основу наукової теорії, антична культура спричинилася до перших спроб теоретичного осмислення процесу інтерпретації текстів, що не виходили за рамки філології.

Біблійна герменевтика запозичила з надбань античної культури не лише засоби, прийоми й методи тлумачення тексту. Її назва теж походить від грецького ἑρμηνεία – з'ясування, пояснення, переклад та ἑρμηνεύω – перекладаю, пояснюю, тлумачу й визначається як система принципів і правил тлумачення біблійних текстів з метою пошуків їхнього первинного істинного сенсу.

З огляду на відсутність поділу між практикою тлумачення і його методикою в античній та середньовічній літературах герменевтика ще не означала себе як окрему дисципліну. Ба більше, біблійну герменевтику за характером процедур часто ототожнювали з біблійною екзегетикою. Остання також походить від грецького ἐξηγήσειν – викладаю, пояснюю, виявляю й об'єднує загальні правила тлумачення всього тексту в цілому. Таку методологію дослідження Біблії називають ще загальною герменевтикою. Існує ще й так звана спеціальна герменевтика, яка достосовується до тлумачення окремих жанрів.

Сучасні науковці герменевтику й екзегетику все ж таки розрізняють. Екзегетика може розглядатися як структурант герменевтичного аналізу, точніше як його підготовчий етап. Метою екзегетики є з'ясування первинного значення конкретного фрагмента тексту за принципом «тоді й там», етапів трансформації авторського задуму та творення моделей сприйняття сучасниками екзегета з огляду на те, що герменевтичний рівень засвоєння тексту спирається на потребу його актуального розуміння. «Він передбачає не лише екзегетичне з'ясування змісту та первісного, часом дослівного значення

“тоді і там”, а й внесення тих чи інших положень до вельми специфічного контексту – до ситуації “біблійне повідомлення – читач”, коли, незважаючи на обставини сучасної епохи, найважливішим є відчуття та переживання вагомості Біблії “для мене, тепер і тут”. Це, на думку богословів, дає змогу опанувати універсальний смисл біблійного тексту, сприйняти його як такий, що живе і розвивається в історії» [Головащенко 2001, с. 220].

Біблійна герменевтика має величезний історичний період розвитку від часів античності до сучасності, а сам термін «герменевтика» тісно пов’язаний ще й з античною міфологією. Греки вважали Гермеса богом пізнання землі й неба. Він був сином верховного бога грецької міфології Зевса, чие ім’я означало «денне сяєве небо», та гірської німфи Майї, ім’я якої буквально означає «матінка» – саме так називали греки свою годувальницю землю. Імена батьків Гермеса вказують на те, що він був сином неба і землі. Звідси походить і космічна символіка хреста.

Християнство, запозичивши символ хреста, вклало в нього інакший сенс: «Перше для християнства у хресті – не його космічний символізм, який він передає космічним релігіям: насамперед це мізерна шибениця, на якій повішено Ісуса. І лише потім це розп’яття інтерпретують символічно, щоб визначити космічний вимір спокутного діяння» [Данієлу 1998, с. 356].

Символічне значення хреста відігравало в християнстві не менш важливу роль, ніж поняття долі в античній культурі. Однак, якщо античне сприйняття долі-фатуму передбачало сліпу покірність людини ірраціональному, не досягнутому в її житті, то символ хреста звільняв її від почуття приреченості, переконував, що в житті кожної людини є вищий сенс, який може затемнюватися гріхами, але не може бути ними відмінений. У таїну індивідуального життя християн вводилося не поняття долі, фатуму, а поняття індивідуального хреста, в якому криється завдання, покладене на людину Богом, добровільна участь у Христовому подвигу, який дарує людині вибавлення.

Отже, розуміння людиною ваги власного хреста біблійна герменевтика спрямовує на шлях усвідомлення Бога, тому хрест тлумачиться християнами як завдання, покладене на людей Богом, як закон, що визначає рівень їхньої зрілості. Таким чином у християнському хресті ніби поєдналися сакральність небесного провидіння й буденність дочасного життя. Він став одним із провісників Божої волі на землі.

В уявленнях стародавніх греків божим посланцем був Гермес – провісник вищого знання олімпійців, до часу захованого від людей. Він знав усі шляхи життя та смерті. Серед грецьких богів тільки Гермес був причетний до подій, що відбувалися в трьох головних сферах космосу: небесній, земній та підземній. Тільки йому були відкриті таємниці небожителів та секретів смертних, тобто він був богом всевидющим та всезнаючим. Тому він міг навчити всього: молитов, обрядів, грамоти, вміння рахувати та переконливо говорити, грати на музичному інструменті, майстерності в ремеслах тощо. Він володів світом марень та сновидінь, за допомогою яких доносив волю богів до людей, перекладаючи її зі складної, витонченої мови богів на звичайну мову смертних. Гермес був володарем магічного жезла – символу абсолютної влади над душами. Вважалося, що через нього світові були проголошені найсокровенніші таємниці людини й природи, до яких був причетний тільки творець світу – Вселенський Розум. Сенс життя, за вченням Гермеса, полягає в пізнанні людиною власної божої суті та в намаганні уподібнитися богу в думках і вчинках. Загалом, Гермес давав розгорнуті відповіді на два одвічні запитання: звідки ми прийшли, що з нами буде після смерті [див.: Герменевтика 1993, с. 103]. Тому цілком природно, що галузь науки, яка містить у собі теорію інтерпретації тексту й розуміння його сенсу, була названа на його честь.

Християнство стало сприятливим ґрунтом для розвитку біблійної герменевтики. Тлумачення канонічних текстів було невід'ємним від їхнього розуміння і складало певний визначений рівень осягнення Бога в цілому. Таке прагнення перебувало у фокусі численних теологічних концепцій, що

розрізняються між собою шляхами досягнення визначеної мети. Вихідною передумовою такого руху була беззаперечна віра у Найвище, Досконале, Всемогутнє Божество. Теоретичне осмислення методів інтерпретації стимулювалося потребами тлумачення текстів Святого Письма.

Взявши за основу методу античної філологічної герменевтики, біблійна герменевтика внесла власні корективи в її структуру шляхом зміни предмета тлумачення. Інтерпретація літературних текстів мала вільний характер, що ж до інтерпретації текстів Святого Письма, то велося зіставлення наслідків тлумачення, які практично задовольняли здійснення релігійних культів, тому навколо принципів та методів тлумачення точилася гостра боротьба. Однодумці об'єднувалися в школи та вели полеміку з супротивними вченнями.

Уже в перших богословських школах зароджуються протилежні напрямки герменевтики. Олександрійська школа тяжіла до алегоричного тлумачення Святого Письма, згідно з яким текст Святого Письма поставав притчею-іносказанням, що продукує багатозначність сприйняття [див.: Саврей 2012а, с. 163]. Тим часом Антіохійська школа сповідувала буквально-історичний сенс прочитання тексту Біблії, який передбачав дослівне прочитання біблійних сюжетів як точних типів-образів майбутнього [див.: Саврей 2012б, с. 62].

Буквальна метода екзегези допускала лише одне конкретне, але повне значення смислового виразу. Буквальна інтерпретація слова тлумачила його як знак, прив'язаний до певної речі, явища чи події, унаслідок чого накладала чіткі обмеження на можливості тлумача, який не мав права виходити за межі однозначності слова.

Алегоричне тлумачення передбачало пошуки містичного та типологічного сенсів, заснованих на багатозначності вербальних знаків. Алегорична інтерпретація хоча також не мала права виходити за межі канону церковної та біблійної екзегези, все ж була більш вільною з огляду на те, що базувалася на багатозначності сенсів.

Така протипокладна сенсова дихотомія зіграла величезну роль як у богословських, так і в загально гуманітарних дискусіях, оскільки окреслювала різне ставлення до поняття «сенса».

Контроверсійність сенсів тлумачення Біблії зняла Каппадокійська школа шляхом синтезу двох протилежних екзегетичних метод.

Каппадокійські богослови допускали буквальний сенс прочитання Біблії, якщо він спрацьовував на користь конкретного змісту Божого Слова, і застосовували символічний сенс до біблійних притч, загадок, темних місць, мудрих висловів тощо [див.: Саврей 2012в, с. 143].

Майже одночасно Кратет у Пергамі засновує школу аномалістів, що дотримувалася буквального сенсу Слова Божого [див.: Кузнецов 1991а, с. 45].

Як відомо, в античний період не було створено жодної завершеної теорії герменевтичного тлумачення – існували тільки окремі припущення та різнобічні способи інтерпретації. Лише у зв'язку з функціонуванням християнства як світової релігії та пов'язаною із цим явищем канонізацією певних біблійних текстів виникла потреба строгого контролю над їхнім тлумаченням. Донесення значення Біблії до широких мас вірян стимулювало виникнення систематичних герменевтик.

Як практичне мистецтво інтерпретації та спеціальна філологічна дисципліна, герменевтика продовжувала функціонувати в більш пізні часи, щоправда, змінивши свою форму та принципи тлумачення на користь теології. Теорія та методологія тлумачення біблійних текстів стали основоположними моментами мислительних систем Отців Церкви, які започаткували біблійну герменевтику – науку про правила знаходження правдивого сенсу Святого Письма та викладання правильного розуміння Божого Слова народу.

Прихильники Антіохійської школи пояснювали тексти тільки на основі граматично-історичних принципів. Наприклад, Теодор у «Пісні пісень» убачав лише весільний спів, а в книзі Йова – лише поетичне вираження історичного пере-

казу. Він не припускав подвійного сенсу текстів, а лише вищий зв'язок між подіями.

Латинський апологет Тертуліан уважав ворожими християнству будь-які філософські школи. Він заперечував можливість алегоричної екзегези, надаючи перевагу буквальному тлумаченню, навіть якщо воно суперечило елементарним законам логіки.

Представник Олександрійської школи Оріген у своїй розвідці «Про початки» [Оріген 1993] вперше сформулював принципи нової християнської герменевтики, в якій обґрунтував уявлення про те, що слова вказують на реальні речі й відносини. Він доводив, що так само, як речі принципово різняться між собою, принципово різняться між собою й сенси всередині слова, що означають певну річ, тому слова багатозначні за власною природою. Богослов розрізняв три сенси тлумачення Біблії: історичний, душевний і духовний.

«Християнську науку...» Авґустина [Авґустин 2006] можна вважати першим науково-теоретичним осмисленням біблійної герменевтики, де подано визначення знака, значення, сенсу, їхнє розуміння і тлумачення. Порівняно з Орігеном, Авґустин розширив зміст герменевтики, пов'язавши проблему однозначності або багатозначності слова-знака з проблемою осягнення й розуміння.

Досягнення мети тлумачення, відповідно, забезпечується активним використанням такого ісагогічного матеріалу, як визначення історичного та літературного контекстів, автентичності перекладу, вербальної семантики символічних знаків. Також варто враховувати соціальні та культурно-світоглядні особливості епохи, за якої був створений текст, наміри автора, жанрову своєрідність твору тощо.

Взявши свої початки від античної, юдейської та середньовічної християнської традиції тлумачення тексту, процес формування герменевтики вилився у складний і неоднозначний шлях, на якому кожна історична епоха формувала власні екзегетичні методи, створювала свої моделі та вносила корективи.

Наприклад, особливим етапом розвитку герменевтичної традиції став період середньовічної християнської герменевтики, який означений як «конфлікт» між Новим і Старим Заповітами. Новий Заповіт використовувався як ключ до Старого Заповіту, тексти якого прочитувалися крізь призму пришествия Месії. Християнство почало процес визначення свого ставлення до античної спадщини, що дало поштовх розвитку герменевтики. Герменевтика цього часу виконувала роль допоміжної дисципліни теології. Герменевтичний напрямок у галузі тлумачення Біблії звався екзегезою, яка слугувала підтвердженням позицій авторитету Біблії. У пізньому Середньовіччі, коли «життя було просякнuto релігією до такої міри, що виникала постійна загроза зникнення відстані між земним і духовним» [Квіт 2003, с. 25], біблійна екзегеза стала авторитетним підтвердженням позиції подвійного авторства Біблії.

Герменевтика за часів Реформації переживала новий підйом у своєму розвитку, що розпочався з розвідки теоретика протестантизму Матіаса Флаціуса «Ключ до тлумачення Святого Письма», яка була спрямована на означення вказівки «шляхів і засобів розуміння знака, переходу від знака до значення, від загального значення до специфічного змісту, від цілого до частин і від частин до цілого; засоби герменевтичного аналізу при цьому враховують (повинні враховувати) мету й задум автора» [Кузнецов 1991а, с. 25]. Загалом, протестантські теологи трактували герменевтику як мистецтво «істинної» інтерпретації Святого Письма.

Для гуманістів доби Відродження біблійна герменевтика стала методом розуміння і перекладу пам'яток античної культури національними мовами. Ренесанс оновив інтерес до античних авторів та моделей тлумачення текстів. Турбота про букву й дух класичних текстів, їхню мовну вправність і повноту розуміння поставили на порядок денний розробку мистецтва тлумачення.

Як наслідок, герменевтика розділилася на *hermeneutica sacra*, основним завданням якої було канонічне тлумачення

біблійних текстів, що повинно було точно збігатися зі встановленими Церквою канонами, і *hermeneutica profana*, у межах якої інтерпретувалися літературні твори світського характеру.

Розвиток профанної герменевтики спонукав до збільшення досліджень загальної теорії тлумачення. Одним із перших кроків до створення теоретичних моделей тлумачення тексту стала розвідка Дж. К. Дангауера «*Hermeneutica sacra*» (1654), який мислив герменевтику як науку про інтерпретацію, у своїх визначеннях відштовхувався не тільки від юдео-християнської екзегетики, а ще й від коментарів до творів Аристотеля і медичних трактатів Галена, від тлумачень документів.

На час зрілої схоластики XVIII ст. усталилося шість сенсів тлумачення Святого Письма: історичний, або буквальний, що походить від прямого значення слів, алегоричний, символічний, типологічний, тропологічний, які впливають із багатозначності слів, їхньої готовності до набуття нових смислів, і анагогічний, що пояснює потойбічне життя.

«Засвоєння світового, насамперед європейського досвіду прочитання Біблії та суспільна імплементація біблійних практик відбувалися на українських теренах у різні історичні періоди» [Головащенко 2019, с. 66]. Так, у XIX столітті герменевтика вже сприймалася як найважливіший метод історичного пізнання та гуманітарних наук. Подальший розвиток герменевтичної традиції впродовж XIX–XX ст. більшою чи меншою мірою пов'язувався із сукупністю проблем, порушених Фридрихом Шляєрмахером [Шлейєрмахер 2004], зокрема таких, як статус герменевтики, кордони й можливості розуміння, механізми інтуїції, свідомого, несвідомого й шляхи розуміння, герменевтичне коло, результати розуміння тощо.

Інші представники історичної герменевтичної школи в Німеччині й надалі вели детальну розробку питань герменевтики. Услід за Шляєрмахером Вільгельм Дільтей [Дільтей 2001] розглядав питання герменевтики й дискутував із ним, розцінюючи універсальну герменевтику Шляєрмахера як недостатньо історичну й занадто вузьку з точки зору її предмета. На

думку В. Дільтея, герменевтика не повинна обмежуватися статусом методу розуміння письмових текстів, а повинна стати методом інтерпретації і розуміння загалом. Разом із тим у багатьох питаннях Дільтей наслідує, як і багато інших науковців, герменевтику Шляєрмахера.

У середині XX століття з огляду на відкриття й глибокі переосмислення процесу та способів і засобів інтерпретації тексту як його розуміння у студіях відомих європейських філософів Мартіна Хайдеггера [Хайдеггер 1993; Хайдеггер 2003; Хайдеггер 2012], Ганса-Георга Гадамера [Гадамер 1988; Гадамер 1991а; Гадамер 1991б; Гадамер 1999а; Гадамер 1999б], Поля Рікера [Рикёр 1995; Рикёр 1996; Рікер 1996; Рикёр 2002а; Рикёр 2002б; Рикёр 2008; Рикёр 2010], Юргена Габермаса [Габермас 2011], Ганса Альберта [Альберт 2003] й ін. герменевтика з методу гуманітарних наук перетворилася на філософське вчення про буття.

У сучасній методології наукового пізнання герменевтика усвідомлюється як учення про розуміння, сприйняття й тлумачення текстів. Проблема інтерпретації літературних текстів в європейському герменевтичному дискурсі активізувалася у XIX ст., а в XX ст. стає однією із домінуючих.

Із розвитком суспільства традиції, методи, прийоми, цілі й завдання біблійної герменевтики змінилися настільки, що вона змушена була виокремити зі своєї теоретичної матриці герменевтику філософську, філологічну, онтологічну та ін.

Історичний розвиток герменевтики в історико-гносеологічному контексті вивчали В. Кузнецов [Кузнецов 1986; Кузнецов 1991а; Кузнецов 1991б; Кузнецов 2002;], С. Кримський [Крымский 2000; Кримський 2003], А. Михайлов [Михайлов 1984], Г. Тульчинський [Тульчинский 1999], в історико-психологічному – К. Ясперс [Ясперс 1994; Ясперс 2000], П. Рікер [Рикёр 2002а], у порівняльно-історичному – Ю. Коткавірта [Коткавирта 1999], Ж. Гронден [Гронден 2001], В. Малахов [Малахов 1986; Малахов 1987; Малахов 1989; Малахов 1999;] та ін.

Окрім того, існує низка наукових розвідок, в яких досліджувалися спеціальні галузі герменевтичного аналізу. Так, філологічній герменевтиці дав визначення О. Потебня [Потебня 1905; Потебня 1976; Потебня 1985; Потебня 1989; Потебня 1990; Потебня 1993; Потебня 1999], теологічну герменевтику вивчала Л. Маркова [Маркова 1999], концепцію герменевтики як методології гуманітарних наук – В. Дільтей [Дильтей 2001], філософську – Г.-Г. Гадамер [Гадамер 2000], феноменологічну – П. Рікер [Рикёр 1995], герменевтику фактичності – М. Гайдеггер [Хайдеггер 1989], історичну – Г. Альберт [Альберт 2003], середньовічну екзегезу як дометодологічний аспект біблійної герменевтики – В. Мейзерський [Мейзерский 1991а; Мейзерский 1991б], політичну герменевтику – І. Василенко [Василенко 2014] та ін.

У сучасній гуманітаристиці термін «герменевтика» має подвійне значення. З одного боку, її розуміють як теорію або мистецтво інтерпретації, а з іншого – звужують значення до однієї з методологій тлумачення і називають класичною, онтологічною (або філософською) герменевтикою.

Розділ II

Архетипна пуанта теофанії каменю в біблійній герменевтиці Григорія Сковороди

Термін «герменевтика» має міфологічне походження, яке онтологічно пов'язане з образом каменю, втіленого в особі античного бога Гермеса, провісника вищого знання олімпійців, до часу захованого від людей. Він був єдиним богом серед грецьких богів, хто знав усі шляхи життя і смерті в трьох основних площинах буття: небесній, земній та підземній.

Символіка каменю теж завжди відігравала важливу роль у різних сферах буття. Його семантика охоплювала такі поняття як вічність, цілісність, незмінність, творча сила природи і життєва сила, замкнена в неживій матерії. Візуальний ряд, структурований такими образами як камінь, скеля, гора, дерево, символічно взаємопов'язаний і представляє Космос у всій його повноті від початку світу.

Символіка каменю в літературі, як і в культурі різних народів світу, також має найдавніше коріння. Але навряд чи ми можемо стверджувати, що люди завжди обожнювали камені просто як камені. Вірування первісних людей «у всіх випадках спрямовувалося на щось за

межами себе самого, що містив і виражав камінь. Круча або камінь спонукали до благоговійного поклоніння, з огляду на те, що вони демонстрували щось або були подібні до чогось, тому що вони з'явився звідкись. Священна цінність каменю завжди залежала від цього «щось» або від цього «десь» і ніколи – від його справжнього існування. Люди завжди поклонялися каменям, оскільки ті представляли щось інше, ніж вони самі. Вони поклонялися каменям як знаряддям духовної дії, як осереддю енергії, призначеної захищати їх або їх мертвих предків, і вживали їх як обереги. Більшість каменів, наділених тією чи іншою мірою сакральністю, застосовувалися як знаряддя; вони допомагали дістати щось, забезпечити володіння ним. Їх роль зазвичай була більш магічною, ніж релігійною. Володіючи деякими сакральними силами за своїм походженням або за своєю формою, вони разом з тим не були предметом поклоніння, а використовувалися» [Еліаде 1999, с. 209] як кам'яне знаряддя бою, сокири, емблеми гідності і символу влади, титульного предмету.

Разом з тим фізична сила і твердість каменю сприяла перетворенню його образу в магічний культ, який був направлений не на камінь як матеріальну річ, а швидше на дух, що мешкає в ній, або символ, що робить його священним. Скелі, моноліти, кромлехи, менгіри та інші форми існування каменю стають сакральними, тому що несуть знак якоїсь духовної сили. Сила цих каменів ніколи не йде від них самих; вони причетні до якогось принципу або втілюють символ, вони виражають космічну «спорідненість» або видають небесне походження. Ці камені – знаки духовної реальності, що знаходиться за їх межами, або знаряддя священної влади, джерелами якої вони є.

Згідно з доарійськими уявленнями, символом Полярної Батьківщини була кам'яно-золота гора Міру, яка підносилася на Північному полюсі, оточена сімома небесами, де перебували Небожителі і панувало Золоте століття. Вона також вважалася центральною точкою нескінченного Космосу, навколо якої, як навколо світової осі оберталися сузір'я Ведмедиці, Сонце, Місяць, планети і сонми зірок.

Про Вселенську гору як про стовп «в Окияне до небес» згадується і в давньоукраїнських апокрифах. Наприклад, в апокрифі XIV століття «Про всю твар» мовиться: «В Окияне стоить столп, зветься адамантин. Ему же глава до небеси» [Памятники 1863, с. 349.]

Уособлення Прабатьківщини всіх світових цивілізацій в образі Уселенської гори Міру отримало рукотворне втілення в безлічі кам'яних пірамід Старого і Нового Світу. З часів Кам'яного віку утвердились уявлення про Бога Каменю і трансформувалися в магічному ритуалі заривати в підставу будинку, храму, інших споруд «заставний камінь». Таким чином утілювався відгомін минулого шанування Каменю як Боже-ства-хранителя. У багатьох народів вважалося, що без жертви Богові Каменю і Матері Землі довго не простоять ні будинок, ні фортеця, ні башта, ні будь-яка інша споруда.

Якнайдавніші вірування і первісний світогляд утілювалися також в кам'яних лабіринтах і в різних інших мегалітах. Усередині храмів і поряд зі святилищами встановлювалися фалоподібні камені на утвердження патріархату. Вони стали повсюдним явищем світової язичницької культури.

Релігійна революція звернення Європи в християнство врешті-решт зруйнувала всю первісну систему, що зберігала церемоніал по відношенню до каменів. Однак, герменевтичні проблеми, пов'язані з розумінням їх архетипних знаків «продовжували існувати на всіх рівнях релігійної комунікації» [Мечковская 1998, с. 231], серед яких важливе місце посідала сакральна архітектура.

Храми нових релігій нерідко споруджувалися на місці святилищ колишніх, символізуючи тим самим остаточне нищення старого культу. При цьому камені як об'єкт язичницького чи іудейського поклоніння або складові частини культових споруд, як правило, зберігалися і вмонтовувалися в споруджувані християнські храми.

В кінці XIV століття посланець Тевтонського ордена граф Конрад Кібурґ відвідавши Литву, що у той час порівняно не-

давно відійшла від язичництва, описав кафедральний собор у Вільно, зведений на місці язичницького святилища з використанням його кам'яних стін і безлічі масивних стовпів у середині храму. У щоденнику мандрівника наголошується також, що вітвар навмисно був встановлений в тому місці, де колись горів незгасаючий вогонь Перкунаса (литовський еквівалент старокиївського Перуна). В околицях Вільно граф також зустрічав зруйновані кам'яні святилища язичників, присвячені різним Божествам, на місці яких теж будувалися християнські храми.

Під собором Святого Стефана у Відні ще й зараз існують катакомби із залишками язичницького вітваря.

Відомо, що іспанські конкістадори після розгрому імперій ацтеків та інків спорудили католицькі собори в Мехіко і Кусько на місці зруйнованих вщент храмів Сонця.

На території багатьох слов'янських держав фалоподібні камені разом зі священними деревами довгий час зберігалися поблизу християнських храмів.

Поступово поганські камені почали пов'язуватися з культом християнських святих, а фалоподібні стовпи – додавати до фігури хреста [Див.: Никольский 1985, с. 40]. Стародавнє шанування каменів у прихованому вигляді збереглося і в самому християнстві. Святі місця в Єрусалимі, пов'язані з розп'яттям і воскресінням Христа, об'єднують декілька священних каменів: Голгофу – скелю, де покоївся велетенський череп Прабатька Адама, окроплений кров'ю Месії; сам гроб Господній, що представляє вузьку кам'яну печеру і камінь поблизу неї, на якому сидів ангел, що сповістив про воскресіння Христа.

Символіка каменю також зіграла важливу роль в домінантній області християнського богослов'я – біблійній герменевтиці, походження назви якої прив'язується до імені Олімпійського Бога Гермеса, фігура якого мала значну і складну передісторію, дотичну до цього образу. «Камені, що ставилися по узбіччях доріг, щоб захищати і охороняти їх, називалися *hermai*, тільки багато пізніше ітіфалічна колона з чоловічою

головою, hermes, почала сприйматися як образ Бога. Так Гермес, перш ніж стати «особистістю», знайомою нам за постгомерівською релігією і літературою, був спершу просто теофанією каменю» [Raingeard 1935, с. 34] з огляду на те, що ці hermai були свідками божественної присутності.

«Щоб викристалізуватися, інтелектові потрібні форми. Та кристалічне не розкладається. Воно нетлінне. Натомість наповнена інтелектом форма може вичерпати себе, стати просто оболонкою» [Курціус 2007, с. 439]. З метою збереження гармонії між ейдосом і матеріальною оболонкою народна тенденція персоніфікувати божества і священні сили сприяла тому, що Гермес набув форми людини.

Таким чином, відбулася еволюція божества, унаслідок якої устаткувалося розуміння людиною Бога як собі подібного образу. Світогляд еллінів мав ширші горизонти, і старі теофанії, втративши свою актуальність, змінили своє значення. «Hermai проявляли божественну присутність тільки розумам, які могли прийняти Одкровення сакрального безпосередньо з вічного творчого акту, зі всякої «форми» і всякого «знаку». І таким чином Гермес перестав співпадати з каменем; його зовнішність стала людською, його теофанія стала міфом» [Еліаде 1999, с. 224], – зазначав Мірчі Еліаде.

Втративши тотожність із образом каменю, Гермес продовжував згідно з античною міфологією залишатися зберігачем каменів і вісником богів. Він миттєво з'являвся всюди, літаючи з швидкістю думки завдяки золотим крилатим сандалям, подарованим йому Персеєм. Окрім того, у Гермеса було ще два крила на головному уборі. Згодом ця шестикрилість була перенесеною на іудаїстські та християнські образи шестикрилих серафимів.

Гермес-Меркурій став покровителем торгівлі і подорожніх, злодіїв, шахраїв і хитрунів, а також провідником душ в царство мертвих. З огляду на дотичність до потойбічного світу він також вважався засновником окультних наук, покровителем чаклунів, магів, чарівників. Загальновідомо, що як сподвиж-

ник інтелектуально-духовного життя і володар всіх мов Гермес причетний до таємного знання, яке розповсюдилося по всьому світу. У зв'язку з цим виникло уявлення про Гермеса Трисмегіста – основоположника науки всіх наук – герметики (герметизму), попередниці концептуально-сислової бази урізноманітнення конкретних наук і філософії, що виникли згодом.

Дещо ширше на проблему таємного знання і буття людини в Богові поглянуло християнство. Згідно із західною традицією правда Божа у Святому Письмі виражена автором, натхненним Святим Духом, у тому сенсі, в якому на нього зійшло святе об'явлення. Проблема богодухновенності Святого Письма, «розглянута з точки зору біблійної герменевтики та екзегези, містить у собі цілу низку питань, пов'язаних зі специфікою Біблії як релігійного тексту, з її багатозначністю і багаторівністю смислів» [Головащенко 2001, с. 261]. Відомо, що не лише сакральному, а й будь-якому іншому «текстові притаманна багатозначність. Це означає, що він має не просто кілька значень, але те, що в ньому здійснюється властива йому множинність сенсу – множинність така, що не підлягає усуненню, а не та, що є тільки припущенням. У тексті немає мирного співіснування сенсів, значень. Текст перетинає їх, рухається крізь них, відтак він не підкоряється навіть плюралістичному тлумаченню, у ньому відбувається вибух, розщеплення усіх сенсів» [Барт 1975, с. 381–382]. Біблійна герменевтика ставить перед собою завдання в багатьох можливих значеннях відшукати саме той сенс, який натхненний Святим Духом автор передав через власні вирази та судження.

Християнство на початку свого існування ще не встигло виробити сталих теоретичних законів щодо способу тлумачення Старого та Нового Завітів, але конче потребувало їх. Нова релігія «пристосувала для своїх намірів велику кількість духовних цінностей, які були напрацьовані в попередні епохи, – від моральних норм і фрагментів філософських течій до літературних традицій і засобів психологічного впливу» [Курбатов 1988, с. 5].

Перш, ніж укластися в досконалу науку, біблійна герменевтика пройшла довгий і складний шлях становлення. Лише в середині XVII ст. вперше «термін герменевтика стосовно Письма Святого з'явився в назві книги протестантського теолога Й. К. Дангауера «*Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum Sacrarum Litterarum*» (1654), а пізніше – в інтродукції Й. Й. Монспенгера до католицької Біблії «*Institutiones hermeneuticae sacrae Veteris Testamenti*» (1776)» [Hirsch 1967, с. 464].

Метою біблійної герменевтики західна традиція вважає «подання засад такого викладу Святого Письма, котрий брав би під увагу і Божий, і людський характер Біблії, і підводив би екзегета до безпосереднього контакту з живою думкою натхненного автора через її письмове вираження» [Herzog 1976, с. 465].

Отож, зберігши архетипну пуанту в своїй назві, під впливом християнського богослов'я біблійна герменевтика втратила смислову дотичність до містичного образу каменю. Але, не зважаючи на це, символ каменю продовжував відігравати величезну роль у християнстві. Щоправда його семантика дещо змінилася: якщо язичники вважали, що божество утілювалося в камені, то християни були переконані, що божа присутність змінює сам камінь.

Приклади теофанічної символіки каменю, що балансує на межі поганства і християнства, знаходимо в Біблії. Так, в Книзі Чисел Бог наказує Мойсееві знищити культові камені, які він знайде в Ханаані: «Понищите всі зображення їх, і всіх литих ідолів їх понищите, і всі висоти їх зруйнуєте» (4 М 33.52). Такі дії направлені на двобій не між новою вірою та ідолопоклонством, а між двома теофаніями, що впливають з двох векторів релігійного досвіду: з одного боку, примітивною концепцією, що ототожнювала божество з річчю і шанувала його в будь-якій формі й місці, де воно з'являлося; а з іншої – концепцією, що виросла з досвіду еліти, яка визнавала присутність Бога тільки в освячених місцях таких як Ковчег, Храм, вівтар і в деяких Мойсеевих обрядах, направлених на зміцнення цієї

присутності в світогляді самого віруючого. І в тому, і в іншому випадку є очевидною символічність каменю.

«Релігійні камені – завжди знаки, – зазначає Мірчі Еліаде, – завжди подають щось, що знаходиться поза ними. Від звичайної елементарної ієрофанії, представленій брилами і скелями, – що вражають розуми людей своєю міцністю і величиною – до символізму омфалу і метеоритів, релігійні камені незмінно означають щось більше, ніж людина» [Еліаде 1999, с. 223].

Очевидно, така семантика змінювалася, замінювалася іншою, іноді знецінювалася або посилювалася з огляду на те, що «реформатори засвоювали вірування одного роду і зараховували їх до іншої релігійної системи, надавали їм абсолютно іншого значення» [Bertholet 1938, с. 18]. Релігійна реформа все ж таки частково зберегла старі форми сакральних каменів і об'єкти шанування, змінивши їх сенс. Так, наприклад, завершивши угоду між Яхве і його народом, Ісус Навін «узяв великий камінь і поклав його там під дубом, який поряд святилища Господня. І сказав Ісус всьому народу: ось, камінь цей буде нам свідком... він та буде свідком проти вас, щоб ви не збрехали перед Господом...» (Єв. 24. 26 – 27). Таким чином Бог був присутній як свідок в камені. Подібні камені-свідки, ймовірно, шанувалися ханаанами як проявлення божества.

Мойсеєвий монотеїзм був направлений на боротьбу проти частого змішування знаку божої присутності і втілення божества в даному предметі. «Не робіть собі кумирів і статуй, і стовпів не ставте у себе, і каменів із зображеннями не кладіть в землі вашій, щоб кланятися перед ними Бо Я – Господь, Бог ваш» (З М 26.1). Поеднання знаку і божества стало дуже популярним в первинному релігійному досвіді, і щоб уникнути саме таких зміщень Мойсеєва еліта або відмінила знаки (фігурні камені, різьблені зображення), або абсолютно змінила їх значення (як з Ковчегом Заповіту). Поеднання не забарилося виявитися в іншій семантичній формі і спонукало подальші реформи, ледь окреслюючи риси первинного значення.

Так, наприклад, слово до індоєвропейського походження *Labra* (камінь, печера) як архетипна протолексема продовжує жити повнокровним, але цілком самостійним життям і в сучасній українській мові, де воно означає «монастир, побудований з каменю». Впродовж багатьох тисячоліть у фонетично і морфологічно зміненому вигляді воно поволі утвердилося в українській мові, відгалузившись від первинної прамови, знайшло новий сенс. Отже, найменування Києво-Печерська лавра з'єднало в собі обидва якнайдавніші сенси – «печеру», «камінь». Таким чином передалася через століття і тисячоліття закодована у вербальних знаках і символах нікуди нещаюча інформація про теофанію каменю.

Фізична міцність каменю і його хронотопна велич спонукали залучити його до когорти релігійних символів, які функціонують там, де абстрактна, суто логічна система немає можливості виразити реальність.

В екзегетичній практиці давніх українських письменників камінь як біблійний символ зайняв нішу серед натуроморфних образів духовного і Божого життя, які відтворювалися за допомогою уподібнення до природних феноменів.

Образ каменю, скажімо, в творчості барокових письменників, схильних до пошуків «величних концепцій, пишних форм, потягу до надприродного і водночас земного, спіритуалізму та буйної фантазії, тенденцій до метаморфоз, травестій, театралізації, поєднання трагічного та комічного, прекрасного і потворного, величного і низького» [Літературознавча 2007, с. 116], набуває полісемії як на підставі подібності чи суміжності з іншими предметами і явищами, так і на підставі асоціативного семантичного зв'язку.

Звісно, що давні митці не уникали первинного, прямого, буквального значення образу каменю, коли мали на увазі церкву як кам'яну споруду, чи побут аскета, який обмежувався кам'яним ліжком, столом і стільцем, чи кам'яну печеру Христа, в якій його було поховано тощо. Проте буквальний сенс тлумачення хоча й був основою для інших способів тлумачення ще

від початків існування екзегези Святого Письма, у творах ортодоксів зустрічалася дуже рідко. Річард Лонгенекер пояснює це явище так: «Причина відносно нечастого використання буквальної методи в талмудичній літературі полягає в тому, що цей різновид коментарю вважався загальновідомим, і оскільки стосовно нього не було розбіжностей у поглядах, він не фіксувався» [Цит за : Litwornia 1976, с. 29].

З огляду на те, що «художній образ є багатозначним і, так би мовити, супротивиться дешифруванню, де послідовно застосовується лише один «шифр» [Скиба 2004, с. 49], семантика образу каменю здебільшого вибудовувалася на вторинних, похідних, переносних значеннях, які приписувалися, здавалося б, конкретним і цілком зрозумілим речам і явищам, як от палиця з п'ятьма каменями Давида, з якою відповідно до біблійної легенди він ходив на Голіата. Проте, наприклад, Стефана Яворського цікавить прихований і цілком несподіваний зміст образу палиці й каменів на ній. Він, зокрема, розтлумачує: «Крґста проображення палиця Давидова с пґтґю камеями, взятими у потока, с ними же Давид изыде противу Голіата. Палиця убо знаменуєт Крґст Христов. Пґть же каменей знаменуют пґть язв Господа нашего Исуса Христа, на Крґсте пріятых» [Яворський 1727, 186].

Навзагал, під добу бароко «важливою частиною будь-якого художнього твору була інтерпретація, котра безпосередньо вводилася в текст і часто мала перевагу над описом того, що інтерпретувалося. Твір без тлумачень, без інтерпретацій виявлявся просто незакінченим, тому витлумачувалось все – і зрозуміле, і незрозуміле... Кожне явище, кожен сюжетний мотив, кожного героя митець пропонував сприймати як дзеркало, в котрому відображались вічні істини, про які й ішла мова в частині, що інтерпретувала зображуване» [Софронова 1981, с. 23].

С. Яворський в межах церковного канону тлумачення Святого Письма, інтерпретуючи образ каменю, вдається до інтертекстуального прийому перенесення тексту Святого Письма у власноруч творений текст. Зокрема він зазначає: «Каменем

краеугольным, Каменем вѣри, Каменем созидания Сіону, Христа спасителя нашего, Писанія божественная нарицають, читателю благочестивий.

Слыши, что глаголет Господь у Исаїи пророка...: «Сі аз вложу во основаніе Сіоне камень многоцѣнен, избран, краеуголен, честен, во основаніе єму, и вѣруя в он, не постыдится.

То же воспоминает и Петр святой, в своїм послоніи апостольким...: «Камень єгоже небрегоша зиждущим сій бысть во главу угла».

Істинно слово и всякого пріятія достойно, Церков бо Христова на Христѣ аки на камени утверждается, и не просто рещи на камени, но на краеугольном камени, двѣ стѣнѣ сі єсть два рода, єврейській и языческой, вѣрою во Христа совокупающем...».

Ужасно по истинѣ слово: како источник всякія святости, может быти каменем претыканія и соблазна. Коем образом камень краеуголен, избран, честен в Толиком прійде умаленіе, яко быти єму подножієм претыкающемся запинательным» [Яворський 1730, арк. 3].

Згідно з бароковою традицією С. Яворський вибудовує нову структуру семантики слова, де «слово не є одиницею мовного аналізу, навіть якщо вважати слова мінімальними одиницями значень» [Бурова 1999, с. 190]. Внаслідок такої гри народжується нова структура тексту – пратекст у тексті, де перший дуже часто видозмінюється і вільно трактується в авторському тексті, навіть тоді, коли пратекстом виступають книги Святого Письма, що їх Яворський розцінює як Боже об'явлення.

До такої методи схиляється більшість барокових митців, серед яких і Г. Сковорода. «Тексти Сковороди мають різний ступінь зв'язку із своїм пратекстом. Тут бачимо звертання до значно ширшого контексту: до всіх книг Святого Письма – Старозавітних і Новозавітних, – що розбуджує цілий ряд асоціацій і алюзій. Що більше, Григорій Сковорода зіштовхує різні тексти і це теж певна гра – явлені письменна, у яких зловлено сенс» [Криса 1997, с. 159]. Наведений уривок із художнього тексту С. Яворського має схожу будову, при якій основний текст

подається як сакральна розповідь, а парафрази вводяться до нього у фрагментарному вигляді. Таким чином, Яворський ніби передбачає, що читач розгорне ці зерна інших структурних конструкцій у тексті, до чого дуже часто вдається й сам. Завдяки бароковій традиції подібні вкраплення сприймаються як однорідні з текстом, що їх обрамлює. «Як тільки текст переслідує якесь положення, закон досвіду чи правила гри, він замикається на собі. Можна передбачити його кінцевий результат, як подорож, що підходить до завершення. І тоді всі заціпки спадають, всі відразу або майже одночасно» [Серр 1999, с. 304].

Екзегетичний текст Яворського «має завдання витворити свого зразкового читача... що має право випробувати нескінченну кількість домислів... Сам текст – це щось більше, ніж параметр, що використовується для підтвердження інтерпретації: текст є предметом, що вибудовується через інтерпретацію, що має форму замкненого кола, бо підтверджується на підставі того, що сам збудує» [Еко 1998, с. 662]. Тексти творів Яворського, так само як і тексти Сковороди, побудовані саме за зразком герменевтичного кола, тому й викликають безконечний дискурс.

Алюзії у цитованому вище уривку розраховані на освічену аудиторію. Виконуючи сюжетотворчу роль, вони відсилають ерудованого реципієнта до різноманітних віршів Святого Письма, де образ каменю виконує роль алегорії, символу, метафори, порівняння тощо [Див.: (1 Петр. 2. 4 – 8). Пор.: (Рим. 9. 32 – 33; Мт. 21.42; Іс. 8.14; Іс. 28.16; Еф. 2.20)].

Наслідуючи Біблію, С. Яворський сакралізує образ каменю, наповнює його ідеєю. За принципом смислового паралелізму казнодія вибудовує ланцюгову концепцію значень, відповідно до якої семантика образу каменю поглиблюється поетапно. Автор вживає образ наріжного каменю Сіону і віри на означення образу Ісуса Христа, а далі до образу Христа він прирівнює слово як джерело істини.

«Аналогії [у бароковому стилі. – Авт.] завжди були можливі, бо кожна річ у природі принижує або возвеличує іншу, править за її образ. Не ставши предметом відображення, вона

не зникає з поля зору митця: він пам'ятає про неї й від неї відштовхується, створюючи у своєму творі інший образ, зовнішньо навіть з тією, першою, не пов'язаний. Буквально все у світі на певну міру корелювало. Не було жодного явища, яке б формально чи семантично не було пов'язане з іншими» [Софронова 1981, с. 21]. Тож логічно виправданим є ототожнення образу Христа із вербальним знаком.

Широке вживання паралельних фігур пояснювалося ще й тим, що представники барокового мислення, вважали мову штучною знаковою системою, яку люди використовують для спілкування. Слова як знаки речей відбивалися в поняттях. «Буття як рівновелике собі вимірює свій обшир, який окреслюється (гр. *temrein*, лат. *tempus*) тим, що воно є у слові» [Гайдеггер 1996, с. 192]. Значення слова-знака встановлюється через його стосунок до предмета, який воно позначає. Отже, за аналогією «психологічного» та «граматичного порядку» [Сосюр 1998, 208], вживані в Біблії слова завдяки творчості давніх українських письменників з вербальної історії Ісуса Христа переростають у рівний Богу образ і вказують на свою причетність до початку всього.

Найвищим авторитетом, наприклад, для І. Галятовського, безперечно, було Слово Боже. Він неодноразово цитує, переказує, перефразовує початок Євангелії від Івана: «Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, і Бог було Слово. Воно в Бога було споконвіку. Усе через нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без нього. І життя було в Нім, а життя було Світлом людей» (Ів. 1, 1 – 4).

За І. Галятовським, апостол говорив про Слово життя, яке «сріблом називається» [Галятовський 1660, арк. 169], про передвічний Логос, «...Слово Божє Отцевское умное, которое Сыном Божиим називається» [Галятовський 1669, арк. 304], про другу Іпостась Трійці, про Слово, яке «Божє тїло ся стало» [Галятовський 1669, арк. 80], яке говорило із Адамом у саду Едемському, бо сам Адам зазначав, що чув голос, який з ним говорив, але не бачив джерела, із якого він походив. Ототож-

нення Бога зі словом і, як наслідок, персоніфікація слова були традиційними у християнстві. Блейк писав: «Наш Бог, – це Слово Бога, і кожна річ на землі є Слово Бога і за своїм єством є Бог» [Цит. за: Юркевич 1999, с. 457]. Він говорив про Святе Слово, «Котре ходило серед давніх дерев, прикликаючи занепущену душу й ридаючи у вечірній росі. ...Слово – це не грізний Бог, а співчутливий Христос» [Цит. за: Юркевич, с. 457].

Щоправда, слово набуває бінарно опозитивного значення в залежності від рівня сприймання його реципієнтом. «Писання Божественная яже нам суть каменем созидания и утверждения, тому быша каменем претыканія и соблазна, и погибели» [Яворський 1730, арк. 7]. З метою образно унаочнити антиномію сенсу Слова Божого автор втілює його в образі каменю.

Так само як і Слово Святого Письма, образ Христа функціонує як дихотомія: для віруючих у нього він є дороговказом до істини, для невіруючих – джерелом спокуси. «Был Христос спаситель наш камнем претыканія, на паденіє лежащым, во первых невѣрному роду іудейську: Ти бо чтіше пророчества о Христі реченная, и уже пришествіем его упразднившаяся, слышавши же глаголы живота в усть его исходящая, многими чудесы утверждаема, сопротивишася истинѣ, и не вѣроваша словесам его, тѣмже преткнушася о сей камень, и падоша окаяннии. И не точію царствія земного, но и небесного лишишся, по неложному глаголу Господню: «Сынове царствія изгнани будутъ во тму кромешную. Бяше Христос каменем претыканія еллином: ибо егда глас євльскій всю пройде подсолнечную, егда слава дѣл и чудес Христовых, вся народы проинче, егда труба проповеди апостольскія во всю землю и в концы вселенныя возгремѣ, еллин затыкающе правдѣ утеса своя, и свѣта небесного зрѣти не хотяще, ученіє душеполезное овергоша и о пути в небо ведущем вознерадѣвше, преткнушася о сей камень и падоша погибельным паденіем, по глаголу Христову: Аще не бых пришел и глаголах им, греха не быша имели.

Сі видише, читателю благочестивый яко Христос Спаситель наш, по глаголу Симеона рога носца лежить и на паденіє

многим, и на восстание: есть каменем претыканія, и каменем созидания. Не вѣрующим убо в него, или неправо вѣрующим есть камень претыканія и соблазна... Вѣрующим же в него есть камень созидания и утверждения недвижимаго» [Яворський 1730, арк. 4 – 5]. Демонструючи різновелике значення жертви Ісуса Христа для віруючих і невіруючих, автор знову використовує образ каменю. Позначивши і Слово, й Ісуса Христа одним і тим самим образом каменю, С. Яворський урівнює ці дві сакральні величини.

Загалом, у світоглядній системі давніх письменників поняття Розум, Слово, Христос, Логос взаємопов'язані, так само як Бог-Отець через розум породжує Сина-Логос, так Розум породжує Слово. Послідовність Божих іпостасей існує лише у людській свідомості, в бутті вони рівноправні. Отож, як бачимо, основою всього є Слово-Логос, Біблія, Бог, які у світобаченні барокових письменників постають причиною початку всього й позначені тожсамістю.

Доводячи рівновеликість Христа і Слова С. Яворський застосовує той самий образ каменю на позначення образу Христа і Слова, графічно оздобленого в Книгу.

«Наше есть еже насаждати, Божіе еже возвращати. Наше есть еже врачевати, Божіе еже исцѣляти.

Той есть врач душам и тѣлам, тому хотящую и о сего былая может быти исцѣленіе, и о зерні сего писанія, аще дасть Господь благодать, земля наша дасть под свои. Тверд сей Камень есть [книгу тако нарекох] не плодствію души моеї сообразный. Но и о камене может Бог воздвигнути чада Аврааму. И о несѣкомаго может источити воду, напаяющую в живот вѣчный» [Яворський 1730, арк. 9].

Вода, що витікає із розсіченого каменя є не чим іншим як фігурою Бога. «Камень, источающий воду. Не образ ли бѣше Христов. Зри в корень: камень же в Хрѣстосі» [Яворський 1730, арк. 3].

Однією з функцій Святого Духа давні письменники вважали осяяння, тобто допомогу екзегету в розумінні повного

значення слів Письма. Об'явлення, таким чином, перебуває в межах Логосу Божого, який, звісно ж, і є об'явленням Боже-ства у світ та до світу. Велич Бога безмірна. Звертання до нього стало можливим лише завдяки тому, що Його мудрість (Логос) розкрила світ через деміургічне перетворення нічого в щось і розкрилася в ньому. Екзегетичний погляд на світ виходив з того, що «і Писання, і Космос наповнені символічною сутністю (будь-який тілесний, зримий феномен має бути осмисленим як символ, за яким ховається реальність)» [Светлов 1998, с. 104]. Оскільки лише той, хто пізнає Бога, стає причетним до істинного існування, звернення до Об'явлення стає нагальною метою людини. Шлях, який посвячена людина проходить у напрямку до Найвищої Персони, має потребу повторюватися в зворотному напрямку через самооб'явлення Логосу. Пізнання світу, таким чином, зводиться до пізнання буття Бога через буття в Богові, функція людського розуму забезпечує потреби віри. За інших умов Слово Боже із дороговказу перетворюється на камінь спотикання: «Что же речем о еретиках и древних, и нынешних, не й тѣм ли Христос и Божественная его словеса, каменем суть претыканія. Ей тако естъ поистиннѣ. Тиі бо кіченієм разума дмящєся, и правому писаніи священных толкованію, о столпов и свѣтил Церковных отцев святых бываємому, не покаряющєся, ниже плѣняюще разум в послушание вѣры, о самых словес Христовых повредишася и до ныне вредятсѣ, и о сей камень преткнушася и доселе высокоумієм помрачени претыкаются» [Яворський 1730, арк., 5].

При тому С. Яворський ототожнює метафізичні та натуралістичні образи, порівнявши їх з пустельним кеменем, завдяки чому абстракція, матеріалізована в біблійному Слові, сприймається автором як відкрита й цілком зрозуміла інформація. «Образы оные далечайшыя, якоже камень пустынный, или манна, или купина, или жезл Аарон прозябшій, или руно Гедеоново орошеное и прочая бяху не тако образы, якоже прообразованія или предображенія Христова и Богородична» [Яворський 1730, арк., 151].

Характерна для бароко алегоризуюча свідомість, яка всюди шукала приховані співвідношення і відповідності, особливо між сферою абстрактного і сферою наочно-предметного, притаманна також творчості Г. Сковороди. У загально естетичному плані він, подібно до Іоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського, Дмитра Ростовського та інших теоретиків та митців бароко, виходив з того, що художня краса речей насамперед полягає не в їхній, так би мовити, фізичній привабливості, а в певній наданій їм символічній ідеї, яка є тінню небесних і земних образів. З огляду на те, що символічні слова й образи дочасного буття передають таїну вічного буття, емблема, символ, знак, фігура, алегорія посідали чільне місце в естетико-художній системі письменника-філософа і були шляхом пізнання *vero significatio*.

Символіка для Г. Сковороди – це особливий світ реальності, в якому відбувається взаємодія духовного й фізичного начал світу та їхнє смислове й художнє вираження, що є прихованою, але дуже потрібною людині істиною. «Символіка і емблематика для Сковороди – це складова особливої мови спілкування з олюдненим, засвоєним почуттями і розумом світом. З допомогою символів та емблем він веде напружений діалог із власним сумлінням на шляху пошуку правди і добра, шляху до людського щастя» [Горський 1996, с. 87].

При цьому Г. Сковорода постійно апелює до авторитету Біблії, яка у його філософській системі означає «третій світ – світ символів, бо в ній зібрані фігури небесних, земних і підземних сотворінь, щоб були монументами, які ведуть нашу думку в розуміння вічної природи, втаємниченої в тлінній, як рисунок у своїх барвах» [Возняк 1994, с. 89].

Сковорода ніколи не шукав буквального сенсу в Біблії. З огляду на те, що «єдність Писання досягається лише з посередництва акту метафоричного уявлення» [Хейз 2005, с. 253], він обстоював лише містичне й духовне тлумачення. Письменник використовує метафору: «Весь мір спит...» [Сковорода 2011, 200], 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 насаженими, експресивними образами-символами, властивими стилю бароко.

Григорій Сковорода аналогічно до висловлювань апостола Павла: «... бо пили від духовної скелі, що йшла вслід за ними, а та скеля – був Христос» (1 Кор. 10. 4), згідно з якими образ каменю трансформується в образ скелі й уживається як префігурація Христа, застосовує образ каменю як прообраз волі Божої. Зокрема він говорить: «Человѣческая воля и Божья суть два врата – адова и небесная. Обрѣтшіи средѣ моря своя воли Божію волю – обрѣте кифу, сирѣч гавань оную: «На сем камнѣ утверджу всю Церков мою» [Сковорода 2011, с. 83]. Зрозуміло, що тут і камінь, і церква функціонують в алегоричному значенні, і позначають не конкретні матеріальні об'єкти, а духовні цінності-знаки християнського віросповідання. За умови пізнання прихованого змісту Біблії шляхом тлумачення знаків, фігур, образів, символів, закритих у ній, на думку Сковороди, спадає “фігуральна завіса” і відкривається вічність, начало. Відтак, у своїх філософських роздумах, викладених у трактатах Григорій Сковорода наполегливо пояснює, розкриває багатоголосся значень біблійних текстів, заохочує до розуміння. Інакше, на думку письменника, «что же пользы: имѣтъ и не разумѣтъ?» [Сковорода 2011, с. 234].

Відомо, що «за допомогою сумлінно вибудованої алегорії цілком можливо добитися того, чого не досягти, використовуючи неметафоричну, логічну мову [Бломберг 2005, с. 57]. Однак, намагаючись дошукатися істини у Святому Письмі, Сковорода накладає на біблійні алегорії власні уже трансформовані алегоричні конструкції, тобто про алегорії говорить

алегоріями і тим самим не спрощує, а закодовує їхній зміст. Проте, за умовами інтерпретації виявлення кодів, що ускладнюють прочитання твору, вимагають певної підготовки реципієнта. Тож, Сковорода, створюючи химерні вербальні знаки, долучився до виховання асоціативного мислення читача.

Шукаючи алегоричного сенсу в образі каменя за асоціативним принципом, Сковорода, очевидно, відсилає реципієнта до Святого Письма, де Христос, звертаючись до апостола Петра, говорить: «І кажу я тобі, що ти скеля, і на скелі оцій побудую Я Церкву Свою, – і сили адові не переможуть її» (МТ. 16. 18). Звісно ж мається на увазі церква не в значенні архітектурної споруди, а Церква як спільнота віруючих людей, взірцем для яких є переконання апостола Петра, якого було названо трьома іменами: до подвигу віри – Симоном, після – Кифою, kefa у перекладі з Арамейської означає камінь, скеля, і Петром, петра́ у перекладі з грецької також скеля. Отож, за лотманівською теорією, сквородинівські тексти виконують другу функцію тексту – «творення нових смислів» [Лотман 1996, с. 432]. Зважаючи на вчення Філона Олександрійського, який «називав справжнім храмом Бога весь Всесвіт, а не якесь конкретне, побудоване людьми святилище», що є лише символом [Шенк 2007, с. 69], Сковорода схиляється до думки, що стрижнем заснування нової Церкви слід вважати не апостола Петра, а Божу волю, трансформувавши її в образ наріжного каменя, на якому тримається вся віра християнська.

Розмірковуючи про алегоричний сенс Біблії, Г. Сковорода несподівано ототожнює її з образом змія й шокує абсолютно різними значеннями образу каменя: «“Господь Бог твой введет тя в землю благоую... В землю пшеницы... в землю, в нейже камене́е желѣзо, и от гор ея ископаеши мѣдь”. Втор[озаконіе], 8. Но вода, Мойсеем изведенная от каменя и Сампсоном из челюсти ослиной, знаменует вѣчность. Камень же и челюсть есть персть гнили. Взгляни же на нерукосѣчный Данилов камень с горою и увидиш, что камень есть чертогом свѣта СЛОВА БОЖІЯ, а гора – плоти и крови ложем. Но сей змій вдруг завернул

голову к хвосту, естли поднять очи к раждающемуся и к вертепному камню, к воскресшему и ко гробу. Иногда голова его и хвост в одном мѣстѣ, будто хвост в устах держа, дѣлается кольцом» [Сковорода 2011, с. 602].

Непідготовленого читача вражає насиченість творів Сковороди образами, емблемами, символами, які у нього нанизуються не на розумову основу світобачення, а мають абсолютно самостійний, ні від чого іншого незалежний сенс. Розмислові моменти у нього підкорені принципу символічному, а не навпаки. Це стало причиною відхилення сквородинівських трактувань багатьох символів образів, фігур від їхньої традиційної інтерпретації.

З метою більш глибоко розтлумачити біблійну історію українські барокові письменники інколи урівнювали зі Святим Письмом апокрифи, які були заборонені церквою з огляду на відсутність богонатхненності у їхніх текстах.

Особливе місце в староруській літературі відводилося циклу оповідей про Адама, образ якого привертав увагу давньокнижників як узагальнений образ людини, наділеної космічними рисами. У таких апокрифах як «Адам», «Слово про сповідання Євіне і про хворобу Адамову», «Оповідь про те, як створив Бог Адама», «Слово про Адама і про втілення Христове» Адам порівнювався з природою, з частинами світу, зі всіма елементами видимого світу, його риси і властивості проектувалися на весь Всесвіт.

У «Оповіді про те, як створив Бог Адама», на зв'язок Адама з космосом, землею, водою вказує той факт, що серед восьми частин згадується земля, із якої зроблене його тіло, море, із якого створена кров, а скелетна кісткова основа – із каменю, що має небесне походження.

Космологічна теорія та діалектика ієрофанії чітко окреслювалася в сакралізації нашими предками метеоритів. Тож, згадка про камінь, який перетворився на кістки людини, дотична до семітської тенденції духовного характеру змішувати Бога з матеріальним предметом. Здавалося б, православні

письменники з огляду на власний релігійний досвід і авторитет патристів повинні були б заперечувати причетність духовних цінностей до старих релігійних форм каменю, а вони з огляду на те, що «кожен орган, структура, функція чи механізм на певному рівні є лише видимим проявом одного з фундаментальних архетипів» [Сузнель 2003, с. 33], поглиблюють дотичність людини до Бога, використовуючи теофанію природних речовин і явищ: «И в шестой день сотворил Бог человека от осьми частей: тело от персти, мысль от облака, кости от камня, кров от Черного моря, очи от солнца, дыхание от вѣтра, теплота от огня, а душу сам Бог вдохнул и оживил его» [Слова 1896, с. 27]. Зрозуміло, що в архетипній голограмі людини за принципом аналогії основотвірне місце відводиться каменю.

Таким чином, теофанічна символіка каменю стала одним з домінуючих аспектів художньої творчості давньоукраїнських письменників на різних рівнях. Вона не відбігала далеко від біблійних канонів тлумачення образу каменю і разом з тим інколи структурувалася апокрифічними аспектами значень, що не перешкоджало давнім митцям дотримуватися правил чотиризначної біблійної герменевтики, відповідно до яких в буквальному розумінні камінь тлумачився як матеріал, з якого була створена печера, де народився Ісус Христос, а також – де він був похований. У алегоричному сенсі камінь часто виступав як свідоцтво або пам'ять, наприклад, дванадцять каменів для дванадцяти колін Ізраїлевих або онікс з іменами колін на нім [Див.: (2М. 28. 9 – 12)]. Також він міг служити природним вівтарем для позначення місця зустрічі з Богом, або виконувати роль основи будівлі, як в прямому, так і переносному сенсі. У моральному аспекті він виступає як духовний камінь, духовна скеля, фортеця і опора. Апостол Петро вважав Христа живим каменем [Див.: (1 Петро. 2. 4.)], а Ісус Христос називав Петра наріжним каменем, на якому будується Церква [Див.: (Мт. 16. 18)]. Аналогічний сенс коштовних каменів українські автори розкривали в описі престолу Божого, запозичивши його з Апокаліпсису.

Розділ III

Джерельне підґрунтя сковородинської біблійної герменевтики

Оригінальна філософія Г. Сковороди, а, отже, й екзегетичні студії (на правах складника частини його філософської системи) перебували під впливом таких чинників, як антична та середньовічна європейська філософія, єгипетська та грецька міфологія, вітчизняний фольклор, патристика. У його світогляді, згідно з бароковою традицією, щільно переплітається античність та християнство. У своїх «Філологічних виписках» він радить найперше читати Теренція, Плавта, Цезаря, Вергілія, Овідія, Клавдіана, Клавдія, в інших творах поміти-мо посилання на Плутарха, Ціцерона, Горація, Лукіана.

Разом з тим, «велика кількість дослідників писань Сковороди припускали, що в питаннях біблійної герменевтики він покладався на давню Александрійську школу богослів'я» [Benveniste 1966, с. 257].

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 із пантеїзмом. 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» [Benveniste 1966, 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 ієрофанів до іудейських пророків, звати поганина Платона Боговидцем, а ідолівські капища іменувати першими храмами Христової науки» [Товкачевський 1913, с. 274]. Однак, «він не використовував Біблію як філософське джерело або засіб» [Benveniste 1966, 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, Оріген та інші, які у своїх творах наголошували на моральному вдосконаленні людини через презирство до мирської “марноти марнот”, до багатства й матеріальних благ. Можна зробити припущення, що Сковорода запозичив апологію самотництва в Іоана Златоуста, зневагу до багатства – у Климента Александрийського, філософію серця – в Августина Блаженного, теорію уподібнення людини Богу (*theosis*, *deificatio*) – у Максима Сповідника, доктрину аскетичного самопізнання і приборкання пристрастей – у Орігена. Взагалі, засади науки догматичного богослів'я перебувають під значним впливом системи Орігена. Не оминули такого впливу й екзегетичні студії Г. Сковороди. Михайло Хрусевський, зокрема, зазначав: «У питанні інтерпретації Біблійних текстів Сковорода слідує за давніми християнськими символістами Александрийської школи (Оріген, Климент), чий писання він дуже любив і глибоко поважав» [Хрусевський 1962, 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» [Лосев 1991, с. 221].

Судження «про страх Божий як основу мудрого життя, про Віру як його безпосередню умову, про Любов як його завершення і вінець» [Лосев 1991, 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.: Сковорода 2011, с. 85], а Платона називає “боговидцем” [Сковорода 2011, с. 729]. 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 розтлумачення християнської священної традиції та Святого Письма.

Цього не можна сказати про Орігена, який вважав вчення античних мудреців хибним, нездатним задовольнити духовні запити різних народів. «Хоча у греків та варварів було багато законодавців, а також незчисленна кількість учителів та філософів, які запевняли, що вони стверджують істину, але ніхто не зміг запровадити та поширити свою істину так, щоби знання цієї істини та довіра до неї стали загальними» [Творенія 1899, с. 304]. На противагу античній філософії він висуває теорію християнства, яка, на його думку, і є істиною. Оріген аргументує це тим, що, незважаючи на торттури й навіть страти перших християн, їхнє вчення поширилося по землі.

Особливого значення Оріген надавав правилам тлумачення текстів Святого Письма. В основі його герменевтичної теорії перебуває “духовне” тлумачення Біблії. Взагалі, у Святому Письмі Оріген вбачає три сенси: “тілесний” чи “буквально-історичний”, “душевний” чи “морально-повчальний”, “духовний” чи “анагогічний”. Зокрема, він зазначав: «Розмірковуючи про такі поважні предмети, не досить покладатися лише на людські думки та звичайне розуміння, і судити про невидиме, так би мовити, видимо» [Творенія 1899, с. 303].

Такі поради 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 Мірѣ два Міра, 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, сирѣчь Основаніе, содержащее вещественную Грязь так, как Рисунок держит свою краску.

И так Мір в мірѣ есть то Вѣчность в тлѣни, Жизнь в смерти, Востаніе во снѣ, Свѣтъ во тмѣ, во лжѣ Истина, в плачѣ

Радость, в отчаяніи Надежда» [Сковорода 2011, с. 737]. Сковорода «послідовно говорить про бінарність, двоїстість, характерну для матеріального й духовного світу <...> У Сковороди визначальна риса світу – контрастність» [Ласло-Куцюк 1992, с. 346]. Отож, барокова антитетика: протиставлення небесного – земному, високого – низькому, красивого – потворному, добра – злу, світла – тьмі, життя – смерті є однією з характерних ознак стилю Сковороди.

За Сковородою, символ теж складається «из фигур двоих или троих, означающих тлѣнь и Вѣчность» [Сковорода 2011, с. 742]. Оскільки Біблія у його філософській системі означає цілий символічний світ, то вона теж роздвоєна: «Двѣ страны имѣет Библейное Море. Одна страна наша, вторая Божія» [Сковорода 2011, с. 785]. Ці дві “страни” дуже щільно переплітаються, що утруднює істинне розуміння Слова Божого. «Сей есть природный Штиль Библии! Исторіальною или Моральною Лицемерностью так соплесть фигуры и Символы, что иное на лицѣ, а иное в сердцѣ. Лицо, как шелуха, а сердце есть Зерном» [Сковорода 2011, с. 743].

Дуже важливо, зазначав Оріген, збагнути різницю між тілесною й духовною суттю, бо це впливає на загальні критерії цінностей. Ці зауваги Орігена враховуються Сковородою при визначенні ним справжньої вартості Біблії: «Когда в Божіих Книгах читаешь: пїянство, наложничество, кровосмѣшеніе, амурь и подобное, не мѣшай на Содомских сих улицах, но проходи, не задумываясь на них, и на пути грѣшных не стой. Вить Библиа не к сим улицам, а только чрез сіи улицы ведет тебе в Горнія страны и Чистый край, не в плотскія Мудрованія, и исходит к вѣчному. Библии нѣтъ нужды до Брюха, до нижняго сего нашего Бога, ни до Брака, ни до Царя плотскаго. Она вся в вышнем БОГѣ» [Сковорода 2011, с. 794]. Отож, божественну істину необхідно шукати за матеріальною оболонкою Святого Письма. Як зазначав Оріген: «Священні книги написані не людським мистецтвом і не тлінною мовою, але <...> божественним стилем (cothurno)» [Творенія 1899, с. 314]. Його наслідує

Г. Сковорода: «Сей есть Глагол Божій, не человекъ и не о человекѣ <...>. Вся сія дрянь дышет Богом и Вѣчностью, и Дух Божій носится над всею сею Лужею и лжею» [Сковорода 2011, с. 733]. Невміння добачити за словесним знаком духовний, невидимий зміст призводить до появи цілої низки хибних понять, за Орігеном, марновірств, – за Сковородою.

Однак, якщо Оріген залишає право на існування буквального сенсу Біблії: «Ми прямо визнаємо, що в багатьох оповідах та заповідях можна і варто зберігати історичну правду» [Творення 1899, с. 349], то Г. Сковорода намагається бачити «под тою печаттю не иное что, как только Божіе <...> сокровище», бо «Во умирающей на Крестѣ Христовой Плоти умирает весь вздор Исторіалный» [Сковорода 2011, с. 744]. Святе Письмо вимагає зовсім інакшого підходу до його інтерпретації, ніж будь-яка інша форма людського творива. «Біблія не хотіла, не хоче давати людині пізнання наукове, раціональне, тому що для такого пізнання людині достатньо мати розум і досвід. Для цього не потрібне об'явлення, для цього не потрібне Святе Письмо» [Мень 1995, с. 233]. «А как разумѣм нас самих, – нарікає на спрощений підхід до інтерпретації Біблії Сковорода, – так точно мудрствуем и в Братѣ нашем, во С[вященном] Писаніи» [Сковорода 2011, с. 237], що є неможливим, бо «Уже Господь и Крастели дал им, новую Пищу извед из Моря <...>» [Сковорода 2011, с. 237].

Про зв'язок Сковороди із Александрійською школою згадує Магдалена Ласло-Куцюк, 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» [Ласло-Куцюк 1992, с. 347].

Про високу повагу Сковороди до античних філософів на рівні з отцями Церкви, але за умови неперевершеного авторитету Біблії, згадує його друг і учень Ковалинський: «Сковорода продолжал преподавать синтаксис и еллинской язык общественно, а любимого своего молодого человека обучал особенно греческому языку и чтению древних книг, из которых любимѣйшіе им были слѣдующіе писатели: Плутарх, Филон Иудеанин, Цицерон, Горатій, Лукіан, Климент Александрийскій, Ориген, Нил, Діонисій Ареопagitскій, Максим Исповѣдник, а из новых относительныя к сим; глава же всѣм Библія» [Ковалинський 1973, с. 450].

Останній у реєстрі патристів Максим Сповідник боровся за викорінення різноманітних ересей і помилок в Александрійській школі. Однак, у власній екзегетиці він використовував алегоричний і моральний сенс Святого Письма, не відступаючи від традиції Александрійської школи. Його містичні праці засвідчують наявність тих самих гностичних тенденцій, що ми також знаходимо і в Сковороди. Порівняльний аналіз творів Сковороди і отців Александрійської школи дав би можливість у повному обсязі визначити міру впливу останніх на світогляд Сковороди, але це тема іншого дослідження. Ми ж лише погодимося з тим, що, використавши вчення отців Александрійської школи як складник екзегетичної практики, Г. Сковорода схиляється до всезагальної алегорези Біблії.

Сковорода – останній український бароковий письменник, тож «закоріненість сквородинівської екзегетики в герменевтичному досвіді українського бароко є <...> важливим питанням» [Ушкалов Л. 1999а, с. 24]. Ковалинський не заперечує, що Сковорода цікавився творами сучасних йому письменників, але якщо античних і александрійських авторів він називає поіменно, то про вітчизняних обмежується фразою: «Из новых относительныя к сим» [Ковалинський 1973, с. 450]. Науковці,

очевидно, взявши за основу думку Ковалинського про залежність світогляду Сковороди від поглядів античних і александрійських мислителів, оминали питання впливу української барокової традиції на екзегетику Сковороди у своїх дослідженнях. Лише 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 Ґалятовського, Іннокентія Ґізеля» [Сумцов 1999, с. 65].

Більш повний порівняльний аналіз методи тлумачення книг Святого Письма Сковороди і українських барокових письменників подав Л. Ушкалов, вказавши на подібність і розбіжність між літературними розважаннями Іоаннікія Ґалятовського, Стефана Яворського, Дмитрія Туптала, Георгія Кониського, Антонія Радивиловського і Григорія Сковороди [Ушкалов Л. 1999a].

Сучасна українська дослідниця Б. Криса подає узагальнюючий висновок: «Залишаючись староукраїнським письменником, Григорій Сковорода відкриває глибину загальноприйнятої символіки, спираючись на досвід самопізнання» [Криса 1997, с. 152].

Отже, використавши досвід античних філософів, патристів Александрійської школи, німецьких містиків та українських барокових письменників, Г. Сковорода виробив оригінальну систему інтерпретації текстів Святого Письма.

Розділ IV

Біблійний прототекст творів Григорія Сковороди

Українська барокова література позначена символізмом, емблематикою, алегоризмом. Це пояснюється її посиленням інтересом до візуальної та внутрішньої, духовної наочності, яка полягає в матеріальному вираженні абстрактних понять. У художніх творах того часу предметно реалізувалися вторинні (переносні) значення, абстрактні уявлення та поняття. Біблія як прототекст, від якого відштовхувалися українські барокові письменники, системно впливала не лише на їхні світоглядні орієнтири, а й на естетичні та стилістичні вподобання.

Н. Фрай такий високий авторитет Біблії пояснював тим, що вона «починається там, де починається час, – з початку світу; вона закінчується там, де кінчається час, – Апокаліпсисом, – і досліджує історію людства в міжчассі або ж у ті моменти історії, якими вона переймається під символічними іменами Адама та Ізраїля» [Фрай 2010, с. 11].

Понадчасовість проголошених в Біблії не порушних істин зробили її універсальним

осердям усіх часів і літератур народів світу. Досліджуючи трансформації євангельських сюжетів і образів в українській літературі, В. Антофійчук наголошував на тому, що «багатопланове звернення української літератури до євангельського сюжетно-образного матеріалу відзначається складністю концептуальних моделей, які не тільки репродукують древні події, але й, що особливо важливо, прагнуть на цій основі пояснити світогляд і психологію людини ХХ століття» [Антофійчук 2002, с.3].

Л. Скорина, досліджуючи українську літературу доби «червоного ренесансу» крізь призму міжтекстових зв'язків, проаналізувала типи й форми інтертекстуальності, окреслила параметри репрезентації в художніх творах образів, мотивів, прийомів, фабульного матеріалу Святого Письма. «Дослідження інтертекстуального простору засвідчило, що ключовим прототекстом для письменників доби «розстріляного відродження» була Біблія. Популярність цієї Книги, її широка репрезентація в літературах різних країн Європи й Америки зумовлена її універсальністю й понадчасовістю проголошених істин» [Скорина 2019, с. 247].

Отож, якщо Біблія зберегла свій статус прототексту в модерній і постмодерній літературі, то, поза сумнівом, цілком природними були активні впровадження різних стратегій літературної рецепції прототексту: засвоєння біблійних ідей, тем, сюжетів, історій, образів, настанов і повчань, рясного запозичення цитат, епіграфів, назв творів, створення біблійних парафраз, алюзії тощо українською бароковою літературою з огляду на її релігійний характер. Давні літературні твори по-сутньому тлумачили й доповнювали Біблію, тим самим формували практичне становлення й розвиток біблійної герменевтики.

Л. Скорина, спираючись на термінологію Ю. Караулова і Н. Кузьминої, пропонує два типи прототексту – прецедентні тексти, реєстр яких змінювався залежно від політичної ситуації, соціально-історичних умов, літературної моди тощо, і ядерні тексти, сенси яких не змінюються з часом, не залежать

від соціально-економічних чи політичних передумов і певною мірою навіть від рівня освіти. На відміну від прецедентних текстів ядерні тексти зберігають свою джерельну властивість для носіїв певного культурного коду, не залежно від зміни часових площин.

Для давньої української літератури таким ядерним текстом стала Біблія, яка ще від часів хрещення Русі сприймалася старокнижниками не інакше, як невичерпне джерело мудрості й високе надбання традиційних образів і мотивів.

Біблія відіграла величезну роль у розвитку давньої української літератури, зважаючи на ту обставину, що українське письменство XI–XVIII століть має здебільшого релігійний характер і цим істотно відрізняється від більшості тогочасних європейських літератур, де різноманітні релігійні елементи існували поруч зі світськими відносно рівноважно. Коли йдеться про істотний вплив Біблії на давню українську літературу, то дослідники такі, як Богдана Криса, Леонід Ушкалов, Світлана Сухарева, Наталія Поплавська, Зоряна Лановик та ін. мають на увазі не лише численні біблійні цитати, алюзії, ремінісценції, які є у творах давніх українських письменників, не тільки використання книг Святого Письма Старого та Нового Заповіту як невичерпного джерела тем, сюжетів, образів та різноманітних сталих виражальних засобів, але й цілу низку питань, пов'язаних з біблійною герменевтикою, передовсім явищем префігурації.

Вивчення джерельного підґрунтя творчості останнього українського барокового письменника Григорія Сковороди дає вагомий підстави вважати, що ключовим прототекстом для його авторських текстів теж була Біблія. Медієвістка В. Сулима, визначаючи місце і роль Біблії в житті й творчості Г. Сковороди, підкреслювала: «Для Г. Сковороди Біблія – це рятівний ковчег, наповнений символічними фігурами тобто концептами всього, всього що було, що є і що буде в реальному світі; сам цей фігуральний світ – із загадок сплетена і таємними скрижалями опечатана книга» [Сулима 2007, с. 9]

Академік М. Сулима, аналізуючи наукові коментарі професора Л. Ушкалова до Повної академічної збірки творів Г. С. Сковороди, подає своєрідну класифікацію біблійних записок у творах Г. Сковороди: «Л. В. Ушкалов, спираючись на свої феноменальні знання, на працю покійного Г. М. Верби «Ключ до християнської філософії Григорія Сковороди («Сковорода і Біблія». Путівник)» (2007), встановлює і коментує неточні й трохи неточні цитати з Біблії у творах Г. С. Сковороди, контамінації, алюзії, переінакшені вислови, схожі думки, парафрази, варіації, реконструює біблійні вислови, які мав на думці філософ, думки, нав'язані Біблією, коментує цитати з Біблії, і великі, й такі, що складаються з одного-двох-трьох слів – «ковчег завѣта», «свѣщник злат», «Господь с вами», «в землю непроходиму», «часть Господня», «поле пагубы», «одежда нетлѣнна», «не разумѣю», «всякое дыханіе», «нозѣ красни», «дом отца своего», «скинія свидѣнія», «рай сладости», «дух жизни», «стадо Божіе», «в потопѣ вод многих», «праволучнія стрѣлы», «стрѣлысилнаго изошрены», «яко с нами Бог», «время зло», «благое же», «суета суетствій», «земля живых», «во время оно», «дух вѣры», «не мучи мене» та ін.» [Сулима М. 2020, 280].

Вільну манеру покликання Г. Сковороди на Біблію почасти можна пояснити тим, що він, пишучи свої твори в мандрах, не завжди мав під рукою Біблію й мусив цитувати з пам'яті, а почасти – вільністю екзегези тексту Святого Письма, яка в Г. Сковороди, здебільшого, виходить за межі традиційних для давнього українського богослов'я моделей біблійної ноєматики та гевристики.

З іншого боку, таке рясне й не завжди канонічне впровадження біблійних матеріалів в авторські тексти Г. Сковороди пояснюється характерною ознакою барокової літератури, зокрема її символізмом, емблематикою, алегоризмом, що постав з огляду на посилений інтерес барокових митців до візуальної та внутрішньої, духовної наочності, яка полягає в матеріальному вираженні абстрактних понять. У художніх творах того часу предметно реалізувалися вторинні (переносні) значення,

абстрактні уявлення та поняття, які не завжди вписувалися в існуючі канони.

Характерна для бароко “алегоризуюча свідомість”, яка всюди шукала приховані співвідношення і відповідності, особливо між сферою абстрактного і сферою наочно-предметного, притаманна також творчості Г. Сковороди. У загально естетичному плані він, подібно до Іоанікія Галятовського, Антонія Радивиловського, Дмитра Ростовського та інших теоретиків та митців бароко, виходив з того, що художня краса речей насамперед полягає не в їхній, так би мовити, фізичній привабливості, а в певній наданій їм символічній ідеї, яка є “тінь небесних і земних образів”.

Символ, алегорія, емблема [див.: Levchenko 2020] посідали чільне місце в естетико-художній системі письменника-філософа і були шляхом пізнання *vero significatio*.

Символіка для Г. Сковороди – це особливий світ реальності, в якому відбувається взаємодія духовного й фізичного начал світу та їхнє смислове й художнє вираження, що є прихованою, але дуже потрібною людині істиною. «Символіка і емблематика для Сковороди – це складова особливої мови спілкування з олюдненим, засвоєним почуттями і розумом світом. З допомогою символів та емблем він веде напружений діалог із власним сумлінням на шляху пошуку правди і добра, шляху до людського щастя» [Горський 1996, с. 87].

При цьому Г. Сковорода постійно апелює до авторитету Біблії, яка у його філософській системі означає «“третій світ” – “світ символів”, бо в ній зібрані фігури небесних, земних і підземних сотворінь, щоб були монументами, які ведуть нашу думку в розуміння вічної природи, втаємничої в тлінній, як рисунок у своїх барвах» [Возняк 1994, 89].

П. Біланюк справедливо стверджував, що «для Сковороди Біблія була основним джерелом божеського одкровення» [Bilaniuk 1994, с. 253].

Переважає більшість творів Г. Сковороди проростає із зерняток Святого Письма. Назви, зокрема «Асхань», «Жена

Лотова», «Потоп змін», поетична збірка «Сад божественних пісень, що проросли із зерен Святого Письма» тощо, художні образи, теми творів Г. Сковороди були тісно пов'язаними з Біблією. Окрім того, майже кожна сторінка його писань пересипана цитатами, численними алюзіями та ремінісценціями із Святого Письма. Загалом за підрахунками Л. Ушкалова в автентичних творах Сковороди «вдалося виявити 2870 точних біблійних цитат, 1336 неточних цитат, 1164 парафрази, а також 1623 алюзії та ремінісценції, загалом – 6993 одиниці» [Ушкалов 2011, 32].

Джерелом, до якого переважно звертався Г. Сковорода, була Синодальна (Єлисаветинська) Біблія, надрукована в 1751-му та 1758 роках. Попри те, що у Києво-Могилянській Академії, учнем якої свого часу був Г. Сковорода, латина була мовою наукового осягнення й думання, до Вульгати, так само, як і до Септуагінти, Г. Сковорода звертався доволі рідко.

Можливо, це пов'язано з тим, що більшою мірою Синодальна Біблія виступала прототекстом у кириличних текстах письменника. Наприклад, у збірці «Сад божественных пѣсней» зринає аж 114 покликань на Біблію, а в латиномовній поезії філософ має за прототекст інші джерела. Біблійний слід подибуємо лише у вірші «In natalem Iesu», де звернення до Святого Письма було обумовлене різдвяним мотивом.

Схожа картина спостерігається і в епістолярній спадщині митця, де назбирується 522 покликання на Синодальну Біблію у кириличних листах проти 144-х – у латиномовних, попри те, що кириличних листів у Сковороди менше, ніж латинських. Ба більше, у латинських листах інколи поміж покликань на Вульгату зринають кириличні біблійні цитати.

Де-не-де в писаннях Г. Сковороди зринала «єврейська Біблія». Хоча з іншого боку «пояснення єврейських слів та фраз могли бути взяті зі спеціального додатка до тієї ж таки Єлисаветинської Біблії або з відповідних словникових статей» [Ушкалов 2011, 33].

Подибуємо у творах Г. Сковороди й поодинокі спроби перекладати Біблію самотужки, як, наприклад, у діалозі «Бесѣда,

нареченная двое», де філософ переклав вірш Першого послання св. ап. Павла до солунян 5: 21: «πάντα δὲ δοκιμάζετε, τὸ καλὸν κατέχετε» – словами: «Вся испытайте, благая же примите». У синодальному перекладі цього вірша маємо: «Вся же искушающе, добрая держите» [Ушкалов 2011, с. 33].

На початку діалогу «Пря бѣсу со Варсавою» Г. Сковорода подає вірш 14: 24 із Книги Притч Соломонових трьома мовами: старослов'янською, грецькою та латинською, де слов'янська версія збігається з канонічним перекладом, а грецька та латинська версії лише наближено відповідають текстам Септуагінти й Вульгати, що, звісно, переконує в найбільшій важливості для автора тексту слов'янської Біблії.

Характер покликань Г. Сковороди на Біблію визначався і жанром твору та його проблематикою. Наприклад, майже відсутні біблійні матерії у авторських перекладах творів грецьких, римських та класиків та неолатинських авторів, у збірці «Басни Харьковскія», в катехитичному трактаті «Начальная дверь...».

Обмаль біблійних покликань у притчах «Благодарный Еродій», «Убогий Жайворонок», в деяких діалогах сократівського стибу, зокрема в діалозі «Разговор пяти путников о истинном щастии в жизни».

Тим часом у діалозі «Наркісс» подибуємо 410 біблійних цитат, парафраз, алюзій і ремінісценцій, у діалозі «Асхань» – 1065, у діалозі «Кольцо» – 894. Не менше їх у творах, присвячених біблійній герменевтиці: «Жена Лотова» – 519, «Silenus Alcibiadis» – 312, «Потоп зміин» – 562 відповідно [Ушкалов 2011, 34].

Ці авторські покликання стосуються майже всіх текстів Старого й Нового Заповітів. Щоправда, у Старому Заповіті він оминає Третю книгу Макавейську та Третю книгу Ездри, а в Новому Заповіті – Друге соборного послання святого апостола Івана та Послання святого апостола Павла до Филимона.

Л. Ушкалов, працюючи над Повною академічною збіркою творів Г. Сковороди уклав індекс найбільш цитованих книжок,

покликання на які перевищує 100: «1) Давидові псалми (1273); 2) Книга пророка Ісаї (601); 3) Буття (483); 4) Євангелія від св. Матвія (391); 5) Євангелія від св. Луки (370); 6) Євангелія від св. Івана (350); 7) Пісня над піснями (230); 8) Соломонові притчі (229); 9) Второзаконня (215); 10) Вихід (176); 11) Книга Ісуса, сина Сирахового (161); 12) Книга Йова (144); 13) Апостольські дії (143); 14) Євангелія від св. Марка (129); 15) Книга пророка Єремія (123); 16) Перше послання св. ап. Павла до коринтян (114)» [Ушкалов 2011, 34].

Наведена ушкалівська статистика переконує в тому, що часте покликання Г. Сковороди на Писалтир (18,2 % усіх покликань на Біблію) засвідчує, що саме ця біблійна книга була найважливішою для богослова. «Сковорода покликається на Псалтир частіше, ніж на все Мойсееве П'ятикнижжя (1273 проти 1016) або Чотириєвангелію (1273 проти 1240). Загалом беручи, покликання філософа на книги Старого Заповіту складають 68,5 % від загального числа, а на книги Нового Заповіту – відповідно – 31,5 %» [Ушкалов 2011, 34].

Перевагою покликань Г. Сковороди на Старий Заповіт, більш за все, пояснюється і символічна манера мислення барокового гуманіста, і творча манера письменника, і всезагальна алегореза тлумачення Біблії. «Старий Заповіт, звісно ж, надається до алегорези куди більше, аніж євангельська історія» [Ушкалов 2011, 34].

Для створення узагальненої картини покликань Г. Сковороди на Біблію варто звернутися до укладеної Л. Ушкаловим статистики: «Точні цитати складають тут 41 %, неточні цитати – 19,2 %, парафрази – 16,6 %, алюзії та ремінісценції – 23,2 %. Власне кажучи, точні цитати зі Старого Заповіту становлять 29,5 %, алюзії та ремінісценції зі Старого Заповіту – 15 %, неточні цитати зі Старого Заповіту – 13,5 %, точні цитати з Нового Заповіту – 11,5 %, парафрази Старого Заповіту – 10,4 %, алюзії та ремінісценції з Нового Заповіту – 8,3 %, парафрази Нового Заповіту – 6,2 %, неточні цитати з Нового Заповіту – 5,6 %. Цілком очевидно, що сквородинське цитування Біблії

є дуже вільне. Точних цитат зі Старого Заповіту є 2065 – проти 1676 неточних цитат і парафраз, тобто 55,2 %, а точних цитат із Нового Заповіту – 805 проти 824 неточних цитат і парафраз, тобто 49,4 %» [Ушкалов 2011, 34–35].

Таке рясне покликання на Святе Письмо, яке у свідомості мислителя ототожнюється з Богом, бо «Христіанській Бог есть Бібліа» [Сковорода 2011, с. 730] свідчить про його надто високий авторитет: «Когда ж Она здѣлана к Богу и для Бога, тогда сія Богодышущая Книга и сама стала Богом.

“И Бог бѣ слово”.

Так, как вексельная Бумажка, или Ассигнація, стала Моне-тою, а Заѣтъ сокровищем. Сіе Слово издревле здѣлано к Богу» [Сковорода 2011, с. 17]. Д. Чижевський, визначаючи характер творчої думки Г. Сковороди, дійшов висновку, що його твори є опосередкованим «коментарем та інтерпретацією Св. Письма» [Чижевський 2004, с. 218].

Г. Сковорода, здебільшого, називав себе не інакше як «любитель священной Біблії» [див.: Сковорода 2011 с. 81, 155, 559, 648]. «Його метафізичний Ерос (Amor divinus) набуває форми любові до Біблії: марно філософ охрестив її “коханкою”, до якої він прийшов у тридцятилітньому віці і яка заволоділа ним цілковито, змусивши зректися всіх інших захоплень» [Ушкалов 2011, 32]. Використовуючи монолог Лонгіна, автор освідчується у відданості Біблії, з якою пов’язує своє духовно-еротичне сходження до пізнання абсолютної істини: «Простите, други мои, чрезмѣрной моей склонности к сей Книгѣ. Признаю мою горячую страсть. Правда, что из самых младенческих Лѣтъ тайная сила и маніе влечет меня к Нравоучительным Книгам и я их паче всѣх Люблю: Они врачуют и веселят мое Сердце; а Библію начал читать около тридцати лѣтъ рожденія моего, но сія Прекраснѣйшая для меня Книга над всѣми моими любовницами верх одержала, утолив мою долговременную Алчбу и Жажду Хлѣбом и Водой, сладчайшею Меда и Сота Божіей Правды и Истины, и чувствую особливую мою к ней Природу. Убѣгал, убѣгаю и убѣжал за Предводителством Господа моего

всѣх житейских Препятствій и плотских вожд[е]лѣній, дабы мог спокойно наслаждатись в Пречистых Обятіях Краснѣйшей паче всѣх дочерей Человѣческих сей Божіей Дщери. Она мнѣ из непорочных ложесн своих родила того Чуднаго Адама, кой, как учит Павел, “созданный по Бозѣ, в Правдѣ, и преподобіи и Истинѣ”, и о коем Їсаія: “Родже Его кто исповѣсть?” Никогда не могу довольно надивиться Пророчей Премудрости. Самые Праздныя в ней тонкости для меня кажутся Очень важными. Так всегда думает влюбившійся. Премногіи никакого вкуса не находят в сих Словах: “Веніамин волк Хищник, рано яст Еще, и на вечер дает Пищу”. “Очи твои на исполненіях вод...” А мнѣ Они несказанную в Сердце вливают сладость и веселіе, чем чаще, их отыгая, жваніе Жую. Чем было глубочае и безлюднѣе Уединеніе мое, тѣм Щасливѣе сожителство с сею возлюбленною в женах, и сим Господним жребіем я доволен. Родился мнѣ Мужеск пол, Совершенный и Истинный Человѣк; Умираю небезчаден. И в сем Человѣкѣ похваляюся, дерзая с Павлом: “Не всуе текох”. Се-то тот Господень Человѣк, о коем писано: “Не отемнѣстѣ Очи Его» [Сковорода 2011, с. 529]. Любов Г. Сковороди до Біблії виявлялася не лише в читанні й цитуванні, а й у її алегоричному тлумаченні, кожна назва, власна чи загальна, могла стати символом, емблемою чи ієрогліфом. Л. Ушкалов про підґрунтя руйнування Г. Сковородою традиційної для барокової літератури чотитрисенсової біблійної герменевтики говорив таке: «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 плотъ [asellus, id est 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, Йоаникія

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» [Ушкалов 2011, с. 30].

Отож екзегетичні студії Г. Сковороди певною мірою трансформували й спрямували біблійну ноематику, тобто науку про сенси Святого Письма, гевристику, науку про віднаходження цих сенсів, профористику, методу тлумачення Біблії, відповідно до якої форми вказуються разом з їхніми характеристиками, у бік усеосяжної алегорези Святого Письма.

Г. Сковорода, маючи досвід навчання в Києво-Могилянській академії, добре знав, що ноематика походить від грецького *νοεμα* – розум. Українські барокові письменники шукали в ній наслідків закритого співробітництва утаємниченої людини і Святого Духа у вираженні істини на письмі двоюким способом: прямим і переносним. Словосполучення в переносному сенсі можуть набувати характеру синекдохи, метонімії або метафори, вирази прибирати форму емпізи, гіперболи або еліпса, художні образи – параболі, алегорії, загадки або символу.

Ноематика передбачала літеральний, алегоричний, моральний та аналогічний сенси прочитання Святого Письма.

Евристика – наука про засади шукання сенсу Святого Письма. На основі евристики українські барокові письменники розглядали Біблію як результат співтворчості людини і Святого Духа, а з’ясування сенсу біблійних книг у межах непогрішимої правди Слова Божого й донесення його до людей розцінювали як святий обов’язок екзегета, як служіння Господу. Іншим джерелом автентичного викладу змісту Біблії письменники вважали церковні традиції, звичаї та обрядовість, учення апостолів і святих Отців.

Профористика передбачала подання відкритого сенсу Святого Письма в різних формах: парафрази, схолії чи вияснення змісту окремого фрагмента біблійної книги на маргінесі тексту, але засадничим серед них було поєднання прикладу

з оригінального тексту й теологічного коментаря до нього. Розрізнення герменевтики сакральної та профанної починається з XVIII ст. [Hirsch 1967, с. 464].

Окрім того, згідно з ортодоксальним поглядом, «Біблія має подвійне авторство, або, краще сказати, співавторство Бога й людини; звідси – наявність у Письмі *sensus plenior* поруч із тим сенсом, який вклала в Біблію людина-автор. “*Sensus plenior* передбачає вірогідність глибшого значення старозаповітного уривка, ніж той, що усвідомлював автор оригіналу, і глибший смисл, аніж той, що можна визначити внаслідок строгого граматики-історичного, екзегетичного аналізу”» [Левченко 2018, с. 92]. Г. Сковорода топос подвійного авторства Святого Письма добре засвоїв і рясно використовував у своїх творах.

Чотирисенсову методу біблійної герменевтики екзегет навіпаки відкидав як хибний, на його думку, шлях тлумачення Біблії. «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 аналогічному (“*Littera gesta docet, quid credes allegoria, / Moralis quod agas, quo tendas anagogia*”), – то Сковорода не визнавав за буквальним та моральним сенсами Святого Письма жодної іншої рації, окрім знакової» [Ушкалов 2011, с. 35].

Онтологічний статус Біблії Г. Сковорода пояснював як «символічний світ», рівнозначний макро- та мікрокосмосу. Всі три світи, на його думку, мають між собою фундаментальні паралельні зв'язки. «Отже, вивчаючи морфологію біблійних сюжетів та образів, людина тим самим опановує морфологію буття, а також пізнає сама себе й досягає єдності з Абсолютним. Саме тому такі важливі твори Сковороди, як «Силен Алківіада», «Лотова дружина», «Зміїний потоп», присвячені питанням біблійної герменевтики. І мабуть, основною рисою сквородинської манери тлумачення Біблії слід вважати всеосяжний символізм. Якщо в києво-могилянській традиції Біблію було

прийнято трактувати на чотирьох семантичних рівнях: 1) буквальному, 2) моральному, 3) алегоричному й 4) анагогічному, – то Сковороду «видимі» сенси Святого Письма, тобто його буквальний (історичний) та моральний (тропологічний) рівні, цікавили тільки як знаки «невидимого». На думку філософа, «природний стиль Біблії» полягає в тому, щоб «історичним та моральним лицедійством так сплести фігури й символи, що одне на лиці, а інше в серці. Лице – то як полова, а серце – ось зерно» [Ушкалов 2016, с. 151].

За умови пізнання прихованого змісту Біблії за допомогою алегоричного тлумачення знаків, фігур, образів, символів, закритих у ній, на думку Г. Сковороди, спадає «фігуральна завіса» і відкривається початок всього й вічність, на яку людина, створена за образом і подобою божою, теж може розраховувати. Буттєву парадигму мислителя, спрямовану на подолання тимчасовості й смерті, свого часу розкрила Б. Криса: «Щоб не боятися смерті, треба жити не умираючи, отже, так, як живе Господь. Джерелом розуміння цієї істини стає любов, віра, надія і пам'ять – єдина Божа відповідь на всі людські запитання» [Криса 2020, с. 303–304].

Однак істина, на переконання Г. Сковороди, відкривається не кожному читачу і навіть тлумачу Біблії, а лише тому, хто перебуває в постійному русі до досягнення істини. 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 випливає 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 совершеннаго Мира и Свободы» [Сковорода 2011, с. 794].

Перевагу алегоричного сенсу над буквальним Сковорода демонструє на прикладі низки паралелей із тексту Святого Письма, які використовує як певні алегорії. «Өамар, Невѣстка

Іуды, сына Іаковля, показаласть Ему Блудницею. Не познал Ея затѣм, что закрыла Лице свое. Но по справкы узнал и сказал: “Оправдася Ѡмар паче Мене”. Таким же образом и сыны Израилевы не могли смотрѣть на блистающее славою Лице Мойсея, Человѣка 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 Истину смотрѣть не терпиш. Лежиш на Землѣ, качаешься с сею твоею Блудницею и доволствуешься, отвращая Око твое от Отца твоего, “ругающееся Отцу и досаждающее старости Матерней”, как говорит Соломон, а не видно Птенцов Орлых, чтоб выклевали тебѣ тое. Так и нынѣшная подлость Хрістіанская, и таким точно Оком смотрит на своего Вождя Хрїста. Где он родился? От коих родителей? сколько жил на свѣтѣ? как давно? двѣ ли уже тысячи лѣтъ? или не будет?.. О Хрістіанине! Окрещен ты по плоти, да не омыт по смыслу. Зачем ты вперил твое любопытство в Этїи пліоткы? Дячево вышше не поднимаешься? Здесь думаеш и заснуть? <...>

До сих пор ли ты не смыслиш, что Это все плоть и ничто, и тѣнь, покрывающая Высочайшую Премудрости гору? и сїя Завѣса должна в свое время вся раздратись» [Сковорода 2011, с. 200]. Використовуючи яскраві біблійні образи як приклади, богослов переконує, що істинне значення Біблії криється за зовнішньою оболонкою слова, яка виступає лише формою, а не змістом.

Переконання Григорія Сковороди про потаємний сенс Біблії вплинули на її інтерпретаторів пізніших епох. Наприклад, В. Лаба наголошував, що дошукатися сутності написаного зможе лише той тлумач Біблії, який завжди пам’ятатиме, що «між книгами св. Письма і чисто людськими книгами заходить з огляду на автора значна різниця. Перші мають двох авторів: першорядного Бога, другорядного чоловіка, гагіографа; другі мають тільки одного автора – чоловіка» [Лаба 1929, с. 13].

Така авторська подвоєність вплинула на характер, способи й методи біблійної герменевтики. «Біблійна герменевтика,

хоча й належить до загальної категорії різноманітних літературно-історичних текстів, є водночас герменевтикою єдиною у своєму роді. Предмет цієї герменевтики визначає її специфічні сенси. Спасительні події та їхнє осягнення в особі Ісуса Христа надають значення всім літературно-історичним текстам, рівнозначним героям людства. Всілякі, порушені в часі нові інтерпретації є нічим іншим, як тільки підтвердженням або розвінчанням багатств того сенсу.

Біблійних описів спасительних подій не можна цілком зрозуміти за допомогою одного лише розуму. Їхня інтерпретація залежить від певних детермінант, у межах яких живе еклезіальна віра у співтоваристві зі світлом Святого Духа. Тією мірою, якою посилюється вплив Святого Духа на читача богонатхненних текстів, такою самою мірою поглиблюється й розуміння духовної реальності, про яку йдеться в біблійних текстах» [Romaniuk 1993, с. 65–66].

Гадамер також наполягав на тому, що тлумачам Біблії необхідно розуміти неосяжну відмінність між Словом Божим і словом людським: «Містерія Трійці, прояснена за допомогою аналогії із внутрішнім словом, врешті-решт, повинна все ж таки залишитися незрозумілою та недосяжною для людського мислення. Якщо у Божественному Слові вимовлено всю цілісність Божественного Духу, тоді процесуальний момент у слові означатиме щось таке, перед чим безсилі всі аналогії. А що Божественний Дух, пізнаючи сам себе, пізнає водночас і все суще, то Слово Боже є Словом Духу, який споглядає і творить усе в єдиному акті споглядання (*intuitus*)» [Гадамер 1988, с. 392]. Таким чином біблійні тексти, писані з благословення Духа Святого і самим Духом Святим є первинними, а тексти, писані автором-людиною завжди будуть вторинними.

Постмодерністи відкорегували співвідношення між первинним і вторинним текстами.

Вторинні тексти, зокрема тексти продовження прототекстів, стали однією із літературних ознак постмодерністської художньої парадигми, тому, зрозуміло, що у відчитуванні

біблійного прототексту в барокових творах Г. Сковороди, ні про яке продовження не йдеться.

Визначення М. Бахтіна, за яким основним критерієм інтертекстуальних зв'язків є «чуже слово», що «тлумачиться як висловлювання іншого суб'єкта, від початку самостійне, яке лежить поза існуючим контекстом, до того ж рівень його входження до нового контексту може бути різноманітним: важливим залишається його усвідомлення саме як “чужого слова”» [Бахтин 1994, с. 57], в характеристиці взаємозв'язків біблійного прототексту з текстами Г. Сковороди теж є неприйнятними. Біблійний текст не окреслюється в творах Г. Сковороди як “чуже слово”, він трансформується, зливається із текстами автора. Розтлумачуючи істину, що за різноманітними фігурами й знаками прихована у Святому Письмі, Сковорода схиляється до алегоричного прочитання Біблії, до ускладнених сенсових конструкцій.

Утім, ця обставина не заважала письменнику закликати не поклонятися, як ідолу, Святому Письму, а розуміти його. Відтак, «у філософських трактатах Григорій Сковорода терпляче пояснює, розкриває те чи інше значення, заохочує до розуміння» [Криса 1997, с. 148].

Використовуючи образи-символи, Сковорода пояснював невидиму натуру, тобто існування Бога, Істини інколи поза межами канону. Розгадати сенс фігур – значить відкрити істину, заховану в Святому Письмі. Всі його твори орнаментовані емоційно наснаженими, експресивними образами-символами, властивими стилю бароко.

Розділ V

Алегоричний сенс тлумачення Біблії в творах Сковороди як альтернатива чотирисенсовій біблійній герменевтиці в українській бароковій літературі

Григорій Сковорода відкидає можливість чотирисенсової біблійної герменевтики як хибну, зламуючи тим самим староукраїнську екзегетичну традицію, намічає нові шляхи тлумачення біблійних текстів: «Куда высоко многї возносятся в мудрованїи Божїя Писанїя! Возносятся по Знанїю Историческому, Географическому, Математическому, да все Плотскому.

Скажем же со Исаїею, что все сіе Высокій есть Гроб. “Презорство Сердца твоего, – вопїет Авдїй, – воздвиже тя живущаго в пещерах каменных, возвышаяй храмину свою, глаголяй в Сердцѣ своем: кто мя свержет на Землю?”. “Аще вознесешися, якоже Орел, и аще положиши гнѣздо твое средѣ звѣзд, и оттуду свергну тя, – глаголет Господь”. Видно ж, что такова гора не Іаковля есть Луза, или Веоиль, но Исавля Сїир. “Лютѣ! – кричит Амос, – уничижающим Сїона и уповающим на Гору Самарїйскую.

Обымаша начатки Языков и внїйдоша (туда ж) к ним дом Израилев”. А что сія Гора о высоком да плотском смыслѣ разумѣтся, слушай Авдїа! “В той день, – глаголет Господь, – погублю

премудрыя от Їдумеи и смысл от Горы Исавовы, да отимется человек от Горы Исавовы, и взыйдут спасаемые от Горы Сїони, еже отмстити Гору Исавлю, и будет Царство Господеви”. Сїи Горы Господь палит, колеблет и смущает, Вѣра прочь переносит, а несмысленнїи суетно возопїют: “Покрыйте нас...”. “Письмя бо убивает, а дух животворит”» [Сковорода 2011, с. 302].

Тому Сковорода ніколи не шукав буквального сенсу в Біблії, його цікавило лише містичне й духовне тлумачення. Сковорода використовує метафору: «Весь мір спит» [Сковорода 2010, 200], 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:

Д[РУГ]. «Скажи ж: Что такое Живописью считаешь? Краски ли? Или закрытый в Краскѣ Рисунок?

ЛУ[КА]. Краска – не иное что, как Порох и Пустоша. Рисунок, или Пропорція и Расположеніе Красок – то Сила. А если Ея нѣт, в то Время Краска – Грязь и Пустошь одна.

Д[РУГ]. Что ж еще при сей Живописи видишь?

ЛУ[КА]. Вижу приписанныи из Библии Слова. Слушайте! Стану их читать: “Мудраго Очи Его, во Главѣ Его. Очи же Безумных, на Концах Земли”.

Д[РУГ]. Ну! Если кто Крску на Словах видит, а Писмен прочесть не может, как тебѣ кажется? Видит ли такіи Писмена?

ЛУ[КА]. Он видит Плотяным Оком одну послѣднюю Пустошу, или Краску, в Словах. А самых в Письмѣ Фигур не разумѣет. Одну Пяту видит, не Главу.

Д[РУГ]. Право судил еси. Так посему, если видишь на Старой в Ахтыркѣ Церквѣ Кирпич и Вапну, а Плана Ея не понимаешь, как думаешь? Усмотрѣл ли? и узнал Ея?

ЛУ[КА]. Никак! Таким Образом, одну только Крайнюю и Послѣднюю Наружность вижу в ней, которую и Скот видит. А Симметрі и Ея, или Пропорціи, и размѣра, которой всему Связь и Голова Матеріалу, понеже в ней не разумѣю, длятого и Ея не вижу, не видя Ея Головы.

Д[РУГ]. Добрый твой Суд. Скинь же теперь на Щеты всю Сумму.

ЛУ[КА]. Как?

Д[РУГ]. А вот так! Что в Красках Рисунок, то же самое есть Фигурою в Письменах, а в Строеніи Планом. Но чувствуешь ли, что вси сіи Головы, как Рисунок, так Фигура, и План, и Симметрія, и Размѣр не иное что есть, как Мысли?» [Сковорода 2011, с. 239–240].

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. Обмеженість тлумачів Святого Письма Г. Сковорода пояснює на прикладі історії про будинок заможного господаря: «Мнѣ кажется, Библия похожа на дом премилосердаго и пребогатаго господина, стоящій в пустынях на пути под видом гостинницы, даремной для путников. Сіе он вздумал, дабы приблизить честь свою к подлости для нѣколикаго с нею обращенія. Господин из тайных своих горниц видѣл вольные поступки, слышал разговоры всѣх без разбору угощаемых, избирал себѣ в дружбу из прохожих, кто бы он ни был, естли понравился. А послѣ обыкновенной щедроты дѣлал особливою милости своей вѣчными участниками. На лицѣ гостинницы написано было: “Всѣ внійдут, но не всѣ будут”. “Всѣ насытятся, не всѣ насладятся”» [Сковорода 2011, с. 593]. Нікчемні екзегети, на думку

богослова, вбачають у Біблії лише зовнішній бік, що впливає з буквального тлумачення, тому їм не на силі 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» [Сковорода 2010, с. 794]. Таким чином, припущення про суперечливе ставлення Сковороди до Біблії не мають належних підстав. Сковорода критикує, звісно, не Біблію, а неправильний підхід до розуміння біблійної істини: «Библия нам от предков наших завѣтом оставлена, да и сама она есть завѣт, запечатлѣвшая внутрь себе мир Божій, как огражденный рай увеселение, как заключенный кивот сокровище, как перлова мать, драгоцѣннѣшее перло внутрь соблюдающая. Но несмысленная наглость наша, по углам дом сей оцѣняющая, презирает и знать не ищет.

Очень нам смѣшным кажется сотворение мира, отдых послѣ трудов Божій, раскаяние и ярость его, вылѣпленіе из глины Адама, вдуновение жизненного духа, изгнание из Рая, пьянство Лотово, родящая Сарра, всемірный потоп, столпотворение, пѣшешествіе чрез море, чин жертвоприношения, лабиринт гражданских законов, шествіе в какую-то новую землю, странные войны и побѣды, чудное межевание и прочая, и проч[ая].

Возможно ль, чтоб Енох с Ілією залетѣли будто в небо? Сносно ли натурѣ, чтоб остановил Навин солнце? Чтоб возвратился Іордан, чтоб плавало желѣзо? Чтоб дѣва по рождествѣ осталась? Чтоб человек воскрес? Кой судія на радугѣ? Кая огненная рѣка? Кая челюсть адская? Вѣрь сему, грубая древность; наш вѣк – просвѣщенный.

Нимало сему не удивляюсь. Они приступают к наслѣдію сему без вкусу и без зубов, жуют одну немудреную и горькую КОРКУ. Естли бы к сему источнику принесли с собою соль и посолили его с Елисеєм, вдруг бы сей напиток преобразился в вино, веселящее сердце. Сіи воды до дне сего суть тѣ же

елисейскія, как только Елисей посвятил их Господним глаголом, Божию слову тот час перестали быть смертоносными и вредными, стали сладкими и цѣлительными душам» [Сковорода 2011, с. 573]. Г. Сковорода наполягає на думці, що прочитання біблійних історій про залізо, що не тоне, про зупинення сонця людиною, про незайману діву, що народила сина, тощо в буквальному сенсі руйнує закони природи, чого Бог, а отже, і Біблія, яка у герменевтиці Г. Сковороди тотожна Богу, ні за яких умов допустити не може. Бога неодноразово екзегет називає натурою, природою, чим ставить між ними знак рівності, тому Бог/Природа не може нищити сам себе.

Отож, «не з Богом вступає в боротьбу Сковорода, богоборцем він не був, та й не міг бути, якщо дивитися на речі реально, з позицій історизму, він бореться із “марновірством” <...> Не Біблію як таку він відсторонює, а буквалістичне її тлумачення, здатне, на його глибоке переконання, лише викривити істинний сенс цієї книги» [Барабаш 1989, с. 269].

Отож все стає в Біблії на свої місця, якщо її історії відчитувати в алегоричному сенсі.

Перевагу алегоричного сенсу над буквальною Сковорода демонструє на прикладі низки паралелей із тексту Святого Письма, які використовує як певні алегорії. «Тма твоим Очам сносна, а на Истину смотрѣть не терпиш. Лежиш на Землѣ, качаешься с сею твоею Блудницею и доволствуешься, отвращая Око твое от Отца твоего, “ругающееся Отцу и досаждающее старости Матерней”, как говорит Соломон, а не видно Птенцов Орлых, чтоб выклевали тебѣ тое. Так и нынѣшная подлость Хрістіанская, и таким точно Оком смотрит на своего Вожда Хріста. Где он родился? От коих родителей? сколько жил на свѣтѣ? как давно? двѣ ли уже тысячи лѣтъ? или не будет?.. О Хрістіанине! Окрещен ты по плоти, да не омыт по смыслу. Зачем ты вперил твое любопытство в Этїи пліотки? Длячево вышше не поднимаешься? Здесь думаешь и заснуть? Тут шалаш построить с Петром? “Не вѣдый, еже глаголаше”. Не слышишь ли, что такое и твой Мойсей говорит: “Покры Срамота Лице

мое”. Вот длячего не могут Мене Братья моя видѣть. “Чужд бых Сыновом Матере Моея...” До сих пор ли ты не смыслиш, что Это все плоть и ничто, и тѣнь, покрывающая Высочайшую Премудрости гору? и сїя Завѣса должна в свое время вся раздратись? [Сковорода 2010, 200].

Намагаючись дошукатися істини у Святому Письмі, Сковорода 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» [Лотман 1996, с. 432]. Утім, ця обставина не заважала письменнику закликати не поклонятися, як ідолу, Святому Письму, а розуміти його. Відтак, «у філософських трактатах Григорій Сковорода терпляче пояснює, розкриває те чи інше значення, заохочує до розуміння» [Криса 1997, с. 148]

Досягти розуміння біблійної істини на звичайному, буквальному рівні, за Сковородою, неможливо ще й через брак мовних можливостей. Сковорода створює власну мовно-кодову систему, де «текст-код є саме текстом» [Лотман 1996, с. 432]. «Особливості цієї мови знову ж таки зумовлено найважливішою проблемою – проблемою розуміння. Розуміння незмінно веде за собою недостатність слова, тугу за словом, неможливість висловлення» [Криса 1997, с. 167].

Щоб досягти розуміння Біблії, необхідно спиратися на чуттєвий рівень, сягати за межі буденної свідомості, у сферу ірреального, підсвідомого, тому мова творів Сковороди закодована в символічні образи. «Під впливом чуття він ніби задихається, говорить символами, тоді в його мові чується таке напружене чуття, таке екстатичне піднесення духа, такий нелюдський захват, що страшно читати: чується близькість границі, за якою починається прірва божевілля» [Товкачевський 1913, с. 480–481].

У творах Сковороди подибуємо міріади образів, емблем, символів, які у нього нанизуються не на розумову основу

світобачення, а мають абсолютно самостійний, ні від чого іншого незалежний сенс. Розмислові моменти у нього підкорені принципу символічному, а не навпаки. Це стало причиною відхилення сквородинівських потрактувань багатьох символів образів, фігур від їхньої традиційної інтерпретації, зокрема, в українській культурі.

Символ далеко не просто відрізнити від знаків іншого типу. На такий гріх страждав і Сковорода. Він часто ототожнює символ і знак, про що свідчить їхня взаємозамінність у творах автора. Згідно з вченням Барта, символ антонімічний знаку. Зокрема, він зазначає: «Співвідношення аналогії між складовими символу існує на противагу складовим знаку» [Барт 1996, с. 129], Сковорода урівнює ці два поняття й на основі обраного символу або знаку вибудовує теорію розуміння й узгодження біблійних віршів. «Для нас часто важко розшифровувати, розв'язувати символічні загадки, що нам ставить такий стиль думання... ні одного символу не можна розв'язати «однозначно», себто в якомусь одному певному сенсі» [Чижевський 2005, с. 188].

Символи у творах Сковороди, хоча й зорієнтовані на біблійну сенсову вертикаль, є суто трансформаційними витворами. «Розгалужена мережа значень існує не в одній площині, а пронизує безліч смислових рівнів у просторі та часі» [Лановик 2012, с. 23]. У своїх писаннях він абстрагується від архетипу символу, від його узвичаєного значення і надає йому особливого звучання. Так, наприклад, «символіка дерева і тіні, має низку 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 символізує те, що вони означали для Ноя, а саме були знаками темноти і смерті. Світло і життя, за Сковородою, символізуються небом і землею твердю» [Kaczmarek 1988, с. 235].

Отож, символіка Сковороди є суто оригінальним витвором автора. Вона проектується на біблійний текст, як на смисловий орієнтир. «“Символічний світ” Сковороди – це передусім Єлизаветинська Біблія. Саме її філософ перетворює на основну форму осягнення реальності, коли зважити на те, що біблійна герменевтика була для Сковороди не чим іншим, як онтологією» [Ушкалов 2011б, с. 33] Отож в основі сквородинівського символу, як художнього засобу зображення дійсності, покладено принцип біблійної герменевтики.

Розділ VI

Символіка вербального дискурсу в біблійній герменевтиці богослова

Як зазначав свого часу Д. Чижевський, мова творів Сковороди «не є звичайна наукова мова, в якій вживаються твердо і міцно установлені слова-терміни. Мова Сковороди є мова образів і символів. Навіть ті слова, які вже придбали науково-філософічне значіння в сучасній йому філософії, або ще в античності, він повертає до їх первісного образowego значіння. Мова Сковороди 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» [Чижевський 1994, с. 39].

Правлячи про строгий ієрархічний порядок світу, в якому Біблії належить роль символічного світу образів і джерела таємних та гностичних знань, Сковорода гармонійно прив'язує матеріальні виміри світу до духовних: «Всяк рожденный есть в Мыръ сем Пришелец, Слѣпый или Просвѣщенный. Не Прекрасный ли Храм Премудраго Бога Мыр сей?

Суть же три Мыры. Первый есть Всеобщій и Мыр Обительный, гдѣ Все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных Мыр Мыров и есть великій Мыр. Другіи Два суть Частныи и Малыи Мыры. Первый Мікро-Козм, сирѣчь Мырик, Мирок, или Человѣк. Вторый Мыр Символичный, сирѣчь Библиа. Во Обительном Коем-либо Мырѣ Солнце есть Оком его, и Око убо ест Солнцем. А как Солнце есть Глава Мыра, тогда не дивно, что Человѣк назван Мікрокосмос, сирѣчь маленький Мыр. А Библиа есть Символичный Мыр, затѣм что в ней собранныя Небесных, Земных и Преисподних Тварей Фигуры, дабы они были Монументами, ведущими Мысль нашу в Понятіе вѣчныя Натуры, утаенныя в тлѣнной так, как Рисунок в Красках своих» [Сковорода 2011, с. 943]. Дух трьох світів, на думку філософа, за принципом герменевтичного кола править за ціле, яке окреслює частини й водночас визначається ними. Якщо дух є ідеєю, а частини – сенсом артефактів, то коло інтерпретації виглядає як інтуїтивно хибне з огляду на сумнівне ототожнення ідеї і сенсу, загального й окремого, вічного і часового, логічного й історичного. Пізнання духа як єдності сенсу та ідеї долає межі філології, претендує на однозначність і довершеність.

Тим часом слід зазначити, що в творах Сковороди ми не зустрінемо матеріалізму чи ідеалізму в узвичаєному розумінні. Автор оригінально підходить до цих понять. Джордж Кляйн стосовно цього питання каже так: «Онтологія Сковороди, зрозуміло, не матеріалістична і навіть не наближена до матеріалізму <...> Її скоріше можна визначити, як спірітуалізм, ніж як суб'єктивний ідеалізм чи феноменалізм. Як справедливо зазначає Зеньковський, для Сковороди матеріальне і видиме тож саме. Емпірична дійсність цілком підтримана Богом і є біблійною символікою» [Цит. за: Kaczmarek 1988, с. 236].

Така бінарність, ознаками якої є внутрішнє й зовнішнє, видиме й невидиме, істинне й неправдиве, притаманна всім складникам світу, серед яких не останнє місце Сковорода відводить слову. На його думку, матеріальна оболонка слова

є “ложною”. «На слово не можна дивитись як на вираз готової думки. Такий погляд веде до багатьох суперечностей і помилок» [Потебня 1996, с. 31]. Необхідно дошукуватися його внутрішнього “істинного” значення, тому у Григорія Сковороди слово найменше пов’язане з буквальним змістом. «Природа мовлення найкраще нагадує, що проблему розуміння не звести до метафізичної проблеми субстанції життя чи духа» [Богачов 2021, с. 86]. Звідси, очевидно, 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» [Криса 1997, с. 166].

Таким чином, «Григорій Сковорода відмовляється від уваги до зовнішньої оболонки слова, від усіх його зовнішніх зв’язків, тому що перебуває в середині цього слова. Його мова – це мова підсвідомості, а не логічних операцій над словом, які б примусили його вийти з цього слова, загрожуючи втратою розуміння» [Криса 1997, с. 167].

Слово, як семантична чи логічна структура, Сковороду мало обходить. «У світі, осяяному непроминущою присутністю Творця, Сковорода відкриває свою місію в царині творення символічного простору вербального дискурсу» [Ісіченко 2020, с. 324], в межах якого слово, окреслене графічно, є лише засобом конструкції “фігури”, через яку уможливлується розкриття істини, бо «Являясь Истина по лицу Фигур своих, будто ѣздит по них» [Сковорода 2011, с. 733]. Для Сковороди дуже важливим є інтонаційне, емоційне, ідейне, сенсове наповнення слова. «Легенькій воздушный Шум есть испущенное из уст слово. Но оно часто или смертно уязвляет, или в Кураж приводит и оживляет Душу» [Сковорода 2011, с. 736]. І разом з тим, він розцінює слово як матеріальну, видиму оболонку істини. У вираженій за допомогою слова істині перебуває найвища цінність людського буття. «Изъясняет боговидец

Платон: “Нѣтъ сладчае Истины”. А нам можно сказать, что в одной Истинѣ живет истинная сладость и что одна она Животворит владѣющее тѣлом Сердце наше. И не ошибся нѣкій Мудрец, положившій предѣлом между Ученым и неученым предѣл мертвого и живаго.

Пифагор, раскусив Емблемат Треугольника и узрѣвъ в нем Истину, с веселіем вопіет:

“ОБРѢТОХ! ОБРѢТОХ!”

Видно, что жизнь живет тогда, когда мысль наша, любя Истину, любит выслѣдывать Тропинки Ея и, встрѣтив ОКО Ея, торжествует и веселится сим незаходимым Свѣтом. Сей Свѣтъ услаждает и Старость Солонову, а он, и состарѣваясь, каждый день нѣчто вкушает от ядомых всѣми, но не истощаемых сладостей, согрѣвающих и питающих сердечныя мысли, как весеннее Солнце каждую Тварь.

И как правильная циркуляція крови в звѣрях, а в Травах Соков раждает благосостояніе тѣлу их, так истинныя Мысли озаряют Благодушіем Сердце; и не дивно, что нѣких избранных Человѣков Монументы и Записки сею такою надписью Оглавлены:

ЖИТІЕ и ЖИЗНЬ ИМЯРЕК» [Сковорода 2011, с. 729 – 730].

Іншими словами, Сковороду більше цікавить внутрішнє смислове наповнення слова, ніж його зовнішній загально-визнаний смисл і структура. Первинне мислення – мова вторинна: «Мысль движет Грязь твоего Языка, и Она-то говорит оным, но не Грязь» [Сковорода 2011, с. 270]. 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» [Бурова 1999, с. 185]. Отож у системі мислення Сковороди «звичні значення слів засвоєні і в той же час зруйновані додаванням нових значень» [Scherer 1994, с. 117]. 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. “В НАЧАЛѢ бѣ слово”» [Сковорода 2011, с. 739]. І вже з огляду на буття слова Біблія стає причиною початку: «Сирѣчь: Всей Библии Слово создано в том, чтоб была Она единственным Монументом НАЧАЛА. “В НАЧАЛѢ бѣ слово”» [Сковорода 2011, с. 739] Ловлячи логічний зв'язок: слово – Біблія – Бог, Сковорода використовує граматичний принцип інтерпретації: «А дабы не было сумнѣнія, что сіе НАЧАЛО есть не подлое, но высокое, истинное и единое, длятого всплошь написано: “И Слово бѣ к Богу”» [Сковорода 2011, с. 739].

Далі через граматичну конструкцію слова, використовуючи принцип порівняння, Сковорода розкриває уподібнення однієї фігури іншій: «Когда ж Она здѣлана к Богу и для Бога, тогда сія Богодышущая Книга и сама стала Богом. “И Бог бѣ слово”. Так, как вексельная Бумажка, или Ассигнація, стала Монетою, а Завѣт сокровищем. Сіе Слово издревле здѣлано к Богу.

“Сей бѣ искони к Богу”. (Должно читать так:) Сіе бѣ искони к Богу, Сирѣчь Слово (сей Λόγος). Все в нем Богозданное, и ничего нѣтъ, что бы не текло к Богу. “Вся тѣм быша...” И как в ничтожной Вексельной Бумажкѣ сокрывается Имперіал, так в тлѣнной и смертной сих Книг сѣни и во мракѣ Образов таится Пречистое, Пресвѣтлое и Живое. “В том ЖИВОТ БѢ”» [Сковорода 2011, с. 739].

Далі Сковорода приводить до спільного знаменника значень різні понятійні образи: «Начинаніє, начало, совѣт, “Λόγος” и Бог есть то же» [Сковорода 2011, с. 781]. Тим самим філософ ускладнює структуру образу Бога й спрощує розуміння складових світу. На переконання мислителя, світ зрозуміти легко, якщо в кожній його частинці вміти бачити Бога. «Щирість Сковороди, цілісність, безпосередність у прийнятті світла, любов до вічності, символізм – це виявлення або наслідки глибокої релігійності його натури, хочеться навіть сказати – все це те

саме, що й релігійне чуття – оскільки всі помічені нами у Сковороди риси несподівано зв'язані з релігійним типом людини взагалі» [Товкачевський 1913, с. 276].

Слід також наголосити на вільному поводженні Сковороди із джерелами-запозиченнями. Наприклад, у наведеній вище цитаті Сковорода цитує Біблію, жодного разу не вказуючи точно ні книгу, ні сторінку, ні вірш. Справедливо зазначав академік Шевельов: «Ми не маємо права ігнорувати факт, що присутня частина текстів Сковороди не була складена із нічого, а була просто запозичена із робіт церковних. До сьогодні ми не маємо можливості визначити, яка частина текстів оригінальна, і в якій пропорції <...> Інколи Сковорода вказував джерело цитати повністю, із посиланням на книгу, главу, вірш, інколи – лише на книгу, а інколи без будь-якого посилання» [Scherer 1994, с. 95].

При всій повазі до церковної літератури та незважаючи на авторитет Біблії, Сковорода не обтяжує себе завданням достотного використання чужих думок і текстових джерел. Вони акумулюються, інколи трансформуються і викладаються автором, як власні спостереження. Такі літературні розважання автора аж ніяк не можна розцінювати як девальвацію чужої ідеї у свідомості Сковороди, а лише як данину бароковій традиції, як певну літературну гру з текстом. Якщо погодитись із Е. Геллнером, то Сковорода бере, таким чином, участь у грі, яку люди не винаходили навмисне, у грі, котра як традиція чи як форма життя існувала впродовж тривалого часу. Такою грою дослідник називає мову, «за допомогою котрої ми звичайно спілкуємося» [Геллнер 1962, с. 43].

Сковорода вибудовує нову структуру семантики слова, де «слово не є одиницею мовного аналізу, навіть якщо вважати слова мінімальними одиницями значень» [Бурова 1999, с. 190]. Внаслідок такої гри народжується нова структура тексту – пратекст у тексті, де перший дуже часто видозмінюється і вільно трактується в авторському тексті, навіть тоді, коли пратекстом виступають книги Святого Письма, що їх Сковорода розцінює

як Боже об'явлення. «Тексти Сковороди мають різний ступінь зв'язку із своїм пратекстом. Тут бачимо звертання до значно ширшого контексту: до всіх книг Святого Письма – Старозавітних і Новозавітних, – що розбуджує цілий ряд асоціацій і алюзій. Що більше, Григорій Сковорода зіштовхує різні тексти і це теж певна гра – явлені письмена, у яких зловлено сенс» [Криса 1997, с. 159]. Художні тексти Сковороди мають таку будову, при якій основний текст подається як дидактична розповідь, а інші (цитата, посилання тощо) вводяться до нього спеціально у фрагментарному вигляді. Таким чином, Сковорода ніби передбачає, що читач розгорне ці зерна інших структурних конструкцій у тексти, до чого дуже часто вдається й сам. Завдяки бароковій традиції подібні вкраплення сприймаються як однорідні з текстом, що їх обрамлює. «Як тільки текст переслідує якесь положення, закон досвіду чи правила гри, він замикається на собі. Можна передбачити його кінцевий результат, як подорож, що підходить до завершення. І тоді всі заціпки спадають, всі відразу або майже одночасно» [Серр 1999, с. 304]. Екзегетичний текст Сковороди «має завдання витворити свого зразкового читача..., що має право випробувати нескінченну кількість домислів... Сам текст – це щось більше, ніж параметр, що використовується для підтвердження інтерпретації: текст є предметом, що вибудовується через інтерпретацію, що має форму замкненого кола, бо підтверджується на підставі того, що сам збудує» [Еко 1998, с. 662]. Тексти творів Сковороди побудовані саме за зразком герменевтичного кола, тому й викликають безконечний дискурс. Та частіше Сковорода цікавить не якась логічна завершеність тексту, а лише певний фрагмент, одне-єдине слово: «Видиш, Друг мой, что многія добрыя Соки источило Одно Слово, с Толком раскушенное. Библиа есть точная Луза. Вырви из сея Лузы один Орѣх, един только Лузан. Раскуси его и разжуй. Тогда ражжевал еси всю Библию. Всѣ сея Лузы (Орѣшняк) Орѣхи по Скоркѣ видѣ вельми разнятся, а по Зерну не говорю Подобное, но То же» [Сковорода 2011, с. 802]. Таким чином, Сковорода поглиблює вагомість

слова, його значущість, персоніфікує його як одну з іпостасей Божих, очевидно, відштовхуючись від щонайвищого поцінування слова в самій Біблії: «Споконвіку було Слово, а Слово в Бога було, Бог було Слово. Воно в Бога було споконвіку. Усе через Нього повстало, і ніщо, що повстало, не повстало без Нього. І життя було в Нім» (Ів. 1, 1 – 4). Євангеліст говорив про Слово життя, про передвічний Логос, Другу Особу Трійці, «Бо трое свідкують на небі: Отець, Слово й Святий Дух, і ці Трое – Одно» (1 Ів. 5, 7). Адам у саду Едемському чув голос, а значить він спілкувався з Богом в образі Слова. Загалом, у Біблії слово Господа асоціюється з голосом «із середовища вогню», славою і величчю Господа і пов'язується із заповідями, даними Мойсею (5 М. 5, 23). Всі донікейські богослови, від Юстина Мученика до Арія вважали Слово маніфестацією невидимого Отця, а біблійну теофанію – явленням Сина. Сковорода йде ще далі й надає такої ваги будь-якому промовленому чи написаному слову-символу. Д. Чижевський, досліджуючи творчість Г. Сковороди, схилявся до думки, що інколи символи є багатозначними, «всі вони говорять про відношення чогось внутрішнього, чогось глибшого до поверхні – говорять у загальній формі, й тому піддаються різній інтерпретації» [Чижевський 2005, с. 283]. Григорій Сковорода поглиблював оприявлену інтелектуалами проблематику багатозначності й символічності слова, «що постає через проблему духовного сприйняття текстів Святого Письма, на відміну від його букви. На цій основі він відкриває процес поетичного мислення як гру значень, мінливість думки, в якій можна вловити істину. Отже, це інший етап і поетичної риторики, й нормативної поетики, де норми тексту насправді не існує. Натомість з'являються риси поетичної інтуїції. Саме вони визначають характер приналежності текстів Григорія Сковороди до контексту Святого Письма в цілому, надаючи своєрідної автономії його віршам. Його віршована форма стає залежною насамперед від автора, який вловлює її інтуїтивно як художню міру тексту. Тому один з найвиразніших мотивів поетики Григорія Сковороди – мотив наближення, що

постійно наштовхує на думку про невичерпність сенсу» [Криса 1997, с. 209].

Літературна гра, на переконання Сковороди, – певна імітація 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 Иаковлю Сыну» [Сковорода 2011, с. 779]. Не всім під силу усвідомити, що «в Библии иное на Лицѣ, а иное в Седцѣ. Так, как Алкивіадская Икона, называемая Еллински Σιληνός, с лица была шуточная, а внутрь сокрывала великолѣпіе Божіе. Благородный и забавный есть обман и подлог, гдѣ находим под Лжею Истину, Мудрость под Буйством, а во Плоти Бога. Вот прямое, именуемое у древних Еллин “Ποίημα”, сієсть Твореніє! А такіє Писатели суть точные Піиты, и ни мало не дивно, что Мойсея зовут Обманщиком.

Сей Змій нарочно создан, да поругаются ему соборища нагло судящих. И не дивно, что для сих Лисов из высоких Божіих ГОР раждается не Лев или Орел, но Мыши, Ежи, Сова, Вдода, Нетопыри, Шершни, Жабы, Песѣя Мухи, Ехидны, Василиски, Обезьяны и вредящія Соломоновским Виноградам Лисицы. “ИСПЫТАЙТЕ ПИСАНІЙ...”» [Сковорода 2011, с. 754].

Тож Сковорода й випробовує Письмо. 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» [Криса 1997, с. 166]. Справді, складний світ, складне життя, тож, звичайно, не можна зрозуміти складні закони існування цього світу за допомогою якихось спрощених форм. «Есть, что мнится

правым, но существом криво. И есть, что мнится развращенным, но Естеством правое. Если Закоулок ведет к Правотѣ, по Концу своему прав есть. Но косоглазый тот прямик и крюковата есть простота, отверзающая Проспективу и Архитектурной Мост прямо во Град Лжи. Конец дѣлу Судья» [Сковорода 2011, с. 427].

Лише «слово-символ спроможне створювати глибинний зміст, що перебуває в різнопланових стосунках із семантикою слова» [Стасевський 1998, с. 130].

Ускладненість мови літературних творів Сковороди призводить до обмеження аудиторії реципієнтів. «Г. Сковорода знав про існуючу в той час у філологічній науці теорію трьох стилів, яка виразно формувалася у шкільних поетиках і риториках. З певним застереженням її можна застосувати і до творів Сковороди. Письменник свідомо писав окремі свої твори народною мовою, говорив, що існує “простое нарѣчіе”, “малороссийское нарѣчіе”, та не ставив своїм завданням диференціювати ці наріччя» [Мишанич 1994, с. 29]. В основному він свої твори писав вченою книжною мовою. На відміну від своїх попередників І. Галятовського, А. Радивиловського та інших, які дбали про доступність власних творів широкому колу читачів, Сковорода розраховує на високоосвіченого, високо інтелектуального, спеціально підготовленого споживача гуманітарної продукції, що наближає його творчість до таких елітарних письменників як, наприклад, Лазар Баранович.

Сковорода сам усвідомлює, що його твори важкі для сприйняття, їх не всі розуміють: «Брат мой, Іустін Звѣряка, бывый тогда Игуменом, не могл чувствовать Вкуса в ЖЕНѢ моей ЛОТОВОЙ. Однак был Тупографом и забавлялся Книгами Еллинскими и Римскими. Но ты, Любезный Друзе, имѣеш Вкус не Звѣрскій» [Сковорода 2011, с. 779].

Сковорода вчить, щоб пізнати Боже об'явлення, необхідно відмовитися від земних норм відчуття: «Но понеже, по Августиновому слову, не точію в свѣцких дѣлах, но и в самом Раѣ слова Божія скрыты находятся Діаволскія сѣти, длятого

с великим опасенієм поступать должно, дабы при самом чтеніи и поученіи в ЗАКОНѢ Вышняго не вплутаться нам в силу лукавое, по примѣру Іудыну. “По хлѣбѣ ввійде в него Сатана”.

А вот тѣ сѣти! Сребролюбіе, честолубіе, сластолубіе, тщеславіе... Сіи всѣ Духи возвращаются в землю свою, то есть к Брюху и к плоти, откуда нас СЛОВО Божіе выведеть единственно намѣренно» [Сковорода 2011, с. 782]. Сковорода закликає знайти в собі потаємну силу, у тлінному побачити вічне, спонукає до містичного споглядання світу.

«Ество містики в практичній сфері полягає в науці про цю або ту форму виходу людини поза межі її власного ества та зближення її – в цій або тій формі – до Божественного буття: споглядання Бога, злиття з Богом, з'єднання з Богом, “обожнення” є форми такого зближення» [Чижевський 1944, с. 181].

Символи в українській бароковій літературі розцінюють-ся як мова містерій. «Насправді це мова не лише містицизму, а всієї природи, так, як кожний закон і сила, що діють у всесвіті. Проявляються і стають досяжними обмеженому розумові людини з посередництва символів» [Устинова 2000, с. 30].

Лише виконавши умови містичного зближення з Богом, можна приступати до осягнення Божої істини. Однак, Сковорода застерігає: «Приступая к небесным оным Писателям, должно принять чистительныя Пилулы и всѣ старинныя с глупаго Общества водхненныя мнѣнія так изблевать, как Израиль ничего не взял от разореннаго Іерихона, а если что удержал, за то был казнен. Если в море для измытія итить, так на что удерживать мірскую грязь? Муж двоедушен есть искуситель, дух пытливый, хром на обѣ ноги, ни тепл, ни хладен. Муж неутраальный есть непріятель дѣлу, а Библиа есть то тяжбное дѣло Богу с смертными. Сей-то род людей вопрошает Бога:

“Жив ли в руках моих воробей?” “Жив, если не задавиш”, – отвѣчал Бог» [Сковорода 2011, с. 35].

Виокремивши Біблію в особливу онтологічну сферу, вважаючи її третім символічним світом, Г. Сковорода виплекав переконання, що саме її сакральний текст є надійним провідником людського серця на терени Святого Духа, але лише за умови, що екзегет чи її читач за матеріальною оболонкою слова зуміє побачити його внутрішню духовну сутність. За дотримання такої умови, ділиться Сковорода власним досвідом, Біблія стане для здобувача сенсів справжнім «воплоченим Богом».

Отож, як бачимо, основою всього суцього є Слово-Логос, Біблія, Бог, які у світобаченні Сковороди постають причиною початку всього й позначені тожсамістю.

Розділ VII

«Кольцо» як прообраз світу в екзегетичній системі Григорія Сковороди

Осмысленню початку всього сущого Сковорода приділяє особливу увагу: «Божественные Мистагоги, или Тайноводители, приписывают НАЧАЛО единственно точію Богу. Да оно и есть так точно, если Осмотрѣться...

НАЧАЛО точное есть то, что прежде себе ничего не имѣло. А как вся тварь родится и ищезает, так, конечно, нѣчтось прежде ея было и послѣ ея остается.

И так ничто НАЧАЛОМ и КОНЦЕМ быть не может. НАЧАЛО и КОНЕЦ есть то же, что БОГ или ВѣЧНОСТЬ. Ничево нѣт ни прежде Ея, ни послѣ Ея. Все в неограниченных своих нѣдрах вмѣщает, и не Ей что-либо, но Она всему Началом и Концем.

НАЧАЛО и КОНЕЦ есть, по мнѣнію их, то же» [Сковорода 2011, с. 735].

Сковорода йде далі й ототожнює початок всього з кінцем всього, втискуючи їх в “образ” кільця: «Ничево нѣт ни прежде Ея, ни послѣ Ея. Все в неограниченных своих нѣдрах вмѣщает, и не Ей что-либо, но Она всему Началом и Концем. НАЧАЛО и КОНЕЦ есть, по мнѣнію

их, то же. ВѢЧНОСТЬ не начинаемое свое и послѣ всего остающееся Пространство даже до того простирает, чтоб Ей и предварять все-на-все. В ней так, как в Колцѣ: первая и послѣдняя Точка есть та же, и гдѣ началось, там же и кончилось» [Сковорода 2011, с. 735]

Отже, за Сковородою, “кольцо” – прообраз 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.”

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: «Змій в кольцо свивается, притом и острый взор имѣет, как свидѣтельствуует имя его дракон, т. е. прозорливый. Дѣркѡν значит видящій, а Δράκων – будущій видѣть. Око есть правитель дѣлу. Оно в животном есть то, что солнце (есть) в мірѣ, что драгоцѣнныи камни в землѣ. Притом змій свивает такой свиток, что, не узнав ока, не узнаеш намѣренія. Библия есть точный змій. Из множества таковых образов сплетается исторія, будто корзинка или корбочка, вмѣщающая снисхождение невмѣстимаго, похожа на перлову мать, показующую извнѣ ничтожную жидкость, но внутрь, как зѣницу ока, соблюдающую дражайшее Сіяніе жемчужнаго шарика» [Сковорода 2011, с. 592].

Сковорода, на відміну від традиції у світовій символіці, за якою образи змія, дракона і змії розрізняються, ототожнює поняття “змій” і “дракон” в одній фігурі й прирівнює до системи фігур Біблії: «Слыхала ль ты когда, что самыи Предревнии Вѣчности Испытатели создали Змія Фигурою Ея? Змій же был и хитрыя о Богѣ Науки Иконою» [Сковорода 2011, с. 951].

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

самоосягнення 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 символу ясний, тимчасом як для невігласа фігура залишається недосяжною, 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 Сковорода 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 безконачність, Сковорода вважає око: «Во всѣх таких как содержатся внутри их, так и открываются ВѢЧНАГО Очи. А без сего Они и недужные, и хроые, и слѣпые. “Тогда скочит хроый, яко Елень...” “Очи Господни висоцы, человек же смирен» [Сковорода 2011, с. 747]. «“На неже мѣсто еще зряше НАЧАЛО едино, идяху в слѣд Его”. Будѣто бы в очах их высокое оное ОКО, Зѣница Вѣчности и во свѣтѣ свѣт Истинный, а в солнцѣ новое заключалось СОЛНЦЕ. “Аки бы было КОЛО в Колеси”. Он же видит средѣ сих животных, горящія Захарѣевскія свѣчи. Извѣстно, что Древніе Свѣчою, Лампадою и Оком Міра называли Солнце» [Сковорода 2011, с. 747]. Сковорода зауважує, що в живій істоті око має те ж саме призначення, що й сонце у світі. Зіницю в оці Сковорода уподібнює центру кільця – кільце в кільці. Вона є джерелом світла, без неї всюди все пітьма.

Реалізуючи образ круга, кільця, колеса у власній герменевтичній системі, Сковорода 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 виступають монограмою трьох іпостасей Бога.

Реалізуючи образ круга, кільця, колеса у власній екзегетичній системі, Сковорода 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.

Розділ VIII

Позачасовий та позапросторовий характер буття Бога в сквородинівській екзегетиці

У екзегетиці Сквороди знаходимо оригінальний підхід до розуміння образу Бога. Він зображає Бога в рамцях алегоричної міфології бароко, яка «на відміну від ренесансної, була менш безпосередня і несла на собі печать абстракції. Міфологічні фігури виступали не самі по собі, а як носії відсторонених понять, або втілювали явища й сили природи» [Морозов 1979, с. 21]. Образ Бога у Сквороди також не має чітких окреслених контурів. Його ніби немає ніде і, разом з тим, він присутній скрізь. Це не персоніфікований, а абстрактний образ. Скворода або свідомо уникає імені Бога, або називає його під різними іменами, а «називання дорівнює присутності» [Криса 1997, с. 148]. «В Библии Бог именуется Огнем, водою, вѣтром, желѣзом, каменем и протчими безчисленными именами; длячего ж Его не назвать “Natura” – Натурою? Что ж до моего мнѣнія надлежит, нельзя сыскать важнѣе и Богу приличнѣе имени, как сіе. “Natura” есть римское слово, по нашему Природа, или Естество. Сим словом Означается все-на-все, что только родится во всей

Міра сего Машинѣ; а что находится нерожденное, как Огонь, и все родящееся вообще называется Мір» [Сковорода 2011, с. 506]. Множинність імен Бога ототожнюється в творах Сковороди з розстроєністю самого Бога. Тут, очевидно, він спирається на ісихастський досвід, бо «ісихасти в імені Божому бачили самого Бога» [Пелешенко 1990, с. 17]. Зародившись у Єгипті наприкінці III ст., ісихазм стає популярним в Києво-Печерському монастирі десь із 1328 р. [див.: Ульяновський 1994, с. 9 – 14]. Із вченням ісихастів Сковорода міг ознайомитися під час навчання в Києво-Могилянській академії.

Тема Божественного Імені, немов магніт, притягує до себе увагу Григорія Сковороди. «Об'єктом його метафізики є не тільки яка-небудь правда, але – Перша і Абсолютна Правда. Іншими словами, це ім'я: “Я той, хто є” – є першою об'явленою і дійсно існуючою Чистою Дією Буття, поняття якої можна досягнути шляхом метафізично-філософського досвіду не тільки апіорі, але й також апостеріорі, тим самим пізнати це Буття як Першу Правду і Мудрість, яка є рівночасно початком і кінцем людського буття і щастя» [Олексюк 1975, с. 16–17].

Запозичений Сковородою з Біблії евфемізм “Я той, хто є” вживається в творах екзегета нарівні з іншими іменами Бога: Бог, Господь, Христос, Святий Дух, Природа, Натура тощо, і свідчить про віру серед українців епохи бароко в магичні властивості імені та про дві протилежні крайнощі у стосунку до слова: з одного боку, табу, тобто заборона вимовляти ім'я, з іншого – повторення значущого імені.

Саме відсутність єдиного власного імені Бога стає найглибшим джерелом його множинності, яке привертає увагу Григорія Сковороди як основна філософська проблема. Подані імена – це лише певна традиція називання, яка не вичерпує істини, а вказує на узвичаєні шляхи наближення до неї. Історію цього наближення й накреслює Григорій Сковорода. «Весь Мір состоит из двух Натур: одна видимая, другая невидимая. Видимая Натура называется Тварь, а невидимая – Бог. Сія невидимая Натура, или Бог, всю Тварь пронизает и содержит,

вездѣ всегда был, есть и будет. Напримѣр, тѣло человѣческое видно, но проникающій и содержащій оное Ум не виден.

По сей причинѣ у древних Бог назывался УМ ВСЕМІР-НЫЙ. Ему ж у них были разныя имена. Напримѣр: Натура, Бытіе вещей, Вѣчность, Время, Судьба, Необходимость, Фортуна и проч[ая]... А у Христіян знатнѣйшія Ему имена слѣдующія: Дух, Господь, Царь, Отец, Ум, Истина. Послѣднія два имена кажутся Свойственнѣе протчих, потому что Ум вовся есть невеществен, а Истина вѣчным Своим Пребываніем совсѣм противна непостоянному веществу. Да и тепер в нѣкоторой Землѣ называется Бог: ИШТЕН. Что касается до видимой Натуры, то Ей также не одно имя. Напримѣр: Вещество, или Матерія, Земля, Плоть, Тѣнь и проч[ая]...» [Сковорода 2011, с. 214–215]. Отож образ Бога в античних авторів Сковорода уподібнює з образом Бога у Біблії за допомогою топосу Все-світній розум, який є причиною всього, і топосу Істина, яка є безначальною/безконечною, тому ці два останні найменування, на думку Григорія Сковороди, є найбільш відповідні у поганстві й християнстві.

Д. Чижевський, акцентуючи увагу на можливих моментах наближення до пантеїзму, підкреслює послідовність Григорія Сковороди в наголошенні особливой, невидимої природної сутності, що спирається саме на тезу про відсутність у Бога власного ймення, а також на позачасовий та позапросторовий характер Божого буття [див.: Чижевський 1944, с. 84].

Божу присутність відчуваємо скрізь. «Не Бог ли все содержит? Не Сам ли Глава и все во всем? Не ОН ли ИСТИНОЮ в Пустошѣ? истинным и главным Основаніем в ничтожном Прахѣ нашем? И как сумнишся о Точном, вѣчном и новом Тѣлѣ? Не думаешь ли сыскать Что-ни-есть такое, в чем бы Бог не правительствовал за Голову и вмѣсто Начала? Но может ли Что Бытіе свое, кромѣ Его, имѣть? Не он ли Бытіем Всему? Он в Деревѣ истинным Деревом, в Травѣ Травую, в Музыкѣ Музыкою, в Домѣ Домом, в Тѣлѣ нашем Перстном НОВЫМ есть Тѣлом и Точностію или Главою его. Он Всячиною есть

во Всем. Потому, что Истина есть Господня. Господь же, Дух и Бог – все одно есть. Он Един дивное во Всем и Новое во всем дѣлает сам СОБОЮ, и Истина Его во Всем во Вѣки пребывает. Протчая же вся крайняя Наружность не иное Что, токмо Тѣнь Его, и Пята Его, и Подножіе Его, и обветшающая Риза...» [Сковорода 2011, с. 240–241].

Для Сковороди Бог – основа та причина всіх речей. А «оскільки “Бог – скрізь”, то вчити про Бога, як доводив Г. Сковорода, означає “вчити про світ, щастя і премудрість”» [Чистович 1838, с. 29].

Фігура Сонця, що в Біблії виступає архетипом, проображує вічну натуру, тобто Бога, «бо сонце та щит – Господь, Бог» (Пс. 84, 12). Її копії, тобто віцефігури, заступають головну. Такими віцефігурами, – каже Сковорода, – в Біблії виступають «Темница и Иосиф, Коробочка и Мойсей, Ров и Даниил, Авраамова Сѣнь и Гости, Ковчег и Ной, Колода и Иеремія, Море и Израиль, Даліда и Сампсон, сирѣчь Сонушко, Кожа и Иов, Плоть и Христос, Пещера и Лев, Кит и Иона, слы и Младѣ'нец, Гроб и Воскресшій, Вериги и Петр, Кошница и Павел, Жена и Сѣмя, Голіаѣ и Давід, Ева и Адам темница и Иосиф, коробочка и Мойсей, ров и Даниил» [Сковорода 2011, с. 946].

Сонце, як астральне тіло, виражає суть речей. Воно веде до очищення й страждання, мета яких – виявлення темної оболонки почуттів, щоб вони змогли сприймати вищі істини. Сонце – джерело найвищих цінностей, духовної влади й духовного авторитету. Найвищий символічний світ у світовій традиції часто зображується у вигляді солярного круга. Сонце – прообраз Христа, згідно з книгою пророка Малахії: «Для вас, хто Ймення Мого боїться, зійде Сонце Правди та лікування в проміннях Його» (Мал. 4, 2).

Начало буття Всесвіту, який сам себе пояснює, розуміє та усвідомлює, не раз виражається в творах через образ кільця. Це також символізує повернення людини до самої себе із зовнішнього марного світу до внутрішньої суті свого існування і розкривається в образі Боголюдини.

У біблійній герменевтиці Сковороди образ Ісуса Христа розглядається як одна із іпостасей Святої Трійці. Чижевський зазначав з цього приводу таке: «Страждання Христове, хресний шлях Христів грає в релігійному переживанні Сковороди таку велику роль, що на підставі цієї риси можна було б говорити про католицьке, або взагалі західне забарвлення релігійности Сковороди. “Наслідкування Христа” полягало в символічному ході за ним по шляху через розп’яття та смерть до воскресення» [Чижевський 1944, с. 149].

Незважаючи на те, що Христос, згідно з біблійною історією, єдиний видимий і конкретизований у людській подобі із трьох Образів Бога, Сковорода розцінює його так само, як і образ Бога-Отця чи образ Бога-Духа і позбавляє його персоніфікаційності. Бог-Отець, втілившись у тіло Бога-Людини, тобто Христа, не залишив його, а продовжував перебувати у ньому. Лише останньої хвилини розп’яття Ісуса на голгофському хресті Бог-Отець покинув Його. Христос повинен був, виконуючи план спасіння людства, померти за гріхи людей і три дні каратися в пеклі, щоб стати символом спасіння, – у Бога не може бути нічого спільного з гріхом, то ж останні слова Христа: «Боже Мій, Боже Мій, нащо Мене Ти покинув» (Мт. 27, 46). Розп’яття Христа розпочало нову епоху християнського посвячення, доступного для всього людства через містерію Голгофи, яка відкрила людині прямий шлях у духовний світ через жертву Христа, віру в Нього й пізнання Його. Тож, Бог–Христос, на думку Сковороди, теж алегоричний образ, тому не слід шукати його у видимих образах зі зрозумілим значенням. «Христос є і Єдиним Богом, і Людиною, і Божим Ягням, і деревом життя, і виноградною лозою <...> Він є каменем, який будівничі відкинули, і відбудованою святинею, що ідентифікується з вознесеним тілом» [Фрай 1996, с. 118]. Екзегет закликає проникнути всередину біблійного тексту, уподібнитися старозавітним образам, розчинитися в самому тексті, якщо хочемо відшукати істинний смисл написаного: «Щаслив Ісаак! Он под Исавом нашол Іакова. А мы напротив

того под Пеленами Израилскогѡ Младенца, под плащеницею Хрїстовою часто находим непрїателя Израилева – Исава. Сей с нами вѣтается и лобзается. Не смыслим, как искать. Многѣи ищут Его в Единоначалствїях Кесаря Августа, во временах Тїве'ріевых, во владѣніях Пілатовых и прочая... Поищи поискуснѣ. “Нѣсть Здѣ!” Многѣи волочатся по Іерусалимах, по Іорданах, по Виѡлеемах, по Кармилах, по Өаворах; нюхают между Эвфратами и Тїграми. “Тут-то Он, конечно, – думают, – вот! вот! Здѣ Хрїстос!” Кричат и другим: “Здѣ Хрїстос!” “Знаю, – кричит Ангел, – Іисуса Распятого ищите. Нѣсть Здѣ! нѣсть!” Многѣи ищут его по высоких Мірских Честях, по великолѣпных домах, по Церемонїальных столах и прочая... Многѣи ищут, зѣвая по всем голубом звѣздо-носном сводѣ, по Солнцу, по Лунѣ, по всѣм Коперниковым Мірам... “Нѣсть Здѣ!” Ищут в долгих моленїях, в Постах, в священнических Обрядах... Ищут в денгах, в столѣтнем Здравьѣ, в плотском воскресенїи... “Нѣсть Здѣ!” Да где ж Он? Конечно ж, тут Он, если вѣтїйствовать в проповѣдях, знать Пророческїи Тайны, преставлять Горы, воскрешать Мертвых, раздать Имѣнїе, мучить свое тѣло... Но молнїе-видный Ангел Одно им кричит: “Нѣсть Здѣ!” Конечно ж, Его нѣт. Так, конечно, нѣт Его для тебе, за тѣм что Его не знаеш и не видиш Его» [Сковорода 2011, с. 205].

Отож, за Сковородою, істини, яка перебувала в жертві Христа Розп'ятого, немає ні в біблійних образах та картинах, ні в церковних обрядах, ні в аскетизмі, якщо всі ці явища розуміти буквально. Бог, а отже й Ісус Христос як одна із іпостасей Святої Трійці, як емблематичний образ Царства Небесного, перебуває по той бік буквального розуміння Святого Письма. При уважному прочитанні, наприклад, наведеної вище цитати ми можемо спостергти, що Сковорода, як один із принципів екзегетики, використовує тут мовчання, яке графічно позначає трикрапкою. При тому він «користується мовчанням як паралінгвістичним засобом, тобто засобом підсилення текстового значення або утворення сенсу на межі лінгвістичної реальності» [Шкуринов 1962, с. 207].

Таїну непорочного зачаття й народження Ісуса Христа, яку інші барокові письменники тлумачать буквально, як чудо [див.: Туптало 1748, арк. 303 зв. – 304, 305 зв.], Сковорода розглядає неоднозначно. З одного боку, він ніби схиляється до української барокової традиції та стверджує: «К тебѣ при-бѣгаем, о Гору Божія! Купино неопалимая! Свѣщниче Златый! Святая Святых! Ковчеже Завѣта! Дѣво чистая и по Рожде-ствѣ твоєм! Ты одна и раждаеши, и Дѣвствуеши! Твое Единыя Святѣйшее Сѣмя, Един Сын твой, умершій по Внѣшности, а сим Самым воскресшій и воцарившійся, может стерти Главу Зміеву, Язык поношающій Господеву...» [Сковорода 2011, с. 264]. З іншого боку письменник абстрагується від традиційної екзегези й трактує Різдво в алегоричному сенсі (як символ “духовного народження”): «Народила, а все-таки діва. Має бути й тут якийсь таїнство. Отже, народжують і діви. Пхе! Ще й як! У людських справах це, звісно, неможливо. Та відкинь, кажу я, землю. Бо й дух має своє народження, а де так панує дух, як не там, де йому протистоїть плоть, оповита поясом дівочої чистоти» [Сковорода 2011, с. 1095]. Підкреслюючи відмінність природ Бога і людини, автор наголошує на поєднанні двох натур – духовної і тілесної. «При тому відмінність природ не зникає через поєднання, а ще тим більше зберігається своєрідність кожної природи, яка сходиться в одне Лице та в одну Іпостась <...> Реально сприйнявши плоть, Христос єдиносущний Отцю за своєю Божистістю і єдиносущний людині за своєю людськістю: він є істиним Богом, а також істиною людиною, при чому ні божистість не перетворюється у людськість, ні людськість у божинність. “Слово сталося тілом” є запорукою спасіння і преображення, адже обидві природи Христа, не змішуючись, володіють певним взаємопроникненням. Божисті енергії випромінюються Божистістю Христа і просякають Його людськість, завдяки чому вона й обожена з власне моменту втілення. Саме це взаємопроникнення, або *περίχωρησις*, надає людині можливість, залишаючись людиною, стати причетною до Бога та Богом по благодаті» [Ушкалов 1993, с. 87].

Тож, премудрість світу, як Божого світу, необхідно розкривати через самопізнання людини, адже «Бог є у людській плоті. Український філософ говорить про наявність у людині божистого начала, котре єднає її із Богом, ідучи вслід за Платоном та неоплатоніками» [Ушкалов 1993, с. 88].

Ідея самопізнання, яка стала наріжним каменем богослов'я Сковороди з огляду на те, що «Бог об'явив себе у природі, людині та Святому Письмі, тобто природа, людське серце й Біблія є трьома “книгами-світами”, читаючи які, людина годна пізнати єство речей < ... >» [Історія 2014, с. 775], – стала «< ... > провідною формою сходження людини до Бога < ... >» [Історія 2014, с. 775]. Такий спосіб бачення, саморозкриття Бога через життєвий шлях Христа ототожнюється з трагічним змістом життя людини на землі. Людина, як Христос, змушена розлучатися зі світом вигаданих цінностей, які зникатимуть разом з поглибленням самопізнання. У такий спосіб відбувається її обоження. Людина, за Сковородою, через віру-катарсис повертається до своєї вічної вітчизни. Власне, це відбувається тому, що кожна людина є в собі Христос.

Розділ IX

Біблійна префігурація в творах Григорія Сковороди

Ідея самопізнання зародилася ще в Стародавній Греції. На храмі Аполлона в Дельфах був напис – «Пізнай самого себе». Сковорода запозичує її, очевидно, у Климента Александрійського, який казав, «що пізнаючи у собі відображення Божого образу, ми пізнаємо також його Причину. “Той, хто бачив брата, бачив і Бога”, – цитує він Біблію. І хоча цього місця у тексті Святого Письма немає (очевидно, це контамінація кількох біблійних віршів), із вказаних засновників впливає думка про самопізнання як спосіб осягнення також Бога-Отця. Методом пізнання власного “Я” постає тут пізнання іншого» [Ушкалов 1993, с. 92]. Тим часом, «“Я” трансцендентне стосовно “ти”». Коли я виходжу із “я”, щоб встановити живе співвідношення з буттям, я стикаюсь із необхідністю встановити співвідношення із “ти”, котре поза мною є єдиною уявною особою» [Мечковская 1998, с. 232]. Ідея “Пізнай себе”, як одна із форм сходження людини до Бога, знайшла відображення і в традиції українського барокового “богомислення” [див.: Туптало 1842,

арк. 392 – 393; Алфавит 1713, арк. 19; Радивилівський 1676, с. 623; Сакович 1988, с. 338; Туптало 1872, арк. 41; Транквіліон-Ставровецький 1692, арк. 41].

Взявши за основу таку теорію пізнання, Сковорода прагне теоретично обґрунтувати її: «Оди Труд в обоих сих: Позна́ть себе и уразумѣть Бога. Познать и уразумѣть точнаго Человѣка, весь Труд и Обман от Его Тѣни, на которой всѣ останавливаемся. А видѣ истинный ЧЕЛОВѢК и Бог есть тожде. И никогда еще не бывала Видимость Истиною, а Истина Видимостью. Но всегда во Всем тайная есть и невидима ИСТИНА . Потому, что она есть ГОСПОДНЯ. А ГОСПОДЬ и ДУХ, Плоти и Костей не имущій, и Бог – все то одно» [Сковорода 2011, с. 246]. Процес самопізнання людини на ґрунті віри в безначальну, а, значить, і безконечну Істину, тобто Бога, Сковорода розуміє як процес переродження людини, переоцінку цінностей, поворот від матеріального, смертного, тлінного до духовного, безсмертного, вічного. «Открой же Око Вѣры, и увидишь в себѣ тож Силу Божию, Десницу Божию, Закон Божій, Глагол Божій, Слово Божіе, Царство и Власть Божию, тайную, невидимую, а узнав Сына, узнаешь и ОТЦА Его. Дряхлая на Колосѣ Солома не боится Погибели. Она как из Зерна вышла, так опять в Зернѣ закроется, которое хотя по внѣшней Кжицѣ согниет, но Сила Его Вѣчна. Чего ж ты трепещешь, Трава и Плоть? Дерзай! Не бойся! Ты уже видишь в Себѣ Десницу Божию, котрая тебе так же бережет, как Пшеничну Солому. Или не вѣришь? Если так, тогда бойся. Нѣтъ НАДЕЖДЫ. Вся Плоть гибнет. Гдѣ дѣваться? Бѣжи ж с Давидом в Дом Господень! Или со Іеремією в Его ж Дворы. Раскрой же Сердце твое для Принятія Вѣры и для Обнятія ТОГ ЧЕЛОВѢКА, который Отцу своему вмѣсто Деснцы и вмѣсто Силы его есть во Вѣки Вѣков. Слушай, Что Отец Его чрез Его ж самага и в нем и к нам говорит. Слушай же! “Положу Словеса Моя во уста твоя и под Сѣнію РУКИ моея покрюю тя...” А коею РУКОЮ? “Еюже поставих Небо и основах Землю”. Слышишь ли? Коль сильное Зерно в тебѣ! Небо сіе видимое и Земля в Нем закрывается. И тебе ли сіе Сѣмя сберечь не сильно будет? Ах!

пожалуй, будь увѣрен, что и Самый нечувствennyй Головы твоея Волос, Нalичность одну свою потерявши, в Нем без всякаго Вреда закроется, сохранится, ублажится. Скажи с Паулом: “Вѣм ЧЕЛОВѢКА”. Нашел я ЧЕЛОВѢКА. Обрѣтох МЕССІЮ, не Плотянаго Кумира, но истиннаго Божіею во Плоти моей Человѣка. В Силу я нашл Его, в Травѣ и Тѣни моей, во Остаток Дней моих. Сѣмя Благословенное! Спасеніе всея Нalичности моея! Свѣт Откровенія Слѣпому Языку! Доселѣ был я во Тмѣ и во Грязи. Я был, то есть Сердце мое. Ел и насыщлся Землею. А теперь от Уз Ея мене отпускаешь, убив Сѣмя Ея во мнѣ, пустую Пятю наблюдающее. А вмѣсто Его во Вѣки ты во мнѣ воцарлся, откры в мнѣ Небо новое и Тебе, сидящаго на Мѣстѣ Десницы ОТЦА НЕБЕСНАГО. Будь же мнѣ теперь МИР в СИЛѣ твоей и Спокойство! Будь мнѣ тепе́рь СУББОТА Благословенная! Вынесли мене Крила Голубины из Земных Бездн, и почию. Чего ж больше скорбѣть тебѣ, Душа моя? Зачем тебѣ теперь беспокоить мене? Познала ты уже в себѣ ЧЕЛОВѢКА, и Сила Его безконечна. Уповай же на Него, если узнала Его. И точно знаешь Его. Он МУЖ твой. Он ГЛАВА твоя в тебѣ, под Видом твоея Плоти и Крови. Спасеніе Лица всего твоего и БОГ твой» [Сковорода 2011, с. 255–256].

Драматична історія саморозкриття Трійці через образ Боголюдини тотожна з викладом земного життя Христа як образу й подоби Божої, його земної смерті, воскресіння та вознесіння на небо. Кільце замкнулося – із неба прийшов, на небо повернувся. Трійця сповнилася мудрістю, бо побачила себе.

Такий спосіб бачення, саморозкриття Бога через життєвий шлях Христа ототожнюється з трагічним змістом життя людини на землі. Людина, як Христос, змушена розлучатися зі світом вигаданих цінностей, які зникатимуть разом з поглибленням самопізнання. Людина, за Сковородою, через віру-катарсис повертається до своєї безсмертної вітчизни. Власне, се ж тому, що кожна людина є в собі Христос. У творах Сковороди немає конкретизованого образу Христа. Символ Христа в ієрархії біблійних символів Сковороди стоїть найвище.

Зважаючи на те, що “символічний тайнообразный світ” Біблії Сковорода розкриває через ієрархію образів, яка має три складові: «власне “прообраз” або “тип” (особа, річ чи подія Старого Заповіту, що є містичною вказівкою на євангельські особи, речі та події), “антитип” (особа, річ чи подія Нового Заповіту, на якій “виповнюється” старозаповітний “прообраз”), а також “прототип” чи “архетип”, себто предковічна Божа думка, що уможливила існування таємного зв’язку поміж “типом” та “антитипом”» [Ушкалов Л. В. 1998а, с. 154], Христос виступає типом, бо він із Отцем і Духом Святим є причиною всього, антитипом, бо на ньому виповнюється старозаповітний образ жертвовного агня, архетипом, бо через нього прийшла у світ благодать, щоб кожний, хто вірить йому і в нього не загинув, а мав вічне життя. Отож, Сковорода такі поняття, як “тип”, “антитип”, “архетип”, “прообраз” розцінює як синонімічний ряд значень. Наприклад: «Сонце есть архитѣпоса, сирѣчь Первоначална и Главна Фігура. А Копіи ея и Віцефігуры суть Безчисленныя, всю Біблію исплнившія. Такая ФІГУРА называлась Антітѣпос (Прообраз, Віцеобраз), сирѣчь вмѣсто Главныя ФІГУРЫ поставленна иная. Но всѣ они, как к своему Источнику, стекаются к Сонцу. Такія ВІЦЕФІГУРЫ суть, наприклад: Темница и Иосиф, Коробочка и Мойсей, Ров и Даниил, Авраамова Сѣнь и Гости, Ковчег и Ной, Колода и Іеремія, Море и Израиль, Даліда и Сампсон, сирѣчь Сонушко, Кожа и Іов, Плоть и Христос, Пещера и Лев, Кит и Іона, Ясли и Младенец, Гроб и Воскресшій, Вериги и Петр, Кошница и Павел, Жена и Сѣмя, Голіаѳ и Давід, Ева и Адам... Все Сіе То же есть, что Сонце и Сонушко, Змій и Бог» [Сковорода 2011, с. 946].

Часто в довгій низці значень, інколи об’єднаних одним словом, що повторюється, Сковорода вбачає специфічну послідовність відповідності, спрямовану на розкриття загального символічного значення в багатьох і різноманітних проявах слова. Такі низки значень автор називає симфонією, яка вимагає від екзегета вміння створювати суголосся значень. Наприклад,

«СИМФОНІА.

ПАМВА. “Нѣсть во Устѣх их Истины. Сердце их суєтно”.

ЛУКА. “Устнѣлствыя в Сердцѣ”.

КВАДРАТ. “Рече безумен в Сердцѣ своем”.

ПАМВА. “Труд и Болѣзнь под Языком их”.

ЛУКА. “Доклѣ положу Совѣты в Д[у]шѣ моей?”

КВАДР[АТ]. “Болѣзни в Сердцѣ моем...”

ДРУГ. Вот видишь, что и самый старый твой Язык во ветхом твоём Сердцѣ, а не в Наружности.

АНТОН. Как же Наружный мой Язык не говорит, когда он говорит? Вѣдь Голос Его слышен.

ДРУГ. Мысль движет Грязь твоего Языка, и Она-то говорит оным, но не Грязь» [Сковорода 2011, с. 270].

Суголосність симфонічного ряду значень у цьому випадку будується навколо словесних гомологізмів “язык” і “мысль”.

Важливим складником сквородинівської гевристики є вміння узгоджувати різні вірші Святого Письма так, що «второй Стих есть Истолкователем первого» [Сковорода 2011, с. 266]. Це означає, що Біблія тлумачить тут сама себе.

Однак, зустрічаються випадки, коли спорідненість значень не має зовнішньої точки перетину. Так, наприклад, тожсамість образів Адама, Мойсея, Христа, Епікура будується не на зовнішній схожості, вираженій вербально, а на внутрішньому зв’язку між ними.

Старозавітний образ Мойсея Сковорода, з одного боку, розглядає як прообраз Новозавітного Ісуса Христа, тобто як «месійний тип» [Ушкалов Л. Біблійна 1999а, с. 32] і устами Луки стверджує: «Мойсей прообразовал Христа, Сына Божія...» [Сковорода 2011, с. 294], а з другого – як руйнацію традиційної префігурації,кладаючи протилежний зміст в уста Памви: «Сама Евангелская Премудрость вот что говорит! “Аще бысте вѣровали Мойсеови, вѣровали бысте без сумнѣнія и мнѣ...” Видиш, что разумѣть Мойсея есть то разумѣть Христа, и Мойсей закрылся в Евангеліи так, как Евангеліе пожерто Мойсеовыми Книгами, которых оно есть Лѣтораслю» [Сковорода

2011, с. 295]. Отож, Сковорода шукає навзаємну подібність двох біблійних образів не поєднаних поміж собою ані причинним, ані часовим зв'язком, – залежність, що її взагалі не сила встановити раціональним шляхом у горизонтальній площині. Як зауважував Умберто Еко: «Подібність (чи аналогія) незалежно від свого етимологічного статусу цікава тоді, коли вона виняткова, бодай в межах певного опису» [Еко 1998, с. 662]. Якщо тут Сковорода розглядає Мойсея та Христа, як взаємозамінні чинники, то далі він конкретизує свою думку й заявляє: «Мойсей и Христос одно <...> Если б ты узнал Мойсея, узнал бы и Христа, или если б Христа узнал, узнал бы и Мойсея» [Сковорода 2011, с. 296].

Таким чином, «протагоніст сквородинівського діалогу знімає “префігуральну” протипокладеність Закону та Благодаті. Обставини Різдва Христового та народження Мойсея розглядаються тут як “річеві гомологізми”, що мають на меті ще раз засвідчити: Мойсей та Христос – одне й те саме, а отже – “антитипи”, “прообрази”, “віцефігури”, сонячної “фігури” – “архетипу”» [Ушкалов Л. В. 1998а, с. 157]

Руйнацію традиційної “префігуральної” моделі у її первинній формі засвідчують роздуми Сковороди про подібність першої людини і боголюдини – Адама і Христа. «Взгляните на самого Адама; припомните, что значит сей из глины вылѣпленный человек? Бог на глину смотрѣть не терпит: “Не соберу соборов их от кровей...” И так сія обветшала фигура, конечно, образует того человека: и “что есть человек, яко помниши его...” Сей болв[ан] ведет за собою того мужа, который его создал, да образует стѣнью своею величїе его. “Се Сей стоит за стѣною нашею...” “Сей бѣ, егоже рѣх, иже по мнѣ грядый, предо мною бысть, яко первѣе мене бѣ”. Сего-то видѣл за глилкою Данїил (гл[ава] 10): “Воздвигох очи мои и видѣх, и се муж Един... Чресла его препоясана златом свѣтлым, тѣло же его, аки еарсіс”. До сегого мужа мальчиков, долѣ пользующих, приподнимает Павел: “Вышних ищите, идѣже есть Христос...” “Горняя мудрствуйте”. Что больше говорит? “По

образу Божію сотворити его”. Хоть по образу, хоть в началѣ, да образуєт сѣнь того единого мужа, кой єсть НАЧАЛО и КОНЕЦ. Теперь наш Адам вкуснѣ здѣлался: был он глиняный только, а теперь и дух жизни внутрь его єсть; был один земный, а нынѣ в одно лицо соединился и небесный: “Снидет, яко дождь, на руно”. Затаскал было и задавил перстный. Всѣ родовє от Адама до ХРИСТА – образы и тѣни суть величія Божія, посему род Божій называется. Каждое сего рода лицо, будто ложєсна разверзает, когда исходит из него первородное оноє ЕДИНОНАЧАЛО. [Сковорода 2011, с. 581].

Пов’язуючи два образи, Адама та Христа, в один образ “мужа, кой єсть начало и конец”, Сковорода підкрєслює їхню тожсамість, уникаючи протипокладеності “тип” – “антитип”.

Сковородинівська теорія тожсамості образів виходить за межі біблійного тексту, коли екзєгет прирівнює на основі рис премудрості та душевного спокою Христа й Епікура, якого більшість українських барокових письменників вважали за безбожника з огляду на його пристрасть до насолоди [див.: Кониський 1990, с. 401; Эрн 1912, с. 72]. Г. Сковорода на підґрунті автаркійних інтенцій яскраво втілює у славнозвісному сквородинівському образі Христа як єврейського Епікура ситуацію з одного боку повної незалежності та самодостатності згаданих вище образів, а з іншого – їхньої тожсамості:

Хочєш ли жить в сласти? Не завидь нигдѣ.

Будь сыт з малой части, не убойся вездѣ.

Плюнь на гробныя прахи и на дѣтскія страхи;

Покой – смерть, не вред.

Так живал афинейскій, так живал и еврейскій

Епикур – Христос [Сковорода 2011, с. 85].

При цьому, акценти значень біблійних “архетипів”, “типів”, “антитипів” зміщуються. У поданій тріаді образів архетипом виступає Премудрість як предковічний «природный его [Бога. – Авт.] портрет и печать» [Сковорода 2011, с. 216],

Епікур – типом, як доновозавітне втілення премудрості, хоча він і не належить до біблійних образів, а Христос – антитипом як особа Нового Заповіту, на якій виповнилася премудрість, «здѣлавшись Богочеловѣком» [Сковорода 2011, с. 217].

Порівнюючи Епікура та Христа, Сковорода розбиває вщент традиційну барокову апологію плачу [див.: Яворський 1730, арк. 3 зв.], втілену в скорботній постаті Ісуса [див.: Радивилівський 1688, арк. 350; Радивилівський 1676, с. 335]. Наголошуючи на тому, що Христос – символ радості, екзегет проводить паралель між образом Христа та Ісака, який «значить радість» [Максимович 1705, арк. 118]. «Кто видал, что язык радуется? Тот, кто узнал себе. И конечно, что бѣдныи ни мало не вникнули внутрь себе, кои Христа с Его друзьями называют Меланхоликом. Отсюду родится и несмысленный тот запрос: смѣялся ли когда Христос? Сей вопрос весьма схож с премудрым сим: бывает ли когда горячее Солнце? Что ты говоришь? Христос есть сам Авраамов сын Исаак, то есть Смѣх, Радость и Веселіе, Сладость, Мир и Празднество...» [Сковорода 2011, с. 330].

Структуруючи типологію сміху, дослідники наголошували на його антиномічності в системі значень і зауважували, що, з одного боку, є «сміх людини з себе, сміх героя з боягуза у собі, сміх святого зі Світу, Плоті й Пекла, сміх честі з безчестя і внутрішньої зібраності з хаосу» [Бахтин 2001, с. 473], а з іншого – «сміх цинічний, брутальний, у процесі якого той, хто сміється, позбавляється від сорому, від співчуття, від сумління» [Аверинцев 2005, с. 474].

На заперечувальній і стверджувальній силі сміху, досліджуючи таке явище, як народний сміх, свого часу наголошував М. Бахтін. Середньовічні світоглядні орієнтири були спрямовані на опозицію реального світу й антисвіту. Поза сумнівом, така дихотомія передбачала наявність двох типів культур – офіційної і карнавальної та одночасної причетності людини до них обох. Другий світ буття середньовічної людини, за концепцією М. Бахтіна, є «пародією на звичайне,

позакарнавальне життя» [Бахтин 1990, с. 56]. Це світ «навпаки», в якому реалізується здебільшого загальна й позитивна форми сміху.

Сміх у Біблії застосовується як засіб здивування, сумніву й разом із тим великої радості в історії Авраама і Сарри, яка, піддавшись сумніву, засміялася, коли Бог повідомив, що у своєму похилому віці вона народить дитину: «І засміялася Сарра в нутрі своїм, говорячи: «Коли я зів'яла, то як станеться розкіш мені? Та ж пан мій старий!» (1 М. 18: 12). Зрадив, а потім таки здивувався такий звістці й Авраам (1 М. 17:17). Зрештою, коли Сарра таки народила сина, вона підсумувала: «Сміх учинив мені Бог, – кожен, хто почує, буде сміятися з мене» (1 М. 20: 6).

Інколи сміх позначає присоромлення: «Посмієшся з них, Господе, і всіх поган засоромиш» (Пс. 58:9), знуцання: «Ти нас нашим сусідам віддав на зневагу, на наругу та посміх для наших околиць» (Пс. 43:14; або Пс. 79:7), дорікання за відступництво: «Тож у вашім нещасті сміятися буду і я, насміхатися буду, як прийде ваш страх» (Пр.1:26).

Трапляються у Біблії гострі висловлювання щодо неоднозначного визначення функцій сміху. Наприклад, Соломон, обираючи між смутком і сміхом, означив спостереження в книзі Еклезіяста: «Іди но, нехай випробую тебе радістю, і придивись до добра, – та й воно ось марнота <...>. На сміх я сказав: «Нерозумний», а на радість: «Що робить вона?»» (Екл. 2: 1–2). Зрештою, він надає перевагу смутку, з огляду на те, що «кращий смуток від сміху, бо при обличчі сумнім добре серце! Серце мудрих – у домі жалоби, а серце безглуздих – у домі веселощів» (Екл. 7: 3–4).

Отже, сміх не є надійним партнером у пошуках істини. Він також не завжди приносить веселощі для душі й ототожнюється з радістю з огляду на те, що «іноді і від сміху болить серце, і закінчення радості – смуток» (Екл. 14:13). За сміхом може ховатися смуток і печаль, а щастя часто може викликати не сміх, а сльози.

Порушена проблема в сквородинській екзегезі Біблії трансформується в площини радості–смутку, щастя–страждання Христа і зводиться до відповіді на запитання: чи сміявся Христос?

С. Аверінцев, наприклад, переконує, що відповідно до правди старої традиції, «Христос ніколи не сміявся» [Аверинцев 2005, с. 343].

Проте звичайним людям Святе Письмо радить між радістю і печаллю обирати радість, бо «серце радісне добре лікує, а пригноблений дух сушить кості» (Пр.17: 22). Досконалість Месії надала йому можливість подарувати людям сакральну радість воскресіння, навіки здолавши смерть шляхом страждань і смерті власного тіла на Голгофі, яка не призвела до остаточної смерті втіленої в нього Божої іпостасі.

Українські барокові письменники були переконані, що людина, наслідуючи приклад Христа в земному житті, змушена свідомо обирати шлях страдницької смерті, щоб досягти тієї бажаної сакральної радості блаженства в Царстві Небеснім [див.: Baranowicz 1676, с. 229].

Розмірковуючи про людські цінності, Сковорода виходить за межі біблійного тексту в екзегетичній теорії тожсамості образів у власній барвистій моделі біблійної префігурації, за якою символічний світ Біблії розкривається, зокрема через образ страдальця Ісуса Христа, який автором уподібнюється з образом гедоніста Епікура.

Таким чином, страждання і смерть Христа на Голгофі, за Г. Сковородою, перевтілилися в сакральну жертву єдності Бога і людини, в межах якої відкривається шлях до спасіння і вічної радості. Страждання перетворилося на вищу радість і життєдайний сміх, який невід'ємно пов'язаний з нею.

«У кожному тексті є потенційна часова послідовність» [Ізер 1996, с. 267]. Пов'язуючи образи Мойсея, Христа й Епікура, життя яких протікало в різних часових просторах, в один тожсамий образ на основі Премудрості, Сковорода руйнує часові площини виміру буття: минула, теперішня, май-

бутня, – рамок яких дотримувалися українські барокові письменники: «Дѣлится же время на три части: на мимошедшее, настоящее и будущее», причому “Сице настоящее жизни наше “нынѣ” нѣсть стоящо, но непрестанно текущо, и есть то наше “нынѣ”, аки предѣл между мимошедшим и грядущим временем» [Туптало 1748, арк. 205]. Сковорода зазначає, що такий розподіл часу виправдовується лише земними вимірами, а час – величина позаземна. «Кто может объяснить, Что значит Время, если не приникнет в Божественную Высоту? Время, Жизнь и Все прочее в Богѣ содержится» [Сковорода 2011, с. 258]. Сам же Бог безначальний і безконечний, а у Бога «тисяча літ, – немов день» (Пс. 89, 4). Спираючись на те, що «ідея “безпочатковості істини” була здавна відома в Україні» [Ушкалов 1997, с. 12], Сковорода унікає історичного дискурсу і зводить тисячі років до єдиної точки-образу, а також розкриває точку-образ як тисячі років. Сковорода наводить “темний” біблійний текст на його автентичний сенс, повертаючи його до алегоричного тлумачення, яке й актуалізує текст для сучасного йому розуміння, «для того, щоб скасувати альтернативність минулого і знову зробити сучасною єдину, неодмінно чинну істину канонічного тексту» [Яусс 1996, с. 282].

«Вся Библия есть Узел и узлов цепь. Вся в одном узлѣ и в тмах тем узлов, тѣмже весь сей Рай насадил Господь Бог во Едемѣ на востоцѣх» [Сковорода 2011, с. 604]. Сковорода-екзегет намагається розв’язати ці понятійні вузли та усвідомлює, що в Біблії «самый послѣдній голосок или слово дышет СѦМВОЛОМ или зависит от него» [Сковорода 2011, с. 604]. Аби пояснити теологічний зміст Божеських тайн, закритих у біблійних символах і образах, Сковорода подає таку структуру образу: «А естли разсудить, тогда каждый образ есть трое, т. е. простой, образующий и образуемый. Напримѣр, хлѣб простой, хлѣб образующий и хлѣб ангельскій. “Не о хлѣбѣ единѣм жив будет человек...” Грозд простой, образующий и веселящій. “Вино веселит сердце человека...” “Кровь гроздову пїяху вино...” Небо простое, образующее и небо небесе. Так, как круг в колеси,

Солнце в Солнцѣ. “Небо небесе Господеви”. И думаю, в сію-то силу сказывает Приточник: “Ко словесем мудрых прилагай твое ухо... да разумѣши, яко добра суть. Ты же напиши я себѣ трижды” (на сердцѣ твоєм), естли, де, хочеш совѣта, смысла и разума » [Сковорода 2011, с. 604].

Отож розтлумачуючи Біблію і в межах біблійного тексту, і за його межами, Сковорода створює новий вид тексту, де текст і світ взаємодіють за такою схемою: «світ і текст, текст і текст, текст і світ, де і світ, і текст кожного разу змінюють своє значення, бо в першому випадку – світ – це широко сприйняте Святе Письмо, яке зводиться до тексту, у другому – це літературні тексти, які зводяться до авторського тексту, у третьому випадку – це текст, в якому зібрано світ, точніше всю різновидність світів: Космосу, Людини і Слова» [Криса 1997, с. 209–210].

За допомогою таких моделей Сковорода створює новий текст-світ, переслідуючи мету зробити біблійний текст екзистенціально приступним для своїх сучасників.

Розділ Х

Людина як мікрокосм в екзегетичній практиці українського мислителя

Поняття сакруму (*sacrum* — сакральне, святе, святість) уже більш ніж століття визначається науковцями як одна із центральних категорій релігії та найяскравіший елемент її ідентифікації. Разом з тим, сакрум усвідомлюється однією з найважливіших форм людського існування, квінтесенцією релігійного світовідчуття й буття *homo religiosus* — людини релігійної.

Сакральний образ людини складався в різних історичні епохи, які формували філософсько-антропологічну думку, в основі якої лежать фундаментально протилежні ідеї про її походження та сутність.

З одного боку, людина є істотою гріховною, яка потребує спокутування свого гріха шляхом упокорювання, з іншого боку, людина є істотою, створеною Богом за Його образом і подобою. Разом з тим, явлення Ісуса Христа світу в образі людини спричинило високе поцінування людської природи, покликала її до співпраці з Богом і вічного життя в Богові.

Такий антропологічний дуалізм реалізовувався в аксіологічному дуалізмові, згідно з яким в природі людини амбівалентно присутні земне і небесне, раціональне та ірраціональне, тілесне і духовне, що примушує її прагнути до дихотомічно забарвлених цінностей. З огляду на це людина завжди замислювалася над питаннями боротьби з самою собою, різних принципів життя, ідеалу й дійсності, загалом свого буття й призначення.

Подібними питаннями переймалися й українські барокові письменники. Розтлумачуючи біблійну істину про створення Богом людини за власним образом і подобою (1М. 26–27) почасти в буквальному, а почасти в алегоричному сенсах, українські митці здебільшого скорочували дистанцію між сакральним образом Бога і профанним образом «людини, внаслідок чого ідея Бога ставала більш доступною і зрозумілою, а людина як образ Божий [ставала – Н.Л.] такою онтологічно» [Сузнель 2003, с. 59] і набувала більшої ваги, ніж, наприклад, в епоху середньовіччя, в бутті, в історії, в творенні власної долі.

Особливе місце у власній екзегетичній практиці Сковорода відводить інтерпретації образу людини як мікрокосму, другого світу, створеного Богом, у яку Він вклав часточку Себе. На думку автора, третій, символічний світ, а саме Біблія, зібрав фігури, символи, типи, образи небесних, земних і пекельних фактів як пам'ятки, що ведуть до розуміння вічної природи, всі прояви якої загадково представлена в природі смертної людини. «Наполягання Сковороди на еманатії Бога в людині <...> виявилось у ствердженнях на взір “істина, людина і Бог є те саме” [Sawicki 1986, с. 280].

Отож Сковорода поціновує людину як універсальний символ життя, як посередника поміж небом і землею, як персоніфікацію божественної енергії. Запозичивши з античної традиції концепцію мікрокосма, згідно з якою тіло й душа людини вважається замкнутою і цілісною системою, що в ній відображується макрокосм, Сковорода розглядає людину як виразника основних космічних принципів і вибудовує ідею тожсамості

мікро- і макрокосму. Екзегет розглядає людину, як космічний прототип світотворення, як мікрокосм, як маленький всесвіт.

У людині Сковорода також вбачав дві натури: «Пробудися ж тепер Мыслию твоею! И если подунул на твое Сердце ДУХ Божій, Тогда должен ты тепер усмотрѣть ТО, ЧЕГО ты от Рожденія не видал.

Ты видѣл по сіе Время одну только Стѣну, болванѣющія Внѣшности. Теперь подними Очи твои, если Они озаренны ДУХОМ ИСТИНЫ, и взглянь на ЕЕ. Ты видѣл одну только Тму. Теперь уже видишь СВѢТ. Всего Ты теперь по ДВОЕ видишь. Двѣ Воды, Двѣ Земли. И вся Тварь теперь у Тебе на Двѣ Части раздѣленна. Но Кто тебѣ раздѣлил? Бог. Раздѣлил ОН тебѣ Все на Двое.

Чтоб ты не смѣшивал Тмы со СВѣтом, Лжы с Правдою. Но понеже Ты не видѣл, кромѣ одной Лжы, будто Стѣны, закрывающія ИСТИНУ, для того Он теперь тебѣ здѣлал Новое НЕБО, новую Землю. Один Он творит Дивную Истину. Когда усмотрѣл ты новым Оком и Истинным Бога, Тогда уже ты Все в НЕМ, как во Источникѣ, как в Зерцалѣ, увидѣл ТО, ЧТО всегда в НЕМ было, а Ты никогда не видѣл, и ЧТО самое есть Древнѣйшее, ТОЕ для тебе, новаго Зрителя, НОВОЕ ЕСТЬ. Потому что тебѣ на Сердце не всходило. А теперь будто Все в Нов здѣланно. Потому что оно Прежде Тобою никогда не видѣнно, а только слышанно. И так, Ты теперь видишь ДВОЕ. Старое и Новое. Явное и Тайное» [Сковорода 2011, с. 249]. Життєвий шлях людини – це шлях її удосконалення, наближення до образу Христа. Одначе, «Не прешобразишся ты из земнаго в небеснаго потоль, поколь не увидиш Хріста. Потоль, поколь не узнаеш, что есть Истинный Человѣк» [Сковорода 2011, с. 201]. Яку ж людину Сковорода називає справжньою людиною? Власне, лише ту, яка дотримується настанови: «Продеримо ж, о мертвая тѣнь, глаза наши! и заобыкшее к плотской тмѣ Око наше принаравливаймо, возводя потихонку в гору смотрѣть на Израиля, на Истиннаго Человѣка, минуя плоти покрывало» [Сковорода 2011, с. 201]. У процесі самопізнання людина має

можливість усвідомити, що в двох натурах людини її тимчасова оболонка, тлінне тіло, є лише тимчасовим прихистком для внутрішньої істинної людини, яка «имѣет Истинное Око. Которое, понеже, минуя Видимость, усматривает под нею Новость и на Ей опочивает, длятого называется Вѣрою. А вѣровать и положиться на ЧТО, как на твердое Основаніе, – все то одно» [Сковорода 2011, с. 238].

Людині часто важко звільнитися від ваги земного матеріального буття, і Сковорода дорікає їй за це: «Как же ты дерзнул сказать, что при Разбитіи Черепа Сосуд пропал? Смѣрешь ли Сосуд утвердить на Прахе? а не в Богѣ? Кая Твердость быть может в том, что всеминутно подверженно Развалинам и Перемѣнам? Не Божій ли невидимый ПЕРСТ содержит в Стѣнах Прах? Не Он ли Голова в Стѣнах? Не Стѣна ли вѣчна, если Главное НАЧАЛО Ея вѣчное? Как же ты посмѣл, уничтожив Голову, возвеличить Хвост? Присудив Тлѣнію Безвредность? Праху Твердость? Кумиру Божество? Тмѣ Свѣт? Смерти Живот? Вот Нечестивый на Бога Суд и Совѣт! Вот лукавое лукаваго Змія Око! Любящее Пяту, а не ГЛАВУ Христа Исуса!» [Сковорода 2011, с. 244].

На думку письменника, знайти в собі істинну людину можна лише шляхом пізнання самого себе: «Познать себе самага, и сыскать себе самого, и найти человека – все сіе одно значит» [Сковорода 2011, с. 159]. Лише пізнавши власну природу, можна приступати до досягнення інших галузок істини.

В епоху бароко «релігія [була] шуканням Бога через людину» [Bilaniuk 1994, с. 212]. Намагаючись розкрити людську природу, Сковорода використовує старозавітні і новозавітні образи без будь-якого розмежування: «Бросив земнго Адама с его Хлѣббом, Болѣзни, перелѣтуем Сердцем к Человеку Павлову, к невидимому, Небесному, к нашему Миру, не за Моря и Лѣса, не вышше Облаков, не в другіи Мѣста и Вѣка – Един Он есть во Вѣки, – но проникаем в самый Центр Сердца нашего и Душы нашея и, минув всѣ Бренныи и потопныи Мысли со всею крайнею Внѣшностію Плоти нашея, оставив всю Бурю

и Мрак под Ногами Его, восходим чрез помянутыя Лѣствицы высокій Восход и Исход к Животу и Главѣ нашей, ко Истинному ЧЕЛОВѢКУ, в Нерукотворенную Скинiю и к Его нетлѣнной и Пречистой Плоти, которыя Земная наша Храмина слабою Тѣнью и Видом есть в Разсужденiи Истинныя, сопряженныя во Едину Ипостась, без Слитiя

Естеств Божiего и Тлѣннаго» [Сковорода 2011, с. 263]. Іншими словами, пізнати свою власну природу – то все одно, що знайти в собі Бога. «Сей-то есть истинный ЧЕЛОВѢК, Предвѣчному своему Отцу Существом и Силою равен, Един во всѣх нас и во всяком Цѣлый, “его же Царствiю нѣсть Конца...”

Сего-то ЧЕЛОВѢКА, если Кто уразумѣл, тот и возлюбил и сам взаимно Любезным здѣлался и Едино с ним есть, так, как прилѣпившійся Бренiю и сам есть Землею и в Землю возвращается. А познавшiй Нетлѣннаго и истиннаго Человѣка не умирает, и Смерть над ним не обладает, но со своим Господином вѣрный Слуга вѣчно царствует, раздѣвшись, как из обветшалыя Ризы, из Земныя Плоти, надѣв новую, сообразну Его ПЛОТИ Плоть, и не уснет, но измѣняется, приняв, вмѣсто Земных Рук, нетлѣнныя, вмѣсто скотских Ушей, Очей, Языка и протчих всѣх Членов, истинныя, сокровенныя в Богѣ» [Сковорода 2011, с. 264].

Звісно, коли Бог скрізь і в усьому присутній одночасно, то, за Сковородою, людина теж не позбавлена Божої присутності: «Может ИСКРА БОЖИЯ пасти на темну Бездну Сердца нашего и вдруг Озарить. Вѣруймо только, что Бог есть во Плоти Человѣческой. Есть подлинно Он во Плоти видимой нашей. Невеществен во Вещественной. Вѣчный в Тлѣнной. Един в Каждом из нас. И Цѣл во всяком. Бог во Плоти, и Плоть в Бозѣ» [Сковорода 2011, с. 254]. У західній бароковій традиції людина прирівнюється до Бога завдяки Його дарам: «Розум, помисли – найцінніші дари Божі, завдяки яким людина прирівнюється до Бога» [Pelc 1980, с. 204], – але відкрити це може не кожна людина, а лише та, яка знехтує фізичним, тлінним, тимчасовим на основі глибокої віри, і розкриє таємний зміст алегорій.

За Сковородою, існування Нового Завіту, благодаті є позачасове й безначальне, а, значить безконечне. Істина існувала задовго до свого вербального вираження в Біблії. Автор переконаний, що вона як Софія-Мудрість була відома ще античним філософам. «Сей Забавный и Фигурный Род Писаний был домашній самим лучшим древним Любомудрцам. Лавр и Зимою зелен. Так Мудріи и в Игрушках Умны, и во Лжѣ Истинны. ИСТИНА острому их Взору не издали болванѣла, так, как подлым Умам, но ясно, как в Зерцалѣ, представлялась, а они, увидѣв живо живый Ея Образ, уподобили оную различным тлѣнным Фигурам.

Ни одни Краски не изъясняют Розу, Лілію, Нарцисса столько живо, сколько благотѣпно у их образует невидимую Божию ИСТИНУ, Тѣнь Небесных и Земных Образов. Отсюда родились ИЕРОГЛИФИКА, EMBLEMATA, SYMBOLA, Таинства, Притчи, Басни, Подобія, Пословицы...

И не дивно, что Сократ, когда ему внутренній Ангел, Предводитель во всѣх его дѣлах, велѣл писать Стіхи, тогда избрал ЕЗОПОВЫ БАСНИ. И как самая хитрѣйшая Картина неученым Очам кажется Враками, так и здѣсь дѣлается.

Самое Солнце всѣх Планет и Царица БІБЛІА из тайно-обrazующих Фигур, Притчей и Подобій есть Богозданна. Вся ОНА вытѣплена из Глинки и называется у Павла Буйством. Но в сію Глинку водхнен Дух жизни, а в сем Буйствѣ кроется мудрѣ всего смертнаго. Изобразить, приточить, уподобить значит То же» [Сковорода 2011, с. 155].

Стверджуючи, що істина є безначальною, Сковорода виносить її існування за межі біблійного тексту, й урівнює людину Закону і людину Благодаті.

На підставі такої теорії екзегет здебільшого стирає грань між Богом і людиною. «Всѣх наук сѣмена внутрь челоуѣка сокрываются, тут их источник утаен, а кто видит его? Сей есть один родник неисчерпаемый всему благу и блаженству нашему, он сам есть оное блаженство, безвиновное НАЧАЛО, безначальная ВИНА, в коей и от коей все, а она сама от самой

себе и всегда с собою есть и будет. Посему и вѣчна, всегда и по всему одна и одинакая, разлившаяся и содержащая. Сія высочайшая вина всеобщим именем именуется БОГ, свойственнаго имени ей нѣтъ. Сіе блаженство премудрыи люди уже в древнѣйших вѣках нашли и наслаждались оным, а нам завѣтом своим неоцѣненное то сокровище оставили в наслѣдіе. Завѣт тот суть книги их и ворота к щастію» [Сковорода 2011, с. 566].

Христос, людина, Біблія у Сковороди одне й те саме. Зокрема, екзегет каже: «Библія есть Человѣком, и ты Человѣк» [Сковорода 2011, с. 337]. «Истинный Человѣк, то есть Сын Человѣчь, или Христос, все то одно» [97, с. 200–201]. Завдяки спорідненості чоловіка з Богом він повинен заколоти «в собі гріх, забити в собі гордощі та впертість, стерти та спалити їх палкою любов'ю до Бога, знищити зло в самому собі» [Багалій 1992, с. 293].

Отож, сенс людського життя полягає в підкоренні Богу, заснованому на вірі в досконалість і мудрість Святої Трійці, яка розкривається у біблійній тканині тексту, бо «лише цей богодухновенний текст є провідником людського серця “в вѣру богознанія, в надѣжду господственной натуры, в царство мира и любви, в мир первородный”, себто в царину непроминальної Правди» [Ушкалов 1998а, с. 153]. Розглядаючи закон підкорення Богу в різноманітних контекстах, Сковорода зупиняється на трьох правилах щасливого життя:

- 1) жити згідно десяти заповідей і вроджених схильностей, закладених Богом в людській душі;
- 2) працювати у галузі, визначеній Богом;
- 3) тікати від мирського, земного і тимчасового, шукаючи божественного й вічного.

Коли людина виконає ці три умови, тоді перед нею відкриється дорога до щастя. «Если кто щасливо живет в изобиліи, не потому щаслив, что в изобиліи, но что в изобиліи с Богом. А без сего гораздо его щасливѣе природный нищій. Не всѣ рожденны к изобилію. Естли Математик, Медик или Архитектор щаслив, конечно, щастіе тое зависит от Природы,

родившія его к тому. А без Ея он – бѣдная и смѣшная тварь. С Богом святым низкое возводится. А без Его низводится и высокое. Щастіе наше внутри нас... Пускай никто не ожидает щастія ни от высоких наук, ни от почтенных Должностей, ни от изобилія... Нѣт его нигдѣ. Оно зависит от сердца, сердце от Мира, Мир от Званія, Званіе от БОГА. Тут Конец: не ходи далѣе. Сей есть Источник всякія Утѣхи, и Царствію ЕГО не будет конца» [Сковорода 2011, с. 672–673; пор.: Радивилевський 1676, с. 28].

Сковорода стверджує, що джерелом земних утіх і земного людського щастя людина повинна обрати Бога, Премудрість. «Главнѣйшій и Началнѣйшій Премудрости Пункт есть Знаніе о Бозѣ. Не вижу Его, но знаю и вѣрую, что Он есть. А если вѣрую, тогда и боюсь. Боюсь, чтоб не разгнѣвать Его. Ищу, Что такое благоугодно Ему. Вот Любовь! Знаніе Божіе, Вѣра, Страх и Любленіе Господа – одна то есть Цепь. Знаніе во Вѣрѣ, Вѣра в Страхѣ, Страх в Любвѣ, Любовь во Исполненіи Заповѣдей, а Соблюденіе Заповѣдей в Любви к Ближнему, Любовь же не завидит, и протчая. И так, если хочешь Чт-либо познать и уразумѣть, должно прежде взыйти на Гору Вѣдѣнія Божія. Там-то Ты, просвѣщен Тайными Божества Лучами, уразумѣешь, Что захочешь, не только Юность Орлюю, обветшающую Старости Ризу, но и Ветхая Ветхих и Небеса Небес. Но Кто нас выведет из преисподняго Рова? Кто возведет на Гору Господню? Гдѣ Ты, Свѣте наш, Христе Іисусе? Ты один говоришь Истину в Сердцѣ твоём. Слово твое Истина есть. Евангеліе твое есть зажженный ФАНАРЬ, а Ты в нем Сам Свѣтом. Вот единственное Средство! ко Избѣжанію Обмана и Тмы Незнанія» [Сковорода 2011, с. 258], – підсумовує філософ.

За умови, що межа між Божою та людською природою стерлася, людина стала б не лише подібною Богу, але сама стала б Богом, але таке прагнення є великим гріхом. Спокушені дияволом-полозом скуштувати від плоду дерева пізнання добра і зла, – тобто стали майже такими, як Бог, – перші люди Адам і Єва були прокляті.

Біблія засвідчує велич і всемогутність триєдиного Бога як засіб забезпечення світової гармонії. Така гармонія не є можливою за умови з'явлення ще однієї всемогутньої сили, тому Бог скинув ангела-сатану до пекла, а людину за непослух вигнав з Раю. У християнській теології цей гріх порушення Божої заборони називається первородним гріхом. І католицька, і православна традиції сходяться в тому, що «первородний гріх» спотворив істинну природу людини, створену від початку невинною та безгрішною, її богоподібність. Первородний гріх накладає на кожну людину свій відбиток.

Подвійна природа людини відіграє вагомую роль у її бутті. Тіло, зважаючи на своє походження (Адам зліплений із землі), має приземлені орієнтири, душа, будучи від Божого духа, навпаки, має високі устремління.

Найбільше турбота Бога про людину виявилася у жертві Ісуса за гріхи людства, яка дала можливість кожній людині торувати шлях до вічного життя.

Ісус Христос — той ідеал, на який людина мусить рівнятися в «житті», у «терпінні», смирінні, якщо вона бажає заслужити ласки Божої і слави вічної.

Українська барокова високодуховна література загалом і дидактично спрямована творчість Григорія Сковороди зокрема були націлені на формування художньої моделі сакрального образу людини шляхом тлумачення проблем функціонування біблійних тем, мотивів, образів, алюзій за допомогою ідейно-світоглядних точок зору християнства, що дозволяє визначити рівень зв'язку структурних і генетичних взаємин між їх біблійною першоосновою та мистецьки трансформованого сакрального образу людини в творах Григорія Сковороди як вияву певних релігійних переживань, релігійного світобачення й світовідчуття.

Розділ XI

Содомський дискурс у творчості Григорія Сковороди

Сучасним українцям, на жаль, випало бути учасниками й свідками найжахливішої російської агресії після другої світової війни, внаслідок якої гинуть захисники України і цивільне населення, зазнають насилля від російських окупантів навіть діти, руйнуються будівлі, стираються з лиця української землі міста, містечка, села й хутори. Рашисти свідомо, як вони акцентують, з метою денацифікації б'ють прицільним вогнем, ракетами по житлових багатоквартирних і приватних будинках, школах, дитячих садочках, закладах вищої освіти, театрах, музеях, по всіх цивільних об'єктах, які окреслюють українську ідентичність. Так у ніч проти 7 травня 2022 року, року відзначення на державному рівні 300-річчя від дня народження українського барокового письменника, філософа Григорія Савича Сковороди, прямим влучанням російської ракети був знищений Національний літературно-меморіальний музей Григорія Сковороди у Богодухівському районі Харківської області. Снаряд влетів під дах будівлі, спалахнула пожежа. Вибух і вогонь

знищив усі приміщення музею, якимось дивом, яке неможливо пояснити раціонально, вцілів серед руїн пам'ятник Г. Сковороди, що до обстрілу стояв у вестибюлі.

6 липня 2022 року ракетами, запущеними з території Російської Федерації, був ущент знищений навчальний корпус Харківського національного педагогічного університету, який носить ім'я Григорія Сковороди, але знов якимось ірраціональним способом, перебуваючи в епіцентрі вибуху, вцілів пам'ятник українського гуманіста. Містичне збереження пам'ятників Григорія Сковороди серед вогню й руйнувань, завданих будівлям російськими балістичними ракетами, відсилає реципієнта за відповідями й поясненнями до його втаємниченої літературної спадщини.

Сучасники Г. Сковороди й дослідники його творчості стверджували, що він був містиком. Наприклад, Д. Чижевський свого часу писав таке: «Хоч «методологія» та «метафізика» Сковороди мають численні аналогії з містичними та немістичними мисленнями, та проте подають усі основні думки, яких потребує містика, як своєї філософічної основи: і антитетика, і наука про коловорот, і символіка та емблематика, і містична інтерпретація Св. Письма уможливають вибудову містичної філософічної системи. Так само глибокий дуалізм, наука про абсолютність божественного буття, загострена аж до «негативної теології», і символіка божественного буття, і зачатки науки про Софію, і метафізична символіка рослини є метафізичні основи, на яких підіймається містична антропологія та етика.

Єство містики – в практичній сфері й полягає в науці про цю або ту форму виходу людини поза межі її власного єства та зближення її – в цій або тій формі – до божественного буття: споглядання Бога, злиття з Богом, з'єднання з Богом, «обоження» є форми такого зближення» [Чижевський 2004, с. 209].

Можливо пояснення, окрім містичної площини творчості Г. Сковороди, варто шукати ще й у його прагненні до свободи, яку він вважав вищим даром, благом людини, головною метою

і мірою її життя, а «дух свободи» безпосередньо пов'язував із Богом:

Объщан пророками, отчими нароками.

Рѣшит в послѣдня лѣта. Печать новаго завѣта.

Дух свободы внутрь нас родит.

Веселитесь! яко с нами Бог [Сковорода 2011, с. 54].

Один із найбільш вагомих сквородиознавців, професор Л. Ушкалов свободу називав сутністю життя Г. Сковороди: «Ідеться не лише про його науку – ідеться про його спосіб існування, бо навіть славетна автоепітафія нашого філософа “Світ ловив мене, та не спіймав” – то не що інше, як радикальний маніфест свободи» [Ушкалов 2014, с. 24].

Пам'ятник, що вцілів, ніби підтверджує тезу Г. Сковороди про світ, який ловив його, але так і не спіймав ні своїми принадами за дочасного життя, ні тотальним випаленням української землі російськими окупантами після смерті філософа, улюбленим біблійним сюжетом якого була містична історія Лота, що завдяки своєму прагненню свободи від гріха вижив у спаленому до тла місті Содом.

Сучасна Україна переживає якоюсь мірою подібний содомський сюжет. «Суєтність, марність світу земного ставить людину перед проблемою вибору і постійно підштовхує до прагнення віднайти сенс свого існування» [Новик 2000, с. 74]. Український народ, звільняючись від кількасотрічної московської окупації, саме зараз виходить з-під впливу імперських шовіністичних наративів Росії. Хтось на цьому шляху, прагнучи свободи, завершує формування української ідентичності, а хтось, шкодуючи за радянськими кайданами, що обмежували або й знищували будь-яке проявлення свободи, озирається на «совкове» минуле й перетворюється на соляний стовп, як дружина Лотова. Орієнтиром на цьому складному шляху суцільних випробовувань є розтлумачена українським бароковим екзегетом Григорієм Сковородою містична історія

праведника Лота, який, прямуючи в майбутнє, до свободи від гріха, ні за чим не шкодував, не озирався в минуле, і його дружини з її прив'язаністю до старого життя, яка була сильнішою за страх втратити свободу від гріха в синергійному єднанні з Богом, з істинністю, до якої можна наблизитися лише в процесі пізнання. Щоб пізнати істинний смисл написаного, екзегет закликає проникнути всередину біблійного тексту, уподібнитися старозавітним образам і розчинитися в тому тексті.

Біблійна історія про знищення міста Содом, порятунку праведника Лота й перетворення на соляний стовп його дружини зринає в трактаті Григорія Сковороди «Книжечка о Чтеніи Священного Писанія, нареченна Жена Лотова». У біблійній постаті дружини Лотової Г. Сковорода вбачав алегоричний образ компромісу з матеріальним світом, компромісу з гріхом, який бере початок ще від гріхопадіння першої жінки Єви. Проте образ Єви автор тлумачить дуалістично і сприймає її не лише як неслухняну спокусницю Адама, що стало причиною втраченого Раю, а ще і як праматір усього людства, створену разом з Адамом за образом і подобою Божою.

У трактаті «Жена Лотова» Г. Сковорода створює унітарний алегоричний образ дріб'язкової і маловірної дружини Лотової, який уособлює кару за непослух, застерігає від моральних вад, від буквального прочитання Святого Письма. Бінарність гріхи/чесноти досягається екзегетом шляхом зовнішнього протиставлення образу жени Лотової образам жінок-праведниць Анни, Есфір, Рахілі, Руф, Сари, Фамар, Юдіф, що своїми високими моральними якостями заслужили Божу прихильність.

Жінка Лота є образом тих людей, хто, відкинувши пута й принади цього світу, намірилися подолати важкий шлях чеснот, але не знайшовши в собі сил і прагнень до самопізнання, повернулися до світських мрій і бажань, котрими раніше знехтували.

Саморозкриття Бога через життєвий шлях Христа ототожнюється з трагічним змістом життя людини на землі.

Лот та само, як Христос, але задовго до Його митарств, знайшов у собі сили розлучитися зі світом вигаданих цінностей, які зникали в процесі поглибленого самопізнання. Процес самопізнання людини на ґрунті віри в безначальну, а, значить, і безконечну Істину, тобто Бога, Сковорода розуміє як процес переродження людини, переоцінку цінностей, поворот від матеріального, смертного, тлінного до духовного, безсмертного, вічного.

Поза сумнівом, «у кожному тексті є потенційна часова послідовність» [Ізер 1996, с. 267]. Уподібнюючи на основі Істини-Премудрості образи Лота й Христа, життя яких протікало в різних часових періодах, Сковорода руйнує традиційну для українських барокових письменників послідовність часових площин минулого, теперішнього, майбутнього. Він зазначає, що такий розподіл часу виправдовується лише земними вимірами, а час – величина позаземна. Сам же Бог безначальний і безконечний, а у Бога «тисяча літ, – немов день» (Пс. 89, 4). Спираючись на те, що «ідея “безпочатковості істини” була здавна відома в Україні» [Ушкалов 1997, с. 12], Сковорода уникає історичного дискурсу і зводить тисячі років до єдиної точки-образу, а також розкриває точку-образ як тисячі років. Сковорода наводить “темний” біблійний текст на його автентичний сенс, повертаючи його до алегоричного тлумачення, яке й актуалізує текст для сучасного йому розуміння, «для того, щоб скасувати альтернативність минулого і знову зробити сучасною єдину, неодмінно чинну істину канонічного тексту» [Яусс 1996, с. 282].

Лот через віру-катарсис повернувся до своєї безсмертної вітчизни тому, що, за Сковородою, кожна людина з огляду на безначальність/безконечність істини є в собі Христос незалежно від того, народилася вона до чи після Його пришествя.

Отож можемо зробити припущення, що в основі епітафії Г. Сковороди: «Світ ловив мене, та не спіймав», – лежить біблійна содомська історія подолання Лотом гріха і принад дочасного світу. Дружина Лотова не мала в собі такої сили й такої

віри, яку мав Лот, тому ослухалася Бога й озирнулася назад, перетворилася на колону кам'яної солі на горі Содом в Ізраїлі. Соляний стовп, що за формою нагадує жінку, закутану в покривало стоїть там досі.

Біблійна епічна картина знищення міста Содому, бо «люди содомські були дуже злі та грішні перед Богом» (Буття 13 : 13) за припущеннями вчених також могла мати реальне історичне підґрунтя. Одного з мешканців, Лота, і його дружину врятували янголи, які наказали йти на гору, не озираючись, але дружина Лота, як уже зазначалося, ослухалася, озирнулася і перетворилася на соляний стовп. Тієї ж миті з неба впали вогонь і сірка, Содом було зруйновано, що за висновками науковців може бути розцінене як свідчення очевидця падіння метеорита. Результати вивчення знайдених на території, яка могла б бути розташуванням міста Содом, під час археологічних розкопок артефактів опубліковані в статті «Вибух розміром Тунгуска знищив Талль-ель-Хаммам місто середньої бронзи в долині Йордану біля Мертвого моря» в журналі «Nature Scientific Reports» [Ted].

У колективному науковому звіті дослідників зазначалося, що знайдені ними під час археологічних розкопок осколки кераміки із поверхнями, розплавленими на скло, «бульбашкова» мульна цегла та частково розплавлений будівельний матеріал свідчать про короткочасну, але аномально високотемпературну подію космічного походження вище 2000 градусів за Цельсієм. Космічний вибух над містом Талль-ель-Хаммам спровокував масштабне горіння, зміни клімату та вимирання тварин. «Усі спостереження, викладені в Бутті, відповідають космічному вибуху, – підтвердив Джеймс Кеннетт, – але немає наукових доказів того, що це зруйноване місто справді є Содомом Старого Завіту» [Ted].

Однак, за словами дослідників, стихійне лихо могло спонукати до створення усного переказу про катастрофу, яка й стала джерелом письмової історії про знищення вогнем і сіркою, що впали з неба, Содому у книзі Буття.

Авторське тлумачення образу міста Содом не виходить за межі загальних уявлень Григорія Сковороди про місто, які беруть витоки з античної філософії, зокрема з платонівського образу печери [Платон 2000, с. 210], у якій усе, що людина бачить, є лише невиразною тінню вічного, та патристики з домінуванням переосмислення ідеї Августина Блаженного про два гради [Августин 1998, с. 187] – земний і небесний, одному з яких належить бути вічно покараним із дияволом, а другому – вічно царювати з Богом: «Того ради, яко сія Земличка имѣет Двѣ Части. Долнюю и Горнюю, Здѣшнюю и Тамошнюю, Прокляту и Благословенну, Бѣсовску и Господню, аки два Сосца и два Источники» [Сковорода 2010, с. 829].

Тож Г. Сковорода тлумачить місто Содом як частину «дольною», «здѣшною», «прокляту», «бѣсовську», позбавлену сакральності внаслідок тотального гріхопадіння її мешканців. «Не думай, будьто плач Іереміин Смотри на нижній Град, а не на вышній Библейный, на Мать нашу» [Сковорода 2010, с. 793], – підкреслює Григорій Сковорода. Всіх читачів Біблії, які в ній вбачають лише буквальный сенс він порівнює з содомлянами, які згоріли в небесному полум'ї зруйнованого міста: «Отступите от мене в пламень и жупель Содомскаго сладострастія Вашего о любовѣи! Біжите от мене, землеядные Зміи, Псы, мочащѣ к стѣнѣ Градской, плотожадные Звѣри, вепри дубравные. Жрите терне и волчец: вот по губам вашим Салат! Райскій Шыпок не для ваших ноздрей. Зубы ваши Агарины, очи Ліины, уши Аспидові, ноздри и нос свинной и дурен, не могуцій слышать Духа Божія ни в Райских Цвѣтах, ни в Святѣм святых, ни в столпѣ облачном, ни в столпѣ соленом, ни в Пирамидѣ Ливанской» [Сковорода 2010, с. 793].

Григорій Сковорода протиставляє содомлянам образ праведника Лота, ім'я якого перекладається з давньоєврейської як «заслона, прикриття, захований, законспірований» [Костів 1995, с. 223]), який зумів вивищити над своїм земним тілним тілом, тіло духовне, Боже, вічне, за що був гнаний і гноблений місцевими мешканцями: «Напали, де, на мене Содомляни,

стѣн осязающіе. Били мене, поязвили мене; довольны негоди сіи негодне тѣм одним, что подрали с мене одежду, раздѣлили ризы моя между собою, но не обняли из риз Моих, сладости и желанія моего, Крына моего, благоуханного Мура, Жениха моего, Лота» [Сковорода 2010, с. 793].

Образ Лота таким чином відповідає наполяганням «Сковороди на еманції Бога в людині», яке «виявилось у твердженнях на взір “істина, людина і Бог є те саме...”» [Pelc 1973, с. 280]. Сковородинська модель практичної екзегези Біблії передбачала тлумачення образу людини як мікрокосму, другого світу, створеного Богом, у яку Він вклав часточку Себе. Саме тому, що Лот цінував не плотяний, а духовний світ людини, він без вагань і озирань в минуле пішов за покликом божого янгола із Содому на гору.

На думку автора, третій, символічний світ, а саме Біблія, зібрав фігури, символи, типи, образи небесних, земних і пекельних фактів як пам'ятки, що ведуть до розуміння вічної природи, всі прояви якої загадково представлені в природі смертної людини, в якій Сковорода вбачав дві натури: брехливу плоть та істинну душу: «Есть Тѣло Земляное. И есть Тѣло Духовное, Тайное, Сокровенное, Вѣчное» [Сковорода 2010, с. 249]. З огляду на свою природу душа і плоть перебувають в опозиції – небесне і земне, вічне і тлінне, істинне і хибне, тому, поза сумнівом, справжньою людиною є не тілесна, а духовна її сутність, захищена в плотяному «болванѣ». «Но и Гора Слѣд есть Божій. А куда она возводитъ? На Сіон Гору возводитъ. Но сіон Гора Земная. Она возводитъ к Небесной. Сіон на Град призирает. Небесна Гора на весь Мыр. Там то твой Лот обитает!» Гора Сіон, в нейже вселился еси. Где же наш Сіон Небесный? Сонце на весь Мыр взирает. Вот тебѣ Гора Небесна! Сонце стінній Содом есть. Лотова есть Жена Сонце. В сем Болванѣ Лот скрылся. Видитъ Его Пам'ять чиста. Зрит на его свята Вѣра. Сонце содом, а Он Сигор. Сонце Жупель, он Фіміам. Сонце пекло, а Он Роса. Сонце западает под Землю. В Пам'ять вѣчную будет Лот. Он тебѣ Отець и Жених. Курпідон и ветхій Деньми» [Сковорода 2010, с. 781].

Керуючись у житті Божими заповідями, Лот став справжньою людиною, яку любить і якій допомагає Бог у скрутну хвилину. Лот як праведник усвідомив, що «Истинною не бывала плоть никогда: плоть и лож – все одно, и любящий сего Идѡла – сам таков же; а как ложь и пустош, то и не челоуѣкъ» [Сковорода 2010, с. 201]. Разом з тим, істини, яка перебувала в жертві Христа Розп'ятого, за Сковородою, немає ні в біблійних образах та картинах, ні в церковних обрядах, ні в аскетизмі, якщо всі ці явища розуміти буквально. Бог, а отже й Ісус Христос як одна із іпостасей Святої Трійці, як емблематичний образ Царства Небесного, перебуває по той бік буквального розуміння Святого Письма.

Однак звичайній людині, далекій від розуміння біблійної істини, буває важко звільнитися від ваги земного матеріально-го буття, за що Сковорода дорікає їй: «Видишь одно Скотское в тебѣ Тѣло. Не видишь Тѣла Духовнаго. Не имѣешь Жезла и Духа к Двойному Раздѣленію» [Сковорода 2010, с. 244]. Духовне тіло, на думку Г. Сковороди, можна досягнути лише за умови правильного читання, тлумачення й розуміння Святого Письма.

Використавши досвід античних філософів, патристів Олександрійської школи, німецьких містиків та українських барокових авторів, Г. Сковорода виробив оригінальну систему інтерпретації текстів Святого Письма. Він відкидає можливість чотирисенсової біблійної герменевтики як хибну, зламуючи тим самим староукраїнську екзегетичну традицію, намічає нові шляхи тлумачення біблійних текстів в межах матричної системи, за якою «Письма бо убивает. А дух животворит» [Сковорода 2010, с. 302]. Отож Сковорода ніколи не шукав буквального сенсу в Біблії, його цікавило лише містичне й духовне тлумачення, тому він залишається байдужим до історичного факту знищення небесним вогнем, тобто космічним вибухом міста Содом. Він використовує його лише для того, щоб створити систему алегоричних образів в площині скеровування читача до алегоричного прочитання Святого Письма.

Сковорода використовує метафору: «Весь Мір спит» [Сковорода 2010, с. 200], як узагальнений художній образ людської юрби, оповитої облудою буквального сенсу тлумачення біблійних текстів. Істинне значення Слова Божого перебуває під лушиною 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. Усі його твори орнаментовані емоційно насаженими, експресивними образами-символами, властивими стилю бароко. Навіть назви своїх трактатів Сковорода будує із символів та алегорій, надаючи перевагу таємному, прихованому перед відкритим і зрозумілим.

Таким чином, за умови пізнання прихованого змісту Біблії за допомогою тлумачення знаків, фігур, образів, символів, закритих у ній, спадає «фігуральна завіса» й відкривається вічність, начало.

Досягти розуміння біблійної істини на звичайному, буквальному рівні, на думку Г. Сковороди, неможливо ще й через брак мовних можливостей, тому він створює власну мовно-кодову систему, де «текст-код є саме текстом» [Лотман 1996, с. 432].

Кодовим знаком великої складності осягнення істини Святого Письма в алегоричній сенсовій площині у трактаті «Жена Лотова» є Лотова дружина, яка, тікаючи разом із чоловіком, з приреченого Богом Содому, порушує заборону, озирається назад, за що Господь перетворює її на соляний стовп за мить до спалення міста гріха.

Щоб досягти розуміння Біблії, необхідно спиратися на чуттєвий рівень, сягати за межі буденної свідомості, у сферу ірреального, підсвідомого, тому мова творів Сковороди закодована в символічні образи.

Дванадцять разів перед кожним наступним локусом тлумачення «О чтеніи в мѣру» Біблії зринає рефрен: «Поминайте жену Лотову!» На початку твору Г. Сковорода скеровує читача

до алегоричної інтерпретації образу жени Лотової. Зокрема від зазначає: «Что есть Лотова жена? Слід. Куда Она тебе ведет? Туда, куда сама идет. Идет туда, куда Смотрит. Куда Смотрит, там ея Мсль. Она оглянулась в Содом. Жена и Содом есть То же. Содом значит То, Что Тайна. Вот куда Жена привела! В Содом. А Содом же куда ведет? Туда, куда Дым восходит. Дым Его восходит в Небо. Дым его поднялся в Гору. Дым, Чад, Дух, Мсль, Толк есть То же. Видиш? Куда велет Содом? Жена и Содом суть Ноги» [Сковорода 2010, с. 780–781].

Зрозуміло, що таким чином Г. Сковорода спонукає тлумачити образ жени Лотової та її вчинок не в чотирисенсовій площині біблійної герменевтики, а лише в алегоричному сенсі як застереження людства від нових помилок.

У настановах до методики осягнення Святого Письма Г. Сковорода також вдається до алегоричного тлумачення, але вже не самого образу жени Лотової, а рефрену «Поминайте жену Лотову» й пише таке: «Сіє-то значить поминать. «Поминайте жену Лотову». Сиріч: ражжуйте, раскусите, растолочте, разбійте и сокрушите Идола сего, раздирите Льва сего Діавола, и сищите внутрь его сокровенную ядь и сладкій сот вѣчности, безвѣстная и тайная Премудрость Божія, о коей Исаіа: «В сукровищах спасеніє наше» [Сковорода 2010, с. 785].

Послідовність алегоричної інтерпретації рефрену «Поминайте жену Лотову» Григорій Сковорода вибудовує на підґрунті євангельського тексту. Дружина Лота згадується Ісусом у Євангелії від Луки. «Пам'ятайте про Лотову дружину» (Л. 17 : 32), – говорить Він, попереджаючи апостолів про важкі часи випробовувань у майбутньому, коли Ісус Христос прийде у в людський світ удруге, але вже не рятувати людей, а підбивати підсумки їхньої діяльності, тому пам'ятати про дружину Лота як про застереження необхідно завжди, щоб не сумніватися в судний день.

Спираючись на застереження Ісуса Христа, екзегет радить сприймати біблійну історію Лота і його дружини суто як алегоричну картину Божої премудрості на шляху до спасіння

людства, яка зайвий раз засвідчує, що як альтернативу традиційній чотирисенсовій біблійній герменевтиці Григорій Сковорода переважно пропонував усеосяжну алегорезу Святого Письма. На його думку, Біблія спроектована на езотеричну людину з метою її удосконалення, тож міряти її тілесними мірками не випадає. На основі знакової системи Біблії Сковорода створює власний кодований текст, де біблійні алегорії автор тлумачить за допомогою створених ним алегорій, в сенсовій структурі яких допускає вільне трактування церковних канонів тлумачення Святого Письма.

Отож содомський дискурс у творчості Григорія Сковороди вибудовується на суто алегоричному підґрунті тлумачення Біблії й розгалужується на такі сенсові аспекти:

- Содом як місто «дольнее», «здѣшнее», «прокляте», «бѣсовське», позбавлене сакральності внаслідок тотального гріхопадіння його мешканців;
- Содом як символ гріхопадіння всього людства;
- Содом як хибне прочитання Біблії, що штовхає до гріхопадіння;
- Содом як пам'ять про минуле, що змусила дружину Лоту ослухатися наказу Бога й озирнутися назад;
- содомський соляний стовп, на який обернулася дружина Лотова, як алегоричний символ застереження людства від гріхопадінь;
- дружина Лотова та її вчинок як алегоричний образ хибної дороги до тлумачення й розуміння Слова Божого;
- образ Лота як прихований в «болванѣ» його дружини образ праведної, духовної людини, стежка, яка веде до раю, Бога й вічності.

Розділ XII

Сковородіана Харківської філологічної школи

На сьогодні існують тисячі наукових досліджень, в яких подано аналіз різноманітних аспектів творчості Григорія Сковороди – останньої інтелектуальної перлини українського бароко. Значний внесок у сприяння глибшого розуміння своєрідного портрета українського філософа та письменника як знакової фігури української нації зробила Харківська філологічна школа, яка формувалася протягом двох століть і продовжує свою плідну роботу нині.

Як відомо, засновником Харківської філологічної школи був Олександр Потебня. Він не займався ґрунтовним вивченням біблійної герменевтики Сковороди, хоча свого часу читав на засіданні Харківського історико-філологічного товариства реферат під назвою «Выдержки из неизданного сочинения Г. С. Сковороды “Израильскій Змій”», тобто розглядав твір, що був цілком присвячений мистецтву інтерпретації Біблії. Відлуння цього реферату бачимо в «етимологічних нотатках», поданих у книзі «К истории звуков русского языка». Тут він подав ось такий етимологічний коментар до

слова «іста», що його вживав Сковорода: «Укр. іста, – те, що є, а тому: а) капітал, рос. истинник: не тільки прибилі не буде, та й істу втеряємо, Квітка; візьме грошима саму вже істу, а росту й не питає, Квітка; б) суть, ουσία: ты существа твоего потерял исту, а во всём твоём тѣлѣ наблюдаешь пятау или хвост, минуя твою точность (поль. istność, isty, сущий, справжній) и потеряв главность» (Сковорода, Разговор о том: знай себе). На думку Сковороди, світ складається з двох натур: видима називається тварь, невидима – иста, истина, блаженная натура, Бог, дух. Ця остання проймає, одушевляє твориво і, по своїй волі, тотожний зі всеосяжним законом, знову обертає на грубу матерію, що ми називаємо смертю (Нач. дверь к христ. добронравію). Утім, це є всього лиш інший вид життя, бо, каже Сковорода, «барская умность, будто простой народ есть черный, видится мнѣ смѣшная, как и умность тѣх названных философов, что земля есть мертвая. Как мертвой матери рождают живых дѣтей? И как из утробы черного народа вылупились бѣлые господа?». Сковорода ясно усвідомлював відносність знання, але в межах цієї відносності вважав за можливе пізнання «исти» шляхом вивчення її символів, наявних у природі й витворах людської думки» [цит. за: Ушкалов 2016, с. 208]. І головне тут, як пише Л. Ушкалов, «полягає в тому, що, кажучи: «Сковорода ясно усвідомлював відносність знання, але в межах цієї відносності вважав за можливе пізнання «исти» шляхом вивчення її символів, наявних у природі й витворах людської думки», – Потебня явно корелює свою власну теорію пізнання з теорією пізнання Сковороди. Я б сказав, що він тлумачить Сковороду за власним «образом і подобою»» [Ушкалов 2016, с. 209].

Та ще важливіший для нас внесок Потебні у справу методологічної систематизації, хоча власне його літературознавчі концепції не відзначалися системністю. Вони переважно були розпорошені в нерясних дослідженнях інших філологічних питань. Фахових робіт з герменевтики О. Потебня не писав зовсім, але проблеми герменевтики часто зринали в його працях принагідно.

У всякому разі Ю. Ковалів, вибірюючи аспекти герменевтики О. Потебні у його працях «Думка й мова» (1862), «Із лекцій з теорії словесності» (1894), «Із записок з теорії словесності» (1905), називає її основою теорію В. фон Гумбольдта, яка «дозволила українському вченому визначити власний варіант герменевтики <...> розглядати мову як необхідну умову думки та її розуміння, виявляти спільність і розбіжність між ними» [Ковалів 2008, с. 211]. Проте мав рацію й О. Пресняков, який стверджував, що коло літературознавчих зацікавлень Потебні мало переважно лінгвістичний характер [Потебня 1990, с. 105].

Дійсно, питанням теорії літератури в науковому доробку О. Потебні присвячено лише три роботи. «Однак усі три праці є швидше конспектами, а не систематизованими дослідженнями. Отож, літературну теорію Потебні, – зауважував І. Фізер, – яка існує радше *in ovo*, ніж *in extenso*, необхідно видобути й реконструювати на основі праць у ділянці мовознавства, міфології і фольклору» [Фізер 1993, с. 4].

Л. Білецький, наприклад, зазначав, що саме О. Потебня стояв біля джерел досягнення таємниць художньої творчості, таємниць, що їх ми називаємо «душею поезії, альфою й омегою того, чим поезія приковує до себе всю увагу, всю творчу уяву читача, слухача, чим вона чарує так многосторонньо, через що поетичні твори забуваються, умирають або живуть, відроджуються, й життя їх зростає на цілі століття, а то й вічно» [Білецький 1924, с. 3].

Літературознавчі зацікавлення О. Потебні структуруються такими важливими елементами, як психологічне підґрунтя творчого процесу, інтуїція, сприймання, розуміння та тлумачення художнього твору.

Важливу роль у формуванні наукових переконань О. Потебні відіграла «Берлінська школа», зокрема її найяскравіші представники В. Гумбольдт і Г. Штайнталь. Зокрема, герменевтичні погляди В. Гумбольдта, сенс яких полягав у завданні тлумача-герменевта реалізуватися в теоретичному осмисленні

мовлення як індивідуального творчого акту, були переосмислені О. Потебнею.

Відповідаючи на порушене В. Гумбольдтом питання про взаємовпливи мови та мислення, український учений «передбачав саме ті колізії, які хвилюватимуть наступні покоління гуманітаріїв» [Байбурин 1989, с. 4].

Дослідники, які вивчали літературознавчий науковий доробок О. Потебні, зокрема І. Фізер, М. Ільницький, Ю. Ковалів та ін., наголошували на тому, що окремі положення його теоретико-літературних досліджень були суголосними з універсальною герменевтикою Ф. Шляєрмахера, який розширив її до загальної теорії активного розуміння, а разом із тим багато в чому випереджали свій час, передбачаючи теоретичні концепції в галузі герменевтики таких учених, як М. Гайдеггер, Г.-Г. Гадамер, Р. Барт, П. Рікер, Р. Інгарден та ін.

Здебільшого окреслені О. Потебнею думки та ідеї були ними докладно розроблені й сформульовані пізніше, що дозволило їм здійснити переворот у деяких галузях знання. Маю на увазі намічені О. Потебнею ідеї розмежування мови та мовлення, синхронії та діахронії в лінгвістиці, сучасних підходів до вивчення історичної граматики, історичної діалектології, семасіології, етно- і соціолінгвістики.

Саме Потебня запропонував сприймати світ крізь призму мови з огляду на те, що мова формує думку. Це дозволило побачити в міфі, фольклорі, літературі похідні у стосунку до мови моделюючі системи. Майже через сто років схожі ідеї почне розробляти тартусько-московська школа семіотики.

У дослідженнях О. Потебні подибуємо думки, які нагадують чотирирівневу модель структури художнього твору: спостереження → сприймання → усвідомлення → уявлення, за якими читач самостійно повинен завершити конструювання абрису художньої дійсності, пізніше сформовану відомим польським дослідником Романом Інгарденом [див.: Інгарден 2001, с. 176–209].

Спостереження О. Потебні про нескінченне життя поетичного твору в поколіннях читачів, про розрізнення потенційного

й актуального буття естетичного предмета структурують феноменологію Оскара Беккера. Елементи наслідування вчення О. Потебні відчитуються в теорії інтерпретації тексту Р. Барта. «Одна з улюблених ідей Ролана Барта – ідея “безкінечної відкритості” поетичного твору “для нових розшифровок”, читача як того “простору”, в якому текст дістає свій історично змінний смисл, – сприймається як перифраз великих ідей Потебні» [Дзюба 2006, с. 524].

Услід за В. Гумбольдтом, з огляду на закладений у мові творчий потенціал, О. Потебня вбачав у ній механізм, що породжує думку, яка проявляється через слово, причому кожен акт говоріння є творчим процесом, в якому не повторюється вже готова істина, але народжується нова [див.: Потебня 1993, с. 155–156].

Порівнюючи художній твір зі словом, О. Потебня [див.: Потебня 1905] зазначав, що слово не є засобом повідомлення вже готової думки, воно спонукає того, хто мислить, до роботи думки; отже, слово є засобом створення думки з нових вражень за допомогою засвоєного попереднього досвіду.

За аналогією з виникненням слова вчений розглядав і процес творення художнього тексту. О. Потебня і в тексті, і в слові вбачав три стихії: зміст, зовнішню і внутрішню форми, які спонукали до багатозначності слова, знака, зображення. Розтлумачити інакший самостійний зміст можливо, але лише за умови співпричетності на підставі подібності побудови людської думки до творення даних сенсів.

«Сенс Шляєрмахерової формули кращого розуміння автора, ніж він розумів себе сам, залишається герменевтичною загадкою як для філософів, так і для філологів» [Пресняков 1877, с. 115], але не для О. Потебні, який припускав, що слухач може набагато краще за мовця розуміти, що приховано за словом, і «читач може краще за самого поета осягати ідею його твору» [Потебня 1905, с. 130].

За словами О. Потебні, «процес творення слова або поетичного образу повністю аналогічний процесові розуміння

того й іншого» [Шляхова 2008, с. 178]. Авторський задум втілюється в житті, впливаючи з певного життєвого досвіду, і стає поштовхом до виникнення художнього твору. Авторське твориво стає самостійною художньою одиницею. Воно звільняється з-під влади свого митця, відсторонюючись від нього, тим самим створює умови для множення інтерпретаційних варіантів. На підтвердження цієї тези О. Потебня зазначав: «З огляду на подібність будови людської думки певний знак, слово, зображення, музичний звук служить засобом перетворення іншого самостійного змісту, що знаходиться в тому, хто розуміє» [Потебня 1985, с. 110].

О. Потебня визначав феномен розуміння як певний живий процес збудження й аж ніяк не пересадження готової думки з однієї голови в іншу, бо «розуміння, як передавання думки, неможливе» [Потебня 1905, с. 160]. Таким парадоксом О. Потебня підтверджує думку В. Гумбольдта про те, що «будь-яке розуміння є водночас нерозумінням» [Потебня 1999, с. 138].

«Тих, хто розуміє одне одного, – зазначав О. Потебня, – можна порівнювати з двома різними музичними інструментами, які приведені в такий зв'язок поміж собою, що звук одного з них викликає не такий самий, але співвідносний звук іншого» [Потебня 1905, с. 160].

Людина не спроможна вийти із кола своєї власної думки. Це означає, що при розумінні слова чи художнього твору в реципієнта виникають ті самі три елементи ($x \rightarrow A \rightarrow a$, де x є тим, що пізнаємо, первинним авторським задумом, значенням поетичного образу, A – запасом попередніх знань, внутрішньою формою, образом, a – якимось спільним знаком, подібним і до x , і до A), які з'явилися у процесі художнього творення, але в іншому порядку ($a \rightarrow A \rightarrow x$, де a – знак, який пояснюється запасом знань, внутрішньою формою, образом – A і вказує на значення поетичного образу – x) [див.: Потебня 1989, с. 310–314].

Така формула, за О. Потебнею, пояснює, що x (значення поетичного образу) помітно змінюється при кожному новому

сприйнятті А (образу) одним реципієнтом і набуває ще більшої варіативності в процесі сприйняття іншими реципієнтами, тоді як А (образ) лишається незмінним.

Незалежність і самостійність художнього твору від свого творця, за О. Потебнею, розводить автора та його твір на протилежні «береги» й дає автору право бути читачем, критиком, тлумачем власного твору, урівнюючи тим самим автора з будь-яким іншим читачем. Художній твір з огляду на спільну природу за своєю структурою зі словом стає явищем мистецтва саме у процесі засвоєння читачем. Такий підхід розширює права автора, з огляду на те, що «слухач може значно краще за мовця зрозуміти, що приховано за словом, і читач може краще за самого поета досягнути ідею його твору» [Потебня 1989, с. 49].

О. Потебня уточнює методологічну функцію поняття «пояснення – тлумачення», зосереджуючи увагу на індивідуальних здібностях і автора, і тлумача: «Є багато поетичних творів, які можуть бути зрозумілими так чи інакше, залежно від здібностей того, хто розуміє, міри розуміння, миттєвого настрою» [Потебня 1999, с. 144].

Таким чином, структурантами процесу «сприймання – поцінування» є творче мислення й естетична чутливість реципієнта, герменевтичне чуття і прагнення дозволити читачеві щось самому домислювати за автора, спонукання того, хто розуміє, творити власні значення.

І. Фізер, аналізуючи теорію художнього твору О. Потебні в контексті феноменологічної естетики, зауважував: «художній твір є умовним об'єктом, який, аби реалізуватися, мусить бути сприйнятим, естетично конкретизованим. Твір радше здійснюється, ніж існує... він має лише дві складові частини – зовнішню форму і внутрішню форму. Третя складова частина – значення, зміст або задум – привноситься в нього здатністю до образного сприйняття або апперцепцією» [Фізер 1993, с. 22].

Отже, згідно з герменевтичними пошуками О. Потебні, об'єктом розуміння є не лише автор, але й витворена ним

художня форма, яка на рівні реципієнта в процесі сприймання – розуміння – тлумачення щоразу породжує інакший зміст, підштовхує до варіативності смислотворення.

Сковорода є одним із найзагадковіших оригінальних мислителів і найяскравіших українських письменників, чия пристрасна думка дивовижно втілювалася у гармонійному поєднанні зовнішньої й унутрішньої краси, матеріального й духовного аспектів буття, зорієнтованих на самопізнання і цілковиту згоду з волею Бога. «Його твори видавалися багато разів не лише в оригіналі, але й у численних перекладах, а сам він став знаковою фігурою для цілого грона блискучих письменників та інтелектуалістів: досить пригадати бодай Тараса Шевченка, Івана Франка, Льва Толстого, Олександра Потебню, Володимира Соловйова, Володимира Ерна, Миколу Сумцова, Дмитра Багалія, Михайла Грушевського, Сергія Єфремова, Миколу Бердяєва, Олексія Лосєва, Миколу Зерова, Миколу Хвильового, Павла Тичину, Михайла Булгакова, Дмитра Донцова, Івана Мірчука, Дмитра Чижевського, Георгія Флоровського, Юрія Лотмана, Юрія Шевельова, Ричарда Лужного, Богдана Гаврилишина, Роланда Піча, Сергія Аверинцева, Івана Павла II чи Пауло Коельо» [Ушкалов 2002в, с. 40].

З огляду на закоріненість світогляду Сковороди, з одного боку, у стару українську духовну культуру, а з іншого – в античну філософію, олександрійське богослов'я, німецький містицизм, його творчість привертала увагу багатьох вітчизняних і закордонних фахівців у галузі філософії, історії, теології, лінгвістики, педагогіки, літературознавства. «Його називали то “українським Сократом” [див.: Mizińska 1993, с. 347], то “українським Жан-Жаком Руссо” [див.: Mazur 1934, с. 17; Rupp 1975, с. 17], то “українським Франциском Асизьким” [див.: Arseniew 1936, с. 28; Ковалинський 1894, с. 27], розглядали як піонера “філософського кордоцентризму” [див.: Kaluzny 1993, с. 3] і як носія “космічної свідомості” [див.: Пелех 1925, с. 152], як “апостола раціоналізму” [див.: Кудринский 1898б, с. 273] і як

найяскравішого представника “емблематичного стилю в містичній літературі нового часу” [див.: Tschizewskij 1974, с. 61], як “найбільшого після перших Отців Церкви християнського філософа світу” [див.: Степаненко 1976, с. 154] і як чоловіка, що втілює в собі всі риси українського народу [див.: Мірчук 1925, с. 9] та протоптає “питомо східнослов’янську стежину осягнення реальності” [Scherer 1989, с. 155]. Ці присуди перетворюють нашого філософа на своєрідний символ української культури від давнини до сьогодні» [Ушкалов 2002в, с. 40].

Значний внесок у справу глибшого розуміння своєрідного портрета українського філософа та письменника як знакової фігури української нації зробила Харківська філологічна школа, яка формувалася протягом двох століть і продовжує свою плідну роботу нині.

Зацікавлення харківських учених постаттю Григорія Сковороди почасти пояснюється тим, що життя і смерть, професійна діяльність, творча лабораторія письменника-філософа були тісно пов’язані зі Слобожанщиною. Протягом кількох років Сковорода обіймав посаду викладача в Харківському колегіумі, де викладав поетику, курси синтаксими та грецької мови, а також – курс етики в Додаткових класах. Більшість віршів, філософсько-богословських діалогів і трактатів, латинської епістолярії, а також байки були написані автором на Харківщині. Тут він познайомився зі своїм учнем і вірним другом Михайлом Ковалинським, який і розпочав харківську сковородіану ще в 1794–1796 роках, створивши першу рукописну біографію українського філософа [див.: Ковалинський 1973] і збудивши тим самим інтерес до творчості Сковороди. Уже в першій третині XIX ст. з’являється низка творів Г. Сковороди і чимало друкованих спогадів про нього. У 1830 році харківські романтики планували реалізувати проект семитомного російського перекладу творів Г. Сковороди.

Попри невдалу спробу видання творів Г. Сковороди, вони продовжували розповсюджуватися по всій Україні в рукописному варіанті. Наприклад, П. Житецький відшукав

у Києво-Михайлівському монастирі рукописний збірник XVIII ст., у якому була вміщена «Приказка» з «Езопової байки» Сковороди [див.: Житецкий 1892, с. 189]. За свідченнями професора Санкт-Петербурзької духовної академії В. Карпова, київське духовенство в той час читало філософсько-богословські діалоги Г. Сковороди й співало його набожні пісні. М. Костомаров зазначав, що деякі набожні пісні Сковороди були відомими далеко за межами Києва, аж у Галичині [див.: Костомаров 1861, с. 177].

Популярність творчості Сковороди поступово зростала й виходила за межі Слобожанщини. Це спонукало митців та науковців Харкова до поглибленого вивчення його творчого спадку. Вихованець Харківського колегіуму Федір Луб'яновський уже в той час читає поки що рукописні твори Сковороди, найбільше виділяюч діалог «Кольцо» [Воспоминания 1872, с. 108]. «Вплив ідей Сковороди можна “легко розпізнати” у філософських трактатах Олександрю Хашдеу «Про гідність божественної поезії» та «Про мету філософії» (обидва 1830 р.) [див.: Двойченко-Маркова 1978, с. 126], написаних під час навчання автора в Харківському університеті» [Ушкалов 2002в, с. 42]. Уже перші розвідки А. Хашдеу свідчили про те, що філософія Сковороди стала для нього «еталоном справжньої філософії, насамперед завдяки тому, що, будучи часткою культури, вона щільно пов'язана з народом, пройнята щирим стремлінням до вищої та шляхетнішої культури людства та являє собою взірць релігійної філософії» [Бабий 1984, с. 27]. Отож, Хашдеу почав збирати будь-які дані про Сковороду, а передусім рукописи його творів, навіть тоді, коли життя розлучило його з улюбленим Харковом – містом його юності. Саме він планував видати семитомне видання творів Сковороди й звертався за підтримкою до міністра народної освіти графа Уварова. У листі до нього автор називає Сковороду «великим народним мудрецем, яким Росія може сміливо пишатися так само, як Греція пишалася колись своїм Сократом» [Иова 1982, с. 274].

Видання творів Г. Сковороди так і не побачило світу, як зазначав сам упорядник, з огляду на брак коштів, що заперечила румунська дослідниця Магдалина Ласло-Куцюк. Вивчивши архів скворородинознавця, вона дійшла висновку, що Хашдеу мав недостатню кількість творів Сковороди, «якої вистачило б щонайбільше на два-три томи» [László 1965, с. 247], а саме: декілька листів, діалог «Наркіс», трактат «Жена Лотова», уривки з візій «Брань архистратига Михайла со Сатаною» та «Прябѣсу со Варсавою» [Ласло-Куцюк 1996, с. 125].

А. Хашдеу присвятив Сковороді кілька власних розвідок. Свою першу статтю про поетичну творчість українського філософа «Три пісні Сковороди» автор оприлюднив у 1831 році на сторінках московського часопису «Телескоп». Там-таки надрукував і його поезії «Ой ты, птичко жолтобоко», «Ах поля, поля зелені» та «Всякому городу нрав и права» [див.: Хиждеу 1831, с. 578–580].

Дослідник вступає в полеміку з Густавом Гессом де Кальве, Іваном Вернетом [див.: Гесс де Кальве 1817] та московським професором Іваном Снегірьовим [див.: Снегирёв 1823а] і зазначає, що хибність їхніх висновків щодо творчості Сковороди криється у намаганні розглядати його творчість крізь призму позичених в Європі панських звичаїв. Зокрема, він зазначає: «Сковороду знано не тільки в Україні; одначе, з огляду на деякі позверхні приміти, його скрізь сприймають скорше за химерника, аніж за правдивого мудреця. Оприлюднювачі спогадів про його життя, наслідуючи світські пересуди, спотворили його вдачу, перемінивши його недосяжність на дивацтво» [Хиждеу 1986, с. 132].

Друга його розвідка «Сократ і Сковорода» [див.: Хиждеу 1833] була уривком із передмови до планованого семитомника творів письменника «Сковорода та сучасне суспільство», яка, «напевно, так ніколи й не була написана» [Вакуленко 2002, с. 239]. За основну працю А. Хиждеу про Григорія Сковороду науковці вважають історико-критичний нарис «Григорій Варсава Сковорода» [див.: Хиждеу 1835], який, на думку

І. Іваня [див.: Іваньо 1977, с. 60] та П. Попова [див.: Попов 1969, с. 164], був написаний на підставі докторської дисертації, присвяченій Сковороді, й нібито захищений в Мюнхенському університеті.

У цьому нарисі автор поглиблює думку про Сковороду як про «народного філософа». «Під цим оглядом він протипокладає його Михайлові Ломоносову. Сковорода є для Хашдеу граничним утіленням “слов’янськості”, тимчасом як Ломоносов – “європейськості”» [Вакуленко 2002, с. 241]. Разом з тим Хашдеу називав Сковороду «руським Сократом, а не українським циніком, Діогеном, у помилковому його сприйнятті Гесом де Кальве, а на деяку міру також Вернетом і Снегірьовим» [Хиждеу 1835, с. 21].

На думку І. Іваня, характеристика філософії Сковороди як суто слов’янського явища, абстрагованого від західноєвропейської науки, «споріднює концепцію Хашдеу з ідеями слов’янофілів» [Іваньо 1977, с. 63].

Говорячи про джерела творчості Сковороди, Хашдеу вказує на стародавню грецьку філософію, з якої й впливає, на його думку, сквородинська ідея самопізнання.

Погляди Хашдеу на значну міру поділяв автор першої спроби систематичного викладу філософії Сковороди, професор Харківського університету Федір Зеленогорський, який, зокрема, зазначав: «Ми ставимо Сковороду в залежність від давньокласичної філософії тоді, коли йдеться про його філософію в достотному сенсі слова» [Зеленогорский 1894, с. 205].

Таким чином, публікації Хашдеу, з одного боку, поставили вивчення філософських поглядів Сковороди «на тривку наукову основу» [Дігтяр 1966, с. 99], а з іншого – стали джерелом різноманітних міфів про нього. Найпопулярніший із них – міф про «народність» Сковороди – відкинув думку про елітарність його творів і посутньо зашкодив вивченню ролі біблійної герменевтики.

Створений Хашдеу міф про Сковороду як про «оригінального руського мислителя» й «Сократа на Русі» пізніше був

підхоплений В. Ерном і завдяки його працям був утілений в російській історико-філософській традиції ХХ ст.

Критично до розвідки А. Хашдеу «Григорій Варсава Сковорода» поставився харківський вчений Дмитро Багалій. Зауваживши, що вона заслуговує на «пильну увагу та серйозний розгляд» [Багалей 1894, с. 17], що в ній є раціональне зерно, зокрема, те, що стосується сократизму Сковороди [Багалей 1894, с. 25], науковець застерігав, що матеріали, якими послуговується Хашдеу, є непевними, а тому вимагають ретельної перевірки.

Варто зазначити, що саме Д. Багалій «“найперше явив Сковороду світові”, відкрив його для науки й протягом кількох десятиліть сприяв зростанню інтересу до предметного вивчення не лише життя, але, що є найголовнішим, також творчого доробку мисленника» [Бордукова 1999, с. 65]. Дійсно, його монографія «Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода» [див.: Багалій 1926] свого часу справедливо отримала вищу премію Всеукраїнського комітету сприяння вченим і мала посутній вплив не лише на думки харківських дослідників, але й формувала світоглядні позиції щодо вивчення творчості Сковороди української діаспори, зокрема Д. Чижевського [Митрович 1992, с. 327–328]. Та й сам Д. Багалій уважав книгу «Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода» за найкращу серед власних наукових розвідок [див.: Кравченко 1990, с. 87], а Віктор Петров назвав її «енциклопедією сквородинознавства» [Петров 1927, с. 30]. Вона вивершила й узагальнила сквородинознавчі студії таких істориків літератури, філософії, педагогіки, теології, як Ф. Зеленогорський [див.: Зеленогорський 1894], А. Лебедев [див.: Лебедев 1894; Лебедев 1916;], М. Стеллецкий [див.: Стеллецкий 1894; Стеллецкий 1895], С. Русова [див.: Руссова 1894а; Руссова 1894б; Русова 1920], М. Петров [див.: Петров 1880; Петров 1902; Петров 1927], М. Сумцов [див.: Сумцов 1910; Сумцов 1926–1927; Сумцов 1894; Сумцов 1918; Сумцов 1879; Сумцов 1886], А. Музичка [див.: Музичка 1923], С. Дложевський [див.: Дложевський 1923], В. Ерн [див.: Эрн 1908; Эрн 1911; Эрн 1912] та ін.

«На тлі розмаїття досліджень над Сковородою остання Багалієва праця має цілком відмінний від інших характер, хоча де в чому перетинається зі студією В. Ерна “Григорий Саввич Сковорода. Жизнь и учение” (1912)» [Бордукова 1999, с. 67]. Схожість позицій Ерна й Багалія стосується передусім їхніх поглядів на неподільність життя та філософії українського письменника. Попри високе поцінування дослідження В. Ерна, перше слово в науковому дискурсі творчого доробку Сковороди все ж таки належить харківському вченому.

До сквородинознавчої праці Багалія спонукала, за його власними словами [див.: Багалій 1927, с. 92], сота річниця від дня смерті філософа, у рамках святкування якої було видане зібрання творів Сковороди за його редакцією та за ініціативи й підтримки Харківського історико-філологічного товариства. До появи у 1973 році академічного двотомника Сковороди [див.: Сковорода 1973а; Сковорода 1973б] зібрання його творів, видане Д. Багалієм, залишалося найкращим. Монографія Д. Багалія вивершувалася найповнішим на той час бібліографічним показником, у якому відображався посилений інтерес науковців до творчості Сковороди на середину 20-х років ХХ ст. Науковець здійснив порівняльний аналіз уже існуючих на той час розвідок про Сковороду, визначив місце мислителя в українській літературі та філософії, обґрунтував доречність розмежування творчого доробку письменника на праці літературного та філософського, чи радше філософсько-теологічного характеру [див.: Багалій 1926, с. 243–244], хоча й наголошував на суто формальній відмінності між літературними й філософськими творами Сковороди.

Літературними творами дослідник назвав збірки «Сад божественных пѣсней» та «Басни Харьковскія». Чималий корпус оригінальних прозових творів Сковороди, його переклади трактатів Плутарха й Цицерона Д. Багалій визначив як філософські твори.

До балансуючих на межі літературних та філософських писань науковець зарахував такі твори Сковороди, як «Брань

архистратига Михаїла со Сатаною...», «Пря бѣсу со Варсавою», «Благодарный Еродій», «Убогий Жайворонок». Поза увагою літературознавця залишилася тільки епістолярна спадщина Г. Сковороди.

Загалом світогляд Сковороди, за Багалієм, має цілком самобутній характер, попри те, що засновувався на античній філософії та українській бароковій традиції. Оригінальність поглядів Сковороди полягає у вдалому синтезуванні розуму й віри як засобу самопізнання, яке веде до богопізнання і виступає корелятом осягнення «макрокосму». Багалій підкреслював, що такий синтез засновувався на ґрунті алегоричного способу тлумачення Біблії, що й стало основним питанням життя філософа [див.: Багалей 1894, с. XL].

Дещо по-іншому розв'язував проблему поєднання розуму та віри у філософській системі Сковороди Микола Сумцов. Якщо Д. Багалій говорив про поступове звільнення розуму від віри в поглядах письменника, то М. Сумцов «виводить із їхньої неузгодженості Сковородину “скуку-тоску”» [Бордукова 1999, с. 72]. Неможливість цілковитого узгодження віри й розуму спричинила, на думку науковця, скептичне ставлення Сковороди до біблійних чудес і викликала потребу тотальної алегорези Біблії в його екзегетичній практиці.

Інтерпретація Біблії у творчості Сковороди, за Сумцовим, є ще й домінантною точкою його філософії. Таку пуанту світоглядної моделі Сковороди, а також роль схоластичної традиції у його писаннях Сумцов уважав «шкідливою і помилковою» [Сумцов 1926–1927, с. 71–72].

Дослідник указував також на неабияку роль масонських ідей та релігійного містицизму в творчості Сковороди, що дало поштовх до наукової творчості в галузі сковородинознавства багатьом дослідникам [див.: Ефименко 1905; Кудринский 1898а; Кудринский 1898б; Кудринский 1898в; Кудринский 1898г; Ткаченко 1924].

Разом з тим він полемізував із В. Ерном, який переконував, що захоплення Сковороди схоластикою знизило художній

рівень «Басней Харьковских» [див.: Ерн 1912, с. 65–66], та Ф. Кудринським, який не визнавав за збіркою «Сад божественных пѣсней» «жодної краплини поетичності» [Кудринский 18986, с. 266]. Сумцов поціновує творчість Сковороди як «найвище з'явище» української філософії, як «останню розкішну квітку старого життя, світогляду українського народу, його старого письменства, колишньої могилянської школи» [Сумцов 1926–1927, с. 62]. Крім того, Сумцов досліджував особливості наукових поглядів Сковороди, неординарність мови творів та вплив на них фольклору тощо навіть у тих студіях, що були присвячені іншим науковим проблемам [див.: Сумцов 1894; Сумцов 1918; Сумцов 1892]. А його розвідку «Сковорода і Ерн», яка увійшла до «Начерків історії української філософії», В. Горський слушно назвав своєрідним «індикатором ступеня популярності й характеру розуміння» вчення Сковороди [Горський 1992, с. 164].

Ставши надзвичайно важливим складником культури українського національного Відродження початку ХХ століття, харківське сквородинознавство, особливо після хвилі терору 1930-х років, зазнало у своєму розвитку значного спаду. Ідеї Сковороди знову почали привертати увагу вчених десь у 1960–80-х рр. Очевидно, це було пов'язано із закоріненням у сквородинському «філософсько-антропологічному світовідчутті» [Кульчицький 1985, с. 37] рухом «шістдесятників». Як зазначав Леонід Ушкалов: «Під ту пору українські вчені, здебільшого всупереч панівним ідеологічним настановам, зробили важливий внесок у справу вивчення життя та творчості Сковороди. Досить пригадати бодай вартісні публікації Олександра Білецького, Вілена Горського, Бориса Деркача, Івана Іваня, Марії Кашуби, Наталії Корж, Сергія Кримського, Леоніда Махновця, Олексі Мишанича, Анастасії Ніженець, Валерії Нічик, Павла Охріменка, Івана Пільгука, Павла Попова, Мирослава Поповича, Сави Чавдарова, Володимира Шинкарука, Валерія Шевчука, Василя Яременка та багатьох інших» [Ушкалов 2002в, с. 46].

Серед вартісних здобутків тогочасної академічної сквородіани варто назвати розвідку харківської вченої А. Ніженець «На зламі двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум» [див.: Ніженець 1970], яка складається із двох тематичних розділів: «У пошуках істини» та «Сковорода і Харківський колегіум». Перша частина розвідки присвячена вивченню філософської системи мислителя, яка, на думку дослідниці, ґрунтувалася на ідеях античної філософії, а разом із тим була міцно пов'язана з вітчизняною традицією XVI–XVIII ст. У другій частині розвідки на основі багаторічних ґрунтовних вивчень архівних матеріалів А. Ніженець відтворила колоритну картину умов педагогічної діяльності Сковороди в Харківському колегіумі, уточнила місце його перебування після звільнення з Харківського колегіуму з 1764 до 1768 року. Окрім згаданої монографії, у науковому доробку А. Ніженець була низка інших розвідок [див.: Ніженець 1958; Ніженець 1969а; Ніженець 1973; Ніженець 1969б; Ніженець 1956; Ніженець 1962а; Ніженець 1962б; Ніженець 1962в; Ніженець 1983], в яких висвітлювався зв'язок українського філософа з різними культурами, аналізувалися ідейні засади, риторичні прийоми та жанрова природа його творів. Серед питань, які були предметом дослідження вченої, варто пригадати такі, як життєвий шлях Сковороди, його діяльність у Переяславському колегіумі, поетична та байкарська творчість, послідовники видатного мислителя.

Свою науково-теоретичну роботу А. Ніженець поєднувала з різноманітними практичними заходами, пов'язаними із вшануванням і увічненням пам'яті Сковороди в місцях його перебування на Харківщині. Вона була організатором Сковородинівських конференцій, фольклорних експедицій у Харкові, Сковородинівці, Бабаях, Великому Бурлуці тощо, взяла на себе турботи з упорядкування меморіальної кімнати, а згодом і музею у селі Сковородинівка. Завдяки її зусиллям у Бабаївському лісі впорядкована сквородинська криниця, а також будинок у Бабаях, де певний час жив письменник і де написав збірку «Басни Харьковскія».

Особливо зріс інтерес як вітчизняних, так і закордонних учених до сквородинських студій від початку 1990-х років, за часів незалежності України, що пояснюється, очевидно, зростанням загального зацікавлення українською культурою, домінуючою точкою якої було, є й буде вчення Г. Сковороди. Пожвавлюється в цей час і робота харківської сквородинознавчої школи. Окрім загальноукраїнських передумов, пов'язаних зі зміною статусу української культури після здобуття незалежності, цьому сприяло відновлення у 1991 році діяльності Харківського історико-філологічного товариства.

Постать Юрія Шевельова є певним вектором між харківською та європейською сквородіаною, де одним із домінуючих аспектів вивчення є біблійна герменевтика. Його багатогранний світогляд сприяв розвитку його унікального іронічно-критичного таланту, втіленого у 872 наукових розвідках [див.: Юрій 1998] у галузі перш за все мовознавства, а також літературної критики й мистецтвознавства. Сам Ю. Шевельов ідентифікував себе як мовознавця, а літературознавчі розважання визначав як хобі, яке полонило його майже на все життя.

Інколи його праці були творені на зрізах мовознавства й літературознавства, як, наприклад, «Пролегомена до вивчення мови та стилю Г. Сковороди» [див.: Шевельов 1998], яку і сам автор, і наукові редактори видань його творів визначають як мовознавчу студію.

Проте Ю. Шевельов, на нашу думку, порушує в ній також деякі суто літературознавчі питання, як-от визначення жанру творів Сковороди, джерел символіки, алегоричного способу тлумачення Біблії як складника поетики творів письменника тощо. Отже, спробуймо окреслити бачення Шевельовим місця Біблії та біблійної герменевтики у формуванні індивідуального стилю Сковороди.

Аналізуючи творчість того чи іншого письменника, Ю. Шевельов перш за все намагався об'єктивно вивчати життя і творчість митця, відтворювати його інтелектуальний портрет.

Дошукуючись правдивості аналізу творчості, науковець шляхом залучення історичних фактів уцент розбиває міф про письменника, який полягає «у визначенні Сковороди як “народного філософа”» [Шевельов 1998, с. 399]. Він вступає в полеміку з першими авторами міфу про життя Г. Сковороди з бідаками й простаками та засудження ним багатих і освічених Гессом де Кальве [див.: Гесс де Кальве 1817], А. Хашдеу [див.: Хиждеу 1833], І. Снегірьовим [див.: Снегирёв 1823а; Снегирёв 1823б;] та І. Срезневським [див.: Срезневский 1833]. Ю. Шевельов наводить реєстр власників домівок, де гостював Г. Сковорода, і місце їхнього знаходження [див.: Шевельов 1998, с. 402]. Науковець дорікає і радянським авторам, які зумисне применшували зв'язки Сковороди з поміщиками, високими урядовцями, купцями.

Таким чином він доводить, що серед зазначених імен немає жодного селянина, в якого проживав би філософ. Якщо Г. Сковорода й зажив популярності серед простолюду, зазначає Ю. Шевельов, то лише з огляду на свою простоту в одязі, поміркованості у виборі меню, зневазі до грошей тощо, а зовсім не ідеями та стилем своїх творів.

Відомо, що ускладненість мови літературних творів Сковороди призвела до обмеження аудиторії реципієнтів. О. Мишанич, наприклад, зазначав, що «Г. Сковорода знав про існуючу в той час у філологічній науці теорію трьох стилів, яка виразно формувалася у шкільних поетиках і риториках. З певним застереженням її можна застосувати і до творів Сковороди. Письменник свідомо писав окремі свої твори народною мовою, говорив, що існує «простое нарѣчіе», «малороссійское нарѣчіе» та не ставив своїм завданням диференціювати ці наріччя» [Мишанич 1994, с. 29]. В основному він писав свої твори вченою книжною мовою. На відміну від своїх попередників І. Галятовського, А. Радивиловського та інших, які дбали про доступність власних творів широкому загалу, Г. Сковорода розраховував на високоосвіченого, високоінтелектуального, спеціально підготовленого споживача гуманітарної продукції,

що наближає його творчість до таких елітарних письменників, як, наприклад, Лазар Баранович.

Сковорода сам усвідомлював, що його твори важкі для сприйняття, їх не всі розуміють: «Брат мой, Іустін Звѣряка, бывый тогда Игуменом, не могл чувствовать Вкуса в Женѣ моей ЛОТОВОЙ» [Сковорода 2011, с. 779].

Ю. Шевельов наголошує на тому, що Г. Сковорода не був байдужий «до форми вислову своїх думок або ж не спроможний її контролювати. Якщо його захоплювали власні ідеї, то не менш і проблеми поетичного вираження цих ідей» [Шевельов 1998, с. 408]. На думку науковця, поет (а саме так радить називати Г. Сковороду Ю. Шевельов з огляду на те, що «його проза генетично ближча до проповіді – жанру, що межує з поезією, – ніж до філософського дослідження» [Шевельов 1998, с. 408]) навмисно ускладнює свої тексти, віддаючи данину бароковій традиції. Дослідник називає Г. Сковороду репрезентантом кульмінаційного високого бароко, а барокова література, як відомо, позначена символізмом, емблематикою, алегоризмом. Це пояснюється її посиленням інтересом до візуальної та внутрішньої, духовної наочності, яка полягає в матеріальному вираженні абстрактних понять. У художніх творах того часу предметно реалізувалися вторинні (переносні) значення, абстрактні уявлення та поняття.

Вказівку на ототожнення Сковородою всіх речей, а значить, і Біблії, з Богом також подибуємо в аналізі Ю. Шевельова прикінцевої частини діалогу «Алфавіт, или Букварь мира» [див.: Шевельов 1998, с. 393]. «У певному сенсі, – зазначає Шевельов, – всі писання Сковороди – це коментарі до текстів Святого Письма та Отців церкви» [Шевельов 1998, с. 367].

Згідно з олександрійською традицією, Сковорода переконував, що все твориво наповнене Божою присутністю, яка його освячує, пересотворює та обожнює. Метамова Сковороди, на думку Ю. Шевельова, покликана «відвернути читача від зовнішності всіх речей і цілого видимого світу з тим, щоб, переступивши межі довкілля, сприйманого чуттям, наблизитись

до суперобразу найвищої ідентичности всього, що відкриває шлях до Бога, який тепер постає не як образ і не як поняття, а швидше як прихований сенс усього живого» [Шевельов 1998, с. 394].

На думку Ю. Шевельова, Г. Сковорода «усвідомлює не-сумісність “реального” діалогу з темою коментування Біблії, як зібрання символічних та алегоричних образів» [Шевельов 1998, с. 392].

Порівнюючи тексти Сковороди зі стилістичними рисами творчості Ф. Прокоповича, Шевельов звертає увагу на заперечення останнім основного барокового принципу – принципу контрастності в прагненні досягти стилістичної однорідності мови.

Г. Сковорода дозволяє собі вільно переказувати уривки з Біблії або змішує біблійний текст із власним. «Мета таких маніпуляцій різна, – зазначає Ю. Шевельов. – Вони надають подвійного значення текстові, часто перетворюючи його на вираз притаманної Сковороді символічної манери думання» [Шевельов 1998, с. 377].

Ю. Шевельов порівнює сквородинську протипокладність матеріального й духовного із підсумковим викладом аналогічної філософії Гете, але підкреслює, що український філософ просунувся у цьому питанні далі, «бо, як на нього, дорога до Бога починається не з усвідомлення глибокої сутности речей, а з усунення речей <...> не в розумінні фізичного знищення, а в духовному, адже, на його думку, Бог відкривається тільки через таке духовне усунення і одночасне прийняття й навіть благословення зовнішности цього світу» [Шевельов 1998, с. 394].

Загалом, символіка Сковороди проектується на біблійний текст, як на смисловий орієнтир. В основу сквородинівського символу як художнього засобу зображення дійсності покладено принцип біблійної герменевтики, який він так само видозмінює.

Ю. Шевельов наголошує на вільному поводженні Сковороди із джерелами-запозиченнями: «Ми не можемо знехту-

вати той факт, що істотну частину своїх текстів Сковорода не скомпонував з нічого, а прямо запозичив з творів релігійного письменства. Однак при сьогоденньому стані досліджень Сковорода неможливо визначити, яка саме частина текстів, відомих під його ім'ям, справді належить йому і в якій пропорції... Часом Сковорода повністю зазначав джерело цитати, посилаючись на книгу, розділ і вірш; часом посилався тільки на книгу; часом цитата подавалася без будь-якого відсилання до джерела» [Шевельов 1998, с. 367–368].

Попри всю повагу до церковної літератури до авторитету Біблії, Сковорода не обтяжує себе завданням достотного використання чужих думок і текстових джерел. Вони акумулюються, інколи трансформуються і викладаються автором як власні спостереження. Такі літературні звички автора аж ніяк не можна розцінювати як девальвацію чужої ідеї у свідомості Сковорода, а лише як данину бароковій традиції, як певну літературну гру з текстом. Якщо погодитись із Е. Геллнером, то Сковорода бере, таким чином, участь у грі, яку люди не винаходили навмисне, у грі, котра як традиція чи як форма життя існувала впродовж тривалого часу. Такою грою дослідник називає мову, «за допомогою котрої ми звичайно спілкуємося» [Геллнер 1962, с. 43].

Як зазначає Ю. Шевельов, Г. Сковорода «вчить і навчає (поучает) шляхом стилістичних експериментів, що їх залюбки й так дбайливо снує (паучает)» [Шевельов 1998, с. 389]. Дослідник не помічає жодних суперечностей між думками письменника та його стилістичним експериментаторством.

Шевельов наголошує на визначенні Сковородою слова як інструмента ігрових текстів, не завжди обмежених літературними обрисами. Він, зокрема, підкреслює: «За сім років до смерті Сковорода зізнався, що для нього розвага була кінцевим складником життя і життєвого щастя, що життя містить елементи забави і що гра – джерело втіхи в житті» [Шевельов 1998, с. 389]. Свою думку літературознавець ілюструє притчею із діалогу Сковорода «Благодарный Еродій» про ченця,

який протягом тисячі років намагався зловити пташку, наперед знаючи, що не зловить її ніколи, але оживляв серце такою забавою. «Тут шістдесятип'ятирічний поет-пророк засвідчує те, – підсумовує Ю. Шевельов, – що він розмаїтими способами робив усе своє літературне життя: грався словами, експериментував у стилі. Такий був його різновид забави» [Шевельов 1998, с. 390].

Р. Харчук [див.: Харчук 1993], М. Павлишин [див.: Павлишин 1995], О. Волосова [див.: Волосова 1998] звернули увагу на наявність на рівні псевдонімів, заголовків, вишуканих структур статей і парадоксальності тверджень гри і в текстах самого Ю. Шевельова. Справедливо називаючи різні джерела словесної гри літературного критика, серед яких наукові розвідки «Дегуманізація мистецтва» Х. Ортеги-і-Гассета [див.: Ортега-і-Гассет 1991], «Homo Ludens» Й. Гейзінги [див.: Гейзінга 1994], роман «Гра в бісер» Г. Гессе [див.: Гессе 1978] та ін., дослідники не приділяють належної уваги ролі творчості Г. Сковороди як практичного для науковця зразка впровадження словесної гри в літературний текст. На нашу думку, це перспективне підґрунтя для докладного вивчення інтелектуальної гри Ю. Шевельова, для якого високий авторитет мала манера письма Г. Сковороди.

Високе поцінування слова приводить Сковороду, на думку науковця, до усвідомлення відсутності «розмежування між пророцтвом і поезією, оскільки в обох випадках мовні експерименти допомагають висловити остаточну істину, а павутиння слів стає адекватним засобом вираження багатства й складності Божих проявів у видимому світі» [Шевельов 1998, с. 389].

Таким чином, щоб розплутати «павутиння слів» письменника, Ю. Шевельов радить науковцям перш за все звільнитися від романтичних та народницьких ілюзій про Сковороду як про філософа, зорієнтованого на простолюду, а складність його мови розглядати як певну гру-засіб унаочнення власного світобачення.

Однак найвагоміше наукове слово в питаннях систематизації поглядів барокового митця, тлумачення ідей, образів, сюжетів його творів сказав засновник сквородинознавчої харківської наукової школи в межах Харківської філологічної школи доктор філологічних наук, професор кафедри української та світової літератури Харківського національного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди Леонід Ушкалов.

Леонід Ушкалов є автором численних історико-літературних та історико-філософських праць, присвячених життю і творчості Сковороди, які були надруковані українською, англійською, німецькою, польською та російською мовами.

Специфіка наукового аналізу української літератури професором Леонідом Ушкаловим полягала у вивченні української літератури як єдиного живого організму та строкатого інтертекстуального явища, в межах якого мистецькі коди одних епох пан професор, уважно вчитуючись в текст, дешифрував знанням естетики й поетики інших.

Проблематика й тривка фактологічна основа наукових розвідок Л. Ушкалова з оперттям на якісну філологічну школу спонукає до діалогу та безконечного літературознавчого дискурсу.

Вагомим внеском в українське сквородинознавство є одинадцять книжок автора, а саме: «Нариси з філософії Григорія Сковороди» (Харків: Основа, 1993. 152 с.), «Григорій Сковорода і антична культура» (Харків: Знання, 1997. 180 с.), «Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду» (Харків: Акта, 2001. 221 с.), «Два століття сквородіани: бібліографічний довідник» (Харків: Акта, 2002. 528 с.), «Григорій Сковорода: семінарій». (Харків: Майдан, 2004. 876 с.), «Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури» (Київ: Факт, 2007. 552 с.), «Григорій Сковорода» (Харків: Фоліо, 2009. 123 с.), «Сковорода, Шевченко, фемінізм...: статті 2010–2013 років» (Харків: Майдан, 2014. 312 с.), «Ловитва невольного птаха: життя Григорія Сковороди» (Київ: Дух і Літера, 2017. 368 с.), «Сковорода від А до Я» (Львів: Видавництво Старого Лева, 2019. 72 с.).

Уже перша монографія аспіранта Л. Ушкалова «Нариси з філософії Григорія Сковороди», написана у співавторстві з тодішнім студентом V курсу, а нині знаним професором О. Марченком, засвідчила входження в науковий світ серйозного, здатного до висувань глибоких аргументованих висновків, інтелектуаліста. Дослідження присвячувалося засновковим моментам ейдології Григорія Сковороди, різні моделі якої всотували в себе поступ європейської філософської традиції від античності до бароко.

У монографії «Григорій Сковорода і антична культура» автором здійснена екстраполяція позірної зрозумілості псалми Г. Сковороди «Всякому городу нрав и права» на всю культурну сферу. Літературний твір письменника розглядається науковцем як своєрідний «образ» безконечності духовної культури людства. Розгортання даного твору в хронотопі європейської духовної традиції змусило автора винести його аналіз за межі суто літературного ряду і довести, що «перебуваючи по той бік поетичної сфери, філософські універсалії є складниками певних ідеологічних побудов, по цей бік – вони часто переходять у власне інобуття, структуруючи поетичний текст» [Ушкалов, 2004, с. 4].

У розвідці «Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду» Л. Ушкалов розглядає методу Григорія Сковороди сходження до Бога «ліствицею» творива у контексті українського «богомислення» XVII–XVIII ст. як найвищий злет української духовної традиції доби пізнього бароко. Сходинки до цієї «ліствиці» необхідно було шукати в Біблії, яка мала в українській бароковій літературі своєрідну специфіку тлумачення. «Тлумачення художніх текстів було вільним, а тлумачення текстів Святого Письма вимагало порівняння наслідків тлумачення, що теоретично мало задовольняти потреби релігійних культів, хоча на практиці це було не завжди можливо» [Levchenko, 2020, р. 63].

Дослідник наголошує, що богомисленнєва синтеза філософії, теології та містики є прикметною ознакою творчості

останнього письменника епохи українського бароко – Григорія Сковороди.

На думку науковця, «богомислення» Сковороди структурується архетипними образами сновидінь, характерними для бароко, як однієї із форм таємничої подобизни життя, «трихотомією» Господнього страху, всезагальною «фігуратистською» ноематичною настановою в галузі біблійної герменевтики, ідеєю самопізнання в руслі Божого промислу, світом образів-ідей та риторичною «матерією», в основі якої виражальні засоби українського літературного бароко.

На неординарність побудови наукової монографії вказує наявність авторських образних поезій перед кожним розділом книжки.

І структура монографії, і її високий науковий стиль, і широка термінологічна база, якою оперує дослідник, і висновки, до яких апелює автор, свідчать про те, що Л. Ушкалов долучився до творення глибоко інтелектуальної елітарної науки в Україні.

У 2007 році в серії «Висока полиця» київським видавництвом «Факт» було видано книгу Л. Ушкалова «Сковорода та інші. Причинки до історії української літератури», до якої увійшли двадцять статей, есеїв та рецензій, присвяченим українській літературній традиції від давнини до сучасності. Книга свідчить про розширення літературознавчих горизонтів Л. Ушкалова, оскільки автор торкається проблеми творчості не лише представників української давньої літератури, в авангарді яких Григорій Сковорода, а й порушує питання, пов'язані з творчістю Тараса Шевченка, Івана Франка, Дмитра Чижевського, Юрія Шевельова, Оксани Забужко та інших.

Дуже важливу роботу для подальшого розвитку світової сквородіани виконав Л. Ушкалов, уклавши бібліографічний довідник двохсотлітнього сквородинознавства [Два століття, 2002], в якому брали участь науковці з України, Австрії, Італії, Канади, Молдови, Польщі, Росії, Румунії та США, та тематичний семінарий [Ушкалов, 2004] на більш, ніж три сотні тем, за

кожною з яких можна писати наукові розвідки про Сковороду різного формату від реферату до дисертації.

Бібліографічний довідник «Два століття сквородіани» зафіксував найповажніші видання творів Сковороди та численні праці про українського філософа в світовому літературознавстві упродовж XIX – XX століть. Книга структурована покажчиком авторів та предметним покажчиком, що набагато спрощує пошуки потрібного джерела. Укладач використав «літописну» манеру укладання бібліографічного довідника, чим обумовив прозорість її композиції та зручність у користуванні. Хронологічний принцип шиккування студій у довіднику якнайкраще ілюструє амплітуду коливань розвитку вкраїнської сквородіани. Є очевидним справжній «сковородинський бум» на початку XX ст., під добу «українського Ренесансу» та у кінці XX – на початку XXI століть, в часи незалежності України. Спостерігається також помітний спад у розвитку вкраїнського сквородинознавства в 1930 – 1950 роках, коли українська інтелектуальна еліта зазнала жорстокого нищення з боку більшовицького терору.

Загалом, вихід бібліографічного довідника сприяє поживленню та поглибленню сквородинознавчих студій.

Перспективи розвитку української сквородіани Л. Ушкалов окреслив у посібнику «Григорій Сковорода: семінарії». Автор подав бібліографічну інформацію щодо найрізноманітніших питань, пов'язаних із життям та творчістю Григорія Сковороди.

Серед тем, які потребують наукового вирішення літературознавець називає з'ясування теологічних поглядів Сковороди, сквородинську христологію, еклезіологію, біблійну герменевтику. Попри існуючі вже лінгвістичні розвідки Петра Бузука, Веслава Вітовського, Федота Жилка, Михайла Жовтобрюха, Миколи Наконечного, Олекси Синявського, Василя Чапленка, Юрія Шевельова пильної уваги, на думку Л. Ушкалова, потребує велике коло питань, пов'язане з мовою Сковороди.

Одним із магістральних напрямків академічної сквородіани науковець вважає з'ясування питомих джерел сквородинської поезії, філософії та богослов'я.

Вагомим є питання, за Л. Ушкаловим, впливу Сковороди на подальшу українську культуру та філософію, а також проблема його зв'язку з центрально – та західноєвропейською літературною і філософською традиціями XVII – XVIII століть.

Очікує свого вирішення і предметне вивчення сквородинських універсалій, таких як натура, родність, тип, архетип, антитип тощо.

Бібліографічно-методичне забезпечення перспективних студійних тем покликаний здійснити аналізований нами довідник-семінарий.

Щойно з-під пера науковця як українською, так і російською мовами вийшла монографія «Григорій Сковорода», яка є науково-популярним начерком життя та творчості українського філософа, розрахована уже не лише на фахово підготовлену аудиторію, а на широкий загал реципієнтів.

Крім того, чимало питань, пов'язаних з творчістю Сковороди проф. Ушкалов розглянув у інших своїх книжках: «Світ українського бароко: філологічні етюди» (Харків: Око, 1994. 112 с.), «3 історії української літератури XVII–XVIII століть» (Харків: Акта, 1999. 216 с.), «Есеї про українське бароко». (Київ: Факт; Наш час, 2006. 283 с.), «“На риштованнях історії української літератури”: дещо про рецепцію нашої класики» (Львів: Центр гуманітарних досліджень; Київ: Смолоскип, 2007. 56 с.).

«Світ українського бароко: філологічні етюди» присвячено ейдології та риториці української барокової літератури, зокрема, її засновковим універсаліям, як-от «наслідування природи», «образ», «текст», «концепт», «золота середина», «передання наук» тощо. Серед імен, пов'язаних з феноменом українського літературного бароко автор згадує і Григорія Сковороду.

Роздуми українських інтелектуалістів XVII – XVIII століть, серед яких поважне місце посідає Григорій Сковорода,

над сенсом власного життя та долею Вітчизни, їхні душевні порухи й естетичні уподобання склали «мисленевий» сюжет книги Л. Ушкалова «З історії української літератури XVII–XVIII століть».

Певним узагальненням раніше виданих праць Л. Ушкалова є його книга «Есеї про українське бароко». Роздумуючи про українське бароко, про його єство, місце та роль в історії нашої літератури від давнини до сьогодні автор спирається і на вчення Григорія Сковороди.

За книгу «Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду» проф. Ушкалов став першим лауреатом харківської муніципальної премії ім. Г. Сковороди (2002), бібліографічний довідник «Два століття сквородіяни» посів перше місце на Львівському міжнародному форумі видавців 2002 року в номінації «Словники та довідники» й отримав спеціальну відзнаку Української бібліотечної асоціації, а 2007 року проф. Ушкалов став лауреатом Міжнародної літературно-мистецької премії ім. Григорія Сковороди.

Проф. Леонід Ушкалов чимало робить і в справі популяризації творчості Сковороди. Зокрема, він був упорядником, редактором, автором передмови та приміток до антології «Барокова поезія Слобожанщини» (Харків: Акта, 2002. 521 с.), де опубліковано весь корпус поезій Сковороди, автором книжкових проєктів «Григорій Сковорода. Сад божественних пісень» (Підготовка тексту, передмова та коментарі Леоніда Ушкалова. Харків: Майдан, 2002. 127 с.), «Григорій Сковорода. Вибрані твори в українських перекладах» (Упорядкування текстів, передмова та примітки Л. Ушкалова. Харків: Ранок, 2003. 144 с.), «Дмитро Чижевський. Філософія Г. С. Сковороди» (Підготовка тексту й передне слово проф. Леоніда Ушкалова. Харків: Прапор, 2004. 272 с.), «Григорій Сковорода» (Харків: Фоліо, 2009. – 123 с. – сер. «Знамениті українці»), «Григорій Сковорода. Буквар миру: книга для сімейного читання» (Харків: Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Читання», 2015. 320 с.) та інших. А ще проф. Ушкалов є науковим консультантом Національного

літературно-меморіального музею Сковороди в Сковородинівці, виступає з доповідями про творчість Сковороди на багатьох престижних наукових імпрезах (скажімо, на Третньому конгресі Міжнародної асоціації українців 1996 року він керував роботою Сковородинської секції, а на міжнародних конгресах Американської Ради Наукових товариств 2005 та 2007 років виголошував доповіді «Про стан та перспективи студій над Сковородою» й «Текстологічні питання, пов'язані з підготовкою нового академічного видання творів Сковороди»).

Вершиною харківської сквородіани стала робота проф. Леоніда Ушкалова над підготовкою повного академічного видання творів Сковороди, в якій взяли участь декілька установ, зокрема Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка Національної академії наук України, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди Національної академії наук України, Харківський національний педагогічний університет ім. Г. С. Сковороди, Національний літературно-меморіальний музей Г. Сковороди в Сковородинівці та Університет Альберти (Канада). До речі, професори Університету Альберти Наталія Пилип'юк та Олег Ільницький підготували до цього видання фундаментальну електронну конкордацію.

У 2010 році повна академічна збірка творів Григорія Сковороди була надрукована в харківському видавництві «Майдан». Вона відразу стала лауреатом XVI форуму видавців у Львові, а у Всеукраїнському рейтингу «Книжка року» здобула перше місце в номінації «Хрестоматія» й виграла гран-прі, у 2011 році вийшла другим накладом, її автору Президією НАН України була вручена премія ім. І. Я. Франка.

Книгу Леоніда Ушкалова «Сковорода, Шевченко, фемінізм...: статті 2010–2013 років» (2014) структурували півтора десятки написаних упродовж 2010–2013 років статей, у яких розглядається низка історико-літературних, філософських, богословських та культурологічних питань, пов'язаних передовсім із творчістю Григорія Сковороди (1722–1794) й Тараса

Шевченка (1814–1861). Крім того, автор аналізує проблематику українського фемінізму XIX століття, розглядає окремі явища української літератури часів реформації, бароко й 1920-х років.

У книзі «Ловитва невловного птаха: життя Григорія Сковороди» (2017) Леонід Ушкалов подає біографію українського письменника, філософа, богослова Григорія Сковороди. Утім, це дослідження стало не лише життєписом видатної людини на основі багатого джерельного матеріалу, а ще й відтворенням яскравого образу України XVIII століття. Життя Сковороди змальовано в одинадцяти розділах книги й обрамлено двома окремими сюжетами – *Prelude* та *Finale*, що покликані надати біографії Сковороди якомога більшої глибини, а також показати його першорядну роль в українській духовній традиції.

Завершує сквородіану Л. Ушкалова книга «Сковорода від А до Я», яка, на жаль, не встигла вийти за життя видатного літературознавця і була надрукована «Видавництвом Старого Лева» уже в 2019 році. Завдяки старанням автора ця книга зробила приступними до сприйняття й розуміння складних алегоричних та символічних інтегралів творчості українського барокового митця не лише дорослими, а й дітьми. Взірцеві гасла творчості Г. Сковороди, розтлумачені Л. Ушкаловим мали на меті створити у дитячій та дорослій уяві одну-єдину цілісну картину життя, сповнену світла, радості, любові, віри й надії та відкритості до світу.

З огляду на те, що роль Харківської сквородинознавчої школи у світовій сквородіані досить вагома, а кількість її членів настільки широка, що передбачає розвідку набагато більшого формату, ми зупинилися лише на окремих розвідках професора Леоніда Ушкалова, застосувавши «літописний принцип» висвітлення наукового матеріалу. Ба, навіть оглядовий ракурс нашого дослідження засвідчує присутній та величезний внесок харківського вченого Леоніда Ушкалова у справу вивчення життя і творчості Григорія Сковороди.

Отже, Л. Ушкалов окреслив тематику студій і зробив вагомий внесок у дослідження таких комплексних проблем

творчості Г. Сковороди, як джерельне підґрунтя його писань; жанрове розмаїття й особливості версифікації його поезій; жанр байки, як «самостійний літературний жанр філософського гатунку» [Сковорода 2011, с. 18]; притча як «своєрідне поєднання байки та філософського діалогу» [Сковорода 2011, с. 19]; яскрава міфологічна й біблійна образність та оригінальна будова трактатів; розгортання в пишних барокових формах, образах «з Біблії, грецької міфології, емблематики тощо» [Сковорода 2011, с. 21] та в річищі християнського неоплатонізму філософсько-богословських думок в «сократівських» діалогах богослова; антропологічна парадигма онтології, естетики, гносеології в межах ідеї «двох природ» [Сковорода 2011, с. 27]; розгортання ідеї «пізнай себе» в перспективі «сродності» в площині узгодження людської волі із Божим промислом; сквородинська філософія серця; радикалізм рис орігенівського апокатастазису в євдемонізмі світобачення філософа; сквородинівській «парадокс нерівної рівності» [Сковорода 2011, с. 28]; ідея «обоження» людини; сквородинівській «метафізичний Ерос (Amor divinus)» [Сковорода 2011, с. 32] у формі «любові до Біблії» [Сковорода 2011, с. 28], сквородинська біблійна ноематика та гевристика як усеосяжна алегореза тексту Святого Письма; структура сквородинського символічного світу; творчість Сковороди в контексті української барокової традиції; вплив творів Сковороди на нову, новітню й сучасну українську літературу і величезна кількість інших питань, кожне з яких має перспективу розгортання в окремий глибинний сквородинознавчий дискурс.

Варто окремо зазначити, що з огляду на особливе місце Біблії у творчості Григорія Сковороди, науковці, які її вивчають, змушені більшою чи меншою мірою торкатися питань біблійної герменевтики.

Висновки

Найбільшого поширення в літературі українського бароко, так само, як і в усій Європі від часу Тридентського собору, набула чотирисенсова біблійна герменевтика. Вона полягає у розрізненні буквального, відкритого, зрозумілого сенсу Святого Письма, й “темного”, закритого, таємного, який, у свою чергу, розподіляється на алегоричний, моральний і аналогічний. В українській бароковій учительній прозі втілюються всі чотири сенси, але згідно з різними схемами.

Характеризуючи її роль в українській бароковій літературі, Л. Ушкалов свого часу писав: «Якщо спробувати упорядкувати їх за допомогою аристотелівсько-гораціанської “тріади”: недостатність (defectus) – міра (modus) – надмір (excessus), – то осердям (modus) української барокової біблійної герменевтики виявиться “чотирисенсова” метода інтерпретації тексту Святого Письма, оточена, з одного боку, “літеральним” тлумаченням Біблії (defectus), з іншого – її всезагальною алегорезою (excessus)» [Ушкалов 1994б, с. 29–30].

Згідно з чотирисенсовою метою тлумачення Біблії, українські богослови Іоаникій Галятовський, Антоній Радивилівський, Дмитро Туптало, Лазар Баранович, Стефан Яворський та ін. відправною екзегетичною точкою вважали буквальний сенс, темні й незрозумілі місця в Біблії тлумачили алегорично (часто з алегоричним сенсом ототожнювали типологічний сенс), настанови до життя в Христі та з Христом відчитували в моральному сенсі, на питання, що чекає вірян в потойбічному житті, відповідали шляхом аналогічного сенсу її прочитання.

Найпоширенішою в українській прозі XVII–XVIII століть була система алегоричного тлумачення Біблії, заснована на “префігурації”, іносказаннях, емблемах, символах. Застосовуючи алегорезу тексту Біблії, письменники нерідко відступали від канону та спиралися на апокрифи, на мудрість елінів, на вчення гностиків, що призводило до формування нового змісту деяких біблійних образів, символів, знаків.

Всезагальну алегорезу Святого Письма, як альтернативу чотирисенсовій герменевтиці, обстоював Григорій Сковорода. На його думку, Біблія спроектована на езотеричну людину з метою її удосконалення, тож із “плотяними” мірками до неї підходити не варто. На основі знакової системи Біблії Сковорода створює власний кодований текст, у якому має місце вільне поводження автора з біблійними постулатами.

Біблійна герменевтика Григорія Сковороди – надто складне й надто широке явище української барокової літератури, аби його можна було проаналізувати в межах однієї студії навіть такого великого формату, як монографія. Спробую лише попередньо звести її до певної системи, залишивши широке поле діяльності для інших дослідників.

Отож біблійна герменевтика Г. Сковороди має такі риси:

- 1) на відміну від більшості українських письменників барокового періоду Григорій Сковорода розцінює віру в Бога і в Слово Боже не як підставу для утвердження буквального сенсу Біблії, а як джерело “фігуратизму”;

2) на переконання Сковороди, в Біблії немає жодного іншого значення, окрім знакового;

3) містичному тлумаченню необхідно піддавати навіть факт народження і воскресіння Христа, що для інших екзегетів виступає лише як подія історична;

4) у рамцях традиційної української барокової моделі префігурації:

а) письменник шукає в Старому Завіті прообраз або тип, особу або річ, чи подію, що вказують на Новий Завіт;

б) за Сковородою, антитип – це особа, на якій виповнюється Старозавітний прообраз;

в) прототип і архетип – це предковічна Божа думка, що пов'язує тип і антитип;

5) Сковорода використовує трирівневу структуру біблійних образів: «простий», «образуючий», «образуємий»;

6) екзегет розглядає такі біблійні образи, як Адам і Христос, Мойсей і Христос, Ісак і Христос, як тожсамі з огляду на їхню внутрішню спорідненість;

7) спираючись на власні переконання, що істина існувала ще до часу її вербального вираження у Біблії, Сковорода уподібнює античні та християнські образи, зокрема, Епікура і Христа;

8) письменник рясно використовує емблематичні образи;

9) екзегетичну систему Сковорода вибудовує на речових і словесних гомологізмах;

10) богослов ігнорує контекст, вихоплюючи з біблійного тексту фразу або слово, будує на ньому систему алегоричного тлумачення Біблії і, разом з тим, закликає до узгодження різних біблійних віршів;

11) Сковорода послуговується граматичним принципом герменевтики, зокрема, звертаючи увагу на неузгодженість між підметом і присудком на початку Біблії;

12) Сковорода такі поняття як «тип», «антитип», «архетип», «прообраз» розцінює як синонімічний ряд значень. Як один зі зразків, на якому виповнюється схема руйнації традиційної

префігурації, філософ використовує образ Христа. Христос виступає типом, бо він із Отцем і Духом Святим є причиною всього, антитипом, бо на ньому виповнюється старозаповітний образ жертвовного агня, архетипом, бо через нього прийшла у світ благодать, щоб кожний, хто вірить йому і в нього не загинув, а мав вічне життя.

Отже, Григорій Сковорода був прихильником суцільної алегорези Біблії, наявність якої відчитується в наведених і проаналізованих розлогіх цитатах із творів екзегета. Намагаючись дошукатися істини у Святому Письмі, Сковорода пробує накладати на біблійні алегорії свої власні алегоричні конструкції, створюючи мовно-кодову систему, де витворений богословом текст-код і є власне текстом, тим самим не спрощуючи, а навпаки ускладнюючи розуміння Біблії.

Список використаної літератури

Абрамович 2011a – Абрамович С. Біблія та формування сакрального простору європейської митецької культури : монографія. Київ : Видавничий дім Дмитра Бураго, 2011. 150 с.

Абрамович 2011б – Абрамович С. Біблія як інтертекст світової літератури : монографія. Кам'янець-Подільський : Аксіома, 2011. 297 с.

Аверинцев 1996 – Аверинцев С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. Москва : Школа «Языки русской культуры», 1996. 448 с.

Аверинцев 2005 – Аверинцев С. Бахтин, смех, христианская культура. Связь времен : собрание сочинений / под ред. Н. П. Аверинцевой и К. Б. Сигова. Київ : Дух і літера, 2005. С. 343–359.

Августин 1835 – Августин Блаженный, еп. Христианская наука или основания священной герменевтики церковного красноречия. Киев: тип. Киево-Печерской Лавры, 1835. 371 с.

Августин 1996 – Августин Святый. Сповідь; [Пер. з латини]. Київ : Основи, 1996. – 319 с.

Августин 1996 – Августин Блаженный. Энхиридион Лаврентию или о вере, надежде и любви. *Августин Блаженный. Энхиридион или о вере,*

надежде и любви. Киев : «УЦИММ – ПРЕСС – ИСА», 1996. С. 290–346.

Августин 2000 – Августин Блаженный. О граде божием. Минск : Харвест; Москва: АСТ, 2000. 1296 с.

Августин 2006 – Августин Аврелий. Христианская наука, или Основания Священной Герменевтики и церковного красноречия. Санкт-Петербург : Библиополис, 2006. 511 с.

Автухович 1981 – Автухович Т. Литературное творчество Феофана Прокоповича : автореф. дис. канд. филол. н. Ленинград. 1981. 27 с.

Алфавит 1713 – Алфавит духовный. Київ : Друкарня Києво-Печерської лаври, 1713, 3 + 197 арк.

Альберт 2003 – Альберт Х. Трактат о критическом разуме. Москва : «Эдиториал УРСС», 2003. 264 с.

Антофійчук 2001 – Антофійчук В. І. Своєрідність трансформації євангельського сюжетно-образного матеріалу в українській літературі ХХ ст. : дис. доктора філол. наук. : спец. 10.01.01 – Українська література. Київ, 2001. 385 с.

Ауэрбах 1976 – Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. Москва: Прогрес, 1976. 556 с.

Бабий 1984 – Бабий А. Кнчепцииле филозофиче ши сочиал-политиче але луй А. Хыждеу. *Студии ши материале деспре Александру ши Болеслав Хыждеу*. Кишинэу, 1984. С. 8–30.

Багaley 1894 – Багaley Д. Издания сочинений Г. С. Сковороды и исследования о нем (Историко-критический очерк). Сочинения Григория Саввича Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеem. Юбилейное издание (1794–1894 г.) [Сборник Харьковского историко-филологического общества. Т. 7.]. Харьков, 1894. С. I–LXIII. С. XVII.

Багалій 1926 – Багалій Д. Український мандрований філософ Гр. Сав. Сковорода. Харків: ДВУ, 1926. 397 с.

Багалій 1927 – Багалій Д. Автобіографія (50 літ на сторожі української науки та культури). Київ: Українська Академія наук, 1927. 164 с.

Багалій 1992 – Багалій Д. Український мандрований філософ Григорій Сковорода. Передмова П. Майданченко. 2-е вид., випр. Київ : Кобза : Орій, 1992. 472 с

Байбурин 1989 – Байбурин А. А. Потебня: Философия языка и мифа. *Потебня А. Слово и миф*. Москва : Правда, 1989. С. 3–10.

Барабаш 1989 – Барабаш Ю. «Знаю человека». Григорий Сковорода: Поэзия. Философия. Жизнь. Москва : Художественная литература, 1989. 335 с.

Барокова 2002 – Барокова поезія Слобожанщини : антологія / упоряд., передм. Л. Ушкалова. Харків : Акта, 2002. С. 17–47.

Барт 1975 – Барт Р. Основы семиологии. *Структурализм: «за» и «против»*: Сб. ст. / Под ред. Е. Я. Басиной, М. Я. Поляковой. Москва : Прогресс, 1975. С. 114–164 .

Барт 2008 – Барт Р. Нулевая степень письма / Пер с франц. Москва : Академический проект, 2008. 431 с.

Барт 1996 – Барт Р. Від твору до тексту. *Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* / За ред. М. Зубрицької. Львів: Літопис, 1996. С. 380–384.

Барт 1989 – Барт Р. Смерть автора; [пер. с фр. Г. К. Косикова]. *Барт Р. Избранные работы : Семиотика : Поэтика*. Москва : Прогресс, 1989. С. 384–391.

Бахтин 1990 – Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. Москва : Художественная литература, 1990. 543 с.

Бахтин 1994 – Бахтин М. Проблемы творчества Достоевского. Киев : Next, 1994. 511 с.

Бахтин 2001 – Бахтин М. Pro et Contra : личность и творчество. *М.М. Бахтин в оценке русской и мировой гуманитарной мысли: Антология*. Санкт-Петербург : Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. Т. 1 / сост., вступ. ст. и коммент. К. Г. Исупов ; отв. ред. Д. К. Бурлака; хронограф В. И. Лаптун. Санкт-Петербург : Издательство Русского Христианского гуманитарного института, 2001. 551 с.

Библейская 1980 – Библейская энциклопедия. Москва: Терра, 1980. 902 с. Біблія 1581 – Біблія, сирѣч книги Ветхаго и Новаго Завѣта, по языку словенску. Острог, 1581. 8 нenum. + 276+180+30+56+78 арк.

Біблія 2005 – Біблія або книги Святого Письма Старого й Нового Завіту, із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена. Пер. Івана Огієнка. Українське Біблійне товариство, 2005. 1151 с.

Біблія 2011 – Біблія. Книги Святого Письма Старого та Нового Завіту. Пер. ієромонаха Рафаїла (Романа Турконяка). 4-ий повний переклад з давньогрецької мови. Київ: Українське Біблійне товариство, 2011. 1214 с.

Білецький 1966 – Білецький О. Античні літератури : *Збір. праць* : у 5 т. Т. 5 Київ : Наукова думка, 1966. 655 с.

Білецький 1924 – Білецький Л. Перспективи літературно-наукової критики. Прага; Берлін: Нова Україна, 1924. 80 с.

Богачов А. 2021 – Богачов А. Онтологія розуміння (філософська герменевтика). Київ, 2021. 320 с.

Бласс 1891 Богачов А. Бласс Ф. Герменевтика и критика. Одеса: Издательство «Типография Штаба Одесского Военного Округа», 1891. 194 с.

Бломберг 2005 – Бломберг К. Интерпретация притчей / Пер. с англ. Москва: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2005. 380 с.

Бордукова 1999 – Бордукова Н. Творчість Григорія Сковороди в рецепції Дмитра Багалія. *Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія*. Харків, 1999. Т. 8. С. 65–74.

Бордукова 2001 – Бордукова Н. Літературна творчість Григорія Сковороди в українській та світовій гуманістиці ХХ століття : автореф. дис. канд. філол. н. Харків, 2001. 20 с.

Бурова О. Общение с вещью: пространство игры / Под ред. Д. И. Руденко. *Философия языка: в границах и вне границ*. Харьков : Око, 1999. С. 181–196.

Буслаев Ф. О литературе: Исследования. Статьи. / Сост., вступ. статья, примеч. Э. Афанасьева. Москва: Худож. лит., 1990. 512 с.

Вакуленко 2002 – Вакуленко С., Ушкалов Л. Александру Хашдеу та його розвідки про Григорія Сковороду. *Збірник Харківського історико-філологічного товариства : Нова серія*. Харків. 2002. Т. 9. С. 233–254.

Василенко 2014 – Василенко И. Политическая философия : учебник для вузов. 3-е изд., перераб. и доп. Москва : Издательство «Юрайт», 2014. 424 с.

Возняк 1994 – Возняк М. Історія української літератури : У 2-х кн. Львів: Світ, 1994. Кн. 1.

Волосова 1998 – Волосова О. Критика як гра : до питання про стиль Ю. Шевельова (Юрія Шереха). *Збірник Харківського історико-філологічного товариства: Нова серія*. 1998. Т. 7. С. 75–94.

Воспоминания 1872 – Воспоминания Федора Петровича Лубяновского. *Русский архив*. 1872. № 1. Стб. 98–185.

Габермас 2011 – Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Пер. з нім. В. Купліна. Київ : Дух і Літера, 2011. 280 с.

Гадамер 1988 – Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики : Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. Москва: Прогресс, 1988. 704 с.

Гадамер 1991а – Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. Москва : Искусство, 1991. 368 с.

Гадамер 1991б – Гадамер Х.-Г. О круге понимания / Пер. с нем. А. В. Михайлова. *Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного*. Москва : Искусство, 1991. С. 72–82.

Гадамер 1991в – Гадамер Х.-Г. Риторика и герменевтика. *Актуальность прекрасного*. Москва : Искусство, 1991. С. 188–206.

Гадамер 1999а – Гадамер Х.-Г. Деконструкция и герменевтика. *Герменевтика и деконструкция*. Санкт-Петербург : Б.С.К., 1999. С. 243–254.

Гадамер 1999б – Гадамер Х.-Г. Текст и интерпретация / Пер. с нем. Е. М. Ананьевой. *Герменевтика и деконструкция*. Санкт-Петербург : Б.С.К., 1999. С. 202–242.

Гадамер 2001 – Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика : Вибрані твори / Пер. з нім. Київ : Юніверс, 2001. 288 с.

Гадамер 1988 – Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики : Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. Москва: Прогресс, 1988. 704 с.

Гадамер 2000 – Гадамер Г.-Г. Истина і метод: в 2-х т. – Том 1 : Герменевтика : Основи філософської герменевтики. Київ : Юніверс, 2000. 464 с.

Гадамер 2000 – Гадамер Г.-Г. Истина і метод: в 2-х т. Том 2: Герменевтика : доповнення. Київ : Юніверс, 2000. 478 с

Гайдеггер 1996 – Гайдеггер М. Навіщо поет. Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 182–197.

Галятівський 1660 – Галятівський Іоаникій. Ключ разумѣнія. Київ : Києво-Печерська Лавра, 1660. 1+252+1 арк.

Галятівський 1669 – Галятівський Іоаникій. Месіа правдивый. Київ : Друк. Києво-Печерської Лаври, 1669. XII+429+5 арк.

Герменевтика 1993 – Герменевтика. *Большой путеводитель по Библии*. Москва: Республика, 1993. С. 103–105.

Гесс де Кальве 1817 – Гесс де Кальве. Г. Сковорода, український філософ. *Український вестник*. 1817. Ч. 6. С. 106–131.

Гессе 1978 – Гессе Г. Гра в бісер / Пер з нім. Є. Поповича. Київ : Дніпро, 1978. 484 с.

Гейзінга 1994 – Гейзінга Й. Homo Ludens / Пер. з англ. О. Мокровольського. Київ : Основи, 1994. 250 с.

Геллнер 1962 – Геллнер Э. Слова и вещи. Москва : Изд-во иностр. литературы, 1962. 343 с.

Головащенко 2001 – Головащенко С. Біблієзнавство. Вступний курс : Навчальний посібник. Київ : Либідь, 2001. 496 с.

Головащенко 2002 – Головащенко С. Святе Письмо в Україні (поширення та інтерпретація): києво-могилянська традиція в європейському Контексті. *Релігійно-філософська думка в Києво-Могилянській Академії : європейський контекст*. Київ : «КМ Академія», 2002. С. 213–250.

Головащенко 2005 – Головащенко С. Києво-могилянська та київська духовно-академічна традиції прочитання й інтерпретації Святого Письма в європейському контексті. *Україна XVII століття: суспільство, філософія, культура: Зб. наук. пр. на пошану пам'яті проф. Валерії Михайлівни Нічик* / Ред.-упоряд.: Л. Довга, Н. Яковенко. Київ : Критика, 2005. С. 189–196.

Головащенко 2008а – Головащенко С. З історії біблійної текстуральної критики в Київській Духовній Академії: Я. О. Олесницький. *Магістеріум*. Київ : «КМ Академія», 2008. С. 65–70.

Головащенко 2008б – Головащенко С. Філософські та богословські засади західноєвропейської біблеїстики: досвід критики та рецепції в КДА (друга половина XIX – початок XX ст.). *Історико-філософські студії*. Київ : «КМ Академія», 2008. С. 188–213.

Головащенко 2012 – Головащенко С. Дослідження та викладання Біблії в Київській духовній академії XIX – початку XX ст. :

Монографія. Київ : Видавничий відділ Української Православної Церкви, 2012. 356 с.

Головащенко 2016 – Головащенко С. Київська традиція дослідження Святого Письма: європейський контекст і національні архетипи релігійно-культурного самоусвідомлення. *Dziedzictwo Świętego Włodzimierza. Zbiór Studiów pod redakcją Tadeusza Stegnera*. Gdańsk : Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, 2016. S. 75–85.

Головащенко С. Історико-біблієзнавчі нариси професора Київської духовної академії Стефана Сольського: вітчизняний та європейський контексти. *Філософська і богословська спадщина Київської духовної академії (1819–1924): досвід археографічних та бібліографічних студій* : зб. наук. пр. / упоряд. і наук. ред. М. Л. Ткачук. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2019. С. 60–86.

Горський 1992 – Горський В. Спадщина Г. С. Сковороди в історико-філософських дослідженнях. *Сковорода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали* : збірник наукових праць / Інститут філософії АН України ; Упоряд. В. М. Нічик, Я. М. Стратій. Київ : Наукова думка, 1992. С. 163–175.

Горський 1996 – Горський В. Історія української філософії : курс лекцій. Київ : Наукова думка, 1996. 286 с.

Григорьева 1989 – Григорьева Н. Жанровый синтез на рубеже эпохи : «Исповедь» Августина // *Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы* / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. Москва : Наука, 1989. С. 229–276.

Гронден 2001 – Гронден Ж. Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера. *Исследования по феноменологии и философской герменевтике*. Минск: ЕГУ, 2001. С. 45–54.

Данієлу 1998 – Данієлу Ж. Еллінізм, юдаїзм, християнство. *Дух і Літера*, 1998. № 3–4. С. 347–360.

Два століття сковородіани: бібліографічний довідник / Укладачі: Леонід Ушкалов, Сергій Вакуленко, Алла Євтушенко; загальний нагляд та наукова редакція Леоніда Ушкалова. Харків: Акта, 2002. 528 с. [Two centuries of Skovorodiana: A Bibliographical Guide / Compiled by Leonid Ushkalov, Serhii Vakulenko, Alla Ievtushenko; supervised and edited by Leonid Ushkalov. Kharkiv: Acta, 2002. 528 p.].

Двойченко-Маркова 1978 – Двойченко-Маркова Е. Александр Хашдеу и русская литература. *Очерки молдавско-русско-украинских литературных связей (с древнейших времен до середины XIX века)*. Кишинев : Штиинца, 1978. С. 116–128.

Дігтяр 1966 – Дігтяр С. Хиждеу – дослідник і популяризатор життя і творчості Г. С. Сковороди. *Восточнославянско-восточно-романские языковые, литературные и фольклорные связи: Тезисы докладов и сообщений межвузовской научной конференции 11–16 октября 1966 года*. Черновцы, 1966. С. 98–99.

Дильтей 1996 – Дильтей В. Виникнення герменевтики. *Філософська і соціологічна думка*. 1996. № 3–4. С. 167–196.

Дильтей 2001 – Дильтей В. Герменевтика и теория литературы. *Дильтей В. Собрание сочинений: В 6 т. Т. 4.* / Под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова / Пер. с нем. / под ред. В. В. Бибикина и Н. С. Плотникова. Научное издание. Москва : Дом интеллектуальной книги, 2001. 531 с.

Дзюба 2006 – Дзюба І. Олександр Білецький і проблема літературознавчого синтезу. *Дзюба І. З криниці літ: У 3 т. Київ : Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2006. Т. 2. С. 516–524.*

Дложевський 1923 – Дложевський С. Плутарх у листуванні Сковороди (до проблеми літературних джерел Сковороди). *Памяти Г. С. Сковороди (1722–1922)* : 36. ст. Одеса, 1923. С. 85–97.

Еко 1998а – Еко У. Маятник Фуко. Львів: Літопис, 1998. 752 с.

Еко 1998б – Еко У. Надінтерпретація текстів. *Інтерпретація і надінтерпретація*. Львів : Літопис, 1998. С. 650–664.

Еліаде 2001 – Еліаде М. Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання / Пер. Г. Кьорян, В. Сахна. Київ : Основи, 2001. 592 с.

Еліаде 2016 – Еліаде М. Трактат з історії релігій. Київ: Дух і Літера, 2016. 520 с.

Ефименко 1905 – Ефименко А. Личность Сковороды как мыслителя. *Южная Русь (Очерки, исследования, заметки)*. Санкт-Петербург, 1905. Т. 5. С. 255–276.

Єрмак О., Снігуренко В. Вклад архієпископа Феофана Прокоповича у розвиток вітчизняної освіти. *Християнство і культура: історія, традиції, сучасність*. Полтава, 1998. С. 51–55.

Іваньо 1977 – Іваньо І. Молдавско-руско-украинские философские связи в первой половине XIX в. *Очерки по истории молдавско-рускоукраинских философских связей XVII–XX вв.* Кишинев : Штиинца, 1977. С. 58–72.

Іваньо 1987 – Іваньо І. Про українське літературне барокко. *Українське літературне барокко* / За ред. О. В. Мишанича. Київ, 1987. С. 3–19.

Изборник 2009 – Изборник 1076 года : 2-е изд. перераб и доп. / Под ред. С. И. Коткова. Москва : Рукописные памятники Древней Руси, 2009. Т. I. 744 с.

Ізер 1996 – Ізер В. Процес читання: феноменологічне наближення. Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 26–277.

Ізер В. Герменевтика и переводимость: Курс лекцій. [Пер. с англ. Д. А. Иванова]. Ч. 1 *Академические тетради*. Выпуск 6. Москва: Независимая академия эстетики и свободных искусств, 1999. С. 59–96.

Ізер В. Герменевтика и переводимость: Курс лекцій. [Пер. с англ. Д. А. Иванова]. Ч. 2. *Академические тетради*. Выпуск 7: Теория театра. Москва: Независимая академия эстетики и свободных искусств, 2001. С. 96–120.

16. Ізер В. Рецептивная эстетика. Проблема переводимости: герменевтика и современное гуманитарное знание. *Академические тетради*. 1999. Выпуск 6. С. 59–96.

Иловайский 1996 – Иловайский Д. Собиратели Руси. *Московско-литовский период, или Собиратели Руси*. Москва : Чарли, 1996. С. 160–171.

Іова 1982 – Іова І. А. Хашдеу и Г. Сковорода. *Вопросы литературы*. 1982. № 4. С. 273–274.

Ісиченко 2017 – Ісиченко Ігор, арх. Війна барокових метафор. «Камінь» Петра Могили проти «підзорної труби» Касіяна Саковича. Харків : Акта, 2017. 348 с.

Ісиченко 2020 – Ісиченко Ігор, арх. Топос полум'я в поетичному коді «Саду бажественных пїсней» Григорія Сковороди. *Літературознавчий дискурс від бароко до постмодерну: Колективна монографія* / Упорядник, науковий редактор Н. Левченко. Київ–Львів–Харків: Майдан, 2020. С. 321–328.

Исправление 1860 – Исправление текста славянской Библии перед изданием 1751 г. *Православное обозрение*. 1860. Т. I. С. 478–494.

Історія 2013 – Історія української літератури : у 12 т. / редкол. : Віталій Дончик (голова) [та ін.] ; Нац. акад. наук України, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Київ : Наукова думка, 2013. Т. 1 : Давня література (X – перша половина XVI ст.) / наук. ред. : Юрій Пелешенко, Микола Сулима ; передм. Миколи Жулинського. 2013. 838 с.

Історія 2014 – Історія української літератури : у 12 т. / Редкол. : Віталій Дончик (голова) [та ін.] / Загальна редакція видання Віталія Дончика; Нац. акад. наук України, Ін-т літ. ім. Т. Г. Шевченка НАН України. Київ : Наукова думка, 2014. Т. 2 : Давня література (друга половина XVI – XVIII ст.) / Наук. ред. : Віра Сулима, Микола Сулима. 839 с.

Інгарден 2001 – Інгарден Р. Про пізнання літературного твору. *Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* / За ред. М. Зубрицької, 2-е вид., доповнене. Львів : Літопис, 2001. С. 176–209.

Житецкий 1892 – Житецкий П. Странствующие школьники в старинной Малороссии. *Киевская старина*. 1892. № 2. С. 189–205.

Зеленогорский 1894 – Зеленогорский Ф. Философия Григория Саввича Сковороды, украинского философа XVIII столетия. *Вопросы философии и психологии*. 1894. Кн. 23 (3). С. 197–235.

Караулов Ю. Русский язык и языковая личность. Москва : Наука, 1987. 263 с.

Квіт 1998 – Квіт С. Григорій Сковорода і антична культура. *Шлях перемоги*. 1998. 1 квітня. Ч. 14 (2292). С. 7.

Квіт 2003 – Квіт С. Основи герменевтики : Навч. посібник для вузів. Київ : ВД «Києво-Могилянська академія», 2003. 192 с.

Квіт 2011 – Квіт С. Герменевтика стилю. Київ : Видавничий дім «Києво-Могилянська академія», 2011. 143 с.

Ковалів 2008 – Ковалів Ю. Літературна герменевтика. Київ : ВПЦ «Київський університет», 2008. 240 с.

Ковалинский 1894 – Ковалинский М. Житие Григория Сковороды. Писано в 1796 г. в древнем вкусе. *Сочинения Г. С. Сковороды, собранные и редактированные проф. Д. И. Багалеем*. Юбилейное издание (1794–1894 гг.). Харьков : Тип. губ. правления, 1894. С. 1–40.

Ковалинський 1973 – Ковалинський М. Жизнь Григорія Сковороды. *Сковорода Г. Повне зібрання творів* : У 2 т. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 2. С. 439–477.

Колесов 1991 – Колесов В. Развитие лингвистических идей у восточных славян эпохи средневековья. *История лингвистических учений. Позднее средневековье* / отв. ред. А. В. Десницкая ; Ин-т лингвист. исслед. АН СССР. Санкт-Петербург : Наука, 1991. С. 208–255.

Коментарі 2002 – [Коментарі]Сковорода Григорій. Сад божественних пісень ; підгот. тексту, передм. та комент. Л. Ушкалова. Харків : Майдан, 2002. С. 89–125.

Кониський 1990а – Кониський Г. Філософські твори : у 2 т.; [ред. кол. : М. М. Верников та ін.]. Київ : Наукова думка, 1990. Т. 1. 494 с.

Кониський 1990б – Кониський Г. Філософські твори : у 2 т.; [ред. кол. : М. М. Верников та ін.]. Київ : Наукова думка, 1990. Т. 2. 572 с.

Коннер – Коннер Кевин Дж. Основание христианского учения. Практическое руководство Христианского вероучения. Харьков : Принт Хаус, 2005. 308 с

Костів 1995 – Костів К. Словник-довідник біблійних осіб, племен і народів. Київ : Україна, 1995. 429 с.

Костомаров 1861 – Костомаров Н. Слово о Сковороде. По поводу рецензии на его сочинения в «Русском слове». *Основа*. 1861. Июль. С. 176–179.

Коткавирта 1999 – Коткавирта Ю. Философская герменевтика Х.-Г. Гадамера. *Герменевтика и деконструкция*. Санкт-Петербург : Б.С.К., 1999. С. 47–67.

Кравченко 1990 – Кравченко В. Д. И. Багалей. Научная и общественно-политическая деятельность. Харьков : Изд-во «Основа» при ХГУ, 1990. 176 с.

Крымский 2000 – Крымский С. Философия как путь человечности и надежды. Київ : Курс, 2000. 308 с.

Кримський 2003 – Кримський С. Запити філософських смислів. Київ : ПАРАПАН, 2003. 240 с.

Криса 1997 – Криса Б. Пересотворення світу. Українська поезія. XVII–XVIII століть. Львів : Свічадо, 1997. 214 с.

Криса Б. «Сад божественних пісень» Григорія Сковороди: Розмова поета з Богом. *Літературознавчий дискурс від бароко до*

постмодерну: Колективна монографія / Упорядник, науковий редактор Н. Левченко. Київ–Люблін–Харків: Майдан, 2020. С. № 303–320.

Кузьмина 2007 – Кузьмина Н. Интертекст и его роль в процессах эволюции поэтического языка. 4-е изд, стер. Москва : КомКнига, 2007. 272 с.

Кудринский 1898а – Кудринский Ф. Философ без системы. *Киевская старина*. 1898. № 1. С. 35–63.

Кудринский 1898б – Кудринский Ф. Философ без системы. *Киевская старина*. 1898. № 2. С. 265–282.

Кудринский 1898в – Кудринский Ф. Философ без системы. *Киевская старина*. 1898. № 3. С. 436–457.

Кудринский 1898г – Кудринский Ф. Философ без системы. *Киевская старина*. 1898. № 4. С. 441–444.

Кузнецов 1984 – Кузнецов В. Гносеологическая функция герменевтического понимания. *Познание и язык. Критический анализ герменевтических концепций*. Москва : АН СССР Ордена Труд. Красн. Знамени Ин-т философии, 1984. С. 23–36.

Кузнецов 1991а – Кузнецов В. Герменевтика и гуманитарное познание. Москва : Издательство МГУ, 1991. 192 с.

Кузнецов 1991б – Кузнецов В. Герменевтическая феноменология в контексте философских воззрений Густава Густавовича Шпета. *Логос*. 1991. № 2. С. 198–214.

Кузнецов 2002 – Кузнецов В. Герменевтика и её путь от конкретной методики до философского направления. *Герменевтика в России : сб. науч. трудов*. Воронеж: Изд-во Воронеж. гос. ун-та – МИОН, 2002. Вып. 1. С. 6–69.

Кульчицький 1985 – Кульчицький О. Український персоналізм. Філософська й етнопсихологічна синтеза. Мюнхен; Париж : Український Вільний Університет, 1985. 191 с

Курбатов 1988 – Курбатов Л., Фролов Э., Фроянов И. Христианство: Античность. Византия. Древняя Русь. Ленинград : Лениздат, 1988. 335 с.

Курціус 2007 – Курціус Е. Європейська література і латинське середньовіччя / Пер. з нім. А. Онишко. Львів : Літопис, 2007. 752 с.

Лаба 1929 – Лаба В. Біблійна герменевтика. Львів : Греко-католицька богословська академія, 1929. 148 с.

Лановик М., Лановик З. Літературознавчі перспекції у творах Григорія Сковороди. *Studia methodologica*. Вип. 34. Тернопіль: ТНПУ, 2012. С. 17–24.

Ласло-Куцюк 1992 – Ласло-Куцюк М. Григорій Сковорода і священні числа античності. *Сковорода Григорій : дослідження, розвідки, матеріали*. Київ : Наукова думка, 1992. С. 344–354.

Ласло-Куцюк 1996 – Ласло-Куцюк М. Можливий епілог до «Журавлиного крику» Роман Іваничука. *Вітчизна*. 1996. № 1–2. С. 125–127.

Ласло-Куцюк 2000 – Ласло-Куцюк М. Ключ до белетристики. Бухарест : Мустанг, 2000. 291 с.

Лебедев 1894 – Речь проф. А. С. Лебедева «Г. С. Сковорода как богослов». *Киевская старина*. 1894. Т. XLVII. Декабрь. С. 465–469.

Лебедев 1916 – Лебедев А. Рукописи церковно-археологического музея Киевской духовной академии. Саратов : Электро-тип. «Волга», 1916. 478 с.

Левченко 2018 – Левченко Н. Біблійна герменевтика в давній українській літературі : монографія. Харків : Майдан, 2018. 392 с.

Левченко 2019 – 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.

Літературознавча 2007 – Літературознавча енциклопедія / Авт.-уклад. Ковалів Ю. І. : У 2 т. Т. 1. Київ : Академія, 2007. 607 с.

Лосев 1991 – Лосев А. Философия. Мифология. Культура. Москва : Политиздат, 1991. 525 с.

Лотман 1996 – 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.

Лютий 2017 – Лютий Т. Символічний світ Сковороди. Український тиждень. 24 жовтня 2017. Режим доступу: <https://tyzhden.ua/Colums/50/202442> Дата звернення: 14.05.2022.

Майоров 1979 – Майоров Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. Москва : Мысль, 1979. 433 с.

Максимович 1705 – Максимович Іоанн. Алфавит собраний, ривмами сложенный. Чернігів : Друкарня Лазаря Барановича, 1705. 9 + 140 + 1 арк.

Малахов 1986 – Малахов В. Проблема традиции в философской герменевтике Гадамера : автореф. дис. канд. филос. н. Москва, 1986. 34 с.

Малахов 1987 – Малахов В. Концепция исторического понимания Х.-Г. Гадамера. *Историко-философский ежегодник*. Москва : Наука, 1987. С. 151–163.

Малахов 1989 – Малахов В. Понятие традиции в философской герменевтике Х.-Г. Гадамера. *Познавательная традиция : Философско-методологический анализ*. Москва : Наука, 1989. С. 124–144.

Малахов 1999 – Малахов В. Герменевтика и традиция. *Логос*. 1999. № 1. С. 3–10.

Маркова 1999 – Маркова Л. Теология в эпоху постмодернизма. *Вопросы философии*. 1999. № 2. С. 109–128.

Матушек 2000 – Матушек О. Рецепція успіння Богородиці в літературі українського бароко. *Біблія і культура : Збірник наукових статей*. Чернівці, 2000. Вип. II. С. 23–28.

Мейзерский 1991а – Мейзерский В. Средневековая теория универсального символизма. *Философия и неориторика*. Киев : Лыбидь, 1991. С. 11–28.

Мейзерский 1991б – Мейзерский В. Философия и неориторика. Киев: Лыбидь, 1991. 192 с.

Мейзерський 1990 – Мейзерський В. П. Проблеми інтерпретації у середньовічній герменевтиці. *Філософська і соціологічна думка*. 1990. № 6. С. 70–79.

Мечковская 1998 – Мечковская Н. Язык и религия. Москва: Агентство «ФАИР», 1998. 352 с.

Митрович 1992 – Митрович К. Філософські дослідження зростання інтересу до творчості Сковороди в 20-ті рр. в Україні. *Сковорода Григорій : дослідження, розвідки, матеріали / Упор. В. М. Нічик, Я. М. Стратій*. Київ : Наукова думка, 1992. С. 326–330.

Михайлов 1900–1908 – Михайлов А. Книга Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Варшава : Тип. Варшавского военного округа, 1900–1908. 444 с.

Михайлов 1912 – Михайлов А. Опыт изучения текста книги Бытия пророка Моисея в древнеславянском переводе. Ч. 1 Варшава : Типография Варшавского учебного округа, 1912. 487 с.

Михайлов 1984 – Михайлов А. Современная философская герменевтика : Критический анализ. Минск.: Изд-во «Университетское», 1984. 191 с.

Мишанич 1994 – О. Григорій Сковорода : нарис життя і творчості. Київ : Обереги, 1994. 45 с.

Мишанич 2002 – Мишанич О. Творчість Г. С. Сковороди в системі українознавства кінця ХХ ст. *Мишанич О. На переломі : Літературознавчі статті й дослідження*. Київ : Видавництво Соломії Павличко «Основи», 2002. С. 98–105.

Міляєва 1991 – Міляєва Л. Спасо-преображенська церква с. Великі Сорочинці Полтавської області. *Українське барокко та європейський контекст*. Київ : Наукова думка, 1991. С. 128–135.

Мірчук 1925 – Мірчук І. Г. С. Сковорода. Замітки до історії української культури. Прага : Видання Українського Історично-Філологічного Товариства в Празі, 1925. 21 с.

Морозов 1979 – Морозов А. А., Софронова Л. А. Эмблематика и ее место в искусстве барокко. *Славянское барокко. Историко-культурные проблемы эпохи*. Москва : Наука, 1979. С. 13–38.

Набитович 2008а – Набитович І. Категорія *sacrum* та художня література: дескрипція структури та стратегії досліджень. *Sacrum і Біблія в українській літературі* / За ред. І. Набитовича. Lublin : Wydawnictwo Ingvarr, 2008. С. 23–47.

Набитович 2008б – Набитович І. Універсум *Sacrum*'у в художній прозі (від модернізму до постмодернізму) : Монографія. Дрогобич–Люблін : Посвіт, 2008. 600 с.

Ніженець 1956 – Ніженець А. Поетична творчість Г. С. Сковороди і російська література ХVІІІ ст. *Учені записки Харківського університету*. Харків, 1956. Т. 3. С. 261–283.

Ніженець 1958 – Ніженець А. В. Д. Бонч-Бруєвич про Г. С. Сковороду. *Радянське літературознавство*. 1958. № 3. С. 88–89.

Ніженець 1962 а – Ніженець А. Приклад діянь дивовижних. До 240-річчя з дня народження Г. Сковороди. *Прапор*. 1962. № 12. С. 70–74.

Ніженець 1962б – Ніженець А. Г. С. Сковорода. Заповідні місця на Харківщині. До 240-річчя з дня народження. Харків : Видавництво Харківського університету, 1962. 42 с.

Ніженець 1962в – Ніженець А. Характер розвитку байки в українській літературі XVII–XVIII століть. *О. О. Потєбня і деякі питання сучасної славістики: Матеріали III республіканської славистичної конференції*. Харків, 1962. С. 321–335.

Ніженець 1969а – Ніженець А. Григорій Сковорода (1722–1794) : вступна стаття. *Григорій Сковорода. Бібліографія* / Уклали Е. С. Беркович, Р. А. Ставинська, Р. І. Штраймиш. Харків : Видавництво Харківського університету, 1969. С. 6–24.

Ніженець 1969б – Ніженець А. Для увічнення пам'яті нашого великого Земляка. *Прапор*. 1969. № 12. С. 102–103.

Ніженець 1970 – Ніженець А. На зламі двох світів. Розвідка про Г. С. Сковороду і Харківський колегіум. Харків : Прапор, 1970. 208 с.

Ніженець 1973 – Ніженець А. Мені хочеться написати про нього... *Радянське літературознавство*. 1973. № 1. С. 78–79.

Ніженець 1983 – Ніженець А. Про оточення Г. С. Сковороди у Липцях і Валках: 70–80-і роки XVIII ст. *Радянське літературознавство*. 1983. № 2. С. 28–35.

Никольский 1895 – Никольский Б. Украинский Сократ. *Исторический вестник*. 1895. Апр. С. 215–223.

Никольский 1985 – Никольский Н. История русской церкви. Москва : Политиздат, 1985. 448 с.

Ницше 1907 – Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Санкт-Петербург : Издательство «Вестник знания», 1907. 108 с.

Ничик 1977 – Ничик В. Феофан Прокопович. Москва : Мысль, 1977. 192 с.

Новик 2000 – Новик О. Мотив швидкоплинності й марності людського життя у творах Івана Леванди. *Наукові записки Харківського державного педагогічного університету ім. Г. С. Сковороди : Літературознавство*. Харків, 2000. Вип. 3 (27). С. 73–81.

Нямцу 1993 – Нямцу А. Новый Завет и мировая литература. Черновцы : Рута, 1993. 243 с.

Олексюк 1975 – Олексюк В. Григорій Сковорода – християнський філософ. *Олексюк В. До проблем доби обману мудрости : Збірник філософічних студій* / Вступне слово Г. Лужницького. Чікаго, 1975. С. 15–51.

Ориген 1993 – Ориген. О началах. Самара: Издательство РА. 1993. 320 с.

Ориген 1994 – Ориген. Девять гомилий об именах. Клеман Оливье. *Истоки. Богословие отцов Древней церкви: Тексты и комментарии*. Москва, 1994. С. 96–99.

Ортега-и-Гассет 1991 – Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. Москва : Искусство, 1991. 221 с

Павлишин 1995 – Павлишин М. За культуру «не для дітей». Літературна критика Юрія Шереха. *Сучасність*. 1995. № 6. С. 150–157.

Памятники 1863 – Памятники отреченной русской литературы / Сост. Н. Тихонравов. Москва : Институтская типография (Катков и К), 1863. Т. 2. 483 с.

Пелех 1925 – Пелех П. З життя і творчості Сковороди. *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*. 1925. Т. CXXXVI–CXXXVII. С. 152–163.

Пелешенко 1990 – Пелешенко Ю. Розвиток української ораторської та агіографічної прози кінця XIV – початку XVI ст. / Відп. ред.: В. Л. Микитась ; АН Української РСР, Ін-т літератури ім. Т. Г. Шевченка. Київ : Наукова думка, 1990. 143 с.

Петров 1880 – Петров Н. Очерки из истории русской литературы XVIII в. Киевская искусственная литература XVIII века, преимущественно драматическая. Киев : Типография Корчак-Новицкого, 1880. 150 с.

Петров 1884 – Петров Н. Предисловие (От редактора). *Иов Почаевский. Пчела Почаевская : изборник назидательных поучений* / Сост. и спис. преподобным Иовом, игуменом Лавры Почаевской (1581–1651 г.) : [изд. в переводе с славян. на рус. яз. по собственноручной рукописи преподобного, под ред. проф. Киев. духов. акад. Н. И. Петрова] : В 2 ч. Почаев : Типография Почаево-Успенской лавры, 1884. С. 3–78.

Петров 1902 – Петров Н. Первый (малороссийский) период жизни и научно-философского развития Григория Савича Сковороды. *Труды Киевской духовной академии*. 1902. Т. III. № 12. С. 588–618.

Петров 1927 – Петров В. До характеристики філософського світогляду Сковороди (Вчення Сковороди про матерію). *Записки Історико-фізіологічного відділу УАН* / За ред. А. Кримського. Київ, 1927. Кн. XIII–XIV. С. 30–43.

Платон 2000 – Платон. Держава. Переклад з давньогрецької О. Коваль. Київ: Основи, 2000. 355 с.

Передмова 2002 – [Передмова] Сковорода Григорій. Сад божественних пісень ; підгот. тексту, передм. та комент. Л. Ушкалова. Харків : Майдан, 2002. С. 7–16.

Попов 1969 – Попов П. Григорій Сковорода : Літературний портрет. Київ : Дніпро, 1969. 173 с.

Потебня 1905 – Потебня А. Из записок по теории словесности. Харьков, 1905. 646 с.

Потебня 1976 – Потебня А. Эстетика и поэтика. Москва : Искусство, 1976. 614 с.

Потебня 1985 – Потебня О. Естетика і поетика слова. Київ : Мистецтво, 1985. 302 с.

Потебня 1989 – Потебня А. Слово и миф. Москва : Правда, 1989. 624 с.

Потебня 1990 – Потебня А. Теоретическая поэтика. Москва : Высшая школа, 1990. 344 с.

Потебня 1993 – Потебня А. Мысль и язык. Москва : СИНТО, 1993. 191 с. Потебня 1996 – Потебня О. Думка й мова (фрагменти). *Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* / За ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 23–39.

Потебня 1999 – Потебня А. Мысль и язык. Москва : Лабиринт, 1999. 300 с.

Пресняков 1877 – Пресняков О. Литературоведение и филология О. О. Потебни. *Контекст.* 1877. Москва : Наука, 1988. С. 105–141.

Прокопович 1724 – Прокопович Феофан. Истинное оправдание правовѣрных христіан. Москва, 1724. 56 с.

Прокопович 1760 – Прокопович Феофан. Слова и речи поучительныя, похвальныя и поздравительныя. Санкт-Петербург, 1760. Ч. I. 268 с.

Прокопович 1774a – Прокопович Феофан. Богословскія сочиненія. Санкт-Петербург, 1774. Ч. 4. 274 с.

Прокопович 1774b – Прокопович Феофан. Рассужденіе о безбожїи. Москва, 1774. 56 с.

Прокопович 1784 – Прокопович Феофан. Книжица, в ней же повѣсть о распрѣ Павла и Варнавы с іудействующими и трудность слова Петра Апостола о неудобноносимом игѣ пространно предлагается. Москва, 1784. 204 с.

Прокопович 1979 – Прокопович Феофан. Про риторичне мистецтво. *Прокопович Феофан. Філософські твори* : у 3 т. Київ : Наукова думка, 1979. Т. 1. – С. 101–477.

Радивилівський 1676 – Радивилівський Антоній. Огородок Марії Богородиці. Київ: Друкарня Києво-Печерської лаври, 1676. [28], 1128, [3] арк.

Радивилівський 1688 – Радивилівський Антоній. В'єнец Христов. Київ : Друкарня Печерської лаври, 1688. [20], 544 арк.

Радишевський 1996 – Радишевський Р.П. Польськокомвна українська поезія кінця XVI – початку XVIII століття: Автореф. дис. ... доктора філол. наук. Київ, 1996.

Рікер П. Конфлікт інтерпретацій. *Слово. Знак. Дискурс: Антологія світової літературно-критичної думки XX ст.* / За ред. М. Зубрицької. Львів, 1996. С. 227–242.

Рикёр 1995 – Рикёр П. Герменевтика. Етика. Політика. Москва : АО «КАМИ», 1995. 318 с.

Рикёр 1996а – Рикёр П. Торжество языка над насилием. Герменевтический подход к философии права. *Вопросы философии*. 1996. № 4. С. 27–36.

Рикёр 2002 – Рикёр П. История и истина / Пер. с франц. Санкт-Петербург : Алетейя, 2002. 400 с.

Рикёр 2008 – Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с франц., вступит. ст. И. С. Вдовиной. Москва : Академический проект, 2008. 696 с.

Рикёр 2010 – Рикёр П. Путь признания. Три очерка / Пер. с франц. И. И. Блауберг, И. С. Вдовиной. Москва : Российская политическая академия (РОССПЭН), 2010. 268 с.

Русова 1920 – Русова С. Григорій Савич Сковорода. Катеринослав : Вид. спілки споживчих товариств, 1920. 16 с.

Руссова 1894а – Руссова С. Григорий Саввич Сковорода, украинский народный учитель и философ (1722–1794). *Мир Божий*. 1894. № 11. С. 48–72.

Руссова 1894б – Руссова С. Странствующий украинский философ Григорий Саввич Сковорода. *Киевское слово*. 1894. № 2441 (29 октября); № 2443 (31 октября).

Савваитов 1859 – Савваитов П. Библийская герменевтика. Санкт-Петербург: Типография Якова Трея, 1859. 144 с.

Саврей 2012а – Саврей В. Александрийская школа в истории христианской мысли. Москва : Издательство Московского университета, 2012. 232 с.

Саврей 2012б – Саврей В. Антиохийская школа в истории христианской мысли. Москва: Издательство Московского университета, 2012. 232 с.

Саврей 2012в – Саврей В. Каппадокийская школа в истории христианской мысли. Москва: Издательство Московского университета, 2012. 256 с.

Сакович 1988а – Сакович Касян. Арістотелівські проблеми, або Питання про природу людини з додатком передмов до весільних і похоронних обрядів. *Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – початок XVII століття) : тексти і дослідження* / АН УРСР. Ін-т філософії, Ін-т сусп. наук, редкол. : В. І. Шинкарук та ін. Київ : Наукова думка, 1988. С. 337–443.93.

Серр 1999 – Серр М. О Жюль Верне. *Філософія мови: в границях і поза границями* / Под ред. Ю. С. Степанова, Ю. И. Сватко, М. Серр и др. Харків : Око, 1999. С. 303–329.

Скиба 2004 – Скиба В., Чернец Л. Знак и образ. Введение в литературоведение : Учебное пособие / Под ред. Л. Чернец. Москва : Высшая школа, 2004. С. 46–52.

Сковорода 1973а – Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 1. 576 с.

Сковорода 1973б – Сковорода Г. Повне зібрання творів: У 2 т. Київ : Наукова думка, 1973. Т. 2. 574 с.

Сковорода Г. Повна академічна збірка творів / за ред. Л. Ушкалова. Харків : Майдан, 2010. 1400 с.

Сковорода Григорій. Повна академічна збірка творів / За редакцією проф. Леоніда Ушкалова. Харків–Едмонтон–Торонто: Майдан; Видавництво Канадського Інституту Українських Студій, 2011. 1400 с.

Скорина 2019 – Скорина Л. «Гомін і відгомін»: дискурс інтертекстуальності в українській літературі 1920-х років: Монографія. Черкаси: Брама-Україна, 2019. 704 с.

Слова святого Методія Патарського. *Пам'ятки українсько-руської мови і літератури. Апокрифи і легенди з українських рукописів* / Зібрав, упорядкував і пояснив І.Франко. Львів, 1896. Т. 1. С. 21–29.

Срезневский 1833 – Срезневский И. Отрывки из записок о старце Григории Сковороде. *Утренняя звезда*. 1833 [1834]. Кн. 1. С. 67–92.

Снегирёв 1823а – Снегирёв И. Украинский философ Григорий Саввич Сковорода. *Отечественные записки*. 1823. Ч. 16. № 42. С. 96–103.

Снегирёв 1823б – Снегирёв И. Украинский философ Григорий Саввич Сковорода. *Отечественные записки*. 1823. Ч. 16. № 43. С. 249–263.

Снегирёв 1823а – Снегирёв И. Украинский философ Григорий Саввич Сковорода. *Отечественные записки*. 1823. Ч. 16. № 42. С. 96–103.

Снегирёв 1823б – Снегирёв И. Украинский философ Григорий Саввич Сковорода. *Отечественные записки*. 1823. Ч. 16. № 43. С. 249–263.

Сосюр де 1998 – Сосюр Ф. де. Курс загальної лінгвістики. Київ : Основи, 1998. 324 с.

Софронова 1981 – Софронова Л. Поэтика славянского театра XVII – первой пол. XVIII в.в. : Польша, Украина, Россия. Москва : Наука, 1981. 264 с.

Софронова 1991 – Софронова Л. Український театр барокко та християнські культурні традиції. *Українське барокко та європейський контекст*. Київ : Наукова думка, 1991. С. 198–203.

Стасевський 1998 – Стасевський С. Стилістична роль слів-символів у збірці Г. Сковороди «Сад божественних пісень». *Пам'яті Григорія Сковороди : матеріали наукової конференції, присвяченої 275-й річниці від дня народження українського філософа та поета*. Харків : Харківський державний педагогічний інститут ім. Г. Сковороди, 1998. С. 130–133.

Степаненко 1976 – Степаненко М. Григорій Сковорода і українське письменство останнього п'ятдесятиліття (Впливи і постать Григорія Савича Сковороди в пореволюційній українській літературі). *Записки Наукового Товариства ім. Шевченка*. Нью-Йорк; Париж; Сідней; Торонто, 1976. Т. CLXXXVII. С. 138–157.

Сузнель 2003 – Сузнель Аннік де. Символіка людського тіла. Київ : Знання-Прес, 2003. 566 с.

Сулима 2007 – Сулима В. Біблійні концепти і проповідницька традиція української літератури (на прикладі концепту води). *Слово і час*. № 12. 2007. С. 3–14.

Сулима 2020 – Сулима М. Леонід Ушкалов – коментатор Повної академічної збірки творів Г. С. Сковороди. *Літературознавчий дискурс від бароко до постмодерну: Колективна монографія / Упорядник, науковий редактор Н. Левченко*. Київ–Люблін–Харків: Майдан, 2020. С. 274–286.

Сумцов 1879 – Сумцов Н. О принесенной в дар Харьковскому историко-филологическому обществу неизданной рукописи Г. С. Сковороды «Израилский Змій». *Харьков*. 1879. № 484. С. 2–26.

Сумцов 1885в – Сумцов Н. Характеристика южнорусской литературы XVII века. *Киевская старина*. 1885. Т. XI. Янв. С. 1–18.

Сумцов 1886 – Сумцов Н. Предисловие к «Житию Сковороды, описанном другом его М. И. Ковалинским». *Киевская старина*. 1886. Т. XVI. Сеньтябрь. С. 103–113.

Сумцов 1910 – Сумцов М. Вага і краса української народної поезії. Харків : Друкарня «Печатное дело», 1910. 31 с.

Сумцов 1926–1927 – Сумцов М. Історія української філософської думки. *Бюлетень Музею Слобідської України ім. Г. С. Сковороди*. Харків, 1926–1927. № 2–3. С. 51–74.

Сумцов 1918 – Сумцов М. Начерк розвитку української літературної мови. Харків : Союз, 1918. 40 с.

Сумцов 1999 – Сумцов М. Історія української філософської думки. *Збірник Харківського історико-філологічного товариства. Нова серія*. 1999. Т. 7. С. 149–182.

Тальберг 1991 – Тальберг Н. История христианской церкви. [Репринт. воспроизведение]. Москва : СП «Интербук» ; Нью-Йорк : Астра, 1991. 142 с.

Ткаченко 1924 – Ткаченко І. Академік М. Сумцов і слобожанське письменство. *Науков. зб. Харківської науково-дослідчої Катедри історії України*. Харків, 1924. С. 620–670.

Транквіліон Ставровецький 1692 – Транквіліон Ставровецький Кирило. *Зерцало богословія*. Унів: Друкарня Успенського монастиря 1692, 5 + 97 + 2 арк.

Туптало 1782 – Туптало Димитрій. Слово в субботу четвертыя недѣли Великаго поста. *Сочиненія святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго*: В 5 ч. Москва, 1782. Ч. 1. Арк. 39–45.

Турган 2013 – Турган О. Рецепція античності в українській літературі (діахронічний аспект). *Філологічні семінари. Парадигма сучасного літературознавства: світовий контекст*. Випуск 16. Київ, 2013. С. 72–81.

Теуш 1998 – Теуш В. О духовной истории еврейского народа. Москва : Присцельс, 1998. 333 с.

Товкачевський 1913 – Товкачевський А. Григорій Савич Сковорода. *Українська хата*. 1913. Березень. С. 170–185; Квітень – травень. С. 258–274; Червень. С. 350–362; Липень – серпень. С. 479–496.

Тульчинский 1999 – Тульчинский Г. Слово и тело постмодернизма. От феноменологии невменяемости к метафизике свободы. *Вопросы философии*. 1999. № 10. С. 35–53.

Туптало 1842 – Туптало Д. Лѣтопись. *Сочинения святаго Димитрія, митрополіта Ростовскаго*: В 5-и ч. Москва, 1842. Ч. 4. С. 392 – 393.

Туптало 1748 – Димитрій (св. Димитрій Ростовський). Розыск о расколнической брынской вѣрѣ. Київ : Друк. Києво-Печерської Лаври, 1748. 560 арк.

Ульяновський 1994 – Ульяновський В. Історія церкви та релігійної думки в Україні. У 3 кн. : Навч. посібник для студ. вищих навч. закладів. Київ : Либідь, 1994 . Кн. 2 : Середина XV – кінець XVI століття. 254 с.

Устинова 2000 – Устинова И. В. Проблема традиции в культе-ранизме Луиса де Гонгоры. *Від бароко до постмодернізму*. Дніпропетровськ, 2000. С. 27 – 31.

Ушкалов 1984 – Ушкалов Л. Біографічна повість про Григорія Сковороду: Рец. на кн.: Драч І. Ф., Кримський С. Б., Попович М. В. Григорій Сковорода : Біографічна повість / За ред. В. М. Нічик. Київ : Молодь, 1984. *Прапор*. 1984. № 11. С. 57–59.

Ушкалов 1991 – Ушкалов Л. Жанровая природа диалогов Г. Сковороды в связи с «сократическими» диалогами Платона. *Отечественная философская мысль XI–XVII вв. и греческая культура: Сборник научных трудов*. Киев: Наукова думка, 1991. С. 279–284.

Ушкалов 1992а – Ушкалов Л. Едіпова історія в опрацюванні Г. С. Сковороди. *Сковорода Григорій : Дослідження, розвідки, матеріали : Збірник наукових праць*. Київ : Наукова думка, 1992. С. 126–132.

Ушкалов 1992б – Ушкалов Л. Осмислення сквородинівської філософії : Рец. на кн.: Gregory S. Skovoroda. *Fables and Aphorisms / Translation, biography and analysis by Dan B. Chopyk*. New York; Bern; Frankfurt am Main; Paris: Peter Lang, 1990 (American University Studies. XII. Slavic Languages and Literature. Vol. 8). *Слово і час*. 1992. № 9. С. 85–86.

Ушкалов 1992в – Ушкалов Л. Сенс «дзеркальної діалектики» самопізнання Г. Сковороди. *Філософська і соціологічна думка*. 1992. № 5. С. 128–137.

Ушкалов 1993 – Ушкалов Л., Марченко О. Нариси з філософії Григорія Сковороди. Харків : Основа, 1993. 152 с.

Ушкалов 1994а – Ушкалов Л. Метафізика Григорія Сковороди. *Український світ*. 1994. № 1–2. С. 6–7.

Ушкалов 1994б – Ушкалов Л. Світ українського барокко. Філологічні етюди. Харків : Око, 1994. 112 с.

Ушкалов 1996 – Ушкалов Л. Сковородинівський ейдос самопізнання в контексті українського літературного бароко. *III Міжнародний конгрес українців. Літературознавство*. Київ : Обереги, 1996. С. 302–308.

Ушкалов 1997 – Ушкалов Л. Григорій Сковорода і антична культура. Харків : Знання, 1997. 180 с.

Ушкалов 1998а – Ушкалов Л. До питання про сквородинівську ноематику: префігуральні терміни. *Пам'яті Григорія Сковороди : Матеріали наукової конференції, присвяченої 275-й річниці від дня народження українського філософа та поета* / За ред. Л. Ушкалова. Харків, 1998. С. 153–158.

Ушкалов 1998б – Ушкалов Л. Святий Аврелій Августин та українське письменство XVII–XVIII століть. *Збірник Харківського історико-філологічного товариства : Нова серія*. Харків, 1998. Т. 7. С. 33–44.

Ушкалов 1999а – Ушкалов Л. Біблійна герменевтика Григорія Сковороди на тлі українського барокового богомислення. *Збірник Харківського історико-філологічного товариства : Нова серія*. Харків, 1999. Т. 8. С. 23–45.

Ушкалов 1999б – Ушкалов Л. До історії українського барокового «фігуратизму»: «символічний світ» Григорія Сковороди. *Діалог культур. Святе Письмо в українських пам'ятках*. Київ : Б. в., 1999. С. 130–142.

Ушкалов 1999в – Ушкалов Л. З історії української літератури XVII–XVIII століть. Харків : Акта, 1999. 216 с.

Ушкалов 1999г – Ушкалов Л. Символічний сенс ковраївської візії Григорія Сковороди. *Вісник Харківського університету*. № 448. Філологія. Міф і міфопоетика у традиційних та сучасних формах культурно-мовної свідомості. Харків, 1999. С. 100–104.

Ушкалов 1999г – Ушкалов Л. Сковородинівська наука про біблійні образи. *Актуальні проблеми слов'янської філології : Міжвузівський збірник наукових статей «Лінгвістика і літературознавство»*. Київ : Знання, 1999. С. 42–53.

Ушкалов 2000а – Ушкалов Л. Поезія Сковороди на тлі слобжанського Бароко. *Новий Колегіум*. 2000. № 5. С. 58–62.

Ушкалов 2000б – Ушкалов Л. Риторична «матерія» творів Сковороди на тлі українського літературного бароко. *Актуальні проблеми слов'янської філології : Міжвузівський збірник наукових статей «Лінгвістика і літературознавство»*. Вип. V. Київ : Знання, 2000. С. 120–126.

Ушкалов 2001 – Ушкалов Л. Українське барокове богомислення. Сім етюдів про Григорія Сковороду. Харків : Акта, 2001. 221 с.

Ушкалов 2002а – Ушкалов Л. Кілька заваг про місце та роль античної культури у творчості Григорія Сковороди. Григорій Сковорода і антична культура : *Тези доповідей науково-практичної конференції, присвяченої 280-річчю від дня народження Г. С. Сковороди (19 листопада 2002 р.)*. Харків, 2002. С. 3–5.

Ушкалов 2002б – Ушкалов Л. Передмова / foreword. *Два століття сковородіани : бібліографічний довідник* / Укладачі: Леонід Ушкалов, Сергій Вакуленко, Алла Євтушенко; загальний нагляд та наукова редакція Леоніда Ушкалова. Харків : Акта, 2002. 528 с. [Two centuries of Skovorodiana : A Bibliographical Guide / Compiled by Leonid Ushkalov, Serhii Vakulenko, Alla Ievtushenko; supervised and edited by Leonid Ushkalov. Kharkiv : Acta, 2002. 528 p.]. С. 5–15.

Ушкалов 2002в – Ушкалов Л. Про стан та перспективи сучасної історико-філософської сковородіани. *Філософська спадщина*

Г. С. Сковороди і сучасність : Матеріали IX Харківських міжнародних Сковородинівських читань (до 280-річчя з дня народження Г. С. Сковороди). Харків, 27–28 вересня 2002 р.). Харків : Екограф, 2002. С. 40–49.

Ушкалов 2002г – Ушкалов Л. Світи Григорія Сковороди в дзеркалі семіотики: Рец. на кн.: Софронова Л. А. Три мира Григорія Сковороди. Москва : Индрик, 2002. 464 с. *Збірник Харківського історико-філологічного товариства : Нова серія*. Харків, 2004. Т. 10. С. 307–323.

Ушкалов 2002д – Ушкалов Л. Спомин про двадцять дев'яту пісню «Саду божественних пісень» Від бароко до постмодерну : *Збірник праць кафедри української та світової літератури Харківського державного педагогічного університету ім. Г. Сковороди, присвячений пам'яті професора Віктора Тимченка* / За ред. проф. Л. Ушкалова. Харків : Майдан, 2002. С. 249–266.

Ушкалов 2002е – Ушкалов Л. Три завваги про українськість Г. Сковороди. *Філософська думка*. 2002. № 5. С. 108–127.

Ушкалов 2003а – Ушкалов Л. Духовна «брань» Григорія Сковороди. *Сковорода Григорій : ідейна спадщина і сучасність* / Відп. ред. проф. І. П. Стогній. Київ : Ін-т філософії НАН України, 2003. С. 322–335.

Ушкалов 2003б – Ушкалов Л. Світи Григорія Сковороди. *Сковорода Григорій. Вибрані твори в українських перекладах* / Упорядкування, передмова та примітки Леоніда Ушкалова. Харків: Ранок, 2003. С. 3–14.

Ушкалов 2003в – Ушкалов Л. Сковородіана Дмитра Чижевського. *Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди* / Підготовка тексту, мовна редакція та вступна стаття Леоніда Ушкалова. Харків : Акта, 2003. С. 7–30.

Ушкалов 2003г – Ушкалов Л. Триптих про українськість Сковороди. *Верховина. Збірник наукових праць на пошану професора Олексі Мишанича з нагоди його 70-річчя* / Ред. кол. М. Жулинський (голова ред. кол.), І. Денисюк та ін. Дрогобич: Коло, 2003. С. 335–350.

Ушкалов 2004а – Ушкалов Л. Григорій Сковорода: семінарії. Харків : Майдан, 2004. 876 с.

Ушкалов 2004б – Ушкалов Л. Дмитро Чижевський та його книга про філософію Сковороди. *Чижевський Д. Філософія*

Г. С. Сковороди / Підготовка тексту й переднє слово проф. Леоніда Ушкалова. Харків : Прапор, 2004. С. 3–22.

Ушкалов 2004в – Ушкалов Л. «Світ ловив мене, та не спіймав...». *Вивчаємо українську мову та літературу*. 2004. Жовтень. С. 2–4.

Ушкалов 2004г – Ушкалов Л. Сковорода та Україна: варіації на тему Дмитра Чижевського. *Збірник Харківського історико-філологічного товариства : Нова серія*. Харків, 2004. Т. 10. С. 163–184.

Ушкалов 2005 – Ушкалов Л. Про «вічну філософію» Григорія Сковороди [Рец. на] Elisabeth von Erdmann. Unähnliche Ähnlichkeit. Die Onto-Poetik des ukrainischen Philosophen Hryhorij Skovoroda (1722–1794). Köln; Weimar; Wien: Böhlau Verlag, 2005. 740 S. *Березіль*. 2006. № 3–4. С. 164–173.

Ушкалов 2006а – Ушкалов Л. До питання про джерела творчості Сковороди. *Від бароко до постмодерну : Збірник праць кафедри української та світової літератури Харківського національного педагогічного університету ім. Г. Сковороди*. Харків : Майдан, 2006. Т. IV. С. 297–312.

Ушкалов 2006б – Ушкалов Л. Есеї про українське бароко. Київ : Факт, 2006. 284 с.

Ушкалов 2007а – Ушкалов Л. Дмитро Туптало та Григорій Сковорода : про одну паралель академіка Миколи Сумцова. *Антипролог : Збірник наукових праць, присвячених 60-річчю члена-кориспондента НАН України Миколи Сулими*. Київ : Видавничий дім «Стилос», 2007. С. 231–248.

Ушкалов 2007б – Ушкалов Л. [Переднє слово]. *Ковалівський А. П. Григорій Сковорода : дослідження і переклади*. Харків : Атос, 2007. С. 3.

Ушкалов 2007в – Ушкалов Л. Про нове академічне видання творів Григорія Сковороди. *Григорій Сковорода: глобальне і національне : Матеріали Всеукраїнської наукової конференції 19 травня 2007 року*. Харків : ТО Ексклюзив, 2007. С. 5–21.

Ушкалов 2007г – Ушкалов Л. «Світ ловив мене, та не спіймав». *Сковорода Г. Вибрані твори / Упорядкування та передмова Леоніда Ушкалова; примітки й коментарі Леоніда Ушкалова та Сергія Вакуленка*. Харків : Прапор, 2007. С. 3–24.

Ушкалов 2007г – Ушкалов Л. Сковорода та інші: Причинки до історії української літератури. Київ : Факт, 2007. 552 с.

Ушкалов 2008а – Ушкалов Л. Григорій Сковорода: искусство «хорошего воспитания». *Духовно-нравственное воспитание*. Москва : Школьная пресса, 2008. № 4. С. 22–28.

Ушкалов 2008б – Ушкалов Л. Григорій Сковорода : син миру. *Личности Украины*. 2008. № 1. С. 7–16.

Ушкалов 2008в – Ушкалов Л. Нотатки на берегах нової книги про філософію Сковороди (Чернега Т. М. Раціональне та містичне у філософії Григорія Сковороди. Одеса: Астропринт, 2007. 440 с.). *Перспективи : науковий журнал*. Одеса, 2008. № 4 (36). С. 163–168.

Ушкалов 2009 – Ушкалов Л. Григорій Сковорода / Худож.-оформлювач Є. В. Вдовиченко. Харків : Фоліо, 2009. 123 с. (Знамениті українці).

Ушкалов 2011 – Ушкалов Л. Від бароко до постмодерну : есеї. Київ : Грані-Т, 2011. 552 с.

Ушкалов 2011 – Ушкалов Л. Григорій Сковорода не ходив з торбинкою і не був селянським філософом. *Gazeta.ua*. 3 грудня 2012 року. Режим доступу: https://gazeta.ua/articles/history/_grigorij-skovoroda-ne-hodiv-z-torbinkoyu-i-ne-buv-selyanskim-filosofom/470594?mobile=true Дата звернення : 31 жовтня 2022 року.

Ушкалов 2014 – Ушкалов Л. Сковорода, Шевченко, фемінізм... : статті 2010–2013 років. Харків : Майдан, 2014. 312 с.

Ушкалов 2015 – Ушкалов Л. Григорій Сковорода. Буквар миру: книга для сімейного читання / Упорядкування, переклад, передмова та примітки Леоніда Ушкалова. Харків: Книжковий Клуб «Клуб Сімейного Дозвілля», 2015. 320 с.

Ушкалов 2016 – Ушкалов Л. Україна і Європа : нариси з історії літератури та філософії. Харків : Майдан, 2016. 316 с.

Фейербах 1861 – Фейербах Л. Сущность христианства. Лондон, 1861. 440 с.

Фізер 1993 – Фізер І. Психолінгвістична теорія Олександра Поетбні. Київ : АТ «Обереги», 1993. 107 с.

Фрай 1996 – Фрай Н. Архетипний аналіз: теорія мітів. *Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки ХХ ст.* / За ред. М. Зубрицької. Львів, 1996. С. 110–133.

Фрай 2010 – Фрай Н. Великий код: Біблія і література / З англійської переклала Ірина Старовойт. Львів : Літопис, 2010. 362 с.

Фуко 2003 – Фуко М. Археологія знання; [пер. с фр. В. Шовкун]. Київ : Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2003. 326 с.

Хайдеггер 1993 – Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления / Сост., пер. с нем. и комм. В. В. Биbihина. Москва : Республика, 1993. 447 с.

Хайдеггер 1989 – Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. на груз. и предисл. Г. Тевзадзе; Гл. редкол. по худож. пер. и лит. взаимосвязям при Союзе писателей Грузии. Тбилиси : [б. и.], 1989. 713 с.

Хайдеггер 2003 – Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Биbihина. Харьков : Фолио, 2003. 505 с.

Хайдеггер 2012 – Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. Н. А. Артеменко. Санкт-Петербург : ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. 224 с.

Харчук 1993 – Харчук Р. Юрій Шерех : література без політики. *Слово і час*. 1993. № 9. С. 31–37.

Хиждеу 1831 – Хиждеу А. Три песни Сковороды [Сообщение и введение А. Хиждеу]. *Телескоп*. 1831. Ч. 6. № 24. С. 578–580.

Хиждеу 1833 – Хиждеу А. Сократ и Сковорода. *Одесский вестник*. 1833. 13 мая. № 37. С. 145–146.

Хиждеу 1835 – Хиждеу А. Григорий Варсава Сковорода. Историко-критический очерк. Отрывок первый: общее основное понятие о Сковороде, объяснение из его собственного сознания. [С доб.] Сковородинского Идиотикона. *Телескоп*. 1835. Ч. 26. № 5. С. 3–24.

Хиждеу 1986 – Хиждеу А. Избранное: Поэзия. Проза. Публицистика. Письма. Мысли. Заметки. Аналекты. Кишинев : Литература артистикэ, 1986. 318 с.

Хрусевський 1962 – Хрусевський М. З історії релігійної думки на Україні. Вініпег; Мюнхен; Детройд, 1962.

Чижевський 1934 – Чижевський Д. Фільософія Г. С. Сковороди. Варшава, 1934. 224 с.

Чижевський 1942 – Чижевський Д. Історія української літератури. Прага, 1942. Кн. 2. 142 с.

Чижевський 1956 – Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Нью-Йорк: Українська Вільна Академія Наук у США, 1956. 511 с.

Чижевський 1991 – Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Нью Йорк, 1991. 175 с

Чижевський 1994 – Чижевський Д. Історія української літератури (від початків до доби реалізму). Тернопіль : Феміна, 1994. 480 с.

Чижевський 2005 – Чижевський Д. Філософія Г. С. Сковороди. Дмитро Чижевський. Філософські твори: У 4-х т. / під заг. ред. Василя С. Лісового. Т. 1. Київ : Смолоскип, 2005. С. 165–388.

Чижевський 2003 – Чижевський Д. Український літературний барок. Нариси. Харків : Акта, 2003. 460 с

Шкуринов 1962 – Шкуринов П. Мирозозрение Г. С. Сковороды. Москва : Московский государственный университет, 1962. 82 с.

Шлейермахер 2004 – Шлейермахер Ф. Герменевтика / Пер. с нем. А. Л. Вольского; научный редактор Н. О. Гучинская. Санкт-Петербург : Европейский Дом, 2004. 242 с.

Шляхова 2008 – Шляхова Н. Літературознавча герменевтика О. Потебні. Вісник Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова. Одеса, 2008. Т. 13. Вип. 7 : Філологія : Літературознавство. С. 170–180.

Элиаде 1999 – Элиаде М. Избранные сочинения. Очерки сравнительного религиоведения / Пер. с англ. Москва : Ладомир, 1999. 488 с.

Эрн 1908 – Эрн В. Русский Сократ. Северное сияния. 1908. № 1. С. 59–69.

Эрн 1911 – Эрн В. Жизнь и личность Григория Саввича Сковороды. Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 107. № 2. С. 126–166.

Эрн 1912 – Эрн В. Григорий Савич Сковорода. Жизнь и учение. Москва : Путь, 1912. 342 с.

Юркевич Е. Молчание игры. Философия языка: в границах и вне границ / Под ред. Ю. С. Степановой, Ю. И. Сватко, М. Серр и др. Сост. и науч. ред. тома Д. И. Руденко. Харьков, 1999. С. 201 – 212.

Юркевич 2002 – Юркевич Е. Герменевтические идеи в восточнославянской философской традиции. Харьков : Издательство ХНУ им. В. Н. Каразина, 2002. 254 с.

Эрн 1908 – Эрн В. Русский Сократ. Северное сияния. 1908. № 1. С. 59–69.

Эрн 1911 – Эрн В. Жизнь и личность Григория Саввича Сковороды. Вопросы философии и психологии. 1911. Кн. 107. № 2. С. 126–166.

Эрн 1912 – Эрн В. Григорий Савич Сковорода. Жизнь и учение. Москва : Путь, 1912. 342 с.

Юнг 2013 – Юнг К. Г. Архетипи й колективне підсвідоме / Пер. К. Котюк. Львів : Астролябія, 2013. 588 с.

Юрій 1998 – Юрій Володимирович Шевельов (Юрій Шерех) : [матеріали до бібліографії] ; упорядники: А. Даниленко, Л. Чабан. Нью-Йорк, 1998. 468 с.

Яворський 1730 – Яворський Стефан. Камень вѣры. Київ : Друкарня Києво-Печерської лаври, 1730. 10 + 540 арк.

Ясперс 1994 – Ясперс К. Смысл и назначение истории / Пер. с нем. 2-е изд. Москва : Республика, 1994. 527 с.

Ясперс 2000 – Ясперс К. Введение в философию / Пер. с нем.; под ред. Михайлова А. А. Минск : Издательство ЕГУ ЗАО «Пропи-леи», 2000. 191 с.

Яусс 1996 – Яусс Г. Естетичний досвід і літературна герменевтика. Слово. Знак. Дискурс : Антологія світової літературно-критичної думки XX ст. / За ред. М. Зубрицької. Львів : Літопис, 1996. С. 278–307 146.

Arseniew 1936 – Arseniew N. von. Bilder aus dem russischen Geistesleben. I. Die mystische Philosophie Skovorodas. *Kyrios. Vierteljahresschrift für kirchen – und Geistesgeschichte Osteuropas* / Hrsg. von H. Koch. Königsberg ; Berlin, 1936. Bd. I. Hft. 1. S. 28.

Baranowicz 1676 – Baranowicz Łazarz. Nowa miara starey wiary. NowgorodSiewierski, 1676. 26 + 114 + 32 + 231 с.

Benveniste 1966 – Benveniste E. Problemes de linguistique general. Paris, 1966. 356 p.

Bertholet 1938 – Bertholet A. Fiber kulUsche MoUwerschiebungen. *Site Preuss. Akad. Wiss., Phil. Hist. Masse.* 1938. Vol. 18. P 219–238.

Bilaniuk 1994 – Bilaniuk Petro. An Introduction to the Theological Thought of Hryhorij Skovoroda. *Hryhorij Savyč Skovoroda. An Antology of Critical Articles* ; ed. by Richard H. Marshall, Jr. and Thomas E. Bird. Edmonton; Toronto, 1994. P. 251–274. 149.

Dan 1994 – Dan B. Chopyk. L. V. Ushkalov, O. V. Marchenko. Narysy z filosofiy Hryhorija Skovorody (Sketches from H. Skovoroda's Philosophy). Kharkiv : Osnova, 1993. 152 p. *The Ukrainian Quarterly.* 1994. Vol. L. No. 4. S. 404–406.

Danielou 1941 – Danielou J. Sources Chrétiennes. Vol. 1. Paris : Ed. du Cerf, 1941. 376 p.

Danielou 1965 – Danielou J. Bog i my. W strone Chrystusa. Kraków, 1965. 274 s.

Goidsmith 1976 – Goidsmith E. Ancient pagan symbols. Detroit, 1976. 220 p.

Herzog 1976 – Herzog U. Der deutsche Roman des 17. Jahrhunderts : Eine Einfuhrung. Stuttgart : Kohlhammer, 1976. 225 p.

Hirsch 1967 – Hirsch E. D. Validity in Interpretation. New Haven : Yale University Press, 1967. 498 p.

Kaczmarek 1988 – Kaczmarek W. O badaniu sakrum w dramacie. *Dramat i teatr sakralny* / Pod red. J. Slawinskiej, M. B. Stykowej. Lublin, 1988. S. 309–329.

Kaluzny 1993 – Kaluzny A. La philosophie du coeur de Grègoire Skovoroda / Préface de V. Cauchy. Montréal : Fides, 1983. 126 p.

László 1965 – László M. Cîteva din scrierile lui Skovoroda afl ate în manuscris în bibliotecile din România. *Romanoslavica. Bucureşti*, 1965. [T.] XII : Filologie. P. 243–248.

Levchenko 2020 – Levchenko, N., Liamprekht, O., Zosimova, O., Varenikoba, O., & Boiko, S. Emblematic Literature as a Form of Biblical Hermeneutics. *Amazonia Investiga*. 2020. № 9(32), 61–69. <https://doi.org/10.34069/AI/2020.32.08.7>

Litwornia 1976 – Litwornia A. Sebastian Grabowiecki : Zarys monografi czny. Wrocław : Ossolineum, 1976. 188 s.

Mazur 1934 – Mazur Z. Ukraiński Jean Rousseau. Kurjer Poranny. [Warszawa], 1934. 12 października.

Meid 1974 – Meid V. Der deutsche Barockroman. Stuttgart, 1974.

Raingear 1935 – Raingear P. Hermes psychagogue / P. Raingear. – Paris : Les Belles Lettres, 1935. 580 p.

Mizińska 1997 – Mizińska J. Ukraiński Sokrates [L.W. Uszkałow, O. W. Marczenko / Narysy z filozofii Grigorija Skovorody. Charków, 1993. 152 s.]. *Edukacja filozoficzna*. 1997. Vol. 23. S. 347–350.

Panofsky 1971 – Panofsky E., Francastel P., Gallego J. Visiyn y simbolos en la pintura espanola del Siglo de Oro. Madrid, 1971.

Pelc 1980 – Pelc J. Miejsce Biblii w tradycji według tworców literatury polskiego Renesansu. *Sacrum w literaturze*. Lublin, 1980. S. 131–149.

Pelc 1973 – Pelc J. *Obraz – Słowo – Znak. Studium o emblematach w literaturze staropolskiej*. Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdansk, 1973. 280 s.

Pras 1979 – Pras M. *Li Giardino dei Sensi : Sudi sul manierismo a barocco*. Milano, 1979. 452 p.

Raingeard 1935 – Raingeard P. *Hermes psychagogue*. Paris: Les Belles Lettres, 1935. 580 p. 171.

Romaniuk 1993 – Romaniuk K. *Interpretacja Pisma Świętego w kościele*. Poznań : Pallottinum, 1993. 117 s.

Rupp 1975 – Rupp J. *Der ukrainische Rousseau : Skovoroda und seine theologische Ansichten. Hryhorij Savyč Skovoroda (1722–1794)*. München, 1975. S. 17–29.

Sawicki 1986 – Sawicki S. *Biblia a literatura. Wprowadzenie do obrad. Biblia a literatura / Pod red. S. Sawickiego, J. Gotfryda*. Lublin, 1986. S. 7–17.

Scherer 1989 – Scherer S. *Hryhorii Skovoroda's «Narcissus» : Its ideas and Place in East Slavic Thought*. *Michigan Academician*. 1989. Vol. XXI. № 2. P. 155–164.

Scherer 1994 – Scherer S. *A Note on the Character, Orthodoxy, and Significance of Skovoroda's Thought*. *Hryhorij Savyč Skovoroda. An Anthology of Critical Articles / Ed. by Richard H. Marshall, Jr. and Thomas E. Bird*. Edmonton; Toronto, 1994. P. 91–132.

Scherer 2012 – Scherer Stephen P. *Skovoroda seen more clearly* [Leonid Ushkalov, ed. *Hryhorii Skovoroda: Povna akademichna zbirka tvoriv*. Edmonton, Toronto and Kharkiv: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press and Maidan, 2011. – 1400 pp. *Journal of Ukrainian Studies*. 2012. Vol. 37. P. 167–176.

Ted 2021 – Ted E. Bunch¹, Malcolm A. LeCompte, A. Victor Adeje, James H. Wittke¹, T. David Burleigh, Robert E. Hermes, Charles Mooney, Dale Batchelor, Wendy S. Wolbach, Joel Kathan, Gunther Kletetschka, Mark C. L. Patterson¹¹, Edward C. Swindel, Timothy Witter, George A. Howard, Siddhartha Mitra, Christopher R. Moore, Kurt Langworthy, James P. Kennett, Allen West, Phillip J. Silvia. *A Tunguska sized airburst destroyed Tall el Hammam a Middle Bronze Age city in the Jordan Valley near the Dead Sea*. *Nature Scientific Reports*. DOI: 10.1038/s41598-021-97778-3 Режим доступу: <https://www.nature.com/articles/s41598-021-97778-3.pdf>. Дата звернення 13.10.2021.

Наукове видання

**ЛЕВЧЕНКО
Наталія Микитівна**

**БІБЛІЙНА ГЕРМЕНЕВТИКА
ГРИГОРІЯ СКОВОРОДИ**

Монографія

Комп'ютерна верстка: Є. Онишко

Підписано до друку 15.11.22. Формат 60x84/16.
Папір офсетний. Гарнітура Minion Pro. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 12,63. Наклад 300 прим. Зам. № 22-25.

Видання і друк ТОВ «Майдан»
61002, Харків, вул. Чернишевська, 59
E-mail: maydan.stozhuk@gmail.com

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до Державного реєстру видавців і розповсюджувачів
видавничої продукції ДК № 1002 від 31.07.2002 р.